

Wechselwirkung Il termine e i concetti

Quaderni 17
Materialisti
2018

Numero realizzato con il contributo del Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione «Riccardo Massa» dell'Università degli Studi di Milano-Bicocca.

Direttore: Mario Cingoli

Direttore responsabile: Janiki Cingoli.

Coordinatore scientifico: Vittorio Morfino.

Segretario di redazione: Didier Contadini.

Comitato di redazione: Stefano Bracaletti, Giacomo Clemente, Cristina Degan, Aurelia Delfino, Filippo Del Lucchese, Claudio Lucchini, Luca Pinzolo, Andrea Moresco, Stefano Pippa, Gianluca Pozzoni, Emanuele Tarasconi, Ferdinando Vidoni, Elia Zaru.

Comitato scientifico: Etienne Balibar, Giorgio Bertolotti, Armando Boito, Gian Mario Bravo, Giuseppe Cacciatore, Marilena Chaui, Paolo Cristofolini, Ugo Fabietti †, Roberto Finelli, Augusto Illuminati, Fabio Minazzi, Warren Montag, Salah Mosbah, Fulvio Papi, Stefano Petrucciani, Alberto Postigliola, Paolo Quintili, Silvano Tagliagambe, André Tosel †, Maria Turchetto.

Direzione e redazione: Piazza dell'Ateneo Nuovo, 1 – 20126 Milano

Tel. 02-64484825

Fax. 02-66484805

Email: quadernimaterialisti@unimib.it

Progetto grafico: Béatrice Sebe

Numero 17 (2018)

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9788857564616

© 2018 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 391 del 28/06/2002.

INDICE

WECHSELWIRKUNG: IL TERMINE E I CONCETTI

PREMESSA. PER UNA STORIA DELLA <i>WECHSELWIRKUNG</i> <i>di Nicola Marcucci e Vittorio Morfino</i>	7
DALLA SOSTANZA ALLA RELAZIONE: IL PRINCIPIO DELLA <i>WECHSELWIRKUNG</i> NELLA FILOSOFIA TRASCENDENTALE KANTIANA <i>di Luigi Imperato</i>	13
LA <i>WECHSELWIRKUNG</i> È UNA <i>WECHSELBESTIMMUNG</i> . SULLA LETTURA SCHILLERIANA DELLA <i>GRUNDLAGE</i> ('94-'95) DI J.G. FICHTE <i>di Giacomo Clemente</i>	39
FUNZIONI E SIGNIFICATI DEL CONCETTO DI <i>WECHSELWIRKUNG</i> NEL PRIMO SCHELLING <i>di Giacomo Croci</i>	69
SULLA VIA DEL «REGNO DELLA SOGGETTIVITÀ O DELLA LIBERTÀ»: LA <i>WECHSELWIRKUNG</i> IN HEGEL <i>di Giorgio Cesarale</i>	99
LA <i>WECHSELWIRKUNG</i> IN MARX ED ENGELS <i>di Vittorio Morfino</i>	129
INTERAZIONE SENZA SOCIETÀ. LA <i>WECHSELWIRKUNG</i> TRA SPINOZISMO E NEO-KANTISMO IN GEORG SIMMEL <i>di Nicola Marcucci</i>	159

ARCHIVIO

DA WACHTER A HEGEL. GENESI E SVILUPPO DEL CONCETTO D'ACOSMISMO NELLA FILOSOFIA MODERNA E CLASSICA <i>di Simone Farinella</i>	189
NOTERELLA SU ALCUNI PUNTI DEI <i>MANOSCRITTI DEL '44</i> <i>di Mario Cingoli</i>	205
L'INCONSCIO SENZA REGOLE. VON HAYEK, VON MISES E LA LIBERTÀ DI MERCATO <i>di Adriano Voltolin</i>	209

STRUTTURA ED EVENTO DEL FETICCIO IN LOUIS ALTHUSSER (ALLA LUCE DEL MATERIALISMO ALEATORIO) <i>di Luca Pinzolo</i>	225
L'INTERPELLAZIONE TRA IDEOLOGIA E POLITICA. IL PROBLEMA DEL SOGGETTO NEL MATERIALISMO POLITICO DI ALTHUSSER <i>di Stefano Pippa</i>	239
UN'IMMAGINARIA RESA DEI CONTI: ALTHUSSER, MARX E IL PARTITO COMUNISTA FRANCESE <i>di Giovanni Di Benedetto</i>	257
TEMPO ZERO. SOGGETTO COSCIENZA IDEOLOGIA <i>di Guido Mangialavori</i>	281

DOCUMENTI

UN CONTRIBUTO DI CLAUDE LÉVI-STRAUSS ALLA STORIA DELLA PSICHIATRIA DINAMICA <i>di Luca Pinzolo</i>	307
SORCIERS ET PSYCHANALYSE <i>par Claude Lévi-Strauss</i>	309
STREGONI E PSICANALISI <i>di Claude Lévi-Strauss</i>	313

RECENSIONI

«AMICE COLENDE». <i>TEMI, STORIA E LINGUAGGIO NELL'EPISTOLARIO DI SPINOZA</i> <i>di Daniele D'Amico</i>	319
JALEH MANSOOR, <i>MARSHALL PLAN MODERNISM: ITALIAN POSTWAR ABSTRACTION AND THE BEGINNING OF AUTONOMIA</i> <i>di Luisa L. Corna</i>	323
ENRIQUE DUSSEL, <i>LE METAFORE TEOLOGICHE DI MARX</i> <i>di Simone Lanza</i>	327
ALBERTO BURGIO, <i>IL SOGNO DI UNA COSA. PER MARX</i> <i>di Riccardo Bonfiglioli</i>	331
FRANCESCO BIAGI, <i>HENRI LEFEBVRE. UNA TEORIA CRITICA DELLO SPAZIO</i> <i>di Didier Contadini</i>	335
HENRI LEFEBVRE, <i>LA PROCLAMATION DE LA COMMUNE: 26 MARS 1871</i> <i>di Didier Contadini</i>	337

PREMESSA.

PER UNA STORIA DELLA *WECHSELWIRKUNG*

NICOLA MARCUCCI, VITTORIO MORFINO

La storia del concetto di *Wechselwirkung* – o, meglio sarebbe, dire *dei concetti* – non è una storia lineare che si svolge tra un'origine e un/a fine. Certo, il concetto emerge all'interno della rivoluzione copernicana kantiana, e tuttavia la ricostruzione che qui proponiamo non è in cerca di una verità nascosta in un'origine perduta o tradita (l'uso kantiano della categoria), né in un compimento infine realizzato (sia esso hegeliano, marxista o simmeliano). Ciò che abbiamo voluto rilevare sono piuttosto le stratificazioni di questa storia, i segmenti di continuità e le discontinuità, frutto di una serie di ridefinizioni della sua funzione all'interno di sistemi teorici in conflitto. Naturalmente non abbiamo avuto la pretesa di ricostruire, in tutta la sua complessità e la sua stratificazione, questa storia nella filosofia e nella sociologia tedesche da Kant a Simmel. Sarebbe stata un'impresa smisurata per questo spazio, non solo perché la cerchia degli autori è più ampia di quella presa in considerazione, ma anche perché la storia e la complessità di questi autori richiederebbe una trattazione che ne accompagni le differenti fasi. Abbiamo piuttosto applicato il metodo che Althusser definisce del «carotaggio», cercando di fissare in determinati momenti ed in determinati autori la funzione del concetto di *Wechselwirkung* nel sistema, cercando ogni volta di cogliere cosa in esso vi fosse in gioco nel posizionamento dell'autore all'interno del *Kampfplatz* filosofico.

Come appena ricordato, l'emergenza del concetto all'interno della filosofia tedesca è inscindibilmente legata alla rivoluzione trascendentale kantiana. L'uso della categoria in Kant si pone come punto di incontro di due orizzonti teorici, quello leibniziano e quello newtoniano. Da una parte l'*influxus* e il *commercium* tra sostanze della tradizione wolffiana (pensata però al di fuori di causalità finale e armonia già nel Kant precritico), dall'altra la scienza newtoniana della gravitazione universale: nel punto di intersezione di questi due orizzonti si trova precisamente la categoria kantiana della *Gemeinschaft* o *Wechselwirkung*, terza categoria della relazione, dedotta dai giudizi disgiuntivi. *Gemeinschaft* nel senso non di *communio*, ma di *commercium*, di comunanza dinamica, che costituisce una sintesi delle categorie di sostanza-accidente e causa-effetto. Portato alle estreme conseguenze il ragionamento kantiano, sostanza e causa, permanenza e successione, devono essere pensate alla luce della *Wechselwirkung*, della simultaneità. Queste conseguenze, com'è noto, Kant non le trarrà, rifiuterà di pensare la sostanza come una categoria relazionale, cioè di porre il primato della relazione sulla sostanza. Nella prima analogia dell'esperienza Kant preciserà in che senso egli ha posto la categoria di sostanza tra quelle della relazione:

Per tale ragione [...] questa categoria sta sotto il titolo delle relazioni: ciò avviene in quanto essa è la condizione delle relazioni, piuttosto che non per il fatto che essa stessa contenga una relazione¹.

Tuttavia è chiaro che al di là del divieto che Kant impone alla propria filosofia, la categoria di *Wechselwirkung* rimanda a una scienza della natura e dell'esperienza che colga l'unità nella relazione, ovvero che pensi quest'ultima come un tutto interconnesso². Il riferimento all'esperienza rimane in ogni caso fondamentale: *I principi metafisici della scienza della natura* in questo senso sono il tentativo di costruire una metafisica della scienza della natura, e non una speculativa metafisica della natura.

Con Fichte, Schiller e Schelling la limitazione dell'uso trascendentale della categoria di *Wechselwirkung* viene infranta. Nella *Fondazione di una dottrina della scienza* del 1794 Fichte evoca una *Wechselbestimmung* tra io e non io empirici, nel terzo principio, che Schiller nelle *Lettere sull'educazione del genere umano* tradurrà in termini di *Wechselwirkung* tra persona e stato, impulso sensibile e impulso formale. Con ciò è compiuto un passo decisivo che costituisce una prima importante cesura nella storia del concetto: il campo di applicazione della categoria non è l'esperienza, ma la relazione tra la dimensione fenomenica e la dimensione sovrasensibile. Nello Schelling del primo periodo questa mossa è ripetuta nel nome di uno Spinoza ripensato attraverso la filosofia kantiana, come la narrazione storico-filosofico ormai invalsa racconta. È tuttavia nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* che troviamo un'importante elaborazione categoriale del concetto di *Wechselwirkung* nel senso della costruzione di un'idea di natura: essa infatti articola spazio e tempo, sostanza e causa, al punto che questi ultimi concetti divengono «ideali» rispetto al «reale» della *Wechselwirkung*. Solo su questa base è possibile costruire le idee di organismo, natura e universo.

Con Hegel siamo di fronte ad una nuova importante cesura rispetto alla storia del concetto in cui convivono la violazione della limitazione trascendentale dell'uso della categoria kantiana e, allo stesso tempo, la radicalizzazione della posizione kantiana. Da una parte uso trascendente della categoria e dall'altro accettazione del primato della relazione sulla sostanza. In questo senso nella *Scienza della logica* la *Wechselwirkung* si pone come punto più alto della «Dottrina dell'essenza», ultima categoria della *Wirklichkeit* sulla soglia della logica soggettiva. Rielaborazione speculativa della sostanza spinoziana, più alto concetto di causalità espresso dalla modernità, che deve però rivelare nel suo seno il concetto stesso, oltre l'immobilità della sostanza spinoziana, come sua critica immanente. Il vero, secondo i dettami della *Fenomenologia*, deve cogliere non solo la sostanza come *Wechselwirkung*, come totalità relazionale, ma come totalità processuale, deve cogliere il vero come divenir soggetto della sostanza³.

1 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants Werke*, Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von *Kants gesammelten Schriften*, Berlin, de Gruyter & Co., 1968., Bd. 3, p. 165, tr. it. a cura di G. Colli, Milano, Bompiani, 1987, p. 261.

2 A questo riguardo Enzo Paci colse una tensione fondamentale: «da un lato Kant tende a risolvere la sostanza in forme relazionali di relativa permanenza temporale e dall'altro non riesce a porsi sul piano della relazionalità e ritorna quindi alla vecchia logica del soggetto e del predicato» (E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, Messina – Firenze, D'Anna, 1959, pp. 195-196).

3 «Secondo il mio modo di vedere che dovrà giustificarsi mercé l'esposizione del sistema stesso [*die Darstellung des Systems*], tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere [*aufzufassen und auszudrücken*] il vero non solo come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*» (G.W.F. Hegel, *Phänomeno-*

L'uso della categoria sotto la penna di Marx è assai raro (quattro occorrenze in tutto il *Capitale*, tutte nel III libro). Tuttavia dove può essere rintracciato un significato teorico pregnante, esso non è privo di interesse. Marx designa infatti con il termine *Wechselwirkung* nei *Grundrisse* e nei *Manoscritti del '61-63* qualcosa come la coazione della totalità (che consiste tutta nel sistema delle relazioni immanenti degli elementi) sui singoli individui, coazione che si trasfigura per gli individui stessi in una forza oggettiva ed estranea. Sarebbe qui interessante mettere in relazione il concetto di *Wechselwirkung* in questo uso marxiano a cavallo degli anni Sessanta con il concetto di *Verkehr* dell'*Ideologia tedesca*, analizzato in un libro recente da Maurizio Ricciardi, tanto più che questo termine può essere considerato la traduzione tedesca del termine latino *commercium*, che nella *Critica* kantiana è sinonimo di *Wechselwirkung*. «Il traffico [così traduce Ricciardi *Verkehr*] stabilisce condizioni che gli uomini non possono scegliere liberamente, ma che produce i suoi effetti sulla loro esistenza individuale. [...] Il traffico stabilisce le coordinate di una potenza sociale che accompagna e sovrasta il potere politico»⁴. Seguendo il filo rosso di questa categoria lungo gli scritti storici e giornalistici di Marx degli anni Cinquanta, Ricciardi giunge a definire «il mercato mondiale come un traffico regolato dalle norme che esso stesso produce, ma [...] anche [come] un insieme gerarchico di relazioni tra le nazioni, un rapporto internazionale di potere»⁵.

In Engels vi è un uso massiccio della categoria con un esplicito riferimento alla *Scienza della logica* hegeliana. Proprio la sintassi concettuale definita da Hegel è al cuore dell'uso che Engels fa del concetto di *Wechselwirkung* tanto per pensare una dialettica della natura in termini materialisti (in modo un po' scolastico nell'*Anti-Dühring* e in modo più profondo e penetrante nei frammenti raccolti sotto il titolo di *Dialettica della natura*) quanto per ripensare la questione metodologica fondamentale del materialismo storico, cioè la relazione tra l'economico e gli altri livelli sociali. È in questo contesto che introduce una serie di termini che avranno una lunga posterità nella tradizione marxista, come determinazione «in ultima istanza», «autonomia relativa» e appunto *Wechselwirkung*. Naturalmente la soluzione proposta è aporetica nella misura in cui pone in tensione un elemento che è causa, seppure in ultima istanza, con un modello che rifiuta il primato a qualsivoglia elemento; nodo che Engels scioglie attraverso la sintassi hegeliana del divenir soggetto della sostanza, sostituendo il *telos* dell'economico a quello dell'Idea. Ovviamente, più che nella soluzione, il merito di Engels risiede nel modo in cui ha posto i termini del problema.

Sarebbe però un errore circoscrivere la riflessione dell'ultimo Engels a una querelle interna a questa tradizione. La necessità di rinvenire un livello di generalità capace di differenziare tra diversi livelli sociali senza in questo modo rendersi a un rigido determinismo economicista, e fuori dall'alternativa tra trascendentalismo e deriva speculativa dell'idealismo tedesco, è certamente un tema diffuso nel marxismo anche in reazione alla svolta neo-kantiana che anima una parte consistente del dibattito della seconda internazionale⁶. Ora è proprio tramite questo corpo a corpo

logie des Geistes, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg, Felix Meiner, 1980, p. 17, tr. it. a cura di E. De Negri, vol. I, Firenze, La Nuova Italia, 1960, p. 13).

4 M. Ricciardi, *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*, Milano, Meltemi, 2019, p. 45.

5 Ivi, p. 120.

6 E. Agazzi (a cura di), *Marxismo ed etica. Testi sul dibattito intorno al «socialismo neokantiano» 1896-1911*, Milano, Feltrinelli, 1975.

con la tradizione neo-kantiana che si può comprendere come sulla fine del XIX secolo si tenti di definire un concetto di società in maniera critica rispetto all'economia politica ma autonomamente rispetto al dibattito marxista. In altri termini, questa ricerca di una dimensione capace di significare l'esistenza di altre sfere della relazione sociale – economica, giuridica etc. – e congiuntamente la riscoperta e l'impiego di uno Spinoza il cui razionalismo viene impiegato in chiave alternativa all'episteme neo-kantiana, è un tratto caratterizzante di una parte del dibattito sociologico, quantomeno di quelle componenti che incrociando in questo rispetto il dibattito marxista, si pensi al concetto di comunità in Ferdinand Tönnies⁷, avversano la torsione neo-kantiana a cui l'epistemologia sociologica appare esposta e alla quale Max Weber fornirà il sigillo⁸. Se, come osservato, la storia della *Wechselwirkung* nasce all'insegna di un'analogia tra interazione degli elementi naturali e *commercium* umano, la nascita del concetto di società, all'interno di una tensione costitutiva tra marxismo e tradizione sociologica, sembra a questo riguardo essere fatalmente obbligata a fare i conti con un'idea rivisitata di natura. La natura, in questa nuova prospettiva, diventa una sorta di analogo della società e non viceversa, in altri termini sono le relazioni sociali – fuori da ogni possibilità di attualizzazione attraverso le tante teleologie offerte dalla filosofia della storia – a guadagnare un primato tanto sulla totalità naturale quanto sulla coscienza individuale.

Per questo, nella sociologia simmeliana il concetto di *Wechselwirkung*, la cui portata teorica verrà non a caso misurata dall'autore anzitutto in sede di una critica delle filosofie della storia⁹, avrà la funzione di prendere uguale distanza tanto dall'elemento collettivo quanto da quello coscienziale. In altre parole, per Simmel, si tratterà di sciogliere tanto il sostanziale quanto il singolare in *Wechselwirkungen* di cui la sociologia deve cogliere la forma specifica. Di nuovo un ritorno a Spinoza ma questa volta operato a partire da un terreno teorico neokantiano, basato sul rifiuto, per pensare la società, tanto del concetto hegeliano di *Geist* che di quello marxiano di economia. Certo, si tratta di uno Spinoza paradossale, di uno Spinoza relazionista, che anticipa di quasi un secolo la lettura che ne darà Étienne Balibar in termini di transindividualità:

[...] il relativismo – scrive Simmel nella *Filosofia del denaro* – è più vicino di quello che si vorrebbe credere al suo polo contrario, la filosofia di Spinoza e la sua onnicomprensiva *substantia sive Deus*. Questo assoluto, che non ha altro contenuto se non il concetto generale dell'essere, racchiude nella sua unità tutto quello che esiste. Le singole cose non possono più avere un essere-per-sé, se l'intero essere in realtà è già stato anch'esso unificato in tale sostanza divina, esattamente come il concetto astratto di essere forma un'unità. Ogni singola persistenza e sostanzialità, e così ogni assolutezza di secondo ordine, risulta così completamente fusa in quella sostanza, in modo tale che si può affermare che i vari contenuti della visione del mondo, in un monismo come quello di Spinoza, sono diventati relatività. La sostanza onnicomprensiva, l'ultimo assoluto rimasto, può ora es-

7 F. Tönnies, *La teoria sociale di Spinoza*, Milano, Mimesis, 2016.

8 A questo riguardo può essere notato come proprio categorie come quelle di *Wechselwirkung*, di legge del parallelismo psico-fisico o ancora una ferma opposizione a ogni forma di monismo metodologico – ovvero a epistemologie in diretto dialogo con lo spinozismo – siano i piani su cui si combatte la *pars destruens* della battaglia epistemologica condotta da Weber nei suoi scritti sul metodo. Si veda a questo riguardo: M. Weber, *Saggi sulla dottrina della scienza*, Bari, De Donato, 1980.

9 G. Simmel, *I problemi della filosofia della storia*, Genova, Marietti, 1982.

sere esclusa dalla considerazione senza che la realtà venga alterata nel suo contenuto [...] Ciò che rimane di fatto è la dissoluzione relativistica delle cose in relazioni e processi [*Beziehungen und Prozesse*]¹⁰.

I contributi che seguono sono un tentativo di tracciare i contorni essenziali della storia complessa di una categoria che è stata usata in una molteplicità di sensi, conflittuali o semplicemente differenti, per pensare la realtà del mondo fisico, biologico, storico e sociale. Proprio la ricostruzione precisa di questa storia, l'inventario (in senso gramsciano) delle tracce depositate nella memoria di questa categoria, può aiutarci ad evitarne ogni uso teorico ingenuo.

10 G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, hrsg. von D. Frisby und K.Ch. Köhnke, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 6, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, p. 120, tr. it. a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, Torino, UTET, 1984, p. 178

DALLA SOSTANZA ALLA RELAZIONE: IL PRINCIPIO DELLA *WECHSELWIRKUNG* NELLA FILOSOFIA TRASCENDENTALE KANTIANA

DI LUIGI IMPERATO

1. Introduzione

Il concetto di *Wechselwirkung*, ossia dell'azione reciproca tra agente e paziente, viene enunciato da Kant nella prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft* con una formulazione che resterà un punto saldo nella successiva tradizione idealistica. Se ci fermiamo alla prima ricezione del concetto, indulgiando esclusivamente sui nomi più noti, troveremo che il primo Fichte¹ lo riteneva uno dei principî cardine del suo pensiero, e allo stesso modo Schelling² ed Hegel³ lo tenevano in alta considerazione; Schopenhauer, al contrario, che pure, sebbene a suo modo, aveva operato un primo «ritorno a Kant», in diretta polemica con i grandi idealisti, lo riteneva addirittura un concetto «vuoto, falso e nullo», che in quanto tale «doveva essere cacciato dalla metafisica»⁴, rifacendosi esplicitamente, in questa polemica, ad un autore come Schulze, notoriamente di orientamento scettico. Dopo la fioritura del grande pensiero idealistico, si può affermare che il concetto di *Wechselwirkung* perda buona parte della centralità che si era guadagnato nella scena filosofica, con alcune debite eccezioni, quali, per esempio,

-
- 1 In relazione a Fichte sembra, forse, addirittura superfluo rimandare ad un qualche luogo specifico per mostrare l'importanza del concetto. Se si prende in considerazione, per restare alla sua opera più conosciuta, la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, si vedrà che la sua «partita» concettuale è interamente giocata sul sistema degli influssi e delle determinazioni reciproci tra l'Io e del Non-io (come posti, trascendentalmente, e non materialmente, nell'Io), e che senza tale sistema di determinazioni e limitazioni reciproche, la riflessione non potrebbe aver luogo.
 - 2 Cfr. F.W.J. Schelling, *System des transzendentale Idealismus*, Tübingen, Cotta, 1800, tr. it. di G. Boffi, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Milano, Rusconi, 1997, pp. 297-305.
 - 3 Nella *Wissenschaft der Logik*, per esempio, Hegel pone la relazione reciproca come momento di passaggio dalla logica dell'essenza, ancora «oggettuale», alla logica del concetto, «regno della soggettività o della libertà», perché «necessità e causalità son [...] costì scomparse; esse contengono l'una e l'altra cosa, l'identità immediata come nesso e relazione, e l'assoluta sostanzialità dei distinti, quindi l'assoluta loro accidentalità, – l'unità originaria di una diversità sostanziale, dunque l'assoluta contraddizione» (G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in *Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, Band 6, p. 239, tr. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, *Scienza della logica*, Roma-Bari, Laterza, 2004⁸, vol. 2, p. 639).
 - 4 A. Schopenhauer, *Kritik der kantischen Philosophie*, appendice a *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, Band I, hrsg. bei P. Dessen, München, Piper, 1911, p. 544, tr. it. di N. Palanga, intr. di G. Riconda, *Critica della filosofia kantiana*, ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Milano, Mursia, 1996⁸, p. 500.

quella di Engels, il quale sembra, talvolta, ridurre la stessa dialettica al concetto di interazione⁵, e quella di Simmel, che ne fece il principio fondamentale di tutta la sua sociologia «relazionistica»⁶.

Già sulla base di questa prima, sommaria ricostruzione della fortuna del concetto di *Wechselwirkung*, sembra potersi affermare che di esso si sia appropriato un tipo di filosofia nella quale un ruolo preponderante ha l'*esprit de système*. Eppure, una riflessione più accurata ci mostra quanto parziale possa essere questa lettura: non solo due autori come Engels e Simmel rientrerebbero a fatica in un quadro come questo, ma, bisogna dire, anche un autore come Schopenhauer non sembra del tutto immune da tendenze sistematiche, sebbene in un senso assai diverso rispetto a quello idealistico, con un amore, probabilmente, molto minore per la sistematica corrispondenza tra realtà e concetti, ma pure, con una simile pretesa di dedurre da concetti le determinazioni empiriche del reale (si prenda, per esempio, in considerazione il tentativo di istituire una corrispondenza puntuale tra concetti della fisica, della chimica, della biologia e il concetto metafisico di volontà). D'altra parte, se ci chiedessimo dove, in un tale quadro, dovesse essere collocato lo stesso Kant, cadremmo in una grave incertezza, dato che è, sì, ben vero che egli ha sempre indicato nella sistematicità il carattere peculiare della filosofia, ma che, d'altra parte, mai ha pensato di poter dedurre la realtà da concetti, ragion per cui la filosofia deve, secondo la sua visione, restare sempre aperta al versante dell'esperienza che è *determinabile*, ma non *costruibile* a priori, dall'intelletto.

2. La Wechselwirkung prima di Kant: Leibniz e il sistema dell'influxus

Ricostruire il concetto di azione reciproca all'interno nel pensiero di Kant non è, dunque, operazione priva di interesse per valutarne la reale portata filosofica, perché sarà, in questo modo, possibile illustrare le premesse e le esigenze speculative che stanno alla base della sua prima, compiuta elaborazione. Occorrerà, tuttavia, a tal proposito, in prima istanza ricordare che il principio della *Wechselwirkung* affonda le proprie radici nel pensiero di Leibniz e nel proposito di quest'ultimo di pensare la natura in maniera sensibilmente differente rispetto a Cartesio, che ne aveva dato una fondazione rigorosamente meccanicistica e riduzionistica, dove nessuno spazio potevano avere principî che non fossero direttamente o indirettamente riconducibili a materia e movimento. Leibniz si fa, invece, alfiere di una concezione della natura la

5 «Causa ed effetto sono rappresentazioni che hanno validità in quanto tali solo nell'applicazione al caso singolo, ma [...], nella misura in cui consideriamo il caso singolo nella sua connessione generale con la totalità del mondo, queste rappresentazioni si uniscono e si risolvono nella visione dell'universale azione reciproca, in cui effetti e cause continuamente scambiano la loro posizione [...] Una rappresentazione esatta della totalità del mondo [...] può quindi realizzarsi solo per via dialettica, con la sua costante attenzione all'universale azione reciproca del divenire e del trapassare, dei mutamenti in avanti o all'indietro» (F. Engels, *Herrn Eugen Dühring Umwälzung der Wissenschaft*, in *Marx-Engels Werke*, hrsg. von dem Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Band XX, Berlin, Dietz Verlag, 1975, pp. 21-22; in questo come in tutti i casi in cui non sia segnalata una edizione italiana, la traduzione è mia).

6 Cfr. G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, in *Gesamtausgabe*, Band XI, hrsg. von O. Rammstedt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, tr. it. di G. Giordano, intr. di A. Cavalli, *Sociologia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1989.

cui caratteristica fondamentale risieda nell'intimo dinamismo di tutto ciò che è. Un tale dinamismo poteva essere garantito, agli occhi del filosofo di Lipsia, soltanto da un principio *interno* del movimento⁷, sicché il movimento stesso non era più visto come un accidente esteriore della materia, ma una proprietà intrinseca della sostanza, la cui legge fondamentale era quella spirituale della percezione e dell'appetizione⁸. Ridotti i corpi a manifestazioni esterne di un principio interno, si poneva però il problema di ripensare il fondamento della relazione tra sostanze, dato che la monade, in quanto semplice, non poteva conoscere né composizione né rapporto. Leibniz risolse questo problema ricorrendo al principio dell'*influsso ideale reciproco* tra agente e paziente⁹, per il quale ogni sostanza reca in sé traccia di quanto avveniva in tutte le altre, secondo un principio di regolazione, posto da Dio, tale da rendere possibile la comunicazione ideale di ciascuna con tutte¹⁰, tanto che ogni cosa è in collegamento, non solo perché nell'universo tutto è pieno e dunque ogni parte comunica, direttamente o indirettamente, con tutte le altre, ma anche perché l'universo ha la forma di un immenso organismo dove ciascuna cosa è *in funzione* della totalità, e viceversa¹¹. All'immagine della materia inerte di Cartesio, che passivamente subisce i cambiamenti sulla base di urti e di comunicazione di movimento, Leibniz sostituisce dunque quella di una natura costituita di parti capaci di *influire* le une sulle altre in virtù del loro dinamismo, sicché non esiste passività assoluta, ma quel che, da un punto di vista, è passivo, è, sotto un altro punto di vista, attivo, il che vuol dire, ancora, che ogni cosa è capace di entrare in rapporto attivo con le altre e che anche quelle cose che sembrano semplicemente subire il cambiamento, se osservate da un altro punto di vista sono, anch'esse, attive¹².

-
- 7 Leibniz espone l'«errore memorabile di Cartesio» nella *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturalem* del 1686 (si veda a tal proposito, *Die mathematische Schriften*, Berlin-Halle, 1849-1863, Bd. VI, pp. 117-123), «che riassume i risultati di una serie di indagini svolte dal 1676 al 1678 e che mostra come, contrariamente al parere di Descartes, la *quantità di moto* in un dato sistema fisico debba esser distinta dalla *quantità della forza motrice*» (M. Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 12-13), affermando che ciò che si conserva immutata non è la prima, ma la seconda. Su ciò, tra i molti luoghi possibili, anche *Discours de métaphysique*, §§ 17 e 18, in *Die philosophische Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin, Weidenmann, 1880, Band IV, pp. 442-444, tr. it. di S. Cariati, *Discorso di metafisica*, Milano, Rusconi, 1999, pp. 117-125). Leibniz intese le «forze vive» come derivanti da un principio interno alla sostanza individuale o monade, come poco dopo il *Discours de métaphysique* la ribattezzerà; estremamente esemplificativo è, a tal proposito, il § 11 della *Monadologie*: «I cambiamenti naturali delle Monadi vengono da un *principio interno*, poiché una causa esterna non potrebbe influire sul loro interno» (*Monadologie*, in *Die philosophische Schriften*, cit., Band VI, p. 608, tr. it. di Y. Colombo, intr. e commento di É. Boutroux, *La monadologia*, Firenze, La Nuova Italia, 1995⁴, p. 138).
- 8 Cfr. *ivi*, §§ 12-15, in *Die philosophische Schriften*, Band VI, cit., pp. 608-609, tr. it. cit., pp. 138-141.
- 9 Cfr. *ivi*, § 52: «Fra le creature, le azioni e le passioni sono reciproche. Dio, infatti, confrontando due sostanze semplici, trova in ciascuna delle due delle ragioni che lo obbligano ad adattare ad essa l'altra» (*Monadologie*, in *Die philosophische Schriften*, Band VI, cit., p. 615, tr. it. cit., p. 166).
- 10 Cfr. *Monadologie*, § 56: «Ora questo collegamento o adattamento di tutte le cose create a ciascuna e di ciascuna a tutte le altre, fa sì che ogni sostanza semplice ha dei rapporti che esprimono tutte le altre e che, per conseguenza, essa è uno specchio vivente e perpetuo dell'universo» (*Die philosophische Schriften*, Band VI, cit., p. 616, tr. it. cit., p. 169).
- 11 Cfr. *Monadologie*, §§ 63-66, in *Die philosophische Schriften*, Band VI, cit., pp. 617-618, tr. it. cit., pp. 174-175.
- 12 Cfr. ancora *Monadologie*, § 52, in *Die philosophische Schriften*, Band VI, cit., p. 615, tr. it. cit., p. 166.

3. Il concetto del commercium nel Kant precritico

Le teorie di Leibniz giungono a Kant in parte direttamente, in parte indirettamente, attraverso la scolastica wolffiana. Egli, notoriamente, conosceva molto bene la *Metaphysica* di Baumgarten, che utilizzava per i suoi corsi all'università e sulla cui copia personale apponeva le sue annotazioni; in tale opera poteva ritrovare trascritti in forma sistematica taluni principî della metafisica leibniziana, non ultimo quello di *influxus* o *commercium* tra sostanze¹³. Da questi autori, e da altri che, come Crusius, si ponevano come avversari del sistema wolffiano¹⁴, proveniva a Kant non solo una buona conoscenza della teoria dell'influsso tra sostanze individuali, ma anche lo stimolo a cercarne sviluppi in direzioni diverse rispetto a quelle dell'ortodossia leibniziana. Inoltre, ben nota è la circostanza che, nella formazione di Kant, soprattutto a partire dagli anni '60 del Settecento, molta importanza ha avuto l'incontro con l'empirismo e con la fisica newtoniana. Tutte queste linee di pensiero hanno agito, nel Kant precritico, secondo spinte non sempre coerenti, che tuttavia sono state fattore di progressivo arricchimento delle sue riflessioni sulla natura e sul metodo della conoscenza¹⁵.

È questo il contesto nel quale il filosofo ricerca un significato del *commercium* (termine che, di norma, preferisce a *influxus*) funzionale ad una concezione del mondo fisico che non riponesse i fondamenti dell'originario dinamismo della materia, che egli mostra di accettare fin dai *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendige Kräfte*¹⁶, in una qualche dimensione metafisica della sostanza. È significativo che già nella *Propositio XII* della *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, del 1755, si trovi che «nessun mutamento può accadere alle sostanze se non in quanto sono connesse ad altre: e la loro reciproca dipendenza [*dependentia reciproca*] ne determina il mutuo mutamento di stato [*mutuam status mutationem*]», poiché «la semplice sostanza, slegata da ogni connessione esterna e, perciò, lasciata isolatamente a se stessa, è per sé del tutto immutabile [...] E, così, in un mondo privo di ogni movimento [...] non si riscontra assolutamente alcuna successione neppure nello stato interno delle sostanze»¹⁷.

-
- 13 Per esempio ai §§ 408-412 e 448-465, dove Kant poteva trovare esposti anche i fondamenti del sistema dell'*influxus fisico* e dell'*occasionalismo*, con le rispettive differenze (§§ 450-459), formulazioni che, come vedremo più avanti, avranno parte rilevante nelle sue riflessioni sul tema dell'azione reciproca tra le sostanze. Cfr. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, Halle, 1757³, rist. in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (dal vol. XXIV: hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen), Berlin, Reimer (poi: De Gruyter), 1902 e sgg., Band XVII, pp., rispettivamente, 112, 121-122, 119-123. D'ora in avanti l'edizione dell'Accademia delle opere di Kant sarà citata con la sigla AA, seguita dal numero romano per indicare il volume. Per una panoramica sul confronto tra sostenitori del sistema dell'influsso fisico e sistema dell'armonia prestabilita, dove i nomi che ricorrono sono principalmente quelli di Wolff, Knutzen, Crusius, Baumgarten, si può vedere A. Hahmann, *Kritische Metaphysik der Substanz: Kant im Widerspruch zu Leibniz*, Berlin, De Gruyter, 2009, pp. 29-42.
- 14 Sulla ricezione del pensiero di Leibniz in Germania nel XVIII secolo, cfr. C. Wilson, *The Reception of Leibniz in Eighteenth Century*, in N. Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 442-474.
- 15 Sullo sviluppo delle tematiche tipiche del Kant precritico, cfr. M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, vol. I, Varese, Magenta editrice, 1953.
- 16 Cfr. *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, in AA, I, pp. 17-18.
- 17 *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, AA, I, p. 410; *Nuova delucidazione dei principi primi della conoscenza*, in I. Kant, *Dissertazioni latine*, a cura di I. Agostini, Milano, Bompiani, 2014, p. 125.

Si tratta, in effetti, del completo rovesciamento del paradigma leibniziano: qui Kant non solo non ammette che si possa porre un principio interno come causa del mutamento esterno, giacché esso è legato unicamente al moto, ma, *a fortiori*, asserisce che neppure un cambiamento interno sia possibile in assenza di moto. A tal proposito, egli utilizza il principio di ragion determinante (come, sulla scorta di Crusius, ribattezza il principio di ragion sufficiente)¹⁸ per giungere a conclusioni completamente opposte rispetto a quelle dell'ortodossia leibniziana: se, infatti, come egli aveva dimostrato in precedenza¹⁹, una causa determinante è quella che esclude, nella determinazione di stato di un ente, il suo opposto, ne segue che

poiché [...] le determinazioni interne che già competono alla sostanza sono poste mediante ragioni interne con l'esclusione dell'opposto, se si vuole che succeda un'altra determinazione, si deve porre un'altra ragione; e poiché nelle ragioni interne c'è l'opposto di questa ragione e, in base a quel che si è supposto, non sopravviene nessuna ragione esterna, è a tutti evidente che tale determinazione non può essere indotta nell'ente²⁰.

L'errata idea della mutua e universale relazione tra sostanze, immaginata dalla scuola wolffiana come mero influsso ideale, trova origine nel fatto che i seguaci di tale scuola diedero una definizione «di forza [...] arbitraria, tale da significare ciò che contiene la ragione dei *mutamenti*» invece che delle *determinazioni*, sicché «per loro era certamente inevitabile cadere in errore»²¹. Kant ritiene che la sua spiegazione del rapporto reciproco tra sostanze abbia il pregio di evitare il ricorso alle cause finali e che sia pertanto capace di sradicare «dalle fondamenta l'armonia prestabilita leibniziana»²². Questo comporta che debba essere completamente rifondata la spiegazione della comunicazione tra le sostanze, che non può essere ricavata dalla loro sola esistenza:

Le sostanze finite non si rapportano fra loro mediante relazione alcuna per mezzo della loro sola esistenza e, perciò, non sono legate ad alcun commercio [*commercio*] se non in quanto sono sostenute, conformate ai loro mutui rapporti, da un principio comune della propria esistenza, ossia dall'intelletto divino²³.

Kant, in effetti, mostra di ritenere che, *se* la sostanza deve essere pensata *come tale*, deve essere considerata in sé completa e autosufficiente; tale adesione ad un concetto ancora tradizionale di sostanza fa qui in modo che egli non possa immaginare la relazione reciproca tra sostanze se non ricorrendo ad una causa a tutte comune, che ritrova in Dio²⁴:

18 Sull'importanza di Crusius, soprattutto per l'antiwolffismo della *Nova dilucidatio*, cfr. G. Tonelli, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*, Torino, Edizioni di «Filosofia», pp. 128-146.

19 Cfr. *Nova dilucidatio*, AA, I, pp. 391-392, tr. it. cit., p. 77.

20 Ivi, AA, I, p. 410, tr. it. cit., p. 125.

21 Ivi, AA, I, p. 411, tr. it. cit., p. 127.

22 Ivi, AA, I, p. 412, tr. it. cit., p. 129.

23 Ivi, AA, I, pp. 412-413, tr. it. cit., p. 131.

24 E. Watkins, *Kant's Metaphysics of Causality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 140-160, rileva giustamente la concezione in fondo leibniziana che qui Kant ha della sostanza, e si spinge a sostenere, per questo, che in realtà non è Leibniz, ma Crusius oggetto dei suoi attacchi riguardo alla non derivabilità della relazione dalla mera esistenza della sostanza stessa. Il che è vero, come risulta anche da quanto da me sostenuto, a patto che si metta adeguatamente in evidenza che in realtà

Singole sostanze di cui nessuna è causa dell'esistenza dell'altra hanno un'esistenza separata, vale a dire completamente intelligibile senza tutte le altre [...] Sebbene, dunque, in quanto le singole sostanze hanno un'esistenza indipendente l'una dalle altre, non abbia luogo tra esse una mutua connessione reciproca [...] poiché, nondimeno, si deve riconoscere che tutte le cose sono tra loro collegate in una mutua connessione universale, si deve riconoscere che questa relazione dipende dal fatto di avere una causa in comune, ovvero Dio, principio generale di ciò che esiste²⁵.

La cooriginarietà di sostanza e relazione non potrebbe essere spiegata con argomentazioni efficaci né dal sistema dell'armonia prestabilita, né dall'occasionalismo, né dal sistema dell'influsso fisico²⁶. Relativamente al primo, infatti, Kant ritiene che le monadi leibniziane non siano in un rapporto di mutua dipendenza o commercio, bensì in una situazione di *consensus*, nella quale ciascuna di esse avverte semplicemente quel che le altre avvertono, senza influire effettivamente le une sulle altre; relativamente all'occasionalismo, egli osserva che sarebbe assurdo postulare un perenne intervento speciale di Dio per regolare i rapporti tra le sostanze; relativamente al terzo, per il quale le sostanze influiscono fisicamente, infine, l'idea di Kant è che esso sia incapace di spiegare proprio la loro relazione, che è perciò costretto a porre nel principio delle sostanze isolatamente considerate²⁷. La soluzione kantiana, pur ancora posta su un piano metafisico, non preclude in ogni caso al filosofo di sentirsi più vicino al modello dell'influsso fisico rispetto a quello dell'armonia prestabilita, nel senso che il commercio che egli pone tra le sostanze è fisico, spiegabile con le sole cause efficienti. Non è un caso che, accanto a Dio, un ruolo fondamentale lo assuma lo spazio, la cui nozione «si risolve nelle azioni concatenate fra le sostanze»²⁸, considerato che esso assicura loro l'unica possibilità di coesistenza. Non appare, allo stesso modo, casuale che, oltre allo spazio, Kant riconosca un ruolo fondamentale anche all'attrazione newtoniana, dipendente direttamente dall'idea o schema divino posto a base dell'interazione tra corpi, e pertanto sola legge fisica in grado di rappresentare in maniera adeguata l'universale nesso tra le sostanze²⁹. Si può perciò ragionevolmente affermare che la relazione reciproca si ponga come punto di incontro tra due orizzonti teorici, newtoniano e leibniziano, fisico e metafisico, che Kant cerca qui di fondere e di far convivere³⁰.

Kant può, in questa sede, anche non attaccare direttamente Leibniz, solo perché il paradigma monadologico di questi è stato già, dal punto di vista della dottrina dell'influsso, completamente rovesciato, ed è diventato un influsso fisico, reale, per quanto fondato in Dio, che l'ha in origine disposto.

25 *Nova dilucidatio*, AA, I, p. 413, tr. it. cit., p. 131

26 Kant espone queste tre dottrine nella *Reflexion* 3730, scritta in latino e risalente alla prima metà degli anni '60 (AA, XVII, p. 272).

27 Cfr. *Nova dilucidatio*, AA, I, pp. 415-416, tr. it. cit., pp. 137-139.

28 Ivi, AA, I, p. 415, tr. it. cit., p. 137.

29 Cfr. *ibidem*. Significativamente, la centralità e la correlazione tra spazio, *commercium* e attrazione gravitazionale era già stata teorizzata da Kant nella sua prima opera, i *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, dove sostiene che è «verosimile che la tridimensionalità dello spazio derivi dalla legge secondo cui le forze delle sostanze agiscono l'una sull'altra» e che «l'intensità dell'effetto è inversamente proporzionale al quadrato della distanza» (AA, I, p. 24).

30 Scrive per esempio, in un recentissimo studio, G. Lorini che «la tendenza alla conciliazione, in una direzione che ricerca sempre l'originalità, è uno dei tratti caratteristici dell'atteggiamento kantiano nei confronti delle proprie fonti» (G. Lorini, *Fonti e lessico dell'ontologia kantiana. I corsi di metafisica (1762-1995)*, Pisa, Ets, 2017, p. 34).

La questione della relazione reciproca tra sostanze viene ulteriormente approfondita in uno scritterello che segue di tre anni la *Nova dilucidatio*, il *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe*³¹, dove Kant cerca di dimostrare che i due concetti del moto e della quiete vanno interpretati sempre in maniera relativa, poiché anche il concetto di quiete implica la relazione a *qualcosa rispetto a cui* il corpo considerato è in quiete, senza che ciò tolga che, in una considerazione più ampia dello spazio, quello stesso corpo potrebbe essere considerato in movimento³². Da tale assunto Kant ricava la curiosa convinzione che non possa mai pensarsi un movimento di un corpo verso un altro corpo senza pensare anche, viceversa, che quest'ultimo sia in movimento verso il primo: ammesso che due palle, A e B, siano in relazione tale che l'una si avvicini all'altra, che invece è in uno stato di quiete,

la palla B, di fronte ad altri oggetti esterni, persisterà in una relazione ancora immutata, ma pure non è più in questa quando la si considera riguardo alla palla mossa A. Poiché la loro relazione è reciproca, e quindi anche il mutamento di essa. La palla B, che riguardo a certi oggetti è detta in riposo, prende ugual parte al mutarsi della relazione reciproca con la palla A [...] e allora perché non devo io dire [...] che la palla B, la quale, certo, rispetto ad altri oggetti esterni, è in quiete, pure trovasi in moto simmetrico rispetto alla palla mossa A?³³

A considerare, infatti, unicamente il rapporto tra i due corpi, Kant trova che «il fenomeno del mutamento non ci dà a conoscere altro che questo, che entrambi si avvicinano reciprocamente»³⁴, perché ai suoi occhi il movimento non sussiste se non nella relazione con cui due corpi si avvicinano e influiscono reciprocamente, sicché nel mutamento, nella misura in cui uno agisce sull'altro, anche l'altro, che sembra in quiete, agisce su di esso. Kant ne ricava esplicitamente due conseguenze: la prima, è che il sistema dell'influsso reciproco tra i corpi in movimento fa sì che essi non possano essere considerati, nella loro reciprocità, all'infuori di tale relazione di movimento («ogni corpo, riguardo al quale un altro si muove, è anch'esso in movimento riguardo a questo»)³⁵; la seconda, è che in tale principio trova fondamento anche la terza legge della dinamica newtoniana («azione e reazione sono sempre uguali nell'urto dei corpi»)³⁶, che il nostro ritiene così di riuscire a spiegare «senza aver bisogno di inventare una particolare specie di forza naturale»³⁷. Una tale dimostrazione sviluppa il concetto di una relazione mutua tra le sostanze in un senso che appare sensibilmente diverso rispetto a quello della *Nova dilucidatio*. Se in quel caso appariva fondamentale guadagnare il concetto di un commercio originario tra le sostanze riconducendole a Dio quale loro causa comune, nel *Neuer Lehrbegriff* l'attenzione pare maggiormente centrata sulle ricadute propriamente fisiche

31 *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft*, AA, II, pp. 13-25, tr. it., *Nuova dottrina del moto e della quiete e delle loro conseguenze rispetto ai primi principi empirici della scienza naturale*, in I. Kant, *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, riveduta e accresciuta da R. Assunto e R. Hohenemser, ampliata da A. Pupi, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 77-88.

32 Cfr. *ivi*, AA, II, pp. 16-17, tr. it. cit., pp. 80-81.

33 *Ivi*, AA, II, pp. 17-18, tr. it. cit., p. 81.

34 *Ivi*, AA, II, p. 19, tr. it. cit., p. 82.

35 *Ivi*, AA, II, p. 19, tr. it. cit., p. 83.

36 *Ibidem*.

37 *Ivi*, AA, II, p. 20, tr. it. cit., p. 83.

di questa dottrina, e l'indagine diretta sui fondamenti teorici e filosofici della dinamica newtoniana. I risultati della *Nova dilucidatio* appaiono qui acquisiti, e solo perciò l'indagine portata avanti su un nuovo versante: vi viene, infatti, confermata, proprio perché non più discussa, l'idea che soltanto mutamenti esterni possano causare cambiamenti e rapporti tra le sostanze, e contestualmente approfondito *come*, dal punto di vista fisico, un tale influsso reciproco sia possibile. Kant esplicherà, dunque, in questo scritto, in maniera ancora più chiara, la natura «dinamica» del concetto di *commercium*, per cui l'influsso tra i corpi è spiegabile sulla base di un movimento che compete a ciascuno di essi in ragione di un dinamismo che è un carattere originario, ma non per questo «inter-no», della materia.

La torsione che, nel Kant precritico, subisce la visione leibniziana del dinamismo della natura, sì da indirizzarlo verso le cause efficienti (pur senza, esplicitamente, sconfinare nel sistema dell'influsso fisico) a scapito del carattere finalistico e ideale delle regolazioni reciproca delle monadi da parte di Dio, conosce un importante sviluppo teorico nel *Versuch den Begriff der negative Grössen in die Weltweisheit einzuführen* del 1763³⁸, nel quale il filosofo guadagnerà la distinzione tra *opposizione logica* e *opposizione reale*. La prima opposizione, «la sola di cui si sia tenuto conto finora»³⁹, si applica esclusivamente a concetti, e il criterio che la informa è il principio di non contraddizione; un'opposizione reale è, invece, quella che ha luogo non tra meri concetti, bensì tra oggetti o forze reali, tuttavia di segno opposto, sicché tali forze, in sé entrambe positive, nel momento in cui dovessero contrapporsi, non daranno luogo ad una contraddizione logica, bensì ad un annullamento reciproco⁴⁰, Kant giunge così in chiaro su un punto della massima importanza per la sua filosofia, per il quale il passaggio diretto dalla logica alla realtà, dalle forme del pensiero a quelle dell'oggettività, è illegittimo:

una conseguenza logica in fondo viene posta soltanto perché è identica con la causa [...] Il mondo esistente è *una cosa del tutto diversa* [...] Secondo i miei concetti [...] la causa reale non è mai una causa logica, e la pioggia non viene posta dal vento in conformità del principio di identità⁴¹.

Si comprende, dunque, che tutti i motivi che Kant trovava per avversare il sistema dell'influsso ideale tra le sostanze uscissero non solo confermati, ma definitivamente rafforzati da questo ulteriore punto di vista. Ciò non vuol certo dire che egli, a questa altezza del suo percorso filosofico, avesse già maturato con la dovuta chiarezza l'illegittimità dell'estensione delle conoscenze oltre il campo dell'esperienza, ma la cesura rispetto alla pretesa di poter trovare una corrispondenza diretta tra pensiero e realtà segnerà senz'altro un punto di non ritorno per la speculazione kantiana.

Un'ulteriore tappa nel percorso concettuale che si sta tentando di delineare si avrà con la dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, discussa nel 1770 per l'ottenimento dell'ordinariato presso l'Università di Königsberg. Tema della dissertazione è quello della *forma-mondo*, ossia della coesistenza unitaria di più

38 *Versuch den Begriff der negative Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, in AA, II, pp. 165-204; *Tentativo di introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in I. Kant, *Scritti precritici* cit., pp. 249-290.

39 Ivi, AA, II, p. 171, tr. it. cit., p. 255.

40 Cfr. *ibidem*.

41 Cfr. ivi, AA, II, pp. 202-203, tr. it. cit., p. 288.

elementi in una totalità. Nel § 2 della dissertazione, Kant scrive che i tre momenti da considerare nella definizione di mondo sono quelli di materia, individuata nelle parti, cioè nelle sostanze, del mondo, nella forma, che consiste nella coordinazione tra le sostanze, e nell'*universitas*, la totalità assoluta delle parti⁴². Riguardo al secondo momento, egli sostiene che la forma sia un principio di coordinazione tra le parti, senza cui la rappresentazione del tutto non costituirebbe altro che un'unità ideale, ossia la raccolta in un tutto da parte del pensiero di una pluralità di mondi in sé separati. Al contrario, la forma essenziale del mondo consiste proprio nel principio che dà luogo a influssi *possibili* tra le sostanze, piuttosto che a influssi *reali*, che questi presuppongono come loro condizione di possibilità⁴³. È interessante osservare come Kant ponga in questo stesso paragrafo una distinzione tra *coordinazione* e *subordinazione*: mentre i fattori coordinati stanno tra loro come complementi rispetto al tutto, i fattori subordinati stanno invece in un rapporto di causa e causato, ossia, mentre i primi si trovano, sostanzialmente, sullo stesso livello e stanno in una relazione, per l'appunto, di reciprocità, i secondi pongono un ordine gerarchico per il quale un fattore è principio e l'altro posto dal principio, e mai viceversa⁴⁴. In questo senso, dunque, l'*influsso* o il *commercio* tra sostanze non va pensato in maniera, se così ci si potesse esprimere, *verticale*, secondo il modello delle *serie*, bensì secondo un modello *orizzontale*, per cui il rapporto che si pone tra esse non è di eterogeneità, ma di complementarità rispetto al tutto, ossia al mondo stesso, come luogo di questo commercio tra sostanze. Ora, se l'azione reciproca tra le sostanze rende possibile pensare ad esse come *comparti* di un tutto, Kant ritiene che non si possa, allo stesso modo, far discendere il concetto di *universitas*, dell'«onnitudine assoluta delle comparti», dal concetto di *serie*:

È molto difficile poter concepire [...] in che modo [...] una *serie che mai deve essere compiuta* di stati dell'universo che si succedono in *eterno* possa essere ricondotta ad un *tutto* che comprenda, senza eccezione, ogni avvicendamento⁴⁵.

Ci troviamo al cospetto del problema che condurrà Kant all'elaborazione dell'*Antinomia della ragione pura* nella prima *Critica*. Ma, per tornare alla questione che qui più da vicino ci interessa, occorrerà notare come nel § 17 della dissertazione Kant ribadisca il principio, già espresso nella *Nova dilucidatio*, che, «date più sostanze, il *principio del possibile commercio* tra esse *non consiste nella loro sola esistenza*, ma si richiede ancora qualcosa che renda intelligibili le loro mutue relazioni», perché, «per la sussistenza in quanto tale, esse non si rapportano necessariamente ad alcunché d'altro, se non forse alla loro causa», ma, giusta la differenza appena riscontrata tra principio della subordinazione e principio della coordinazione, «il rapporto del causato alla causa non è un commercio, ma una dipendenza»⁴⁶. Nell'errore di ammettere il commercio tra le sostanze a partire dalla loro mera esistenza incorre anche il sistema dell'influsso fisico, ma anche qui Kant conferma ciò che quindici anni prima aveva già messo in chiaro, ossia che l'unico commercio possibile è quello reale o secondo cause efficienti, al punto che «se liberiamo questo

42 Cfr. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis*, in AA, II, pp. 389-392, tr. it., *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, in I. Kant, *Dissertazioni latine cit.*, pp. 229-235.

43 Cfr. *ivi*, AA, II, p. 390, tr. it. cit., p. 229-231.

44 Cfr. *ibidem*.

45 *Ivi*, AA, II, p. 391, tr. it. cit., p. 233.

46 *Ivi*, AA, II, p. 407, tr. it. cit., p. 273.

concetto da una tale macchia, abbiamo il genere di commercio che solo merita di essere detto reale e in base al quale merita di essere detto reale, e non ideale o immaginario, il tutto del mondo»⁴⁷. E ancora, nei §§ 19 e 20, viene ribadito quanto già stabilito nella *Nova dilucidatio*, vale a dire che la causa unitaria della mutua dipendenza delle sostanze è un ente extramondano, sicché «le sostanze del mondo sono enti che vengono da altro, ma non da diversi enti, bensì tutti da un solo ente [...] Dunque, l'UNITÀ nella congiunzione delle sostanze dell'universo è conseguenza della dipendenza di tutte da un solo ente»⁴⁸. Kant ritiene questo commercio, che chiama «generalmente stabilito», una versione debitamente corretta del sistema dell'influsso fisico, e lo differenzia da quello «individualmente stabilito», che sarebbe ideale e simpatetico, per il quale ogni sostanza si adatta allo stato di un'altra sostanza, o originariamente, come nel caso dell'armonia prestabilita, o nell'occasione di ogni mutamento, come avviene nel sistema occasionalistico⁴⁹. Dio è la «causa sostentatrice comune» della realtà esterna, e lo spazio (che, ancora analogamente alla *Nova dilucidatio*, assume grande centralità nella questione del commercio tra le sostanze), quale condizione necessaria della compresenza di tutte le cose, e luogo di ogni possibile commercio, «può essere detto la ONNIPRESENZA DEI FENOMENI»⁵⁰.

Se volessimo, a questo punto, tracciare un bilancio delle acquisizioni degli scritti precritici rilevanti ai fini di questo studio, potremmo così analiticamente elencarle:

- a. la problematica del *commercium* tra sostanze proviene a Kant dal concetto leibniziano dell'*influsso reciproco* tra le monadi;
- b. il *commercium* kantiano, tuttavia, a differenza dell'*influxus* leibniziano, non è di carattere ideale, ma reale;
- c. per questo motivo Kant si appropria di alcuni concetti della fisica newtoniana;
- d. il concetto di *commercium* richiede che le sostanze siano in una relazione reciproca *originaria* non desumibile dalla loro sola esistenza, pertanto essa è posta da una causa originaria e comune del mondo;
- e. il concetto di mondo si fonda sì sul nesso di subordinazione, ma, altrettanto, sulla relazione di reciprocità tra le sostanze;
- f. lo spazio assume un ruolo fondamentale, come luogo di apparizione, ma non come causa, della coordinazione tra le sostanze.

Questo acquisizioni, certo, non possono dirsi fondate in un chiaro orizzonte teorico, per l'elaborazione del quale bisognerà aspettare la *Kritik der reinen Vernunft*. Molte di esse non andranno perdute negli anni successivi alla *Critica*; tuttavia, l'integrazione nel nuovo sistema delle precedenti elaborazioni teoriche in parte trasfigurerà il loro senso, in parte sarà causa di modifiche, talvolta anche di non poco rilievo. Mi propongo di mostrare, nei prossimi due paragrafi, attraverso quali tappe e per quali ragioni ciò avvenga.

47 Ivi, AA, II, p. 407, tr. it. cit., pp. 273-275.

48 Ivi, AA, II, p. 408, tr. it. cit., p. 275.

49 Cfr. ivi, AA, II, p. 409, tr. it. cit., p. 277.

50 Cfr. ivi, AA, II, p. 410, tr. it. cit., p. 279 (traduzione modificata). Si veda su questa correlazione tra unicità dello spazio, commercio delle sostanze e unicità della causa sostentatrice comune la *Reflexion* 4215, risalente proprio al periodo della stesura della dissertazione e scritta in latino (AA, XVII, p. 460).

4. Il principio della Wechselwirkung nella Critica della ragion pura

La *Kritik der reinen Vernunft* segna la svolta in senso trascendentale del pensiero kantiano: compito della filosofia diventa ora, agli occhi del nostro, non tanto un affaticarsi intorno agli oggetti, bensì intorno alla conoscenza degli oggetti, in quanto questa debba essere possibile a priori⁵¹. Ciò vuol dire che la filosofia può avere un approccio, per dir così, solo *indiretto* alle cose, perché tra il sé e la realtà vi è una mediazione costituente, la coscienza, quale luogo di elaborazione delle condizioni di possibilità, non degli oggetti stessi, bensì del loro presentarsi a noi. L'oggetto si costituisce, dunque, non *in sé*, ma *per noi (fenomeno)*, solo in forma mediata, sicché l'accesso diretto alle cose e alla realtà ne risulta interdetto. Nell'ottica del pensiero trascendentale, pertanto, l'interrogazione sulle forme di conoscenza a priori diventa una interrogazione sulle condizioni di possibilità della manifestazione dell'oggetto.

Anche il concetto di *commercium* subisce, in questo nuovo contesto di pensiero, un mutamento, non tanto dal punto di vista dell'articolazione in se stessa della nozione, quanto del suo senso complessivo, stante il suo posizionamento in un quadro speculativo del tutto differente, che, tra l'altro, non consentirà più il ricorso ad un concetto metafisico come quello di Dio per fondare la relazione di reciprocità tra le sostanze. Questo spostamento di asse ha, tra l'altro, anche immediate ricadute lessicali, tanto che il *commercium* o *influxus* si trasforma nella terza categoria della relazione, quella della comunanza (*Gemeinschaft*) o dell'azione reciproca o scambievole (*Wechselwirkung*) tra agente e paziente. Per comprendere un tale spostamento di asse, pertanto, bisognerà prima di tutto chiedersi come Kant, all'interno della prospettiva inaugurata dalla *Critica*, Kant pensi la natura. Egli afferma, per esempio, al termine della trattazione delle tre analogie dell'esperienza:

Per natura (in senso empirico), noi intendiamo il collegamento dei fenomeni – riguardo alla loro esistenza – secondo leggi necessarie [...] Prese insieme, le analogie [dell'esperienza] dicono dunque: tutti i fenomeni si trovano in un'unica natura, e debbono trovarvisi, poiché senza questa unità *a priori* non sarebbe possibile alcuna unità dell'esperienza, e quindi neppure una determinazione degli oggetti nell'esperienza⁵².

È, questa, la risposta kantiana alla sfida lanciata da Hume, per la quale un quadro unitario della natura, determinato in base a leggi rigorose, è semplicemente impossibile, perché ciò significherebbe introdurre nella sfera dell'esperienza qualcosa che dall'esperienza non è giustificato. Ciò che rende tale la natura o l'esperienza⁵³ è dunque la connessione tra le diverse parti che la costituiscono. Natura o esperienza si hanno in presenza di un molteplice *connesso*, in cui la *materia*, quale determinabile, sia determinata dalla *forma*; il concetto fondamentale affinché una natura sia pensabile è perciò quello di *legge*, ciò che pone un *rapporto regolato* tra diversi membri di un insieme.

Ora, se poniamo mente alle riflessioni del Kant precritico sulla necessità di pensare un fattore che garantisca la possibilità della relazione tra le sostanze per poter

51 *Kritik der reinen Vernunft*, zweite Auflage, in AA, III, 43, tr. it. di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Milano, Adelphi, 2001³, p. 67.

52 Ivi, AA, III, p. 184, tr. it. cit., p. 287 (traduzione modificata).

53 In questo contesto, i due termini possono essere utilizzati come sinonimi, poiché entrambi si riferiscono al molteplice esterno al soggetto unificato secondo leggi necessarie della conoscenza.

giungere al concetto di *mondo*, e al fatto che una tale relazione si poneva immediatamente come *commercium*, ossia, con i termini della *Critica*, come *Wechselwirkung* tra agente e paziente, comprendiamo subito quanta importanza tale concetto possa avere anche dopo il 1781. L'esigenza da cui muove la *Critica*, infatti, è quella di pensare la natura come un tutto, ma non nel senso di un tutto connesso secondo la serie causale, giacché questo sforzo è destinato al fallimento per l'impossibilità di arrivare a un primo membro della serie, come dimostrato nella sezione dell'*Antinomia della ragione pura*; la connessione totale della natura va invece pensata come la connessione complessiva di elementi che coesistono e che, quindi, influiscono e agiscono l'uno sull'altro.

Per mostrare come ciò avvenga, tuttavia, è necessario illustrare come Kant intenda il rapporto tra i giudizi disgiuntivi, la categoria della *Gemeinschaft* e la corrispondente terza *Analogia dell'esperienza*. L'*Urteilstafel* è, infatti, il *Leitfaden* nella ricerca delle categorie, le quali possono determinare effettivamente il molteplice dell'intuizione esterna solo in virtù della mediazione tra sensibilità e intelletto offerta dallo *Schematismo dei concetti puri dell'intelletto*. Un primo elemento che deve essere posto in luce in questa analisi è la differenza che sussiste tra i giudizi disgiuntivi e gli altri giudizi di relazione. Mentre il giudizio categorico contiene una relazione tra un soggetto ed un predicato e i giudizi ipotetici pongono due giudizi in un rapporto consequenziale, la funzione disgiuntiva del giudicare contiene il rapporto tra due o più giudizi, non però di subordinazione, bensì di contrapposizione. Kant è convinto, tuttavia, che il giudizio disgiuntivo contenga anche una relazione di comunanza tra i membri dell'opposizione, perché tutti insieme essi esauriscono la possibilità della sfera del concetto, come quando, per esempio, dico «un erudito è tale o storicamente o razionalmente», con il che esaurisco la sfera del concetto di erudito⁵⁴. Ciò che qui più rileva è che, a prescindere dall'idea che i giudizi disgiuntivi designino, pur nell'opposizione, una comunanza, è che Kant individua la differenza più propria tra giudizi ipotetici e giudizi disgiuntivi nel fatto che, mentre i primi, ponendo una consequenzialità, pongono una relazione di *subordinazione*, i secondi, invece, stabiliscono una relazione di tutt'altro genere, nella quale vi è, come potremmo dire con le parole del dissertazione del '70, una *coordinazione* o *correlazione*, ossia una relazione che si pone su un piano *orizzontale* piuttosto che *seriale* o *verticale*. La cosa emerge molto chiaramente nell'analisi della categoria della comunanza, dove Kant afferma che nei giudizi disgiuntivi i concetti che si oppongono, poiché appartengono tutti ad una stessa sfera, danno vita a rappresentazioni non subordinate, ma coordinate, sicché si determinano tra loro non in maniera unilaterale, come nella serie, ma reciprocamente, come in un aggregato⁵⁵, per esempio un corpo, «le cui parti si attraggono ed inoltre si respingono reciprocamente tra loro»:

54 Cfr. *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, in AA, IX, pp. 106-109, tr. it. di L. Amoroso, *Logica*, Roma-Bari, Laterza, 1984, pp. 109-111; si veda anche *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, pp. 88-89, tr. it. cit., pp. 128-129.

55 Pare di comprendere che qui Kant non utilizzi la parola «aggregato» per contrapporla a «sistema», dove, com'è noto, la differenza consisterebbe nel carattere della composizione delle parti, a seconda che sia giustapposte o organizzate; probabilmente, quel che qui egli intende è semplicemente che queste parti diverse non devono stare tra loro in un rapporto di fondamento (*Grund*) a conseguenza (*Folge*), bensì devono comporsi in un insieme.

Quest'ultima è una specie di connessione del tutto differente da quella che si ritrova nella semplice relazione della causa coll'effetto (della ragione con la conseguenza), in cui la ragione non determina a sua volta reciprocamente la ragione, e perciò (come per il creatore del mondo e il mondo) non costituisce con questa un tutto⁵⁶.

Ancora una volta, dunque, la categoria della reciprocità d'azione è l'unica, secondo Kant, che dia modo di pensare in maniera compiuta una relazione tra parti all'interno di un tutto; essa diventa, quando schematizzata, il principio «della simultaneità secondo la legge dell'azione reciproca», che così recita:

Tutte le sostanze, in quanto possono venir percepite nello spazio come simultanee, agiscono sempre reciprocamente le une sulle altre⁵⁷.

Discende da questo principio che «ogni sostanza [...] deve contenere in sé la causalità di certe determinazioni contenute in un'altra sostanza, e al tempo stesso gli effetti della causalità di quest'altra sostanza, ossia, le sostanze debbono stare in una comunanza dinamica [...], se si vuole conoscere in una qualche esperienza possibile la simultaneità»⁵⁸. L'implicazione, in questo caso, non va vista come unidirezionale, come nel caso di quella causale (da *A*, causa, a *B*, effetto, ma non viceversa), ma come una determinazione reciproca, bidirezionale o multidirezionale, della posizione degli oggetti nello spazio, in quanto simultanei e, dunque, interagenti, sicché l'ordine della sintesi dell'apprensione non è obbligato, ma può svolgersi indifferentemente da un punto all'altro del molteplice⁵⁹, pur dovendo in se stesso essere oggettivamente determinato⁶⁰. Si intuisce, dunque, come Kant qui riprenda le sue precedenti riflessioni sul tema dell'influsso reciproco tra le sostanze, significativamente specificando, con il ricorso al latino di scuola, il senso nel quale utilizzi la parola *Gemeinschaft*:

La parola comunanza, nella lingua tedesca, ha due sensi, e può significare tanto *communio* quanto *commercium*. Ci serviamo qui di tale parola nel secondo significato, intendendo una comunanza dinamica, senza la quale nemmeno la comunanza locale (*communio spatii*) potrebbe mai venir conosciuta empiricamente. Nelle nostre esperienze è facile osservare, che soltanto gli influssi continui possono guidare i nostri sensi in tutte le posizioni dello spazio, da un oggetto all'altro; che la luce, la quale ondeggia tra i nostri occhi e i corpi celesti, può produrre una comunanza mediata tra noi e tali corpi, e così provare la simultaneità di questi ultimi; che noi possiamo mutare empiricamente di luogo [...], senza che la materia ci renda ovunque possibile la percezione della nostra posizione; che, solo mediante un influsso reciproco interno alla materia, quest'ultima può mostrare la sua esistenza simultanea, e in tal modo manifestare (sebbene solo mediatamente) la coesistenza degli oggetti, anche dei più lontani. Senza comunanza, ogni percezione è staccata dalle altre, e la catena di rappresentazioni empiriche, cioè l'esperienza, dovrebbe ricominciare completamente daccapo a proposito di ogni nuovo oggetto, senza che la precedente esperienza potesse con essa minimamente connettersi, o stare in una relazione temporale⁶¹.

56 *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, p. 97, tr. it. cit., p. 138.

57 Ivi, AA, III, p. 180, tr. it. cit., p. 282. Così recitava il principio nella prima edizione della *Critica*: «Tutte le sostanze, in quanto sono simultanee, sono in una completa comunanza (cioè agiscono le une sulle altre)», AA, IV, p. 141, tr. it. cit., p. 282.

58 Ivi, AA, III, p. 182, tr. it. cit., p. 284.

59 Cfr. ivi, AA, III, p. 181, tr. it. cit., p. 283.

60 Cfr. ivi, AA, III, p. 183, tr. it. cit., p. 286.

61 Ivi, AA, III, pp. 182-183, tr. it. cit., p. 285.

Il carattere di *commercium* piuttosto che di *communio* della *Gemeinschaft* fa sì che l'influsso reciproco tra oggetti, come mutua determinazione reciproca della loro posizione, debba essere ricondotto al *predicabile*⁶² dell'azione, che pare riportarci tanto al principio di causalità quanto a quello della sostanza, dato che l'*agire* è il modo di esistere proprio delle cose, in quanto queste producono effetti⁶³. Questa dimensione *dinamica* della comunanza, d'altronde, si spiega con la circostanza che tutti gli schemi e tutti i principî dell'intelletto puro non sono altro che determinazioni trascendentali di tempo ad opera dei concetti puri dell'intelletto⁶⁴, dimodoché le *Analogie dell'esperienza* non saranno altro che rapporti di tempo, che si esprimono attraverso i suoi tre modi della permanenza (nel rapporto di inerenza e sussistenza), della successione (nel rapporto di causalità e conseguenza) e della simultaneità (nel rapporto di reciprocità d'azione)⁶⁵.

Non bisogna, però, credere (alla maniera di Schopenhauer)⁶⁶ che Kant pensi il modello della *Wechselwirkung* tra oggetti nello spazio come una causalità reciproca in senso assoluto, quasi che, all'interno di una stessa relazione causale, essi potessero, senza altra specificazione, essere considerati contemporaneamente causa ed effetto. È infatti vero che l'azione reciproca è una forma di scambio tra le sostanze nella posizione di causa e di effetto, ma questo scambio di posizione è pensabile solo entro determinati limiti, per il buon motivo che la dimensione temporale della simultaneità integra, ma non riassume in sé dialetticamente quella della successione, che determina un ordine temporale irreversibile, in virtù del quale se *A* è causa di *B*, *B* non può essere causa di *A*. Il modello che qui Kant pare avere in mente, piuttosto, è, ancora una volta, quello della terza legge newtoniana della dinamica e della attrazione universale tra i corpi, per la quale il corpo *A*, il corpo *B* e il corpo *C* (per esempio il Sole, la Terra e la Luna) interagiscono nel loro equilibrio gravitazionale, perché essi si dispongono in forma di compresenza dinamica e non di causazione successiva. Solo valorizzando il carattere polidimensionale del tempo, intendendolo cioè non esclusivamente come successione, ma anche come permanenza e simultaneità, l'idea che ciò che è causa possa poi essere inteso anche come effetto del suo effetto assume una qualche plausibilità.

Kant tenta, dunque, di pensare, con il concetto di azione reciproca e con il relativo schema, l'unione della sostanza, con la sua *permanenza*, e quello della causalità, con la sua capacità di descrivere l'*influsso regolato* di un oggetto su un altro⁶⁷. Come può, allora, pensarsi questo «accomodamento» di permanenza e successione nella si-

62 Per la definizione di «predicabile», vedi ivi, AA, III, p. 94, tr. it. cit., pp. 134-135.

63 Cfr. ivi, AA, III, p. 176, tr. it. cit., p. 276.

64 Cfr. ivi, AA, III, pp. 134-135, tr. it. cit., p. 219.

65 Cfr. ivi, AA, III, p. 159, tr. it. cit., p. 252. Sulla centralità del tempo, a scapito dello spazio, nella concezione kantiana del mondo fisico e nella scienza ad esso collegata insiste L. Scaravelli, *Kant e la fisica moderna*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, che vi vede anche un fattore di differenziazione dalla filosofia che sta a fondamento della fisica classica, quella di Cartesio, tutta basata, invece, sulla preponderanza dello spazio sul tempo (cfr. pp. 19-35).

66 Cfr. A. Schopenhauer, *Kritik der Kantischen Philosophie*, in *Werke* cit., Band I, p. 545, tr. it. cit., p. 501. Che l'argomento elaborato da Kant per giustificare la coesistenza sulla base di un influsso reciproco tra oggetti presenti molte difficoltà è ciò che nota anche H. J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, vol. 2, London, Allen & Unwin, 1936, il quale però invita a fare attenzione a non rigettarlo «sulla base di un inconscio realismo trascendentale» (p. 309).

67 Cfr., p. es., *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, p. 96, tr. it. cit., p. 137.

multaneità tra oggetti? Ritengo che, per venire in chiaro su questo punto, si debba ripensare al ruolo centrale che, negli scritti precritici, aveva lo spazio. In effetti, lo spazio rappresenta, a proposito dell'azione reciproca tra le sostanze, il luogo della loro possibile coesistenza, la *communio* dell'appercezione dei fenomeni⁶⁸, senza la quale, semplicemente, non c'è esperienza, intesa quale tutto che si dà nello stesso momento, dunque si pone su uno stesso piano. La nozione di *commercium*, infatti, agli occhi di Kant, non esclude affatto quella di *communio*, ma serve piuttosto a spiegarla, a partire dal presupposto che quel che si offre come esperienza è, di fatto, una *communio*, e che anzi, si potrebbe dire, l'esperienza o la natura, per il fatto stesso che noi possiamo indicarle premettendovi l'articolo determinativo, è, *tout court*, una *communio*, una intersecazione di oggetti che si danno tutti insieme. Pertanto, se le analogie dell'esperienza sono fondate sul tempo e sui suoi modi, il problema di pensare l'esperienza come un tutto è tipicamente spaziale. E che la presenza dello spazio, e con esso quello della *Wechselwirkung*, sia del tutto fondamentale per pensare la non evanescenza dell'esperienza, può essere inteso a partire da un'osservazione di Kant sulla necessità di porre il *permanente* come dimensione della sostanza: «Limitata alla semplice successione [...] l'esistenza è sempre sul punto di dileguarsi e di prendere inizio, e non ha mai la benché minima quantità»⁶⁹. Se, dunque, interpretassimo il problema del *commercium* escludendo quello della *communio* quale suo prodotto, non potremmo mai neanche arrivare ad immaginare una natura, giacché la successione delle cose nel tempo non ci consentirebbe affatto di porre il problema della coesistenza delle sostanze: nulla potrebbe coesistere, perché il momento e lo stato successivo sarebbe la semplice dissoluzione del precedente. Senza coesistenza, relazione paritaria e non gerarchicamente ordinata (come quella causale) tra sostanze, il mondo non potrebbe avere neanche consistenza⁷⁰. *Permanenza* e *simultaneità* implicano, dunque, pur nella connotazione temporale dei due concetti, un immediato riferimento allo spazio, come unico luogo possibile nel quale questi rapporti possono esplicarsi⁷¹. Non senza motivo, nella *Widerlegung des Idealismus*, per provare l'esistenza del mondo esterno, Kant deve far perno sulla dimensione spaziale piuttosto che su quella temporale, proprio riferendosi al carattere di *permanenza* degli oggetti posti fuori di me, nello spazio. Solo il fatto che qualcosa di *esterno*, tale perché *permanente*, può fare in modo che l'esperienza si configuri, propriamente, *come* un'esperienza:

Io sono cosciente della mia esistenza come determinata nel tempo. Ogni determinazione del tempo presuppone qualcosa di permanente nella percezione. Questo permanente non può tuttavia essere qualcosa in me, poiché appunto la mia esistenza nel tempo può essere determinata mediante questo permanente. La percezione di questo permanente è

68 Cfr. ivi, AA, III, p. 183, tr. it. cit., p. 285.

69 Ivi, AA, III, p. 163, tr. it. cit., p. 258.

70 È di un certo interesse notare che anche Schelling insista, per la comprensione del concetto di azione reciproca, su questa centralità dello spazio, come luogo di coesistenza e non solo di estensività delle sostanze, giungendo però alla conclusione, diametralmente opposta allo spirito della filosofia critica, che «un agire dell'intelligenza è lo spazio, e nient'altro» (*System des transzendentalen Idealismus*, tr. it. cit., p. 303).

71 Questo, è vero, vale anche per il principio di causa, perché lo scorrere delle cose non può che avvenire in uno spazio, ma in questo caso il *focus* della riflessione può essere centrato in maniera anche assai indiretta sullo spazio, dato il carattere intrinsecamente temporale della causalità, che riguarda, appunto, un *accadere*.

quindi possibile solo attraverso una cosa fuori di me [...] Di conseguenza, la determinazione della mia esistenza nel tempo è possibile solo mediante l'esistenza di cose reali, che io percepisco fuori di me [...] Noi possiamo percepire una qualsiasi determinazione di tempo solo mediante la variazione nei rapporti esterni (il movimento) in relazione a ciò che è permanente nello spazio⁷².

In una *Reflexion* che risale, *grosso modo*, agli anni della seconda edizione della *Critica*, sempre dedicata alla confutazione dell'idealismo, Kant pone poi ancora più chiaramente la necessità del riferimento allo spazio per pensare un'esperienza che non sia intrinsecamente inconsistente:

La nostra esistenza viene determinata nel nostro senso interno nel tempo e presuppone dunque la rappresentazione del tempo stesso; nel tempo tuttavia è contenuta la rappresentazione del cambiamento; il cambiamento presuppone qualcosa di permanente [...] Questo permanente non possiamo essere noi stessi, poiché noi siamo determinati proprio come oggetti del senso interno mediante il tempo; il permanente può dunque essere posto unicamente in ciò che viene dato attraverso il senso esterno. La possibilità dell'esperienza interna presuppone dunque la realtà del senso esterno. Infatti, posto che si volesse dire che anche la rappresentazione del permanente dato attraverso il senso esterno [fosse] la mera percezione data dal senso interno [...] la rappresentazione dello spazio [verrebbe] mutata nella rappresentazione del tempo, cioè dovrebbe essere possibile rappresentarsi lo spazio come un tempo (secondo una dimensione) [...] Il senso esterno ha dunque realtà, perché senza di esso il senso interno non è possibile⁷³.

Il punto di maggiore interesse in relazione al tema della spazialità dell'esperienza, qui in discussione, è la circostanza che, se tutto fosse riconducibile alla nostra interiorità, allora lo spazio dovrebbe, come il tempo, essere unidimensionale. Invece, proprio la circostanza che la nostra esperienza si svolge sempre in una dimensione tridimensionale, fa sì che lo spazio non possa essere ridotto al tempo, e dunque al senso interno. Ora, il concetto di simultaneità, come quello di permanenza, assume senso solo dove questa tridimensionalità sia data e presente; e la stessa indifferenza nell'ordine dell'apprensione, che pure avviene nel tempo, ma in maniera non rigidamente determinata, è possibile solo dove si diano più dimensioni, in modo che l'apprensione stessa possa svolgersi indifferentemente da un punto ad un altro, pur se all'interno di un insieme oggettivamente connesso. Insomma, l'esserci delle cose è uno *stare insieme*, *simul*, ma *insieme* non è solo essere *nello stesso tempo*, ma anche *essere nello stesso luogo*, o, addirittura, *essere della stessa qualità* (si pensi quando la parola *insieme* viene usata in termini matematici, per indicare una classe di oggetti, che, per esser tale, devono essere omogenei sotto un qualche riguardo). *Simultanee* sono le cose, perché sono *in regioni diverse dell'unico spazio*. Se così non fosse, questo *essere insieme* non darebbe luogo ad una *simultaneità*, ma semplicemente ad una *istantaneità*. Ma l'intento di Kant non è, parlando di simultaneità, quello di andare alla ricerca di un presunto *quantum* non più divisibile del tempo, bensì dell'*unità relazionale* dell'esperienza. In un qualche senso, la paradossalità del concetto di azione reciproca sta proprio in questo, che, come sistema dell'influsso

72 *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, pp. 191-192, tr. it. cit., pp. 296 e 298.

73 *Reflexion* 6311, AA, XVIII, pp. 611-612.

tra oggetti, esso esprime un *ordine di coesistenza che è, contemporaneamente, dipendenza reciproca*, dove il piano «orizzontale» dell'essere-insieme si intreccia con quello «verticale» della subordinazione – che però, come detto, non va intesa come l'essere le cose nella loro relazione ad un tempo causa ed effetto di se stesse, bensì come l'essere la causa reciproca, per gli oggetti, della loro disposizione nello spazio, attraverso l'azione che esercitano l'uno sull'altro.

Infine, la comunanza intesa come *Wechselwirkung* è la risposta all'esigenza postaci dalla necessità di pensare l'esperienza come un *aggregato di forze diverse*, ossia come un *composto*, per sua essenza *plurale*:

Se questa comunanza soggettiva vuole poggiare su un fondamento oggettivo [...] allora la percezione di una sostanza deve – in quanto fondamento – rendere possibile la percezione di un'altra sostanza, e viceversa [...] Questo peraltro è un influsso reciproco, cioè una comunanza reale (*commercium*) delle sostanze [...] Mediante questo *commercium* i fenomeni, essendo staccati gli uni dagli altri e tuttavia connessi, costituiscono un composto (*compositum reale*)⁷⁴.

L'esperienza è, in definitiva, pensata da Kant come un *coesistere del diverso* che solo *nell'influenzarsi reciproco delle sue parti* può dare luogo al *proprio essere insieme*. Solo in virtù di questo *essere-insieme* come coordinazione, che si intende come reciproca dipendenza, e non di subordinazione *sic et simpliciter* tra cause ed effetti esplicitansi in una serie temporale, il carattere di *totalità* dell'esperienza può non sfociare nell'idea trascendentale del mondo, antinomica e indimostrabile, bensì, semplicemente, nella constatazione dell'*essere una* dell'esperienza, che è *una* in quanto *complesso di relazioni*. Esperienza, più che mondo, è il risultato del non isolamento degli oggetti, del fatto che gli oggetti, complessivamente considerati, formano una *communio* la quale, poiché ogni membro della relazione può influire su tutti gli altri, deve essere resa possibile dal *commercium*:

In effetti, se tali sostanze fossero isolate, esse non costituirebbero, come parti, un tutto; e se la loro connessione (azione reciproca del molteplice) non fosse necessaria in vista della simultaneità, non si potrebbe allora dalla simultaneità, che è una relazione semplicemente ideale, dedurre quella connessione che è una relazione reale. Tuttavia noi, in luogo opportuno, abbiamo mostrato che la comunanza è davvero il fondamento della possibilità di una conoscenza empirica della coesistenza, e che perciò si può concludere propriamente dalla coesistenza alla comunanza, solo intendendo quest'ultima come condizione⁷⁵.

74 *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, p. 183, tr. it. cit., p. 286. Sulla sostanza, come unicità (della materia) e pluralità (dei corpi), si vedano le analisi di C. Luporini, *Spazio e materia in Kant*, Firenze, Sansoni, 1961, pp. 332-335, il quale spiega questa coesistenza sulla base della concezione originariamente dinamica della materia, e ritiene che il principio della permanenza della sostanza nelle sue mutazioni sia il più importante della filosofia trascendentale kantiana. Sottolinea, su basi diverse e su altro versante teorico, perché interessato a fondare l'intera interpretazione della filosofia kantiana sul concetto di azione, l'intima dinamicità della sostanza e la sua intrinseca caratteristica di esercitare una forza, fino ad arrivare ad una corrispondente vision del soggetto, F. Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin-New York, De Gruyter, 1978.

75 *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, p. 185, tr. it. cit., p. 288.

5. La natura come sistema di relazioni

La concezione dell'esperienza e della natura che risulta dalla prima *Critica*, dunque, è quella di un tutto relazionale, in cui le parti, in tanto possono essere dette tali, in quanto esse sono reciprocamente e dinamicamente collegate, sicché esse, riprendendo il linguaggio della dissertazione del '70, sono, a tutti gli effetti, *comparti* – non tanto del mondo, concetto «seriale», quanto dell'esperienza, concetto «cooperativo». La natura è, pertanto, per Kant, nient'altro che una serie di rapporti o di relazioni intrattenute reciprocamente dalle sostanze, le quali sono, a questo punto, nient'altro che materia⁷⁶, unico oggetto possibile della percezione esterna⁷⁷.

La relazionalità dell'esperienza si manifesta in maniera patente quando si consideri che Kant costruisce la sua immagine del mondo fisico sulla base delle categorie dinamiche⁷⁸, in particolare sulle categorie di relazione, dato che le categorie della modalità riguardano solo il rapporto degli oggetti con la nostra facoltà conoscitiva⁷⁹. Ora, le categorie di relazione non riguardano altro che il rapporto che la sostanza intrattiene con se stessa nei suoi mutamenti, i rapporti che le sostanze intrattengono tra di loro nella progressione lineare del tempo, che scorre secondo una regola, o quello che tutte le parti costituenti l'esperienza intrattengono reciprocamente, influenzando l'una sull'altra⁸⁰. Questa immagine della natura è il frutto di un lungo lavoro di riflessione, che ha portato Kant ad un graduale allontanamento dalla cornice metafisica della concezione scolastica della natura stessa, pur conservandone taluni tratti specifici⁸¹. A questo proposito, è particolarmente significativo quanto si trova nella sezione dell'*Anfibolia dei concetti di riflessione*, l'appendice che chiude l'*Analitica trascendentale*. In tale sezione della *Critica* Kant rimprovera a Leibniz di aver «intellettualizzato» i fenomeni, costituendo «un sistema intellettuale del mondo» e credendo «di conoscere l'interna natura delle cose, confrontando tutti gli oggetti unicamente con l'intelletto e con gli astratti concetti formali del proprio pensiero»⁸²; ciò lo condusse, tra l'altro, ad assumere «dapprima cose (monadi), e internamente una loro capacità di rappresentazione, per fondarvi sopra, in seguito, la relazione esterna di essa e la comunanza dei loro stati (cioè delle rappresentazioni)»⁸³, e «proprio

76 «Il concetto di sostanza designa il soggetto ultimo dell'esistenza [...] Ora, la materia è il soggetto di tutto ciò che, nello spazio, può essere attribuito all'esistenza delle cose; oltre la materia, infatti, non si potrebbe concepire nessun altro soggetto che lo spazio stesso; ma quest'ultimo è un concetto che non contiene ancora nulla di esistente, ma contiene soltanto le condizioni necessarie della relazione esterna tra gli oggetti possibili dei sensi esterni. La materia, dunque, in quanto mobile nello spazio, costituisce in esso la sostanza» (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AA, IV, p. 503, tr. it. di P. Pecere, *Principi metafisici della scienza della natura*, Milano, Bompiani, 2003, p. 191).

77 Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, pp. 192-193, tr. it. cit., p. 298.

78 Le categorie matematiche, infatti, costituendo i fenomeni come grandezze, estensive o intensive, sono solo la condizione di possibilità dell'applicazione della matematica al mondo fisico e non riguardano la concreta interazione delle sostanze tra di loro, che, sola, costituisce, per noi, la possibilità di percepire qualcosa di esterno.

79 Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, p. 186, tr. it. cit., p. 289.

80 Cfr. ivi, AA, III, pp. 159 e 183-184, tr. it. cit., pp. 253 e 286.

81 Per esempio, l'idea di un dinamismo originario della materia, non tuttavia riportabile a principi interni alla sostanza stessa, e quello, che qui si sta analizzando, di una cooperazione o interazione tra gli oggetti, quali parti di un tutto, sulla base però di una concezione fisica, e non ideale, dell'influsso.

82 *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, p. 220, tr. it. cit., p. 341.

83 Ivi, AA, III, p. 218, tr. it. cit., p. 339.

per questa ragione [...] il suo principio della comunanza possibile delle sostanze tra loro doveva essere un'armonia prestabilita, né poteva essere in alcun modo un influsso fisico», per la quale «occorreva una terza causa, che influisse su tutte quante le sostanze e facesse corrispondere l'uno all'altro i loro stati»⁸⁴. Per quanto si possa cercare ciò che appartiene internamente alla materia, «in tutte le parti dello spazio che essa occupa, e in tutti gli effetti da essa esercitati [...] io non ho davvero nulla di assolutamente interno, ma ho soltanto qualcosa di relativamente interno; a sua volta, questo qualcosa sussiste in rapporti esterni. Anzi, ciò che è assolutamente interno [...] alla materia [...] si riduce ad una semplice fisima»⁸⁵. La circostanza che la natura, il mondo esterno a noi, non sia un che di ideale, ma qualcosa che ha realtà a prescindere dal nostro intelletto, che semplicemente le fornisce rapporti di regolazione, sta all'origine della mancata possibilità di conoscere qualcosa più che relazioni esterne della materia:

Tutto ciò che conosciamo nella materia si riduce a mere relazioni (quelle che noi chiamiamo relazioni interne della materia, sono interne solo comparativamente) [...] Il fatto che io, quando astraggo da queste relazioni, non abbia proprio più nulla da pensare [...] abolisce certo ogni possibilità di un oggetto tale da essere determinabile secondo semplici concetti, cioè di un noumeno. Senza dubbio, l'udire che una cosa debba consistere completamente in relazioni, è sorprendente; ma una siffatta cosa è un semplice fenomeno, e non può affatto venire pensata mediante categorie pure⁸⁶.

Questa completa desostanzializzazione della natura riduce la sostanza, come detto, alla semplice materia, e le leggi che la regolano a semplici relazioni tra *stati della materia*, senza alcun bisogno di risalire a *qualitates occultae* che dovrebbero spiegare i mutamenti di stato, i quali sono soltanto relazioni spaziali; e anche le forze di attrazione e repulsione, con le quali Kant spiega l'origine (fenomenica) del movimento, non sono ulteriormente conoscibili quanto alla loro causa interna, ma interessano al filosofo solo in quanto rendono possibile spiegare il movimento senza ricorrere ad essenze ed esclusivamente in base a grandezze misurabili⁸⁷. Nulla che ricordi la vita, lo spirito, il desiderio, le rappresentazioni – che sono le uniche cause che possano dar luogo un movimento in base a motivi «interni» – può essere ascritto alla natura, dall'indagine sulla quale va bandita anche ogni espressione che li possa ricordare⁸⁸, perché la materia, assenza di vita per definizione⁸⁹, non può essere altrimenti intesa che come una relazione tra parti reciprocamente esterne:

La materia, come semplice oggetto dei sensi esterni, non ha altre determinazioni che quelle della relazioni esterne nello spazio e dunque non subisce alcun cambiamento se non in quanto si muove⁹⁰.

84 Ivi, AA, III, p. 223, tr. it. cit., p. 345.

85 Ivi, AA, III, p. 224, tr. it. cit., pp. 346-7.

86 Ivi, AA, III, p. 229, tr. it. cit., p. 353.

87 *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AA, IV, p. 502, tr. it. cit., p. 189.

88 Come, per esempio, l'espressione «forza d'inerzia», dalla quale parrebbe discendere che la materia disponga di una forza capace da sé di azionare; convinzione, che condurrebbe dritti, secondo Kant, all'animismo e all'ilozoismo. Cfr. ivi, AA, IV, pp. 544 e 550-551, tr. it. cit., pp. 307-309 e 325-327.

89 Cfr. ivi, AA, IV, p. 544, tr. it. cit., p. 307. Cfr. pure *Kritik der Urteilskraft*, AA, V, p. 374, tr. it., di A. Gargiulo, riv. da V. Verra, *Critica del Giudizio*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 431.

90 *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AA, IV, p. 543, tr. it. cit., p. 307.

Ed è significativo notare che Kant, quando trasforma il principio trascendentale dell'intelletto puro della comunanza tra le sostanze nel principio metafisico⁹¹ della uguaglianza dell'azione e della reazione, con cui egli vuole fondare la terza legge della dinamica newtoniana riprendendo molte delle argomentazioni del *Neuer Lehrbegriff* del 1758⁹², giustifichi questa scelta con la necessità di evitare il ricorso ad astrazioni quali la «quiete assoluta» e il «movimento assoluto»:

Nessun *movimento* che debba essere *causa del movimento* di un altro corpo può essere *assoluto*; ma, posto che sia relativo rispetto a quest'ultimo, non c'è nessuna relazione nello spazio che non ne comporti una uguale e reciproca⁹³.

Perfino un movimento che non comporti un mutamento del rapporto con lo spazio «empirico» o «relativo»⁹⁴, e così dunque nella relazione reciproca tra corpi, come quello della Terra intorno al proprio asse, «non è un movimento assoluto, ma soltanto un cambiamento continuo delle relazioni reciproche delle materie, il quale, anche se viene rappresentato nello spazio assoluto, non è che un movimento relativo e anzi per questo è un movimento vero»⁹⁵, al punto che l'unico motivo per il quale occorre pensare uno spazio assoluto è che «in esso ogni movimento degli oggetti materiali possa valere come puramente relativo, come alternativo e reciproco tra di essi, e giammai come un movimento assoluto o una quiete assoluta»⁹⁶.

6. La costituzione relazionale del «soggetto» e dell'«oggetto»

L'idea kantiana della natura come tutto relazionale non è il dato da cui partire, ma qualcosa che deve essere giustificato, a partire dalla circostanza che lo stesso concetto di natura o esperienza esterna è il risultato di una relazione. Sia intrinsecamente: l'esperienza è infatti il risultato di un rapporto tra qualcuno che esperisce e qualcosa che è esperito; sia per come, specificamente, la intende Kant: i fenomeni, infatti, consistono «nella semplice relazione di un qualcosa in generale con i nostri sensi»⁹⁷. Ciò vuol dire che l'esperienza è il frutto di un'azione reciproca, di una *Wechselwirkung*, tra un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto, sicché, se il concetto di *Wechselwirkung* è quello sul quale si fonda la visione relazionale della natura, esso è anche all'origine della visione relazionale dell'esperienza in quanto tale. La quale può darsi come un intero fatto di relazioni perché essa è il risultato dell'incontro non tra due «sostanze», l'anima, intesa quale soggetto conoscente, e il mondo, inteso come una sostanza non pensante,

91 Sulla differenza tra principî trascendentali e principî metafisici, si veda *Kritik der Urteilskraft*, AA, V, pp. 181-182, tr. it. cit., pp. 31-33.

92 Già A. Stadler, nel suo *Kants Theorie der Materie* del 1883, notava una tale somiglianza nelle argomentazioni nelle due opere (cfr. A. Stadler, *Kants Theorie der Materie*, Leipzig, Hirzel, 1883, pp. 182-183).

93 Cfr. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AA, IV, P. 548, tr. it. cit., p. 319.

94 Si tratta dello spazio che è da considerare mobile come i corpi che vi sono contenuti, e collocato nello spazio puro o assoluto, corrispondente alla forma pura dell'intuizione esterna, come tale non percepibile. Cfr. ivi, AA, IV, p. 480, tr. it. cit., p. 127.

95 Ivi, AA, IV, p. 561, tr. it. cit., p. 355.

96 Ivi, AA, IV, pp. 559-560, tr. it. cit., p. 349.

97 *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, p. 229, tr. it. cit., p. 353.

ma, cartesianamente, estesa o, leibnizianamente, costituita da punti inestesi di forza. Nella filosofia trascendentale, invece, «anima» e «sostanza estesa» si trasformano in «soggetto» e «oggetto», che non sono tali per costituzione ontologica, ma, per dir così, si con-costituiscono nella loro relazione reciproca. Se la natura non è nulla di sostanziale, di fatto nulla di sostanziale, dal punto di vista teoretico, è pure il soggetto, che si «costruisce» nell'espletamento della funzione del conoscere. «Soggetto» e «oggetto» sono, allora, due concetti epistemologicamente complementari, che si costruiscono in maniera solidale nell'atto stesso del conoscere⁹⁸: ipotesi interpretativa che, qualora verificata, offrirebbe forti sponde all'idea che una esperienza costituita su base relazionale sia possibile solo a partire dalla costituzione di una soggettività intrinsecamente relazionale.

Kant è molto esplicito nel sostenere che il soggetto non sia una «cosa», ma un semplice sostrato inconoscibile dei pensieri. Egli immagina, sì, il soggetto come sfondo unitario e permanente delle rappresentazioni – ché «in caso contrario [...] io avrei tante variopinte e differenti personalità, quante sono le rappresentazioni, di cui ho coscienza»⁹⁹ –, ma non si azzarda a definirlo come una sostanza, riconoscendo che la soggettività intesa in senso trascendentale indica un semplice rapporto di inerenza dei pensieri, senza che però sia rintracciabile il sostrato reale al quale i pensieri ineriscano, un *qualcosa* posto come soggetto, perché per fissare una siffatta credenza occorrerebbe un'intuizione corrispondente al pensiero, o meglio, *costituita* di pensiero, un'intuizione intellettuale: dunque l'identità del soggetto con se stesso è un dato semplicemente logico da cui non si può risalire ad un dato ontologico. Tutta la psicologia razionale si fonda, a parere di Kant, sull'equivoco di poter ridurre il soggetto ad oggetto¹⁰⁰. La coscienza trascendentale, «questo io, o egli, o esso (la cosa) che pensa»¹⁰¹, agendo sul senso interno, oggettiva il me stesso determinabile, cioè il me in quanto è, intuitivamente, determinato da una coscienza che però è, in sé, = x . Tutte le caratteristiche tradizionalmente attribuite al soggetto inteso come sostrato dei suoi pensieri – identità, semplicità, unitarietà – divengono dunque semplici attributi logici, legati alla funzionalità del processo conoscitivo. Ne discende che, al livello della semplice coscienza del fungere formale dell'io, «non viene determinato se io possa esistere ed essere pensato soltanto come soggetto, e non anche come predicato di qualcos'altro»¹⁰². La proposizione «io penso» è, infatti, analitica, e non comporta alcun impegno di carattere esistenziale, sicché «io penso» designa una semplice coscienza fungente, vale a dire l'ente stesso, non *quello* che pensa, ma *in*

98 Scrive a tal proposito M. Ivaldo: «In un pensiero di tipo trascendentale [...] l'accesso alla realtà essente avviene infatti sempre e soltanto nel medio dell'essere-cosciente [...]; per parte sua l'essere-cosciente è sempre e soltanto relazione all'essere [...] La posizione trascendentale è comprensione [...] autoriflessiva di questo rapporto fondante» (*Libertà e moralità. A partire da Kant*, Il Prato, Padova, 2009, p. 132). Su questo punto si può vedere anche C. Onof, *Kant's Conception of Self as Subject and Its Embodiment*, in «Kant Yearbook» 2 (2010), ed. by D. H. Heidemann, Berlin-New York, De Gruyter, 2010, pp. 147-174. Si potrebbe notare che tale discorso vale in relazione alla soggettività in senso conoscitivo, ma non in senso morale, dato che in quel caso nessuna oggettività esterna si offre alla determinazione soggettiva. In realtà, anche nella morale noi abbiamo a che fare con un principio di determinazione, e dunque con un peculiare «oggetto», che sono le volizioni soggettive, che la legge morale non, semplicemente, *determina*, ma *a cui ci si determina*, con un atto di volontà, che però non si libra nel «vuoto», ma nel «pieno» dei moventi possibili per l'arbitrio, cui la legge morale offre un principio di determinazione.

99 *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, p. 110, tr. it. cit., p. 159.

100 Cfr. ivi, AA, III, p. 275, tr. it. cit., pp. 432-433.

101 Ivi, AA, III, p. 265, tr. it. cit., p. 399.

102 Ivi, AA, III, p. 274, tr. it. cit., p. 427.

quanto pensa, con il che non gli è dato nulla di se stesso¹⁰³. Diversamente stanno invece le cose quando si dica, anziché «Io penso», «Io esisto pensando», perché tale proposizione si pone ad un livello empirico, dunque necessita del concorso del senso interno e dell'unità sintetica dell'appercezione¹⁰⁴.

L'«io penso» non è dunque, come il cogito cartesiano, autointuizione della sostanza pensante¹⁰⁵, ma semplice coscienza del carattere sintetico dell'unità dell'appercezione, sicché esso si pone al di fuori, e in un certo senso *prima*, della biforcazione dell'intero campo dell'essere in fenomeni e cose in sé. «Io penso», quale semplice coscienza del carattere sintetico dell'io senza relazione ad un molteplice da sintetizzare, non può essere né un'intuizione empirica né un'intuizione intellettuale, è un semplice pensare che però non restituisce né l'apparenza né l'inseità dell'io. Dunque il soggetto non può autonomamente acquisire consistenza (se non, appunto, quella del mero pensare); piuttosto, nell'incontrare un dato, di fronte a cui è passivo, viene da questo delimitato e perciò definito *come* soggetto. È esattamente questo che induce Kant a notare che «io distinguo la mia propria esistenza [...] da altre cose fuori di me [...] Mediante tale proposizione, tuttavia, io non so affatto, se questa coscienza di me stesso sia possibile, a prescindere da cose fuori di me, e se io perciò possa esistere semplicemente come essere pensante (senza essere uomo)»¹⁰⁶. Può apparire curioso che il determinabile, la pura materia del pensiero, incapace di autonoma determinazione, possa *definire* il soggetto. Ciò non va però inteso come se questo *definire* fosse un *determinare*, ma semplicemente nel senso che il soggetto si assume *come* soggetto, per l'appunto si *de-finisce*, nell'esperire la propria limitazione di fronte ad un determinabile che gli si offre come resistenza. Il soggetto, cioè, diventa autenticamente tale, non vuoto fungere di una *x* indefinibile e inconoscibile, perché c'è un *altro* con cui è in relazione. Il carattere relazionale del soggetto è risultato del suo essere esser connotato epistemologicamente, dall'essere un *determinante* che non esiste affatto, *in quanto tale*, senza un *determinabile*¹⁰⁷. Questa indispensabilità dell'esterno per definire l'interno, dell'altro per definire l'io, è ciò che Kant illustra nella *Widerlegung des Idealismus*, dove, come abbiamo visto in precedenza, egli avanza l'importante idea che la coscienza dell'esterno non sia affatto derivata rispetto all'immediata intuizione del sé, ma sia, al contrario, un'esperienza immediata. In una *Reflexion* risalente agli anni della seconda edizione della *Critica*, per esempio, troviamo:

Il fatto che, se io mi costituisco come oggetto, lo spazio non è in me, ma nella condizione soggettiva formale della coscienza empirica di me stesso, cioè nel tempo, prova che qualcosa fuori di me [...] è unito con la coscienza empirica di me stesso e questo, insieme, è una coscienza di una relazione esterna, senza cui io non potrei determinare empiricamente la mia esistenza. Ne deriva che io possa essere cosciente di me in una relazione

103 Cfr. ivi, AA, III, p. 279, tr. it. cit., pp. 450 e 454.

104 Cfr. ivi, AA, III, p. 279, tr. it. cit., pp. 454-455. Su questo punto, si vedano le analisi contenute nel recente volume di B. Longuenesse, *Me, Myself and Mine. Back to Kant, and Back Again*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 82-95.

105 Opportunamente C. La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Padova, Marsilio, 2003, pp. 46-47, scrive che «l'idea di io come soggetto [...] è possibile *solo sulla base di una impostazione radicalmente anticartesiana*. Kant [...] inventa l'idea stessa di soggetto, che in Cartesio non c'è affatto».

106 *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, p. 268, tr. it. cit., pp. 407-408.

107 Insiste su questo carattere relazionale della soggettività trascendentale, tuttavia a partire dall'analisi della sensazione, T. Tuppin, *Kant. Sensazione, realtà, intensità*, Milano, Mimesis, 2005, pp. 30-39.

esterna mediante un senso particolare, che tuttavia è indispensabile per la determinazione (temporale) del senso interno. Lo spazio mostra una rappresentazione che non è riferita al soggetto (come oggetto); altrimenti sarebbe infatti la rappresentazione del tempo¹⁰⁸.

Sono chiari, dunque, i passaggi del ragionamento kantiano: l'io, il soggetto in prima persona, come centro di coscienza, si determina all'esistenza come un sé, quale è dato nell'intuizione interna, a sua volta impensabile senza riferimento al permanente di un'intuizione esterna. Se il soggetto non è altro che ciò che organizza il molteplice come un sistema di relazioni, esso esiste, quindi, *qua talis*, solo come correlato di questo sistema. La *Reflexion* 5653 è ancora più chiara nel trarre questa conclusione:

Io non posso pensare lo spazio come interno a me. Dunque la possibilità di rappresentare una cosa nello spazio come nell'intuizione è fondata sulla coscienza di una determinazione del soggetto attraverso altre cose [...] Mediante lo spazio la *rappresentazione* di un oggetto come fuori di me riceve (come intuizione) inizialmente realtà. Al contrario, se non ci fosse a fondamento il concetto di una relazione, che appartiene al *commercium*, e precisamente come dato nella percezione, io riceverei mediante lo spazio anche il *concetto* dell'esistenza di qualcosa fuori di me¹⁰⁹.

Come si vede, Kant è ben cosciente del fatto che l'esperienza è un *commercium*, una relazione, né si può pensare che egli utilizzasse in maniera meno che ponderata, un termine che, nello sviluppo del suo pensiero, era stato centrale nella rielaborazione del retroterra culturale leibniziano e wolffiano nel quale si era formato. D'altra parte, anche nella già citata *Reflexion* 6311, Kant aveva rilevato che «noi conosciamo la nostra esistenza nel tempo sempre soltanto nel *commercium*»¹¹⁰. Un tale *commercium* non è più, come nella tradizione cartesiana, il rapporto tra l'anima e il corpo, quanto, invece, il rapporto tra il soggetto e l'oggetto, tra l'«interno» (sempre mediato dall'esterno) e l'«esterno» (sempre mediato dall'interno).

Si potrebbe, allora, avanzare l'ipotesi che questo *commercium* o *Wechselwirkung* sia la condizione della *communio* tra soggetto e mondo? Poiché la *communio* è il risultato della *Wechselwirkung* tra «sostanze» che influiscono l'una sull'altra, allora vi sarà realmente una *communio* tra soggetto e oggetto, perché senza ciò che viene dall'esterno non si attivano le facoltà conoscitive, ma senza le forme a priori soggettive non è possibile la manifestazione di ciò che è, anche se, nella loro relazione, soggetto e oggetto non si pongono sullo stesso livello. Vi è, infatti, tra essi una ineliminabile differenza di carattere epistemologico, per cui il mondo si manifesta solo dentro una soggettività che gli offre una determinazione, e che in questo senso è l'unico fondamento della sua conoscibilità. Il soggetto e il mondo si definiscono nella loro differenza in un orizzonte di reciprocità, ché, se fossero due momenti irrelati, nessuno dei due avrebbe possibilità di apparire. Una *communio*, dunque, quella tra soggetto e mondo, che è il luogo di articolazione di una differenza di carattere fondazionale, che a sua volta è possibile nel reciproco rimando di due termini complementari, che, in quanto complementari, non danno solo vita ad un universo di relazioni, ma sussistono, essi stessi, solo dentro una relazione, la relazione che, dunque, essi non solo *costituiscono*, ma, più profondamente, *sono*.

108 *Reflexion* 5653, AA, XVIII, pp. 309-310.

109 *Reflexion* 5653, AA, XVIII, p. 307; corsivi miei.

110 I. Kant, *Reflexion* 6311, KGS, XVIII, pp. 611-612.

7. Conclusioni

Pensare una connessione tra parti, onde garantire unitarietà alla molteplicità di volta in volta considerata, è un'esigenza cui, nella filosofia kantiana, ci si trova continuamente di fronte. Se, a parlar rigorosamente, non si può dire che, ogniqualvolta ciò avvenga, Kant utilizzi esattamente il concetto di *Wechselwirkung*, pure, in tutti questi casi, viene attivata la stessa opzione teorica che ne sta alla base: esso, quindi vi opera, in certo senso, costantemente, in forma diretta o indiretta. In questa sede, non posso partitamente occuparmi di questioni di complessità tale da richiedere una trattazione separata, ma posso velocemente accennarvi e richiamare i luoghi nei quali una tale *Denkungsart* filosofica sia presente. Si pensi, allora, in tal senso, al problema, esposto nell'appendice alla *Dialettica trascendentale* della prima *Critica* intitolata *Sull'uso regolativo delle idee della ragione pura*¹¹¹ e nella *Critica del Giudizio*, di determinare l'esperienza come un tutto interconnesso e sulla base di pochi principi¹¹²; a quello della concettualizzazione dei corpi organici, non certo, a parere di Kant, interpretabili meccanicamente, a partire dalla circostanza che un corpo organico è tale se le parti cooperano, ossia agiscono tenendo conto ciascuna dell'altra e influenzando, ciascuna, su tutte, e tutte su ciascuna, in vista della sussistenza dell'organismo stesso, visto come totalità che determina e dispone le parti¹¹³; al concetto di «regno», che Kant utilizza, per esempio, in filosofia morale, nella quale trova luogo la dottrina del «regno dei fini», concepito come la totalità sistematica nella quale gli esseri razionali in generale si trovano riuniti quali membri, perché capaci di istanze morali che li rendono, ciascuno e ad un tempo, legislatori e sudditi all'interno di una comunità strettamente paritaria come quella morale¹¹⁴; al concetto stesso della filosofia, come sapere sistematico, nel quale, come in un organismo, tutte le parti sono reciprocamente collegate sulla base di un principio che le coordina¹¹⁵.

Condurre sistematicamente il pensiero, ricercare connessioni dentro la realtà fino ad interpretarla come *una* e internamente *strutturata*: un tale modo di intendere il cimento della filosofia con la sua *Sache* è stato all'origine della grande stagione dell'idealismo tedesco, di un tipo di filosofia che, in modi e forme diverse, ha ibridato, soprattutto nella sua declinazione schellinghiana (almeno del primo Schelling) ed hegeliana, per mezzo del principio coscienzialistico di derivazione kantiana, panteismo e spiritualismo – una sorta di conciliazione *ex post*, ci si potrebbe azzardare a dire con mille e mille cautele, tra le filosofie di Leibniz e di Spinoza, giusta la mediazione di Kant. Si tratta di un esito obbligato? È evidente che in questa sede non si potrà neanche tentare di rispondere ad una domanda così complessa. Tuttavia, le argomentazioni che precedono vanno nella direzione di mostrare che l'approccio trascendentale, la cui peculiarità non consiste nella pretesa di *dissolvere* la realtà nel pensiero, ma di *mostrarla nella mediazione* del pensiero, non deve, e anzi, se rettamente compreso, non può culminare in un idealismo oggettivistico. Fin dai tempi degli scritti precritici, Kant ha inteso il *commercium* e l'*influxus* tra le sostanze in senso antispiritualistico e, negli scritti del periodo critico, ha sempre

111 *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, pp. 426-442, tr. it. cit., pp. 657-679.

112 *Kritik der Urteilskraft*, AA, V, pp. 182-186, tr. it. cit., pp. 33-43.

113 Cfr. in particolare i §§ 64 e 65 della *Kritik der Urteilskraft*, V, pp. 369-376, tr. it. cit., pp. 419-433.

114 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA, IV, pp. 433-437, tr. it. di F. Gonnelli, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 101-109.

115 Tra i mille luoghi possibili, segnalo soltanto *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, pp. 538-539, tr. it. cit., p. 806.

considerato la *Wechselwirkung* come un fattore capace di garantire la connessione del tutto empirico, fermo restando che l'esperienza ci mostra solo relazioni. Kant, perciò, non hai mai ambito a un paradigma «costruttivistico» della materia, come se essa si potesse costruire dentro il concetto; e anche nei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, pur nell'equivoco cui essi possono dare adito, non si tratta affatto – come in seguito Schelling¹¹⁶ e Hegel¹¹⁷ hanno fatto – di «costruire» o di dedurre la materia, ma soltanto di presentarne le componenti concettuali allorquando essa sia stata *già data* come un che di originario e, perciò, di indeducibile¹¹⁸. In altre parole, la «metafisica della scienza della natura» (non già della natura stessa!) kantiana si pone molto più su un piano metodologico che speculativo¹¹⁹, pur se può essere oggetto di discussione se ed in che misura una tale metafisica possa essere effettivamente utile alle scienze naturali o filosoficamente feconda¹²⁰. Laddove invece, come nel caso del tutto morale, il fattore di aggregazione tra le parti sia completamente ideale, si ha a che fare con qualche cosa che non, semplicemente, è, ma *ha da essere*, e, se non ha origine nell'esperienza, deve pur sempre realizzarsi nell'esperienza¹²¹; il concetto di regno dei fini, quindi, rappresenta il modo nel quale la comunità degli esseri morali si esperisce come tale, nella misura in cui gli esseri che la costituiscono, *agendo*, si pongono in una sfera di interazione e di incidenza reciproca, non tanto perché *posti*, quanto invece perché *devono riconoscersi* in una *communio*.

Il concetto di *Wechselwirkung*, infine, pur nelle talvolta palesi forzature cui conduce, è uno spartiacque che segna il passaggio da un paradigma sostanzialistico ad uno relazionale dell'essere e del sapere, che Kant poteva per certi versi trovare già disponibile nella tradizione filosofica tedesca, e che poteva ben conservare, anzi, forse, dal suo punto di vista, perfino inverare, fondandolo su basi meno intellettualistiche, in accordo con la sua visione trascendentale della conoscenza, per la quale il sapere non è che *relazione con l'altro* che alla nostra riflessione si offre, e a cui, corrispettivamente, la nostra riflessione permette di manifestarsi.

116 Cfr. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, tr. it. cit. pp. 239-247.

117 Cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in *Werke* cit., Band 5, pp. 200-208, tr. it. cit., vol. 1, pp. 186-193. Hegel riconosce a Kant il merito di aver dato vita, col suo concetto di «costruzione» della materia, alla filosofia della natura, ma al tempo stesso riconosce che il suo procedimento, più che realmente costruttivo, è in realtà analitico.

118 C. Luporini, *Spazio e materia in Kant* cit. pp. 335-356, insiste sul carattere antispiculatorio della metafisica kantiana della natura, in diretta polemica col tentativo hegeliano di costruzione della materia, e, al contempo, vede nella presenza delle due forze fondamentali della materia stessa, attrattiva e repulsiva, una concezione propriamente dialettica di essa.

119 L. Geymonat, nella sua *Introduzione* alla traduzione di Galvani dei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Urbino, Cappelli, 1959, p. XXI, mette in luce proprio l'aspetto metodologico della metafisica kantiana, ravvisandovi perfino un'analogia con le istanze metodologiche «avanzate nel nostro secolo dai più moderni epistemologi».

120 Fecondità e utilità che vengono, per esempio, negate da V. Mathieu, *La filosofia trascendentale e l'Opus postumum di Kant*, Torino, Edizioni di «Filosofia», 1958, p. 10 e sgg.

121 *Kritik der Urteilskraft*, AA, V, pp. 174-175, tr. it. cit., pp. 17-19.

LA WECHSELWIRKUNG È UNA WECHSELBESTIMMUNG.
SULLA LETTURA SCHILLERIANA
DELLA GRUNDLAGE ('94-'95) DI J.G. FICHTE

DI GIACOMO CLEMENTE

Premessa

«Molti, e soprattutto Schiller, hanno trovato nell'Idea del *Bello artistico*, cioè nell'Idea dell'Unità *concreta* del pensiero e della rappresentazione sensibile, la via d'uscita dalle astrazioni operate dall'attività separatrice dell'intelletto»¹. Tale attività separatrice, paradigma teorico della forma che la soggettività assume nella modernità, ha trovato in Kant uno dei suoi rappresentati più significativi. Tuttavia, secondo l'Hegel dell'*Enzyklopädie*, questa separazione sembrerebbe ovviata dallo stesso Kant che, nella *Critica della facoltà di giudizio*, «ha espresso la rappresentazione, anzi il pensiero dell'Idea». «È solo in queste rappresentazioni», continua Hegel, «che la filosofia kantiana si mostra *speculativa*».

La celebrazione della razionalità astratta nasce dalla consapevolezza di quel *cogito* che nelle *Meditazioni metafisiche* era vocato ad una «distruzione generale»² delle sue «opinioni» ed aveva lacerato l'indivisione originaria delle facoltà del soggetto. Da ciò consegue, dunque, una soggettività non solo scissa, ma identificata in ultima istanza con la nascente dimensione razionale: «Il pensare, infine? Qui sì, ho trovato: è il pensiero quel che cercavo, ché questo solo non può esser separato da me. Io esisto, è certo; ma fino a quando? Finché penso, di certo; ché, *se mai cessassi di pensare, potrebbe darsi che con ciò stesso cessassi interamente di esistere*»³.

Il problema che si pone ai più vicini successori di Kant è noto⁴. La filosofia immediatamente posteriore alle tre grandi Critiche kantiane cerca una più profonda *unità* tra la dimensione fenomenica (della *Critica della ragione pura*) e quella sovrasensibile (della *Critica della ragione pratica*) del soggetto. Un'unità non estrinseca, ma interna a questa stessa soggettività. Rispetto a tale veduta speculativa, la *Critica della facoltà di giudizio*

1 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse / Enciclopedia delle scienze filosofiche*, introduzione, traduzione, note e apparati di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2007, p. 185.

2 R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, traduzione e introduzione di S. Landucci, *Meditazioni metafisiche*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2000, p. 27.

3 Ivi, p. 45, *corsivo mio*.

4 Per una analisi approfondita della questione cfr. M. Ivaldo, *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Napoli, Bibliopolis, 1987, pp. 25-88.

può essere intesa come *il* manifesto kantiano del tentativo di superare l'«abisso incolmabile tra il dominio del concetto della natura, il sensibile, e il dominio del concetto della libertà, il soprasensibile»⁵.

Tuttavia, le dimensioni attraversate da questa abissale lacerazione rimanevano, agli occhi dei primi lettori delle Critiche – Schiller compreso –, sovrapposte e solo esteriormente collegate: con lo schematismo delle sue suddivisioni, Kant aveva moltiplicato le facoltà del soggetto per poi trovarsi dinnanzi l'artificioso problema di unire ciò che prima aveva diviso.

L'irrisolta problematica o, per meglio dire, l'insoddisfacente soluzione che si presenta a Schiller è, dunque, quella del terzo soggetto invocato da Kant a collegare – soltanto esternamente – le configurazioni della prima e della seconda *Critica*: compito delle lettere che compongono *L'educazione estetica dell'uomo*, del '95, è, dunque, quello di operare la sutura – interna e sostanziale – tra la dimensione sensibile e la dimensione sovrasensibile del soggetto, tra «stato» e «persona», tra «impulso sensibile» e «impulso formale». In assonanza con lo Hegel dell'*Enzyklopädie*, von Humboldt, nella *Vorerinnerung* (che è del 1830) al proprio carteggio con Schiller, scriverà che l'autore delle *Lettere* ha diretto i propri sforzi teoretici più genuini alla fondazione organica «della *totalità* della natura umana ad opera della concordanza delle sue forze distinte, prese nella loro assoluta libertà»⁶.

In questo senso, ciò che non va perso delle *Lettere* schilleriane è il loro intento, almeno per Schiller, essenzialmente politico (che nel corso dell'analisi rimarrà sullo sfondo). Esse, infatti, posso essere intese come il manifesto paradigmatico inerente alla ricezione weimariana della Rivoluzione francese⁷. Numerosi sono i documenti che testimoniano il progressivo raffreddarsi dell'entusiasmo schilleriano (pensando al Kant del *Der Streit der Fakultäten*, la categoria di «entusiasmo» è tutto fuorché casuale...) e del suo graduale scetticismo di fronte all'evolversi della situazione politica francese. Paradigmatica, sul punto, è una lettera inviata da Jena nel 26 maggio 1794 al Principe di Augustenburg (che è anche il destinatario delle lettere estetiche), in cui Schiller non nasconde la necessità di elaborare (quella che ai suoi occhi appariva come) l'esperienza fallimentare della Rivoluzione francese su di un piano puramente ideale, escludendo, in tal modo, ogni forma di esplicazione immediatamente pratica volta a compiere le pur legittime aspirazioni dell'epoca⁸. «Soprattutto seguite il mio consiglio», scrive Schiller al suo destinatario, «e lasciate che questa povera, indegna e immatura umanità provveda da sola a se stessa. Rimanete nella regione serena e tranquilla delle idee, lasciate che sia il tempo a introdurle nella vita pratica. E se mai vi punge vaghezza di esplicitare un'attività che abbia un effetto concreto, allora iniziate dal fisico e curate gotta e febbre in quei corpi, le cui anime sono incurabili»⁹.

5 I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft / Critica del giudizio*, introduzione, traduzione, note e apparati di M. Marassi, Milano, Bompiani, p. 21.

6 W.V. Humboldt, *Scritti filosofici*, Torino, UTET, 2007, p. 680.

7 Sulla ricezione della Rivoluzione francese in ambito tedesco, cfr. G. Baioni *Classicismo e rivoluzione. Goethe e la rivoluzione francese*, Napoli, Guida editori, 1969; G. Tonella, *Il problema del diritto di resistenza. Saggio sullo Staatsrecht tedesco della fine Settecento*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2007; S. Amato *Gli scrittori politici tedeschi e la Rivoluzione francese (1789-1792)*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1999.

8 Cfr. M.C. Foi, *La giurisdizione delle scene. I drammi politici di Schiller*, Macerata, Quodlibet, 2013, p. 37.

9 In *Werke*. Nationalausgabe, begr. v. Julius Petersen, fortgef. v. Liselotte Blumenthal, Benno von Wiese u. Siegfried Seidel, Weimar, hrsg. v. N. Oellers, Böhlau, 1943 ff., Bd. 27, p. 4.

Troppo tardi, dunque, per la proposta di cittadinanza onoraria inviata all'«*amis de l'humanité et de la société*» nell'anno primo della *Republique Française* (10 ottobre 1792, ma ricevuta da Schiller – nella lettera, simpaticamente, *Gille* [sic!]– solo nel marzo 1798), firmata e sottoscritta dal *Ministre de l'interieur*, nientemeno che Georges Jacques Danton che, ormai troppo tardi, come ebbe a dire Goethe, se la vide rifiutata dal «regno dei morti».

Per sostare all'opera che qui interessa indagare, in Lettera II, Schiller scrive che la questione della bellezza «è assai meno estranea al bisogno che al gusto del tempo; che anzi, per risolvere in pratica quel problema politico, si deve procedere attraverso il problema estetico, dacché è attraverso la bellezza che si perviene alla libertà»¹⁰. In questa direzione, ogni elaborazione speculativa contenuta nelle *Lettere* deve essere letta – più generalmente, al di là del riferimento immediato alla causa rivoluzionaria francese – in funzione fondativa di un ordine politico alternativo a quello vigente (che Schiller chiama «stato di natura»).

Nell'analisi che segue, soprattutto nell'ultimo paragrafo, si vedrà come il piano della riflessione in quanto piano in cui è posta l'idealità del soggetto (armonico) – e, quindi, della *Wechselwirkung* che lo fonda riflessivamente – sia essenzialmente intrecciato a quello che chiamo «piano reale» in quanto piano in cui è posto lo stato di reale «frammentazione» della soggettività. Come a dire, quindi, che l'essenzialità dell'intreccio equivalga all'essenzialità critico-politica delle *Lettere*: tutto ciò che è collocato nell'ambito della riflessione, in Schiller, mira ad una instaurazione politica alternativa, reale ed effettiva.

Le pagine che seguono ruotano attorno ad un punto: la posizione schilleriana, infatti, risulta alquanto complessa. Se, da una parte, l'origine della sua operazione filosofica è, come accennato, quella kantiana (sulla premessa dell'insufficienza espositiva della *Critica della facoltà di giudizio* è posta la necessità di suturare due dimensioni opposte, una materiale, l'altra formale); dall'altra, lo strumento speculativo volto a superare o, per meglio dire, realizzare quell'origine programmatica è soltanto uno: la *Wechselwirkung* in quanto *Wechselbestimmung*, la legge categoriale della determinazione reciproca che Fichte introduce nella *Grundlage* (del '94-95).

1. Wechselwirkung: *Schiller su Formtrieb e Stofftrieb in Über die ästhetische Erziehung des Menschen*

In *Lettera XI*, Schiller illustra la struttura dell'uomo nel quadro di due categorie tra loro contrapposte, quella di «persona [*Person*]» e quella di «stato [*Zustand*]». La prima indica ciò che nell'uomo permane, il proprio sé (e così, costituendo il proprio stesso principio, è autofondantesi e perciò libera¹¹); la seconda categoria indica le determinazioni esperienziali che via via connotano e realizzano la persona (e così, essendo lo stato eterodeterminato, è mutevole e in tutto e per tutto condizionato, dunque, temporalmente definito¹²). Schiller scrive che «noi siamo non perché pensiamo, vogliamo, sentiamo; né pensiamo, vogliamo, sentiamo perché siamo. Siamo perché siamo; sentiamo, pensiamo e vogliamo perché fuori di noi c'è ancora qualcos'altro»¹³.

10 F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen / L'educazione estetica dell'uomo. Una serie di lettere*, tr. it. a cura di G. Boffi, Milano, Bompiani, 2007, p. 43.

11 «E così in primo luogo avremmo l'idea dell'essere assoluto fondato in se stesso, vale a dire la libertà» (F. Schiller, *L'educazione estetica* cit., p. 105).

12 «E così avremmo la condizione di ogni essere dipendente (o divenire), il tempo» (*ibidem*).

13 *Ibidem*.

Vi è un rapporto di irriducibilità: se, infatti, la persona fosse fondata sullo stato, allora muterebbe e non sarebbe più persona perché non permanerebbe; così, se lo stato fosse fondato sulla persona, allora dovrebbe permanere e non sarebbe più stato perché non muterebbe. L'uomo deve ricevere percettivamente la materia determinante e, nel contempo, «accompagnare» permanendo tale determinazione, «rimanere costantemente se stesso in ogni mutamento, rendere esperienza tutte le percezioni, vale a dire ridurle all'unità della conoscenza»¹⁴.

Ne viene che senza le determinazioni dello stato, la persona permanerebbe «nella disposizione, ma non effettivamente». Infatti, «soltanto tramite la successione delle sue rappresentazioni l'io permanente diventa fenomeno a se stesso»¹⁵. Se, infatti, la personalità fosse slegata dallo stato denoterebbe esclusivamente una *Anlage* (nel senso di una *Veranlagung*) «a un'infinita, possibile estrinsecazione». Certo, essa sarebbe libera (e cioè posta per sé); e tuttavia essa resterebbe «vuoto potere». La persona considerata esclusivamente, cioè, è una «mera forma», qualcosa di puramente indeterminato, una semplice disposizione a diventare determinata. Lo stato, allora, è ciò che va pensato prossimamente alla persona, perché questa ha bisogno del tempo per uscire dalla condizione di pura virtualità, forza passiva e «vuoto potere», e trovare così realizzazione in uno stato determinato: soltanto lo stato ha potere realizzante in quanto piano determinante.

Allo stesso modo, se lo stato fosse slegato dalla persona non sarebbe «altro che *mondo*, se con questo nome intendiamo puramente il contenuto informale del tempo». Essere

-
- 14 Per inciso, l'accompagnamento della persona allo stato costituisce un *primo* punto di affinità teorica del meccanismo schilleriano con quello del sedicesimo paragrafo della «Deduzione trascendentale» della prima *Critica* di Kant. *L'io penso*, in quanto unità sintetica originaria, deve poter accompagnare tutte le proprie rappresentazioni. Ciò significa che un molteplice congiunto da parte dell'intelletto deve poter essere pensabile dallo stesso soggetto. Allo stesso modo che in Schiller, dunque, l'accompagnamento è, per così dire, il sintomo di una costitutiva separazione: in Schiller, lo stato e la persona; in Kant, il molteplice fenomenico come oggetto della percezione e l'io penso in quanto appercezione originaria. Si noti, sul punto, l'affinità terminologica che verte sul termine *Begleiten*: Kant, la formula è celebre, scrive che «l'io penso deve poter accompagnare [*begleiten*] tutte le mie rappresentazioni»; Schiller, allo stesso modo, scrive che «il suo io immutabile accompagna [*begleitet*] tale materia che in lui muta».
- 15 Ivi, p. 107. *Secondo* punto di affinità teorica al meccanismo del sedicesimo paragrafo di Kant. Va notato che Kant riferisce all'io penso in quanto *Selbstbewußtsein* il termine *Vorstellung*. L'essere cosciente di sé in quanto sé permanente, il diventare «fenomeno a se stesso» che Schiller indica come fatto consequenziale della determinazione empirica dell'io, potrebbe esser letto sulla scia di tale rappresentabilità. In Kant, la rappresentazione autocoscienziale dell'io inerisce ad una relazione interna all'unità dell'appercezione (ovviamente, non potendosi riferire l'io ad alcunché di posto nel dominio esperenziale). L'unità trascendentale dell'autocoscienza sembra quasi scissa in due facce complementari: una «unità analitica dell'appercezione [*analytische Einheit der Apperzeption*]» e una «unità sintetica dell'appercezione [*syntetische Einheit der Apperzeption*]», delle quali la prima, per così dire, rappresenta la *ratio essendi* della seconda e questa la *ratio cognoscendi* della prima. Se è vero che è solo presupponendo l'unità analitica in quanto appercezione originaria che è possibile congiungere una serie di rappresentazioni date in un'unica coscienza, d'altro canto, l'unità sintetica, in quanto congiunge la molteplicità rappresentativa, è condizione della rappresentabilità della «stessa identità della coscienza in queste rappresentazioni» (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, introduzione, traduzione, note e apparati di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani, 2005, p. 243). È solo l'operatività aggiuntiva di una rappresentazione all'altra che permette al soggetto di esser cosciente di sé in quanto soggetto; è soltanto mediante la sintesi intellettuale delle rappresentazioni di un molteplice dato nell'intuizione che il soggetto *si rappresenta* in quanto continua identità appercettiva di quel molteplice rappresentato.

contenuto informe del tempo significa l'esser parcellizzato¹⁶ dell'uomo nella serie determinativa della percezione senza che tale parcellizzazione si stabilisca e si saldi su ciò che sta fermo (cioè, sulla persona in quanto presupposto della temporalità e del mutamento).

In breve: la persona ha bisogno dello stato, lo stato ha bisogno della persona. Così, l'interdipendenza della materia e della forma impone due esigenze essenziali che Schiller decreta come «le due leggi fondamentali della natura sensibile-intelligibile».

Queste esigenze sono chiare:

(i) la prima è che la personalità dell'uomo debba mondizzarsi («rendere mondo tutto quanto è mera forma e rendere fenomeno tutte le sue disposizioni»), sporgersi, ovvero, spingere «all'assoluta *realtà*» – incarnarsi in una particolare determinazione (solo mediante la determinazione la persona può determinarsi; al contrario, ancora una volta, essa permanerebbe nella disposizione ma non effettivamente);

(ii) la seconda esigenza è che l'uomo debba formalizzare il proprio stato, «estirpare in sé tutto ciò che è puro mondo e accordare tutti i suoi mutamenti», ovvero, spingere «alla *formalità* assoluta» e interiorizzare la materia, cioè, farla propria (solo l'Io accorda tutti i suoi mutamenti e tutti i suoi mutamenti sono accordabili solo dall'Io; al contrario non sarebbe altro che *mondo* perché si ridurrebbe a ciò che esternamente lo principia).

In sintesi: «Unicamente mutando, egli *esiste*; solamente restando immutabile è *lui* ad esistere. Pertanto l'uomo rappresentato nella sua completezza sarebbe l'unità permanente che nei flutti del mutamento rimane eternamente la stessa»¹⁷.

È sul presupposto di questa necessità che Schiller chiama *impulso* [*Trieb*] ciò che è volto ad eseguire [*zur Erfüllung*] le due esigenze: essendo presenti nell'uomo due stati contrapposti e coesenziali, gli impulsi, in quanto *strumenti* delle due leggi fondamentali, sono due: l'impulso *sensibile* [*Stofftrieb*] e l'impulso *formale* [*Formtrieb*].

Il primo, l'impulso sensibile, «provenendo dall'esistenza fisica dell'uomo», è ciò che «si occupa di riversarlo nei limiti del tempo e materializzarlo»¹⁸. Affinché non permanga nella condizione di pura virtualità, la persona abbisogna dello stato in quanto piano realizzante e l'impulso sensibile è ciò che determina e incatena la forma, in modo che «tutta l'infinita possibilità delle sue determinazioni è limitata» alla singola percezione (cosa che, d'altro lato, produce «la più grande limitazione», «giacché tutto quanto è nel tempo si dispone *in modo successivo*, di conseguenza per il fatto che qualcosa è, ogni altra cosa viene esclusa»¹⁹). Viene da sé, dunque, che come l'esclusività dello stato implicava la parcellizzazione del soggetto nell'ordine della serie delle percezioni, così, nello stesso modo, se l'impulso sensibile governa in modo esclusivo, la personalità viene annullata in quanto assolutamente esposta fuori di sé «sotto il dominio della sensazione»²⁰: «al mondo sensibile, con vincoli inestirpabili, esso incatena lo spirito che in alto tende, e nei limiti del presente richiama l'astrazione dal suo più libero vagare all'infinito»²¹.

16 Cfr. M. Vozza *Estetica della sensualità. Attualità di Schiller*, Torino, ANANKE, 2011, p. 29.

17 F. Schiller, *L'educazione estetica* cit., p. 107.

18 Ivi, p. 111.

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*.

21 Ivi, p. 113.

Il secondo di quegli impulsi è l'impulso formale. Procedendo dalla persona, tende a mettere l'uomo in libertà, «a portare armonia nella varietà delle sue manifestazioni e ad affermare la sua persona pur in tutto il mutare del suo stato»²². Ciò che l'impulso formale decreta in un tempo determinato esso lo decreta per sempre e ciò che decreta per sempre lo decreta per un tempo determinato, perché essendo la persona posta eternamente (essa infatti non è nel tempo perché non è determinata dallo stato), quell'impulso che sollecita alla sua conservazione «non può mai esigere altro se non ciò che deve esigere in tutta l'eternità»²³. Esso, dunque, pone sotto il proprio dominio l'intera successione del tempo, ma porre il tempo nell'ordine dell'eternità significa abolirlo e abolire il tempo equivale ad abolire il mutamento. L'impulso formale «vuole che il reale sia eterno e necessario e che il necessario e l'eterno siano reali: in altre parole: sollecita verità e diritto»²⁴. Anche qui, stesso meccanismo dell'impulso sensibile: laddove l'impulso formale «esercita il potere» estende massimamente l'essere in quanto persona. «Lì scompaiono tutti i limiti» e nel soggetto agisce l'«oggetto puro» come ciò che è contrapposto a ogni elemento individuale.

I due impulsi, così, sono assolutamente contrapposti, ed essendo l'uomo costituito da stato e persona, quello sensibile e quello formale sono i soli «due impulsi a esaurire il concetto di umanità ed è assolutamente impensabile un terzo *impulso fondamentale* che possa mediare tra i due»²⁵.

La questione di Schiller risulta così impostata ed è relativa ad una posta in gioco niente affatto accomodante: qui, infatti, si tratta di trovare una conciliazione che risolva questa contrapposizione (che, in ultima istanza – Schiller stesso è in questo senso del tutto esplicito – mina la stessa definizione di unità): «In che modo ripristineremo dunque l'unità della natura umana che pare totalmente annientata da quest'originaria e radicale contrapposizione [*diese ursprüngliche und radikale Entgegensetzung*]?»²⁶.

Ecco che qui, Schiller, sottolinea un argomento di grande rilevanza: *la contrapposizione dei due impulsi non implica la loro contraddittorietà*. Se l'impulso formale spinge all'immutabilità e alla conservazione della persona mentre l'impulso sensibile spinge al mutamento e alla determinazione della sensazione recettiva, *allora i due impulsi non si incontrano nello stesso dominio oggettuale*: «È vero che le loro *tendenze* si contraddicono, eppure, ciò va osservato, non nei *medesimi oggetti*, e quello che non si incontra, non può urtarsi»²⁷. Ciò significa che la rispettiva tendenza è opposta nella misura in cui opposti sono gli oggetti ai quali i due impulsi tendono non contraddittoriamente (perché tali impulsi, è del tutto ovvio, sarebbero contraddittori laddove venisse presupposto uno stesso dominio oggettuale del loro tendere rispettivo). Essi, in definitiva, sono opposti proprio perché non contraddittori ed è la loro non contraddittorietà che li pone come opposti.

Non solo. Se il soggetto fosse costituito solo dalle proprie determinazioni percettive e l'impulso sensibile fosse determinante al modo dell'impulso formale, *tale soggetto non sarebbe affatto*, poiché, mancando la persona quale luogo in cui quelle determinazioni vengono portate alla coscienza, *esso non avrebbe neppure quel contenuto determinativo in quanto contenuto di una coscienza*: «con la sua personalità è soppresso anche il suo stato, data la reciprocità dei due concetti – perché il mutamento esige un qualcosa di

22 *Ibidem.*

23 *Ibidem.*

24 *Ibidem.*

25 Ivi, p. 117.

26 *Ibidem.*

27 *Ibidem.*

permanente e la realtà limitata una realtà assoluta»²⁸. Allo stesso modo, se l'impulso formale fosse recettivo al modo dell'impulso sensibile, e il soggetto fosse costituito solo dalla propria libertà, esso smetterebbe di essere forza attiva e soggetto nella misura in cui scalza l'oggetto «perché il permanente esige il mutamento e la realtà assoluta esige limiti per dichiararsi»²⁹.

Questo è un punto decisivo.

Ciò che qui viene introdotta, oltre a quella inerente alla non identità del dominio oggettuale, è, infatti, una seconda modalità di non contraddizione, *legata alla necessità della loro reciproca compresenza*: il fatto che l'impulso sensibile necessiti di quello formale – «perché il mutamento esige un qualcosa di permanente e la realtà limitata una realtà assoluta» – e che l'impulso formale necessiti di quello sensibile – «perché il permanente esige il mutamento e la realtà assoluta esige limiti per dichiararsi» – porta con sé *l'assoluta necessità dell'indipendenza di ciascuno dei due impulsi in quanto condizione della sussistenza dell'altro nella sua indipendenza*³⁰. La necessità della compresenza dei due impulsi, cioè, è necessità della loro non contraddittorietà perché, *se fossero posti a prescindere dalla posizione dell'altro* (se ci fosse solo l'impulso materiale o solo quello formale), *essi si annullerebbero nell'atto stesso di porsi* (mancando la coscienza mancherebbero anche le determinazioni, a lato stesso di ciò che porta le determinazioni; o mancando le determinazioni mancherebbe anche la coscienza, a lato stesso di ciò che porta le forme). Essi, dunque, sarebbero posti e non posti nella misura in cui non fossero tra loro contrapposti: senza impulso formale, niente impulso sensibile; senza impulso sensibile, niente impulso formale... E *dunque*, senza stato, niente persona; senza persona, niente stato: «In una parola: esclusivamente in quanto egli [l'uomo] è autonomo, vi è realtà fuori di lui ed egli è ricettivo; unicamente in quanto è ricettivo, in lui vi è realtà ed egli è una forza pensante»³¹.

Sintetizzando ciò che qui si è detto, si potrebbe assumere la contrapposizione dei due impulsi fondamentali come ciò che già contiene l'esclusione della loro, rispettiva contraddittorietà. Tale contraddittorietà è, come appena visto, designabile in duplice modo:

(*α*) una contraddizione in senso *debole* (ascrivibile alla nozione di identità del campo operativo): essa consiste nell'impossibilità di considerare per i due impulsi fondamentali uno stesso dominio oggettuale entro il quale essi possano dirigere le proprie tendenze operative: è impossibile che il medesimo impulso tenda e non tenda al medesimo campo oggettuale e sotto il medesimo riguardo della tendenza dell'altro impulso fondamentale;

(*β*) una contraddizione in senso *forte* (ascrivibile alla nozione di esclusività): essa consiste nell'impossibilità di considerare esclusivamente uno dei due impulsi fondamentali perché ciò comporterebbe la propria negazione. In tal modo, la posizione esclusiva dell'uno equivarrebbe, *allo stesso tempo*, alla propria, assoluta non-posizione, in quanto l'indipendenza di ciascun impulso è costitutiva non solo dell'impulso stesso, ma anche dell'impulso opposto.

28 Ivi, p. 125.

29 *Ibidem*.

30 Cfr. L. Pareyson, *Etica ed estetica in Schiller*, in *Estetica dell'idealismo tedesco. I. Kant e Schiller*, Milano, Ugo Mursia Editore, 2005, p. 263.

31 F. Schiller, *L'educazione estetica* cit., p. 125.

Mi avvicino al punto che mi interessa rilevare.

Nel porre la necessità della contemporaneità operativa dei due impulsi, Schiller, pur non esplicitandola, rende operativa una categoria che, nel contesto di una analisi della *Wechselwirkung*, risulta di portata centrale (perché in essa analiticamente contenuta): quella di *limite* [*Schranke*]. La contrapposizione implica che entrambi gli impulsi debbano porsi nello stesso tempo, senza che il primo si scambi con il secondo e senza che il secondo si scambi con il primo: «Entrambi gli impulsi necessitano, dunque, limitazione [*Einschränkung*] e, venendo pensati come energie, riduzione»³². Il limite, allora, è la condizione dell'impossibilità dello «scavalco» dell'impulso nel dominio operativo dell'altro (è ciò che assicura «a ciascuno di essi i propri confini [*Grenzen*]»³³). Limitare è dunque determinare se è vero che ciò che è posto assolutamente è posto contraddittoriamente. Ma, allora, tale determinazione limitante deve essere reciproca nella misura in cui debbano essere posti entrambi gli impulsi. *Essi, perciò, devono determinarsi reciprocamente*.

Ciò significa, ecco il punto, che solo l'effettiva presenza di un impulso è condizione di possibilità dell'effettiva presenza dell'impulso contrapposto. Se è vero che l'incondizionata posizionalità di un impulso equivale alla sua non-posizione assoluta, allora solo l'effettiva operatività dell'altro impulso, in quanto è ciò che *limita* attivamente la sua incondizionatezza, è ciò che rende possibile la sua posizione effettiva. Solo per l'attività dell'impulso formale può istituirsi attivamente l'impulso sensibile: la non attività dell'impulso formale implicherebbe l'attività incondizionata di quello materiale, e porre incondizionatamente l'impulso materiale significa porlo nell'assoluta contraddittorietà in quanto è ciò che si negherebbe nell'atto stesso di porsi. Viceversa, è solo perché un impulso sensibile è attivo che può istituirsi l'impulso formale perché, così come per l'impulso formale, la sua inattività implicherebbe l'attività incondizionata dell'impulso formale e porre incondizionatamente l'impulso formale significherebbe porlo contraddittoriamente in quanto è ciò che si negherebbe nell'atto stesso di porsi. *L'attività di un impulso implica l'attività dell'altro in quanto attivo e l'attività dell'altro implica l'attività dell'uno in quanto posto*. La duplice attività, vien da sé, non va considerata come un che di successivo, come se prima operasse l'impulso formale (o l'impulso sensibile) e, solo in secondo momento, l'impulso sensibile (o l'impulso formale). La duplice attività, al contrario, è *duplice* conseguentemente al fatto che *le rispettive attività sono le rispettive condizioni di possibilità*. Si può considerare il limite, quindi, come il punto di massima tensione operativa dei due impulsi poiché esso è ciò che *sorge immediatamente nella contrapposizione* o, per meglio dire, è il punto in cui stanno le reciproche operatività degli impulsi in quanto l'una attività è condizione dell'altra che, a sua volta, è condizione della prima in quanto da questa limitata, e viceversa. Così, «già assegnando a ciascuno dei due un ambito proprio, se ne esclude l'altro e si pone a ciascuno un limite [*eine Grenze*] che è insuperabile se non a danno di entrambi»³⁴.

Più precisamente, allora, si potrebbe dire che determinare un impulso da parte dell'altro significa subordinare (*unterordnen*) (la determinazione come fattore originario è una originaria subordinazione). Ma in quanto l'impulso attivamente subordinante

32 *Ibidem*.

33 Ivi, p. 119.

34 *Ibidem*.

dev'esser attivamente determinato, esso deve essere altresì subordinato. Subordinare un impulso all'altro significa, allora, negare l'assoluta posizionalità dell'impulso nell'atto stesso in cui viene subordinato. La contrapposizione è quindi mediata dalla *negazione*, in quanto negazione è la stessa determinazione di un impulso sull'altro, e determinare significa negare l'incondizionata posizione di un impulso che prescinde dall'impulso contrapposto.

Riporto per intero il passaggio di Schiller.

Siamo nel contesto della tredicesima lettera:

Non appena si afferma un antagonismo originario, perciò necessario, tra i due impulsi, certamente non v'è altro mezzo per mantenere l'unità nell'uomo che non sia quello di *subordinare* incondizionatamente l'impulso sensibile a quello razionale. Di qui però può semplicemente nascere uniformità, giammai armonia, e l'uomo rimane ancora scisso in eterno. Ad ogni modo, la subordinazione dev'esserci, ma reciproca: perché per quanto i limiti non possano mai fondare l'assoluto, quindi la libertà non possa mai dipendere dal tempo, è altrettanto certo che per se stesso l'assoluto non può mai fondare i limiti, che lo stato nel tempo non può dipendere dalla libertà. Pertanto entrambi i principi sono contemporaneamente subordinati e coordinati l'un l'altro, ossia si trovano in relazione reciproca [*Wechselwirkung*]; senza forma nessuna materia, senza materia nessuna forma³⁵.

«Entrambi i principi sono contemporaneamente subordinati e coordinati l'un l'altro, ossia si trovano in relazione reciproca»... Ecco che la *Wechselwirkung* risulta essere, nel dettato di Schiller, la *legge fondamentale* funzionale al mantenimento dell'unità dell'uomo (e realizzantesi, qui basti solo accennarlo, attraverso la relazione con un oggetto estetico esteriore in quanto è ciò che definisce l'impulso al gioco [*Spieltriebes*] come impulso nel quale gli altri due si trovano collegati³⁶).

Nell'ambito delle *Lettere schilleriane*, il termine di *Wechselwirkung* ricorre altre quattro volte, oltre alla prima, che è contenuta nel passaggio richiamato sopra. Mi limito a riportarle brevemente dal momento che il motivo teorico che sta alle loro spalle è il medesimo che si è analizzato.

Nella quattordicesima lettera Schiller scrive:

Ormai siamo stati condotti al concetto di un'azione reciproca [*Wechselwirkung*] dei due impulsi, siffatta che in essa l'efficacia di uno fonda e insieme limita l'efficacia dell'altro, e nella quale ciascuno perviene alla propria manifestazione suprema appunto per il fatto che l'altro è attivo³⁷.

35 Ivi, p. 117.

36 cfr. Schiller, *L'educazione estetica* cit., p. 129: «L'impulso sensibile vuole che vi sia mutamento, che il tempo abbia un contenuto; l'impulso formale vuole che il tempo sia soppresso, che non vi sia mutamento alcuno. Quindi, quell'impulso nel quale gli altri due agiscono collegati (provvisoriamente, sinché non avrò giustificato questa denominazione, mi sia concesso di chiamarlo *impulso al gioco*), l'impulso al gioco sarebbe diretto a sopprimere il tempo *nel tempo*, a unificare il divenire con l'essere assoluto, il mutamento con l'identità. L'impulso sensibile vuole *divenire* determinato, vuole ricevere il suo oggetto; l'impulso formale vuole esso *stesso* determinare, vuole produrre il suo oggetto: l'impulso al gioco si sforzerà dunque di ricevere così come esso stesso avrebbe prodotto e di produrre così come il senso aspira a ricevere».

37 Ivi, p. 127.

Qui, siamo nella quindicesima lettera:

Epperò, dal fatto che sappiamo indicare le parti costitutive [*realtà e forma*, N.d.A.] che nella loro unione producono la bellezza in nessun modo ancora è spiegata la genesi di essa: perché a tal fine sarebbe necessario comprendere *quella medesima unione*, la quale ci rimane imperscrutabile come in generale ogni azione reciproca [*Wechselwirkung*] fra il finito e l'infinito³⁸.

Sedicesima lettera:

Dall'azione reciproca [*Wechselwirkung*] di due contrapposti impulsi e dalla connessione di due contrapposti principi abbiám visto risultare il bello, il cui ideale supremo sarà perciò da rinvenire nel legame e nell'equilibrio quanto più possibile perfetti della realtà e della forma³⁹.

E se è l'oggetto bello esterno – siamo ancora nella sedicesima lettera – a far sì che possa generarsi il collegamento dell'impulso formale e dell'impulso materiale, lo stesso oggetto, in quanto costituito da forma e realtà, dovrà accogliere (seppur soltanto sul piano ideale), proprio per essere bello, il concetto

di una azione reciproca [*Wechselwirkung*] in virtù del quale le due parti necessariamente si condizionino a vicenda mentre l'una dall'altra sono condizionate, e il loro purissimo prodotto è la bellezza. Ma l'esperienza non ci offre esempio alcuno di una così perfetta azione reciproca [*Wechselwirkung*]: essa, semmai, in ogni tempo vedrà, più o meno, la preponderanza determinare una mancanza e la mancanza una preponderanza⁴⁰.

La legge della *Wechselwirkung* è tratta, per esplicita ammissione di Schiller, dal *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* di Fichte: «Questo concetto di relazione reciproca [*Wechselwirkung*] e tutta la sua importanza trovano eccellente spiegazione nei *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza* di Fichte, Lipsia 1794»⁴¹. Sarà quindi necessario mostrare quanto l'elaborazione schilleriana della *Wechselwirkung* sia effettivamente debitrice della struttura teorica fichtiana. Introdursi ad essa necessita della considerazione preliminare dei principi fondamentali quali condizioni della sua comprensibilità. Nostro compito, dunque, sarà quello di esporli nelle loro linee essenziali al fine di mostrare in quale misura l'azione reciproca schilleriana, che è una reciproca determinazione, possa essere assimilabile, al di là dei punti di convergenza, a quella della *Grundlage*.

38 Ivi, p. 133.

39 Ivi, p. 143.

40 Ivi, p. 145.

41 Ivi, p. 117. Per precisione, nelle lettere schilleriane la presenza di Fichte è esplicitata in un'altra occasione, legata per interni teorici (e politici) a quella riportata nel corpo di testo, che ricorre in Lettera IV. Nel contesto teorico della «disposizione e determinazione» dell'«individuo» che «porta in sé un puro uomo ideale», Schiller rimanda ad «uno scritto da poco apparso del mio amico Fichte, *Lezioni sulla destinazione del dotto*, in cui si trova una lucidissima deduzione di questa proposizione per una via mai finora tentata» (ivi, p. 51).

2. Considerazione essenziale della Wechselbestimmung

Il punto interessante del richiamo a Fichte sta nel fatto che Schiller guardi alla nozione – *centralissima* nella *Grundlage* ed essenzialmente legata a quella di relazione reciproca – di *Wechselbestimmung*.

Ecco il brano di Fichte al quale si riferisce Schiller⁴²:

la quantità *dell'uno* è posta *da quella del termine contrapposto e viceversa* [...]. Posso muovere da uno qualunque dei termini contrapposti io voglia, in ogni caso con l'azione del determinare ho in pari tempo determinato l'altro <termine>. Si potrebbe convenientemente chiamare *determinazione reciproca* [*Wechselbestimmung*] (per analogia con l'azione reciproca [*Wechselwirkung*]) questa più determinata determinazione. È la stessa cosa che in Kant si chiama *relazione*⁴³.

Lascio da parte l'analisi relativa alla categoria kantiana di relazione per sottolineare il punto teorico che mi interessa. La categoria di *Wechselbestimmung* fichtiana, per Schiller, lungi dal rappresentare un che di esterno o di accessorio a quella di *Wechselwirkung* (che per Fichte – si badi, soltanto nel passaggio che interessa a Schiller, e che, lo si vedrà, è comprensivo dei primi tre principi fondamentali – intrattiene con quella di determinazione reciproca un rapporto di tipo analogico), è, proprio al contrario, *la categoria più adatta per mostrarne il meccanismo di funzionamento e l'immediata implicazione*⁴⁴.

Il motivo sembra del tutto evidente e conseguente all'analisi condotta fino ad ora (cosa che, appunto, fa sì che le nozioni di *Wechselwirkung* e *Wechselbestimmung*, siano, e per Fichte, e per Schiller che rimanda a Fichte, così legate fra loro): *la determinazione* (la *Bestimmung*), ovvero, il fatto stesso che un impulso *sia* – *presuppone una operatività originaria* che limitando l'esclusività della contrapposizione è la condizione di possibilità della stessa posizione determinata: *opera* l'impulso sensibile, *opera* l'impulso formale, e questa azione reciproca [*Wechselwirkung*] fondata dall'attività dell'uno e dall'attività dell'altro, fa sì che il primo «non invada la sfera della legislazione, l'altro [che] non invada la sfera della sensazione»⁴⁵. E tale permanenza nei propri confini è, appunto, reciproca determinazione [*Wechselbestimmung*] in quanto essa costituisce la non contraddittorietà dei termini in opposizione. Per farla breve: *l'azione reciproca* è già *reciproca determinazione* – *la We-*

42 Sull'individuazione del brano accolgo l'indicazione di Violetta Waibel contenuta in *Wechselbestimmung. Zum Verhältnis von Hölderlin, Schiller und Fichte in Jena*, «Fichte-Studien» 12 (1997), p. 55.

43 J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, tr. it. a cura di G. Boffi, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Milano, Bompiani, pp. 225-227 in Id., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (= GA)*, a cura di R. Lauth e H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1962.

44 Sul punto, V. Waibel scrive: «Trotz ihres Gegensatzes sollte die Idee einer harmonischen Natur des Menschen denkbar sein. Hierfür schien Fichtes Begriff der *Wechselbestimmung* in ausgezeichneter Weise geeignet zu sein. Während aber Fichte in der *Grundlage* den logischen Begriff der *Wechselbestimmung* verwendet, ändert Schiller ihn in ästhetisch-anthropologischer Absicht in *Wechselwirkung* um». O, ancora: «Gegenseitig bestimmt zu werden, erklärt die Subordination der beiden Schillerschen Triebe. Die zugleich stattfindende Koordination referiert einerseits auf den Aspekt des sich gegenseitig Bestimmens, so daß jeder Trieb als bestimmter und daher abhängiger zugleich auch ein bestimmender und daher unabhängiger Trieb ist» (*Wechselbestimmung* cit., pp. 54-55).

45 J. G. Fichte, *Fondamento* cit., p. 125.

chselwirkung è già una *Wechselbestimmung*, e qui, riferirsi ad uno, per Schiller, significa già riferirsi all'altro, in modo da collocare le due nozioni in una polarità che definisce una linea sinonimica⁴⁶ (sebbene per Fichte sia, kantianamente, e almeno nel passaggio che interessa a Schiller, soltanto una linea analogica). Da qui, il senso del richiamo contenuto nella tredicesima lettera, che si potrebbe enunciare rovesciando l'adagio della scolastica medievale: per Schiller (come per Fichte) – *esse sequitur agere*.

Vediamo dunque più da vicino i principi della *Dottrina della scienza* al fine di comprendere il meccanismo di funzionamento della determinazione reciproca in quanto nozione implicita della *Wechselwirkung* schilleriana.

È noto che nel generale contesto dell'esposizione della prima parte della *Wissenschaftslehre*, la necessità della deduzione di un terzo principio fondamentale sia richiesta dall'impossibile pensabilità della contrapposizione – *essenziale* – di io e non-io.

Ecco schematicamente.

Il «primo principio fondamentale» in tutto e per tutto incondizionato (e che prende le mosse dal principio logico di identità «A = A» in quanto proposizione certa e data nella coscienza empirica) suona: «L'io pone originariamente in modo assoluto il suo proprio essere»⁴⁷. Ciò significa che l'io è identico a Sé, agente e prodotto della propria azione – esso è la *contemporaneità* del porre e dell'esser-posto in quanto posto assolutamente e fondato su se stesso⁴⁸; è azione [*Handlung*] e suo atto-fatto [*Tat*], «e perciò l'io sono è espressione di un'azione-in-atto [*Tathandlung*]: ma anche dell'unica possibile azione-in-atto»⁴⁹. Essendo i termini proposizionali in tutto e per tutto identici («i termini sono totalmente uno solo»⁵⁰), io = io esprime parimenti l'io che pone se stesso assolutamente in quanto è («l'io è perché si è posto»⁵¹). Esso, in altre parole, «si pone mediante il suo semplice essere ed è mediante il suo semplice esser-posto»⁵². Soggetto assoluto è, allora, quest'io il cui essere consiste nel fatto di porre se stesso come essente: «*Porre se stessi ed essere*, applicati all'io, sono totalmente identici»; o ancora: «*Ciò il cui essere (essenza) consiste semplicemente nel fatto di porre se stesso come esistente* è l'io quale soggetto assoluto»⁵³. L'io è *autoipietico*⁵⁴, perché non consiste né nel solo porre sé, né nel solo esser da sé posto, ma nell'essere sé come posto in quanto autoponentesi: «così come si pone, è; e così come è, si pone»⁵⁵.

Sottolineo una implicazione essenziale per il passaggio al secondo principio fondamentale: la *duplicità* (relazionale) dell'io è condizione dell'identità dell'io (o viceversa).

46 Una linea sinonimica che lavora in gran parte della letteratura su Schiller. Cfr. ad esempio, data l'autorevolezza del caso, questo enunciato di Pareyson, in *Etica ed estetica in Schiller* cit., p. 270: «Bisogna anzitutto riconoscere che il concetto di determinazione reciproca, nella sua applicazione sistematica, è tipicamente fichtiano. Per Fichte il terzo principio è la stessa azione reciproca di io e non io». O ancora: «La conciliazione dei due impulsi, richiesta dall'unità e totalità dell'uomo integrale, è la loro *determinazione reciproca*», ivi., p. 264. In altri termini, per dirla con la nostra ipotesi, la *Wechselwirkung* (unica categoria utilizzata da Schiller), è già una *Wechselbestimmung*.

47 J. G. Fichte, *Fondamento* cit., p. 153.

48 Sulla contemporaneità cfr. C. Amadio, *Logica della relazione politica. Uno studio su «La dottrina della scienza» (1794/5) di J. G. Fichte*, Milano, Giuffrè Editore, 1998, p. 10 e ss.

49 J. G. Fichte, *Fondamento* cit., p. 149.

50 *Ibidem*.

51 *Ibidem*.

52 Ivi, p. 151.

53 *Ibidem*.

54 cfr. G. Boffi, «Saggio introduttivo» a J. G. Fichte, *Fondamento* cit., p. 36.

55 J. G. Fichte, *Fondamento* cit., p. 151.

Tale relazione duale, è ovvio, va intesa come duplicità differita (di produzione e prodotto) e simultanea della posizione dell'io. La duplicità relazionale è, più precisamente, condizione della propria identità – ovvero, la *duplicità* di sé con sé è la stessa identità dell'io in quanto sua condizione di posizionalità. I termini dell'identità dell'io sono irriducibilmente due ma, *proprio perché due*, sono l'uno, identico io, e l'identità dell'io, per porsi come tale, reclama la duplicità con sé stesso nella propria costitutiva relazione identificante⁵⁶.

Necessario, allora, che il «secondo principio fondamentale», condizionato per la materia e incondizionato per la forma (e che fonda il principio logico dell'opporre «-A non = A»), dica che «*all'io è in assoluto contrapposto un non-io*»⁵⁷. Il fatto che -A (considerato come «prodotto» dell'azione dell'opporre) implichi l'identità coscienziale dell'io, e che, secondariamente, tale contrapporre sia posto come incondizionato, mostra che -A, in quanto situato nel dominio coscienziale dell'io come suo presupposto, *sia posto nell'atto stesso di porre sé dell'io*. In questo senso, l'incondizionatezza dell'opporre contenuta nel secondo principio non va considerata come qualcosa di aggiuntivo e differenziale rispetto a quella dell'autoposizionalità dell'io del primo principio, ma, proprio al contrario, *come ciò che è già da essa implicitamente contenuta*. In altri termini, se la proposizione logica -A non è = A non è dedotta né dimostrata da A = A, è per il semplice fatto che entrambe le proposizioni esprimono, *originariamente*, l'identica azione-in-atto dell'io. Ciò che si potrebbe enunciare così: *nell'atto stesso di porsi, all'io è opposto un non-io, ed il non-io è originariamente posto in quanto l'io si pone* o, che è lo stesso, *l'io, nell'atto stesso di porsi come io, si oppone un non-io essenzialmente contrapposto e si contrappone un non-io opposto nell'atto stesso di porsi come io*. L'azione-in-atto è la stessa, essenziale operatività costitutiva delle due forme contrapposte e, di conseguenza, l'opporre è *formalmente* assoluto quanto il porre: «*all'io è assolutamente contrapposto un non-io*»⁵⁸. Dunque, per un verso, il contrapposto è non-io poiché, in quanto *non* dell'io in tutto e per tutto opposto, è *determinato* dall'io in quanto suo contrapposto (questa, la *condizionatezza* del contrapporre rispetto alla *materia*: l'essere contrapposto è infatti posto incondizionatamente *mediante l'io* che oppone nell'atto di porre. Se, in altri termini, l'io agente non fosse lo stesso e la coscienza della prima azione non fosse collegata alla coscienza della seconda, -A non sarebbe un *contrapporre* ma semplicemente un porre al modo di A, in modo tale che -A sarebbe = A). Per l'altro, il contrapposto è ciò che è posto nella medesima azione-in-atto dell'io che si pone (questa, la sua *incondizionatezza* rispetto alla *forma*: In quanto -A non è = A sta tra i fatti della coscienza empirica, tra le azioni dell'io figura l'azione di un contrapporre che, secondo la sua forma, non è «sottoposta a condizione alcuna e non basata su un più elevato fondamento» *perché -A è posto perché è posto*).

È precisamente al livello dell'impossibile pensabilità di questa *essenziale* contrapposizione che, allora, è richiesta la necessità della deduzione di un terzo principio fonda-

56 Cfr. Boffi: «L'assoluta teticità dell'atto in cui e con cui l'io si autopone spontaneamente non esclude [...] la duplicità e l'alterità, anzi le richiede, quali condizioni di ciò che potremmo chiamare l'autopoesi dell'identico. L'identità si manifesta, infatti, nel simultaneo differire di azione e atto, di produzione e prodotto [...]. «A» viene alla luce in quanto tale ponendosi in relazione con l'altro da sé. Se non si producesse nella relazione identificante, dunque se non fosse quell'A soggetto e oggetto del porre, se non si potesse come essere-altro, allora non potrebbe istituirsi come essere-sé, risultando un'ineffabile indifferenza piuttosto che una chiara e netta identità» (G. Boffi, «Saggio introduttivo» cit., p. 39).

57 J. G. Fichte, *Fondamento* cit., p. 167.

58 *Ibidem*.

mentale. Una impossibilità che, in generale, è relativa alla considerazione isolata dell'assolutezza del porre sé dell'io (del primo principio) e dell'opporre un non-io nell'atto stesso di porsi dell'io (del secondo principio). L'esigenza che viene da tale problematicità, in altre parole, è quella di dover mantenere una unità e, *nel contempo*, una differenza con il non-io nel dominio dell'unità della coscienza, affinché essa non si vanifichi come io e dal non-io non venga eliminata.

Tale eliminazione dell'io da parte del non-io è data dall'assunzione del contrapporre in quanto azione-in-atto incondizionatamente posta alla misura della posizione dell'io. È come se Fichte dicesse che l'io, in quanto totalità della realtà per sé posta, è assolutamente negato dal non-io: *l'io, così, è ciò che si pone e si nega nell'atto stesso di porsi*. Relativamente al primo principio fondamentale, Fichte scrive che «esso elimina se stesso eppure non elimina se stesso». Infatti, «se io = io, allora tutto ciò che è posto nell'io è posto»⁵⁹. Ma ciò significa che il secondo principio dev'esser posto nell'io in quanto è ciò che è posto assolutamente *ma*, nella stessa misura, non esser posto in quanto ad esso *contrapposto*.

Infatti: in quanto il non-io è incondizionatamente posto nell'io, allora l'io non è posto (dunque, *io = non-io*). Se il non-io è posto, allora non è posto l'io perché «totalmente eliminato dal non-io»⁶⁰. Il non-io, però, deve essere posto nell'io, in quanto «ogni contrapporre presuppone l'identità dell'io nel quale esso è posto». Ne seguirà che l'io non è posto nell'io poiché nell'io è posto il non-io e, dunque, *io = non-io*.

Tuttavia, se il non-io può esser posto nell'io solo in quanto «è posto un io al quale esso possa venir contrapposto», allora ne deriva che, nell'identica coscienza in cui esso è posto, «deve esser posto anche l'io, dovendo esser posto il non-io» e, dunque, *non-io = io*.

In altri termini, se il non-io deve essere posto nell'io in quanto il medesimo io è il presupposto affinché il non-io sia *contrapposto*, allora l'io non può essere posto nell'io perché eliminato dalla posizione del non-io: l'io non è posto nell'identica coscienza in quanto in essa è posto il non-io. Se, però, il non-io dev'esser posto in quanto *contrapposto*, allora dev'essere posto l'io.

Il risultato di entrambi i principi fondamentali enunciati (secondo le leggi presupposte della riflessione) è, dunque, il medesimo: *io non = io* («l'io non è = io, ma io = non-io e non-io = io»⁶¹). L'identità della coscienza è costituita, nello stesso tempo, dalla posizione dell'io e del non-io che, in quanto posti assolutamente, sono *indifferenti* e reciprocamente eliminati.

In tal modo, compito del terzo principio fondamentale è quello di trovare una *mediazione* che proceda nella stessa azione-in-atto dell'io. La questione è esplicitamente formulata da Fichte: «come si possono pensare insieme, senza che sia annullino e sopprimano, A e -A, essere e non-essere, realtà e negazione?»⁶². Risposta: «deve essere trovato un qualche X per mezzo del quale tutte quelle conclusioni possano esser corrette senza che ne venga soppressa l'identità della coscienza»⁶³. Il terzo principio opera l'immediato passaggio dall'indifferente contemporaneità incondizionata dell'opposizione, esplicando il modo per poter pensare – *insieme* – il porre e il contrapporre senza che questi, così, si annullino vicendevolmente.

Se le opposizioni che debbono unificarsi sono *nell'identica coscienza*, X deve essere collocato in essa. È chiaro che essendo l'io e il non-io i prodotti originari e se, d'altro

59 Ivi, p. 173.

60 Ivi, p. 171.

61 Ivi, p. 173.

62 Ivi, p. 175.

63 Ivi, p. 173.

canto, la posizione del non-io non è possibile senza la posizione di X (che è il prodotto di una azione originaria Y) allora «X stesso dev'esser un prodotto, e per la precisione un prodotto di un'azione originaria dell'io»⁶⁴, grazie al quale «gli opposti io e non-io devono essere unificati, posti identici, senza che si sopprimano vicendevolmente. I suddetti opposti devono essere assunti nell'identità di una coscienza»⁶⁵.

La via d'uscita all'impossibile pensabilità della posizione assoluta dell'io e del non-io è dunque la loro *congiunzione* nel dominio coscienziale. Entrambi, però, sono posti incondizionatamente. Esser posti come incondizionati, equivale a dire che essi sono posti come illimitati in quanto posti assolutamente. Affinché possano essere posti senza annullarsi, dunque, essi devono esser posti come non assoluti e cioè *debbono essere posti come limitati*. X è ciò che rende possibile la posizione di io e non-io ed Y è l'azione originaria della quale X è prodotto. Se, dunque, io e non-io in quanto originariamente posti, devono essere posti nell'io nel permanere dell'identica coscienza, Y è ciò che rende possibile la sua permanenza *in quanto è ciò che limita* l'assolutezza del porre e del contrapporre: «Quindi, se questa risposta è corretta, l'azione Y sarebbe un *limitarsi* l'un per l'altro dei due contrapposti e X designerebbe i *limiti* [Schranken]»⁶⁶.

Limitare significa negare soltanto una parte [Teil] della realtà di ciò che è limitato. In quanto X come prodotto di Y è posto originariamente, allora l'assoluta posizione del porre e del contrapporre non è *assolutamente* opposta. Dire che il posto e il contrapposto sono posti assolutamente, infatti, è dire che sono posti illimitatamente, sicché si può intendere l'assolutezza anche come *interezza*. Se, dunque, l'assolutezza dell'opposizione implica l'interezza degli opposti (e, da qui, la loro contraddittorietà), allora, in quanto tale opposizione è limitata dalla posizione originaria di X, il posto e l'opposto sono posti come *divisi* in quanto divisione è limitazione di un'interezza. Scrive Fichte che «oltre ai concetti di realtà e negazione, nel concetto di limite si trova quello di *divisibilità* [...]. Questo concetto è l'X cercato e tramite l'azione Y *tanto l'io quanto il non-io* sono dunque *posti in tutto e per tutto come divisibili*»⁶⁷.

Dividere, però, significa *quantificare*. Senza X i due termini sono opposti assolutamente perché interamente contrapposti; con X, l'opposizione è quantificata perché è divisa. La *quantità* limitata, allora, rimanda al concetto della divisibilità quale «capacità di quantità in generale» e, tuttavia, non esauribile in in «una quantità *determinata*»⁶⁸. È del tutto evidente che Y non possa *seguire* l'azione dell'opporre poiché «senza di essa l'opporre sopprime se stesso e quindi è impossibile» e che, inoltre, Y non la possa *precedere* perché la divisibilità «può essere intrapresa semplicemente per rendere possibile la contrapposizione e nulla è la divisibilità senza un che di divisibile»⁶⁹. X, dunque, è ciò che si doveva trovare come risoluzione del compito quale condizione dell'unificazione delle opposizioni.

Ciò significa che, essendo Y originariamente posto, «l'io non è posto nell'io nella misura in cui è posto il non-io, cioè per quelle parti [Teilen] della realtà con le quali il non-io è posto»⁷⁰. Nel dominio dell'identità della coscienza il non-io è negazione della quantità

64 *Ibidem*.

65 Ivi, p. 175.

66 *Ibidem*.

67 Ivi, p. 177.

68 *Ibidem*.

69 *Ibidem*.

70 Ivi, p. 179.

della realtà dell'io e, viceversa, l'io è posto poiché ad esso è attribuito quel *quantum* di realtà che non è attribuita al non-io. In sintesi, «in quanto il non-io è posto, anche l'io dev'essere posto, cioè entrambi sono posti in generale come divisibili secondo la loro realtà»⁷¹. *Opposizione e divisibilità (in quanto quantificazione degli opposti)* «sono un'unica e medesima cosa» – e tali azioni sono distinguibili come poste in successione solo per il loro coglimento ad opera delle leggi della riflessione presupposte come valide.

Se, infatti, l'opporre (considerato nella forma) è assolutamente posto quanto il porre, la contemporaneità di essi richiede la contemporaneità della limitazione: porre, opporre, limitare si rivelano, così, come momenti costitutivi dell'io. Si potrebbe dire, dunque, che l'elaborazione operata da Fichte attenga, oltre che la forma e il contenuto, la *modalità* della loro posizione e, cioè, ad una reciproca compresenza che elude essenzialmente l'ambito della successione, poiché l'uno è a condizione dell'altro e il limite (come autolimitarsi dell'io) è ciò che rende possibile i primi due in quanto condizione della loro posizione⁷². Il limitare è una *autolimitazione* dell'io in quanto la limitazione è *per se stesso* ed è una sua azione originariamente posta nella misura in cui *esso* si pone. Il limite, dunque, non va considerato come un che di esterno all'io ma, al contrario, è *costitutivo* dell'io: se esso non si limitasse non sarebbe un io – è *ciò che lo costituisce internamente come io quantificato e perciò determinato*. Come enuncia il terzo principio fondamentale: «io contrappongo, nell'io, all'io divisibile un non-io divisibile»⁷³.

La quantificazione degli opposti, dunque, rende possibile la reciproca permanenza nell'identità della coscienza. Se non fossero quantificati ed X non fosse immediatamente posto, essi si annullerebbero reciprocamente perché la posizione dell'uno impedirebbe quella dell'altro che però deve essere posto nell'atto stesso di posizione del primo. *Quantificare, dunque, significa determinare*. Senza X, l'assoluta totalità posta dall'io che si pone (che è l'io assoluto) «non è qualcosa (non ha predicato e non può averne alcuno)»⁷⁴: come a dire che il soggetto assoluto è il soggetto in cui qualcosa non è posto identico a qualcos'altro o contrapposto a un'altra cosa, bensì semplicemente posto identico a sé stesso e, dunque, è ciò che non presuppone alcun fondamento di relazione e di distinzione con ciò che è contrapposto. Il soggetto assoluto, cioè, è una soggettività astratta, disincarnata, svincolata dalla determinazione coscienziale del non-io opposto, non individua ed ineffabile indifferenza perché essa è tutto ciò che è. In breve, *solo per la posizione di X, che è posizione quantificante nell'ambito del condizionato, io e non-io diventano qualcosa [Etwas]*.

Il terzo principio, in altri termini, introduce nell'ordine di una realtà che è soltanto «parte» di quella assoluta, è realtà *limitata* che trova nell'*interezza* della totalità assoluta dell'agire, la propria origine e il proprio fondamento⁷⁵. Nell'identità della coscienza è posta cioè la totalità della realtà, una realtà che, al contrario di quella del primo principio, è già limitata perché parzializzata dalla quantificazione dell'opposizione; di tale realtà, infatti, «spetta al non-io quella che non spetta all'io, e viceversa»⁷⁶. Si potrebbe anche

71 *Ibidem*.

72 Così in C. Amadio, *Logica della relazione politica. Uno studio su «La dottrina della scienza» (1794/5) di J. G. Fichte*, Milano, Giuffrè Editore, 1998, p. 31.

73 J. G. Fichte, *Fondamento* cit., p. 181.

74 Ivi, p. 179.

75 Sul punto, cfr. G. Boffi, «Saggio introduttivo» cit., pp. 40-43.

76 Cfr. ciò che scrive Arturo Massolo, in *Fichte e la filosofia*: «La quantificabilità è [...] il principio o la condizione stessa della coscienza. L'io dell'antitesi [l'io quantificato, l'io intelligente] è la coscienza

dire che il soggetto assoluto è il luogo entro il quale l'io finito fonda la propria unità determinata ed esso, in quanto reso «qualcosa» dalla quantificazione, si rende accessibile esclusivamente nella reciproca limitazione dei principi essenzialmente in conflitto che lo stesso io assoluto in sé comporta. Il limite, in altri termini, è posto nel piano dell'assoluta totalità della realtà che, come visto nell'elaborazione del primo principio fondamentale, è l'essere stesso dell'io in quanto è ciò che si pone come essente. Nell'io assoluto è posto l'io *finito* che, limitato, trova nel primo il proprio fondamento originario.

Con il terzo principio l'io e il non-io sono posti (nell'io e mediante l'io) come reciprocamente quantificati perché divisi e limitati, «in modo che la realtà dell'uno elimini la realtà dell'altro e viceversa»⁷⁷. Il terzo principio fondamentale, come visto, enuncia tale reciproca divisibilità: «*io contrappongo, nell'io, all'io divisibile un non-io divisibile*»⁷⁸. In quanto X è posto, la divisibilità quantificata dell'io e del non-io implica però la *reciproca* limitazione. Tale principio, perciò, contiene altre due proposizioni principali tra loro contrapposte, perché due sono i termini che, nell'io, si contrappongono mediante X: la prima, per cui, «*l'io pone il non-io come limitato dall'io*»⁷⁹ (che costituisce il *principio della scienza del pratico*); la seconda, per cui «*l'io pone se stesso come limitato dal non-io*»⁸⁰ (che è il principio della sezione dedicata al fondamento del sapere teoretico). Qui basti dire che la bipartizione della *Grundlage* in una parte teoretica e in una parte pratica è, quindi, resa necessaria dalla contraddittorietà del terzo principio fondamentale⁸¹.

reale, e perciò la struttura stessa dell'io intelligente. L'io del primo principio, l'io della tesi, che non richiede, per il suo esserci, l'antitesi, è davvero una pura astrazione che ha valore regolativo, perché l'io divisibile (l'io finito) è opposto al non-io e perché in esso si trova la possibilità di una 'influenza esterna', senza la quale non vi sarebbe né riflessione né coscienza reale. Dunque all'io della tesi non si può riconoscere la egoità» (A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, Firenze, Sansoni, 1948, p. 42).

77 J. G. Fichte, *Fondamento* cit., p. 213.

78 Ivi, p. 181.

79 Ivi, p. 213.

80 Ivi, p. 215.

81 Tralasciando l'analisi e le implicazioni della struttura speculativa della *Dottrina della scienza*, basti dire che il procedimento *riflessivo* della *Dottrina della scienza* deve iniziare dal fondamento del sapere teoretico. «perché la *pensabilità* del principio pratico fondamentale si fonda sulla *pensabilità* del principio teoretico fondamentale» (ivi, p. 217), vale a dire sul presupposto della dimostrazione (teoretica) della realtà del non-io, che è condizione dell'agire (pratico) dell'io su di esso. Del principio secondo cui «*l'io pone il non-io come limitato dall'io*» (ivi, p. 213), infatti, non si sa ancora nulla. Esso presuppone che il non-io abbia realtà (in quanto è solo l'opposto, è il non posto e perciò è nulla), «pertanto non è affatto pensabile in che modo l'io possa eliminare nel non-io una realtà che esso non possiede, né come il non-io, essendo nulla, possa essere limitato» (ivi, p. 215). Ciò significa che «per il momento non v'è uso possibile, o almeno così sembra, di questa proposizione che prossimamente, e per la precisione per la parte pratica della nostra scienza, rivestirà un ruolo di primo piano». Del secondo principio per cui «*l'io pone se stesso come limitato dal non-io*» (*ibidem*) si può fare uso, in quanto l'io si pone «dapprima quale realtà assoluta», e poi, mediante il non-io, realtà determinata. Tuttavia, la *Dottrina della scienza* mostrerà che sarà la facoltà pratica a rendere possibile quella teoretica, e che soltanto alla luce del pratico l'articolazione argomentativa dei teoremi sviluppati per via riflessiva nella sfera del sapere teoretico trovano, effettivamente, i criteri della loro completezza e correttezza: «la ragione in sé è meramente pratica e [...] diviene teoretica soltanto applicando le sue leggi a un non-io che la limita» (ivi, p. 217). In altri termini, la *Dottrina della scienza* ha una struttura circolare perché la priorità del sapere teoretico è data esclusivamente per la pensabilità della scienza del pratico ma, in sé considerata, la ragione si mostrerà intrinsecamente pratica e svelerà, retrospettivamente, la praticità del primo principio. Sulla circolarità della prima esposizione della *Dottrina della scienza* – circolarità *necessitata* dall'assunzione della logica come introduzione al sapere – cfr. L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano, Ugo Mursia Editore, 1976.

Ecco che la *legge categoriale della determinazione reciproca* [*Wechselbestimmung*] è introdotta come «superiore genere della *determinazione*»⁸² in generale del terzo principio fondamentale, perché resa necessaria da una ulteriore contraddizione contenuta nello stesso principio del sapere teoretico. In esso, infatti, sono contenute due ulteriori proposizioni. La prima (...«come limitato dal non-io»), per cui «*il non-io determina* (attivamente) *l'io* (che per questo riguardo è passivo)», la seconda («*l'io pone se stesso*...»), per cui «*l'io determina se stesso* (mediante attività assoluta)»⁸³. Il procedimento dialettico di Fichte è il medesimo: ciò che afferma una proposizione è negata dall'altra (contenuta nella stessa proposizione in quanto sintesi di una precedente contraddizione):

È [...] subito lampante che ambedue si contraddicono vicendevolmente l'un l'altra, che l'io non può essere attivo, se dev'essere passivo, e viceversa [...] È poi palese il fatto che in una delle proposizioni sviluppate si afferma ciò che l'altra nega e viceversa: e in tal senso si tratta certo di una contraddizione⁸⁴.

Una proposizione afferma che l'io si pone, l'altra che l'io è limitato: «a sopprimersi sono quindi realtà e negazione»⁸⁵. Ma limitazione e determinazione erano già state assunte come togliimento della contraddittorietà dell'assoluta contrapposizione e, dunque, saranno *nuovamente* implicate – in quanto «fissano» il procedimento sintetico in generale – per l'unificazione di realtà e negazione.

L'io, in quanto è posto come realtà assoluta, può *determinarsi* soltanto come realtà, ed in esso «non è posta affatto negazione». Porsi come determinato, dunque, «deve significare che l'io determina la realtà e, per mezzo di questa, se stesso»⁸⁶. Si è visto come determinare significhi quantificare. L'«atto assoluto dell'io» per cui si pone come assoluta realtà determinata è, infatti, lo stesso atto limitante assolutamente posto dalla posizione della reciproca limitazione del terzo principio fondamentale, «dove l'io pone se stesso come quantità»⁸⁷. Ciò significa che la posizione di sé dell'io è posizione dell'assoluta totalità della realtà come «*quantum*» assoluto e assoluta determinazione quantificata, e fuori della realtà dell'io «non ve n'è affatto alcuna» perché tale realtà è posta nell'io.

Se l'io è *quantum* assoluto della realtà per sé posta, nel non-io, non essendo ciò che è l'io, «dev'esser posta l'assoluta totalità della negazione e la negazione stessa dev'essere posta quale totalità assoluta»⁸⁸.

La questione introdotta poco sopra dall'analisi del principio per cui «*l'io pone se stesso come limitato dal non-io*», dunque, consiste nell'unificare e nel sintetizzare mediante una «più determinata determinazione»⁸⁹ l'assoluta totalità della realtà posta nell'io *determinantesi* e l'assoluta totalità della negazione posta nel non-io *determinante*. Nell'esposizione del terzo principio fondamentale, si è visto come limitare significa negare soltanto una parte [*Teil*] della realtà di ciò che è limitato. Unificare l'assoluta totalità

82 Ivi, p. 225.

83 Ivi, p. 219.

84 Ivi, p. 221.

85 *Ibidem*.

86 *Ibidem*.

87 Ivi, p. 223.

88 *Ibidem*.

89 Ivi, p. 227.

della realtà dell'io e l'assoluta totalità della negazione posta nel non-io, dunque, significa che «l'io *in parte* [zum Teil] si *determina ed in parte è determinato*»⁹⁰.

Totalità della realtà e totalità della negazione, in quanto assolutamente poste, implicano che la *parziale* autodeterminazione dell'io e la *parziale* determinazione del non-io debbano essere pensate «come *un'unica* e proprio *medesima cosa*» affinché non domini l'assoluta totalità della negazione sull'assoluta totalità della realtà, e viceversa. *Ciò significa che nell'atto stesso della determinazione dell'io, l'io deve determinarsi, e in quanto l'io si determina, esso deve essere determinato.*

Infatti, determinare significa negare, ovvero sopprimere una parte della realtà: «l'io è determinato, <ciò> significa: in esso viene soppressa della realtà»⁹¹. Se l'io pone in sé una quantità *determinata* dell'assoluta totalità della realtà, *allora* la restante quantità di assoluta realtà è soppressa e negata da sé *ed è posta nel non-io*: se l'io non pone in sé, allora pone necessariamente in un altro, *contrappone*.

Nel non-io, dunque, è posta tanta realtà quanta negazione è posta nell'io. Ciò significa che l'io è *passivo* rispetto alla realtà posta nel non-io *nell'atto stesso* della propria *attiva* autodeterminazione. *Al contempo* e nella stessa misura, nell'io è posta tanta realtà quanta negazione è posta nel non-io. L'io, dunque, è *attivo* nei confronti del non-io in quanto autodeterminandosi pone in sé un *quantum* di realtà che non pone nel non-io, che perciò è passivo.

L'io e il non-io sono, al contempo, attivi e passivi. L'io *si determina*, e determinandosi *viene* determinato in quanto la propria determinazione costituisce la realtà del contrapposto che, in virtù della determinazione in generale, deve essere posto come determinante. Allo stesso modo e nello stesso tempo, il non-io è *determinato* dall'autodeterminazione dell'io e, così, in quanto determinato, *determina* l'io. L'io e il non-io, in quanto contrapposti, sono attivi nella misura in cui l'altro termine è passivo e, *al contempo*, sono passivi nella misura in cui l'altro termine è attivo.

In sintesi, l'io, in quanto si determina, determina il non-io che in quanto determinato determina l'io: l'io «si pone dunque come *determinantesi* in quanto *viene* determinato»⁹². *Al contempo*, il non-io può determinare l'io proprio perché l'io, determinandosi, determina il non-io: l'io «si pone come *ciò che viene* determinato in quanto esso *determina sé*»⁹³.

La realtà dell'un termine è la negazione dell'altro, la realtà dell'altro è negazione del primo in quanto quantità *reciprocamente* determinata e soppressa dell'assoluta totalità della realtà. Dalla determinazione della realtà o della negazione di un termine è determinata la realtà o la negazione dell'altro, e dalla realtà o dalla negazione dell'altro è determinata la realtà o la negazione del primo.

Il punto è fondamentale.

La particolarizzazione della determinazione in generale è data, dunque, dall'introduzione della *modalità* di posizione della quantità. Si potrebbe dire che la *determinazione in generale* del terzo principio fondamentale, è la cornice speculativa entro cui questa «superiore» determinazione indica la *modalità di spartizione quantitativa* degli opposti. Se nella determinazione in generale «vien fissata semplicemente la quantità, lasciando inindagati il come e la maniera»⁹⁴, con la sua particolarizzazione venuta in luce dalla

90 Ivi, p. 223.

91 *Ibidem*.

92 Ivi, p. 225.

93 *Ibidem*.

94 *Ibidem*.

contraddizione che lo stesso principio del fondamento comportava, si sa che la quantità di un termine è posta *dal* termine contrapposto, e viceversa. Se nella determinazione in generale i due termini erano semplicemente contrapposti rispetto alla quantificabilità, nella nuova determinazione la posizione determinata dell'uno è data dalla reciprocità relazionale dell'altro che lo pone come determinato. Se nella determinazione in generale è posta la semplice contrapposizione quantificata degli opposti, nella superiore determinazione l'opposizione è posta rispetto alla costitutiva reciproca determinazione, che è una reciproca azione. Tale determinazione, infatti, coglie un *corrispondersi* di quantità. Ad un determinato *quantum* di realtà corrisponde un *quantum* di negazione e, così, tale determinazione mostra il venire meno della separazione indifferente dei termini contrapposti. In tal modo, a partire da uno di essi è possibile determinare l'altro: «posso muovere da uno qualunque dei termini contrapposti io voglia, in ogni caso con l'azione del determinare ho in pari tempo determinato l'altro 'termine'»⁹⁵ e *determinazione reciproca* [*Wechselbestimmung*] è il nome che porta questa «più determinata determinazione»⁹⁶.

3. Comparazione della *Wechselbestimmung* fichtiana con la *Wechselwirkung* schilleriana e collocazione schilleriana del limite [*Schranke*]

L'analisi dei principi fondamentali del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* è stata affrontata nelle sue linee essenziali al fine di comparare la determinazione reciproca di io e non-io con l'azione reciproca, esplicitamente indicata da Schiller come debitrice di quella fichtiana, tra impulso formale e impulso materiale.

Il procedimento speculativo schilleriano, almeno dal punto di vista formale, parrebbe essere effettivamente in debito con la *Wechselbestimmung* fichtiana.

Rivediamo.

La *Wechselwirkung* è assunta per la necessità della contrapposizione degli impulsi (la loro posizione assoluta equivarrebbe infatti alla loro *immediata* e *assoluta* negazione: assolutezza della posizione e contraddittorietà sono la stessa cosa). Da una parte, «se l'impulso formale diventa ricettivo, vale a dire se la forza del pensiero previene la sensazione e la persona di sostituisce al mondo, allora quest'ultima smette di essere forza indipendente e soggetto nello stesso rapporto in cui soppianta l'oggetto»⁹⁷; dall'altra, il soggetto, «non appena è soltanto contenuto del tempo, non è, e conseguentemente non *ha* neppure un contenuto», poiché «con la sua personalità è soppresso anche il suo stato»⁹⁸.

Al fine di porre un impulso, dunque, l'altro dev'esser posto e porli come opposti significa contrapporli (quindi, devono esser posti contemporaneamente). «Entrambi gli impulsi necessitano, dunque, *limitazione* [*Einschränkung*] e, venendo pensati come energie, riduzione»⁹⁹. Essi, dunque, devono *limitarsi* reciprocamente al fine di poter essere posti insieme, nello stesso tempo.

Il limite è la condizione dell'impossibilità dello «scavalco» dell'impulso nel dominio operativo dell'altro e, quindi, è condizione di possibilità della reciprocità dell'azione che la stessa contrapposizione in sé comporta. Limitare, infatti, significa determi-

95 *Ibidem*.

96 Ivi, p. 227.

97 F. Schiller, *L'educazione estetica* cit., p. 125.

98 *Ibidem*.

99 *ibidem*, corsivo mio.

nare perché dire assolutezza equivale a dire indeterminatezza (perché l'assolutezza di un impulso è la sua contraddittorietà). «Assegnando a ciascuno dei due impulsi *un ambito proprio*, se ne esclude l'altro e si pone a ciascuno un limite, che è insuperabile se non a danno di entrambi»¹⁰⁰.

Determinare, quindi, è limitare e tale determinazione limitante deve essere reciproca nella misura in cui entrambi gli impulsi debbono essere posti. Essi devono dunque *determinarsi reciprocamente, relazionarsi operativamente* al fine di potersi individuare (o, che è lo stesso, devono limitarsi nell'atto stesso della propria, simultanea operatività, dal momento che la contrapposizione è posta per la non contraddittorietà della posizione assoluta di uno dei due impulsi): la *Wechselbestimmung* è, come detto, una *Wechselwirkung*.

In Fichte, come visto, il limite e la determinazione reciproca sono riflessivamente *dislocati*: il primo, infatti, è collocato nel terzo principio fondamentale; il secondo, nel primo teorema del sapere teoretico. Ciò, tuttavia, non toglie che l'articolazione speculativa dell'azione reciproca (o della determinazione reciproca) schilleriana assuma effettivamente i tratti di quella fichtiana.

Se, come afferma il secondo principio fondamentale, l'io si nega nell'atto stesso della propria assoluta autoposizionalità, l'identica coscienza non permarrrebbe.

Se il non-io deve essere posto nell'io in quanto l'io stesso è il presupposto affinché il non-io sia *contrapposto*, allora l'io non può essere posto nell'io perché eliminato dalla posizione del non-io. Ciò significa che la posizione di X (del limite) è necessariamente posta da una azione *originaria* Y (del limitare) al fine di poter porre *insieme e simultaneamente* «senza che si annullino e sopprimano, A e -A, essere e non essere, realtà e negazione»¹⁰¹. Limitare, dunque, equivale a dividere, nella misura in cui divisione è limitazione della posizione di una totalità: «di conseguenza [...] nel concetto di limite si trova quello di *divisibilità*»¹⁰². Infine, dividere in quanto limitare significa porre ciò che è diviso in relazione alla quantificabilità. Al fine di poter essere contrapposti, dunque, io e non-io debbono porsi come *quantificati* poiché la divisibilità è «*capacità di quantità* in generale»¹⁰³.

L'introduzione della *quantificazione* nel principio del fondamento conduce al secondo punto di convergenza¹⁰⁴. Schiller, strutturando la soggettività sull'impulso sensibile e l'impulso formale, scrive che: «nondimeno sono tali due impulsi a esaurire il concetto di umanità ed è assolutamente impensabile un terzo *impulso fondamentale* che possa mediare tra i due»¹⁰⁵. Si potrebbe sostenere che l'impossibilità dell'assunzione di un terzo principio fondamentale sia dovuta alla presupposizione del rapporto dei due impulsi in

100 Ivi, p. 119, *corsivo mio*.

101 J. G. Fichte, *Fondamento* cit., p. 175.

102 Ivi, p. 177.

103 *Ibidem*.

104 Segnalo ancora Weibel: «Die Rede von Koordination referiert aber auch auf einen Aspekt, der in Fichtes Begriff der Wechselbestimmung nicht mitgedacht ist. Die Quantitätsverteilung ist nach Fichtes Begriff bezogen auf ein Totalquantum, das aber beliebig auf die Wechselglieder verteilt sein kann. Schiller dagegen hat, wenn die Wechselwirkung von Stoff- und Formtrieb im gegebenen Zusammenhang sinnvoll sein soll, einen Gleichgewichtszustand der beiden Wechselglieder im Blick, so daß sich ein Bezug auf ein Totalquantum erübrigt. Insofern also Schiller mit der Wechselwirkung einen harmonischen Gleichgewichtszustand der beiden gegensätzlichen Wesensmomente der menschlichen Natur darstellt, greift er über Fichtes Theorie hinaus» (*Wechselbestimmung* cit., p. 55).

105 F. Schiller, *L'educazione estetica* cit., p. 117.

termini primariamente quantitativi nella misura in cui la loro reciprocità è situata entro una cornice che istituisce il soggetto come *unità*¹⁰⁶. Il soggetto è-uno, gli impulsi sono due e tali impulsi per porsi devono permanere come limitati. Sulla scorta del terzo principio, di conseguenza, è assumibile che la posizione assoluta ed *intera* di uno dei due impulsi equivalga alla posizione *totalizzante* il dominio del soggetto in generale. Come in Fichte, dunque, la reciproca limitazione degli impulsi consiste nella divisione della totalità. Ciò significa che nella misura in cui i due impulsi sono contrapposti, essi sono quantificati e, in tal modo, l'unità del soggetto permane.

Terzo punto. Infine, si è visto come la *Wechselbestimmung* fichtiana è assunta quale più determinata *modalità* della determinazione in generale. Essa dice che l'io si pone «come *determinantesi* in quanto *viene* determinato, e si pone come *ciò che viene* determinato in quanto esso *determina sé*»¹⁰⁷. Nella stessa misura, la contrapposizione tra gli impulsi è istituita dalla loro simultanea operatività limitativa. Solo l'effettiva presenza dell'operatività di un impulso è condizione di possibilità dell'effettiva presenza dell'azione dell'altro, così come per la reciproca determinazione di io e non-io. L'azione di un impulso vieta che l'altro entri nel suo dominio e limitandolo attivamente è *determinato* dal primo nell'atto stesso in cui lo *determina*.

In sintesi, *tre* sono i punti di convergenza che gravitano attorno alla legge categoriale della relazione reciproca schilleriana con quella della *Grundlage*:

(α) il limite: così come esso è richiesto da una azione dell'io al fine di poter porre i termini della contrapposizione *originaria*: io e non-io; allo stesso modo, in Schiller, il limite è la condizione di possibilità dell'opposizione simultanea degli impulsi;

(β) la quantificazione: così come il limite parzializza la totalità della realtà e, in tal modo, pone originariamente i termini della contrapposizione come quantificati; nella stessa misura, in Schiller, l'impossibile assunzione di un ulteriore impulso fondamentale colloca la soggettività nell'ambito della quantificabilità. In questo senso, si potrebbe dire che come in Fichte la quantificazione, in quanto risultato della contrapposizione limitata dei termini, è ciò che rende possibile il permanere dell'identità della coscienza; così, in Schiller, l'identità del soggetto è identità quantificata perché posta come ciò che contiene la contrapposizione limitata degli impulsi;

(γ) la reciproca determinazione: la reciproca determinazione di io e non-io è presenza reciprocamente condizionata. Allo stesso modo la reciproca determinazione schilleriana: in quanto determina attivamente l'impulso sensibile, l'impulso formale è da questo determinato; in quanto l'impulso sensibile è determinato dall'impulso formale esso lo determina attivamente.

Su questi punti di convergenza è utile una osservazione. In Schiller il concetto di limite è posto come *prodotto* dell'azione reciproca. In Fichte, diversamente, la *Wechselbestimmung* è modalità «più determinata» della determinazione in generale. Se, in Fichte,

106 Dello stesso avviso è Giovanna Pinna, laddove scrive che «Schiller insiste su un modello di interscambio tra le diverse componenti dell'uomo, in cui il rapporto tra i due impulsi si gioca sostanzialmente in termini quantitativi, come prevalenza dell'uno o dell'altro in una unità. Per questo non è possibile che si dia un terzo impulso qualitativamente diverso dai primi due, in grado di operare una conciliazione» (G. Pinna, *Introduzione a Schiller*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2012, p. 79).

107 J. G. Fichte, *Fondamento* cit., p. 225.

il limite è posto nel terzo principio e la *Wechselbestimmung* nel primo teorema del fondamento del sapere teoretico, in Schiller il limite è assunto come ciò che *già* risulta dalla reciproca operatività determinante degli impulsi fondamentali. In termini fichtiani, si potrebbe dire che la *Wechselbestimmung* schilleriana (in Fichte, posta nel primo teorema del fondamento del sapere teoretico) è *già* quell'azione Y che Fichte introduce nel terzo principio fondamentale.

In questo senso, in Schiller, diversamente da Fichte, il limitare sembrerebbe germinare *già* come prodotto della simultanea operatività degli impulsi. L'azione reciproca degli impulsi, cioè, sembrerebbe posta da Schiller *non* come una ulteriore particolarizzazione sintetico-riflessiva del limite (come accade in Fichte), ma come ciò che *già* si pone con la reciproca opposizione operativa, ovvero, con l'azione reciproca che è reciproca determinazione.

Non porre il limite, in Fichte, significa *non porre l'identità della coscienza* poiché, se i termini dell'opposizione fossero posti assolutamente, *io non = io*. Il principio dell'opporre è *costitutivamente* posto nell'atto stesso dell'autoposizionalità dell'io e il terzo principio è posto *originariamente* perché *originaria* è la posizione del non-io. Ciò significa che il rapporto sintetico dei due termini contrapposti sia di tipo *essenzialmente duale* e il collasso dell'identità coscienziale è *immediatamente* conseguente all'ammissione esclusiva di uno di essi: rispettivamente all'assoluta posizione, il non-io è posto nell'atto stesso della posizione di sé dell'io; dunque, la contraddizione, limitatamente al secondo principio fondamentale, *inerisce all'identità della coscienza stessa* in quanto la *costitutiva ed essenziale* dualità dei termini opposti richiede che l'assolutezza della loro posizione sia eliminata mediante limitazione. In altri termini, il referente della contraddizione è *primariamente* l'identità della coscienza perché io e non-io, nel principio dell'opporre, *vengono a confliggere essenzialmente e in assoluto, indifferentemente*¹⁰⁸.

In Schiller la contraddizione costituisce, in primo luogo, *già* la semplice posizione esclusiva dell'impulso posto assolutamente, così come accade nella reciproca determinazione fichtiana. La contraddizione, cioè – *diversamente* dal secondo principio fondamentale *ma già* in direzione della *Wechselbestimmung* fichtiana – inerisce esclusivamente l'assunzione incondizionata dell'impulso. Ciò che si contraddice non è, primariamente, il soggetto come ciò che contiene gli impulsi fondamentali (come accade nel secondo principio fichtiano), *quanto gli impulsi fondamentali stessi*: la contraddizione, cioè, inerisce primariamente all'impulso che, essendo posto come assoluto, implica la propria assoluta negazione (così come avviene nella *Wechselbestimmung* fichtiana).

Ciò non toglie il fatto – e questo è il punto che si voleva sottolineare – che la non contraddittorietà degli impulsi, posti come operativamente limitati e reciprocamente determinantesi (come nel primo teorema fichtiano), *renda possibile la non contraddittoria identità del soggetto nel quale quegli impulsi sono contrapposti*. Infatti, se l'impulso fosse assolutamente posto, esso, eliminando l'altro, eliminerebbe se stesso e il soggetto

108 Sul punto cfr. ciò che scrive Carla Amadio riguardo alla considerazione esclusiva del principio dell'opporre: «Se queste conseguenze, ricavate dalle leggi presupposte della riflessione, fossero esatte l'identità della coscienza verrebbe meno, ma essa è anche l'unico fondamento assoluto del nostro sapere, è infatti, a partire da essa, che sono stati trovati questi due principi. Usando le leggi della riflessione si è arrivati ad un risultato, che mette in pericolo l'unico punto fisso: l'identità della coscienza. L'aver intrapreso una deduzione rigorosa rischia di vanificare quella coscienza, mediante la quale si è proceduto fino ad ora. Ciò che costituisce un problema per Fichte è proprio la presunzione di identità fra io e non-io» (C. Amadio, *Logica della relazione politica* cit., p. 27).

stesso sarebbe niente¹⁰⁹, così *come*, in Fichte, l'identità della coscienza non permarrrebbe nella misura in cui i termini dell'opposizione fossero posti come *indifferenti*.

In sintesi, il fatto che in Schiller limitazione e determinazione reciproca sembrerebbero corrispondere in assoluto, non toglie il fatto che l'identità del soggetto (equivalente all'identità della coscienza del principio del fondamento) sia il *presupposto* assoluto della contrapposizione reciprocamente determinata degli impulsi.

4. Wechselwirkung schilleriana e il piano trascendentale come ambito della non contraddittorietà (ANC)

C'è un ultimo punto che, ancora una volta utilizzando l'impianto speculativo fichtiano, permette di porre in rilievo una questione che nell'ambito della *Wechselwirkung* tra gli impulsi che si sta prendendo in esame, risulta di portata decisiva.

Come accennato sopra, compito della parte teoretica della *Dottrina della scienza* è quello di «esaminare se e con quali determinazioni fosse pensabile la proposizione enunciata in via problematica: l'io si pone come determinato dal non-io»¹¹⁰. La legge categoriale della determinazione reciproca, analizzata al fine di verificare i punti di effettiva convergenza con quella di Schiller, è soltanto la prima modalità di «più determinata determinazione»¹¹¹ del primo atto sintetico-riflessivo nel principio del fondamento: «tutte le restanti sintesi, per essere valide, debbono essere comprese in questa, devono essere state intraprese simultaneamente in essa e con essa»¹¹².

Alla fine del procedimento sintetico, «mediante una deduzione sistematica»¹¹³, tutte le determinazioni possibili della proposizione per cui «l'io si pone come determinato dal non-io» saranno esaurite riflessivamente. Tali dimostrazioni possibili, indagate da Fichte nel corpo del «*Fondamento del sapere teoretico*», corrispondono alle diverse modalità di considerazione della relazione soggetto-oggettiva del fatto della rappresentazione che, di volta in volta superate sinteticamente da più determinate determinazioni, compaiono *ipoteticamente* come fatti della coscienza riflettente¹¹⁴.

109 Cfr. ciò che lo stesso Schiller scrive in Lettera XIII, nel contesto del rovesciamento operativo degli impulsi: «può attribuire alla forza attiva l'estensione che spetta alla passiva, prevenire con l'impulso formale quello materiale e sostituire alla facoltà ricettiva quella determinante. Nel primo caso non sarà mai *egli stesso*, nel secondo caso non sarà mai *qualcos'altro*; quindi, appunto perciò, in entrambi i casi non sarà *né uno né l'altro*, di conseguenza – nullo» (F. Schiller, *L'educazione estetica* cit., p. 121).

110 J. G. Fichte, *Fondamento* cit., p. 415.

111 Ivi, p. 227.

112 Ivi, p. 189.

113 Ivi, p. 415.

114 Si badi che la questione della rappresentazione è posta già con il terzo principio fondamentale, mediante il concetto di divisione. Nel quinto punto dell'appendice al «principio del fondamento», Fichte scrive: «la celebre questione che Kant pose a capo della *Critica della ragione pura*: come sono possibili i giudizi sintetici a priori?, ottiene ora la risposta più generale e più soddisfacente. Nel terzo principio fondamentale abbiamo effettuato una sintesi dei contrapposti io e non-io, ponendo la divisibilità di entrambi. Sintesi la cui possibilità non è ulteriormente questionabile e alla quale non è possibile dare fondamento ulteriore: essa è possibile in tutto e per tutto, e si è autorizzati a compierla senza ulteriore ragione e fondamento» (Ivi, p. 189). Sul problema fichtiano della sistematizzazione della *Critica della ragione pura* e della *Critica della ragione pratica* rimangono fondamentali L. Pareyson, *Fichte* cit.; M. Ivaldo, *I principi del sapere* cit.

L'*ipotesicità* delle determinazioni sintetiche che nel corso del procedimento riflessivo vengono trovate, è data dalla *provvisorietà* della loro assunzione, ed esse sono provvisorie in quanto vengono *soppresse* da determinazioni più circoscritte, le quali, in tal modo, vengono situate dalla riflessione filosofica «entro un circolo sempre più ristretto, eliminando l'inconsistente e l'impensabile»¹¹⁵. Ciò significa che «passo dopo passo, ci siamo vieppiù avvicinati alla verità, sinché alla fine abbiamo scoperto l'unico modo possibile di pensare ciò che deve essere pensato»¹¹⁶.

Per esempio nel corso della nostra ricerca compariva l'ipotesi realistica che in qualche modo la materia della rappresentazione possa essere data dall'esterno: essa doveva essere pensata e il suo pensiero era un fatto della coscienza riflettente, ma operando un'indagine più stringente trovammo che una tale ipotesi contraddiceva il principio fondamentale enunciato, perché ciò a cui fosse data una materia dall'esterno sarebbe un non-io e nient'affatto un io, come invece dev'essere secondo la richiesta¹¹⁷.

Il risultato riflessivo della deduzione sistematica (l'«*idealismo critico quantitativo*») – e questo è il punto che si vuole sottolineare – giunge ad «*un fatto che ricorre originariamente nel nostro spirito*»¹¹⁸. Si apre così – con una nuova serie riflessiva collocata nella parte finale della sezione del fondamento del sapere teoretico, la *pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes* – un nuovo procedimento speculativo che porrà al centro della propria elaborazione quel fatto originariamente presente, ovvero la rappresentazione coscienziale dello spirito finito, al fine di ripercorrere circolarmente il procedimento sintetico riflessivo che è servito a pensarlo e, così, verificarne la validità ed eludere effettivamente il carattere ipotetico delle determinazioni escluse dalla riflessione: «essa ripercorre l'intero tragitto che quella [la prima serie della riflessione] ha descritto, ma *nella direzione inversa* e la riflessione filosofica, che può semplicemente seguire la nuova riflessione senza poterle però imporre alcuna legge, prende necessariamente l'identica direzione»¹¹⁹.

Ciò significa che l'indagine sintetico-deduttiva non ha nessuna validità di per sé stessa nella misura in cui viene considerata indipendentemente dalla realtà del fatto della rappresentazione dello spirito finito: la validità delle sue conclusioni, rispetto alla loro ipotesi, è condizionata dal fatto «che ricorre originariamente nel nostro spirito»¹²⁰.

Sul punto, tre osservazioni:

(α) le leggi della logica in quanto leggi della riflessione ($A = A$, $-A \neq A$, etc.) sono impiegate da Fichte come determinazioni fatiche della coscienza pensante. La stessa presupposizione delle leggi logiche e la conseguente «circolarità» riflessiva introdotta

115 J. G. Fichte, *Fondamento* cit., p. 415.

116 *Ibidem*.

117 Ivi, p. 417.

118 Ivi, p. 415.

119 Ivi, p. 423.

120 Sulla problematicissima questione del punto di vista logico come introduzione alla filosofia, cfr. ciò che scrive Pareyson: «Se si accentua l'ipotesi allora si rimane nell'impostazione logica: alla filosofia viene presupposta un'indagine preliminare puramente logica, al principio si accede mediante una riflessione sulle leggi logiche, la filosofia si pone come fondazione della validità dei principi logici, il programma della filosofia ha un valore puramente ipotetico bisognoso di verifica: tutto ciò perché non c'è un'introduzione reale alla filosofia e la libertà rimane estranea alla filosofia stessa» (L. Pareyson, *Fichte* cit., p. 128).

nell'elaborazione del primo principio fondamentale sono implicate da questo carattere fattuale e determinante. Il fatto originariamente posto nello spirito finito in quanto è ciò che convalida e verifica le stesse regole riflessive che sono servite a pensarlo, dunque, è assunto nel proprio carattere di fattualità in modo più perspicuo e stringente dalla fatticità che caratterizza le stesse regole logiche della riflessione. Se le leggi della riflessione «erano altresì fatti della nostra coscienza in quanto filosofavamo, ma erano fatti prodotti *artificialmente* mediante la spontaneità della nostra facoltà di riflettere»¹²¹, il fatto posto originariamente nello spirito finito, diversamente, *in quanto deve corrispondere al più determinato prodotto sintetico della riflessione*, è un fatto nel «più alto senso del termine», senso nel quale non rientrano quelle determinazioni sintetiche di natura semplicemente ipotetica rigettate «come pensiero di un sistema non trascendentale»¹²²;

(β) l'io deve spiegarsi quel fatto originariamente presente. Esso, tuttavia, «non può spiegarsi altrimenti che conformemente alle leggi della sua essenza, che sono le stesse leggi secondo le quali anche la nostra riflessione è stata sinora svolta»¹²³. In altri termini, la riflessione filosofica deve fornire «la prova *che* qualcosa è un fatto» poiché il richiamo ai fatti che risiedono entro l'ambito della coscienza comune, se non guidato dalla riflessione filosofica, «non produce nulla se non un'illusoria filosofia popolare la quale non è affatto filosofia»¹²⁴;

(γ) con il punto (β), Fichte introduce alla storia pragmatica dello spirito umano accennata poco sopra. Se l'oggetto della riflessione, *adesso*, è «il modo dell'io di elaborare, modificare, determinare quel fatto in sé»¹²⁵, essa sarà situata «su di un piano affatto diverso» da quello della semplice riflessione della prima serie. Se, infatti, nella serie riflessiva conclusasi con l'ultima determinazione sintetica possibile da pensare (quella dell'idealismo critico quantitativo), «riflettemmo sulle possibilità di pensare», in questa nuova serie della riflessione «si riflette su fatti»¹²⁶.

Si è già accennato al carattere ipotetico delle determinazioni sintetiche trovate di volta in volta. Se ciò che la nuova serie riflessiva deve elevare a coscienza è, per così dire, il *risultato fattuale* della più ristretta determinazione prodotta riflessivamente, allora «non avremo più a che fare con mere ipotesi nelle quali il poco contenuto di verità dev'essere anzitutto separato dalla vuota argomentazione aggiuntiva»¹²⁷; diversamente dalla prima serie, quindi, «attribuiremo realtà, con pieno diritto, a tutto quanto d'ora innanzi sarà stabilito»¹²⁸.

Se, dunque, la prima serie della riflessione va dal principio filosofico alla terminazione fattuale della coscienza empirica; la seconda serie, al contrario, segue lo sviluppo della coscienza stessa. Se la prima serie è dimostrativa in quanto essa dimostra nell'«*unico modo*»¹²⁹ un fatto; la seconda è rappresentativa perché accompagna «il corso degli even-

121 J. G. Fichte, *Fondamento* cit., pp. 415, 417.

122 Ivi, p. 417.

123 Ivi, p. 419.

124 *Ibidem*.

125 *Ibidem*.

126 Ivi, p. 421.

127 *Ibidem*.

128 *Ibidem*.

129 Ivi, p. 415.

ti, in tutta tranquillità»¹³⁰. Se, in sintesi, la prima serie è deduttiva ed ideale (logica), la seconda serie, circolarmente correlata alla prima, è pragmatica e ricostruttiva (reale)¹³¹.

Completamente diverso è il procedimento teorico schilleriano che, pur assumendo lo strumento speculativo della azione reciproca come reciproca determinazione, parrebbe situarsi nel più genuino trascendentalismo kantiano: «questo rapporto reciproco dei due impulsi è certo semplicemente un compito della ragione che l'uomo è in grado di assolvere soltanto nel compimento della sua esistenza. Nel senso più proprio del termine, esso è l'idea della sua umanità, quindi un infinito cui egli può vieppiù approssimarsi nel corso del tempo, senza tuttavia raggiungerlo»¹³².

Ciò significa che la contrapposizione degli impulsi – o, per meglio dire, il risultato «nel quale gli altri due agiscono collegati»¹³³ che, come accennato sopra, è lo Spieltrieb –, viene posta da Schiller nel dominio dell'idealità. Si potrebbe dire che l'armonica contrapposizione degli impulsi accolti dal soggetto¹³⁴, è la condizione di possibilità trascendentale della posizione del soggetto stesso. Se la Wechselwirkung è ciò che rende possibile la configurazione del soggetto e se, d'altra parte, il soggetto è posto come ideale, allora la Wechselwirkung tra gli impulsi sarà ideale quanto il soggetto reso possibile dalla loro reciproca operatività.

Ciò significa che l'idealità equivale alla pensabilità di ciò che il soggetto deve essere perché, «sino a quando soddisferà esclusivamente uno di quei due impulsi, oppure solo uno dopo l'altro, non potrà mai apprendere di essere effettivamente conforme a quest'idea»¹³⁵. L'azione reciproca in quanto reciproca determinazione è condizione di possibilità della posizione del soggetto e il soggetto è posto nel dominio dell'idealità. Di conseguenza, il soggetto con le sue condizioni di possibilità, in quanto posti nel dominio dell'idealità, possono essere soltanto pensate e riflessivamente giustificate. In Lettera XIII, discutendo del «carattere veramente eccellente» dell'umanità, la questione del pensiero di questa idealità è introdotta dallo stesso Schiller: «certo, ci si facilita immensamente i propri doveri sociali allorché all'uomo reale, che chiede il nostro aiuto, si sostituisce nel pensiero l'uomo ideale, il quale verisimilmente potrebbe aiutarsi da sé»¹³⁶.

Di conseguenza, se la condizione di possibilità della posizione del soggetto (armonico) è soltanto pensata in quanto la pensabilità è collocata nel dominio dell'idealità, allora, di fatto, nel dominio della realtà, l'articolazione degli impulsi differisce assoluta-

130 Ivi, p. 421.

131 Sul punto, cfr., ancora una volta, Pareyson: «Il nesso fra le due serie è la necessità [data dal punto di vista di logico riflessivo come introduzione al sapere] della ciclicità del sistema. Con la prima serie, la filosofia teoretica è fondata, ma non conclusa: il suo principio è esaurito solo quando, con una seconda serie, si ritorna ad esso. Non basta dedurre le condizioni della sua pensabilità, ma bisogna ritrovarlo come risultato, dopo averlo assunto come principio. Solo così la filosofia teoretica, raggiungendo la propria totalità, raggiunge anche la determinazione completa e la certezza che le può competere» (Pareyson, *Fichte* cit., p. 156).

132 F. Schiller, *L'educazione estetica* cit., p. 127.

133 Ivi, p. 129.

134 L'«armonia [*Harmonie*]», in quanto risultato della contrapposizione degli impulsi reciprocamente posti, è introdotta dallo stesso Schiller laddove, in Lettera XIII, criticando la tesi secondo la quale per mantenere «l'unità nell'uomo [*Einheit im Menschen*]» non vi sia altro mezzo che «quello di subordinare incondizionatamente l'impulso sensibile a quello razionale», scrive che «di qui però può semplicemente nascere uniformità [*Einförmigkeit*], giammai armonia, e l'uomo rimane ancora scisso in eterno» (ivi, p. 117).

135 Ivi, p. 127.

136 Ivi, p. 125.

mente dalla loro considerazione di impulsi armonicamente contrapposti. In altri termini, l'occupazione di un impulso nel dominio dell'altro è il presupposto «reale» della configurazione armonica della soggettività senza che, con ciò, esso si contraddica nell'atto stesso di porsi come accade nell'ambito della riflessione trascendentale.

Sul punto, risulta essenziale la celebre questione del «selvaggio» e del «barbarico», la coppia oppositiva che attraversa tutta la prima parte delle *Lettere* schilleriane. Infatti, anche qui basti accennare, «selvaggio [Wilder]» (in cui l'impulso sensibile prevarica sull'impulso formale) e «barbarico [Barbar]» (in cui l'impulso formale prevarica sull'impulso sensibile) sono le due sole modalità di opposizione – si badi, *date fattualmente* e caratterizzanti l'ordine ideologico della modernità – all'attualizzabilità della «destinazione» dell'uomo, ovvero, come è ormai chiaro, alla considerazione completa, unificata e totalizzata (armonicamente compresa) della soggettività.

La pensabilità del soggetto armonico e della azione reciproca in quanto reciproca determinazione come condizione della sua possibilità, permette di collocare la riflessione trascendentale schilleriana lì dove deve essere collocata. I punti (α), (β), (γ) di §3. dedicati al concetto di *limite*, di *quantificabilità* e, soprattutto, di *azione reciproca* in quanto *reciproca determinazione* (che, in ultima istanza, comprende i primi due) così come essi si configurano in Fichte e in Schiller sono, come si è visto, punti di convergenza massimale. Si potrebbe denominare l'ambito speculativo in cui questi sono posti, come «ambito della non contraddittorietà» (da ora: ANC) in quanto tutti, di fatto, sembrerebbero gravitare attorno all'impossibile assunzione di «io non = io»: dell'assoluta ed indeterminata posizione degli impulsi – in Schiller – o dei termini contrapposti io e non-io – in Fichte.

In Schiller, l'ANC è lo strumento speculativo che rende possibile la pensabilità del soggetto armonico sotto il rispetto trascendentale delle sue condizioni di possibilità. Ciò significa che se l'azione reciproca (che, come visto, è già limitante e quantificante) è condizione di possibilità di un soggetto posto solo idealmente, allora essa pone l'ANC al servizio del dominio dell'idealità.

D'altra parte, si è accennato al fatto che nel dominio della *realtà*, che è un campo di forze disarmoniche non determinate reciprocamente, l'ANC non può essere posto. «Selvaggio» e «barbarico», infatti, sono le due configurazioni soggettive in cui, *di fatto*, l'impulso materiale e l'impulso formale sono scissi, l'uno operando a casa dell'altro e viceversa.

Se, dunque, l'articolazione *reale* degli impulsi è il presupposto *fattuale* della posizione *ideale* del soggetto (armonico), allora l'ANC è assunto da Schiller, come in Fichte, solo ed esclusivamente nell'ordine della *riflessione*. Così come in Fichte le leggi logiche della riflessione costituiscono la sfera della *pensabilità* del principio, allo stesso modo, in Schiller, la contraddittorietà logica della posizione assoluta degli impulsi e la conseguente assunzione della *Wechselwirkung*, è posta nella sfera della pensabilità trascendentale del soggetto armonico. *In sintesi, sia in Fichte che in Schiller, l'ANC ha a che fare solo ed esclusivamente con il pensiero e la riflessione*¹³⁷.

Tuttavia, sulla base della *pragmatische Geschichte*, si è visto come la riflessione fichtiana assuma un carattere *circolare* nella misura in cui il fatto originariamente presente nello spirito umano debba ripercorrere inversamente – mediante una serie riflessiva situata in «un piano

137 Sul punto, una osservazione. L'uso massiccio che qui si è fatto della *Grundlage*, oltre che dettata dall'esplicito tributo schilleriano alla relazione reciproca della *Dottrina della scienza*, è legato al merito fichtiano di aver posto in modo indiscutibilmente decisivo (fino alla *Nova Methodo* del 1798, in cui il punto di vista logico come introduzione al sapere verrà abbandonato) la questione

affatto diverso»¹³⁸ dalla prima – il tragitto della serie riflessiva conclusasi con l'ultima determinazione sintetica possibile da pensare: il fatto enunciato «è il punto in cui due serie interamente differenti si congiungono e nel quale la fine dell'una si collega all'inizio dell'altra»¹³⁹.

Sulla base della «storia pragmatica», *il procedimento riflessivo schilleriano non sembrerebbe essere il rovescio di quello fichtiano?* Se, in Fichte, un fatto (che, come visto sopra, va assunto in un senso più perspicuo e stringente delle regole logiche della riflessione in quanto determinazioni fattiche della coscienza) è il risultato terminale delle determinazioni sintetiche della riflessione, in Schiller, al contrario, il fatto della reale scissione del soggetto («barbarico» e «selvaggio») è il presupposto iniziale della riflessione trascendentale; se, in Fichte, la prima serie della riflessione e, più generalmente, l'ANC ha una funzione deduttiva del fatto della

della riflessione e le sue implicazioni speculative. Merito, questo, che, è bene precisare, troverà un netto rifiuto (per usare un eufemismo), nella celebre «*Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*» (motivata da uno scritto fondamentale, la recensione del fichtiano Johan Georg Meusel allo «*Entwurf der Transzendentalphilosophie*» del kantiano Johann Gottlieb Buhle), datata 28 agosto 1799 e firmata, nondimeno, dallo stesso Kant che lesse entusiasticamente la prima opera fichtiana, quella *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* uscita anonima nel 1792 e attribuita dai contemporanei, a torto, a Kant stesso. Ciò che qui, tuttavia, è utile rilevare, è il fatto che la ciclicità fatico-riflessiva del sistema speculativo fichtiano sembrerebbe consentire non solo il giusto posizionamento ma, più generalmente, l'introduzione al dominio stesso della riflessione nell'ambito della sistemazione teorica schilleriana. Un dominio, questo, che in Schiller non trova la giusta elaborazione (a parte alcuni richiami sparsi al «pensiero»). Sia chiaro, da pressoché tutta la storiografia schilleriana l'equilibrio tra gli impulsi è stato letto sulla scorta dell'idealità trascendentale; cosa che, d'altra parte, lo stesso Schiller, da Lettera XIV a Lettera XVII, non fa che ribadire. Ad una questione teoricamente più stringente, tuttavia, e cioè in base a cosa nel primo blocco di lettere (I–IX) Schiller ammetta la subordinazione di un impulso sull'altro, mentre non lo faccia nel secondo blocco di lettere che si sta prendendo in esame, è possibile rispondere esclusivamente sottolineando (più di quanto faccia lo stesso Schiller e la storiografia ad esso dedicata) il problema della contraddittorietà degli impulsi posti assolutamente e, di conseguenza, l'esposizione delle operazioni «antitetiche» della riflessione metodologicamente poste da Fichte in quello che abbiamo chiamato l'«ambito della non contraddittorietà». Fichte, in sintesi, non solo è colui che pone il modello della reciproca determinazione ma, più radicalmente, è colui che definisce i contorni della riflessione schilleriana. La contraddizione degli impulsi, dunque, inerisce all'ambito della riflessione, mentre la loro subordinazione, all'ambito fattuale di quello che si mostrerà essere l'ordine ideologico della modernità. Sulla questione legata alla «*Erklärung*» kantiana, cfr. due pregevoli articoli di Silvestro Marcucci, *Sul cosiddetto «soggettivismo» fichtiano. Sulla polemica Kant-Fichte*, in A. Masullo, *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, M. Ivaldo (a cura di), Milano, Edizioni Angelo Guerini e Associati, 1995, pp. 373–384; *A priori e trascendentale*, in *Le avventure del trascendentale*, a cura di A. Rigobello, Torino, Rosenberg & Sellier, 2001, pp. 35–51. Sul problema della logica fichtiana, la bibliografia è, ovviamente, estesissima. Meritano in particolar modo, Paolo Vodret, *L'impostazione logica della teoria dei principi nella «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre» e il rapporto con una possibile ontologia*; Federico Ferraguto, *L'elevazione al punto di vista trascendentale nella Wissenschaftslehre di J.G. Fichte. Aspetti metodologici e questioni sistematiche («Transzendental Logik» II, lezioni III, IX, XIV)* e Alessandro Bertinetto, *Appercezione trascendentale e ricorsività: la logica trascendentale come teoria dell'immagine («Transzendental Logik» II, Lezione XX)*; tutti e tre sono in *Leggere Fichte vol. I. La fondazione del sapere e l'ontologia trascendentale*, presentazione di A. Bertinetto, rivista telematica, www.europhilosophie.eu 2008; Giuseppe Duso *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, Urbino, Argalia, 1974; Pareyson, *Fichte cit.* Una versione della recensione meuseiana alla «*Entwurf*» di Buhle, è reperibile nel fondamentale Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjährige Kant*, tr. it. a cura di R. Ciarfalone, *La via kantiana alla filosofia trascendentale. Kant trentenne*, L'Aquila, Japadre editore, 1987.

138 J. G. Fichte, *Fondamento cit.*, p. 419.

139 Ivi, p. 423.

rappresentazione coscienziale dello spirito finito; in Schiller, diversamente, l'ANC e la fondazione trascendentale del soggetto armonico ha una funzione *critica* (o *critico-ideologica*) nella misura in cui il soggetto (armonico) è la configurazione ideale di una soggettività che sopprime la situazione di reale disarmonia che caratterizza l'età moderna (o l'ordine ideologico della modernità). Se, in Fichte, l'ANC è, come si è visto, *dipendente* dal fatto della rappresentazione dello spirito finito – nella misura in cui quel fatto, accompagnato da una seconda serie riflessiva, verificherà la validità del procedimento sintetico riflessivo che è servito a pensarlo – e, in tal modo, considerato per sé stesso, non ha nessuna validità; in Schiller, al contrario, l'ANC, e la *Wechselwirkung* in particolare, *non pensa niente di dato fattualmente*, ma ha validità nella misura in cui è configurazione trascendentale della soggettività ideale.

In sintesi.

L'ANC ovvero, l'introduzione del *limite*, della *quantificabilità* e, più in particolare, della *Wechselwirkung* in quanto *Wechselbestimmung* tra gli impulsi schilleriani ha in comune con quello di Fichte il fatto di essere l'ambito di categoremici necessariamente posti dalla riflessione. La necessità della loro posizione è data, come detto più volte, dall'impossibile assunzione della posizione assoluta dell'impulso formale e dell'impulso sensibile, per Schiller, e dei termini io e non-io, per Fichte. L'assolutezza della posizione, infatti, equivale alla contraddittorietà di ciò che è posto e, nella stessa misura, alla contraddittorietà dell'identità della coscienza (in Schiller, dell'identità del soggetto stesso) come presupposto della contrapposizione.

Le cose stanno diversamente per quanto riguarda il vertice della «storia pragmatica» e, più radicalmente, quello della posizione della fattualità rispetto alla riflessione. In Schiller, contrariamente a Fichte, *non c'è e non può esserci alcuna storia pragmatica* in quanto il soggetto armonico, prodotto della riflessione trascendentale nell'ANC, è *posto nel dominio dell'idealità*.

In altri termini, l'ANC è motivo di *convergenza* nella misura in cui, sia in Fichte che in Schiller è l'ambito della riflessione; la collocazione della fattualità rispetto alla riflessione, al contrario, è motivo di *divergenza* poiché, in Fichte, è condizione ricostruttiva e convalidante, in Schiller, è il presupposto reale da oltrepassare in modo idealizzante.

In ultima istanza, si potrebbe collocare la *Wechselwirkung* schilleriana e la conseguente fondazione trascendentale del soggetto armonico, in un campo che si può definire «*campo trascendentale*» (o «*piano trascendentale*») che, sulla base del presupposto della reale articolazione degli impulsi, – articolazione che va superata in virtù della posizione reale del soggetto armonico pensato dalla riflessione – è posto come campo *assolutamente* opposto a quello che si potrebbe definire «*campo reale*» (o «*piano reale*»), ovvero il campo in cui è posta quella articolazione reale¹⁴⁰.

140 L'assolutezza dell'opposizione tra quelli che si sono definiti «campo trascendentale» e «campo reale» è implicata, data l'idealità della posizione del soggetto armonico, dal fatto che la «*ausgeführten Bestimmung*» dell'uomo sia «raggiungibile soltanto nella totalità del tempo» (F. Schiller, *L'educazione estetica* cit., p. 129).

FUNZIONI E SIGNIFICATI DEL CONCETTO DI *WECHSELWIRKUNG* NEL PRIMO SCHELLING¹

DI GIACOMO CROCI

[J]edes einzelne System, das diesen Namen verdient, kann als ein Keim betrachtet werden, der langsam und allmählig zwar, aber unaufhaltsam und nach allen Richtungen hin in den mannigfaltigsten Entwicklungen sich fortbildet.

F.W.J. Schelling

Wie also ein ursprüngliches Seyn sich in ein Wissen verwandle, wäre nur dann begreiflich, wenn sich zeigen ließe, daß auch die Vorstellung selbst eine Art des Seyns sey, welches allerdings die Erklärung des Materialismus ist, ein System, das dem Philosophen erwünscht seyn müßte, wenn es nur wirklich leistete, was es verspricht. Allein so wie der Materialismus bis jetzt ist, ist er völlig unverständlich, und so wie er verständlich wird, ist er vom transcendentalen Idealismus in der That nicht mehr verschieden.

F.W.J. Schelling²

1. Introduzione

«Quando si dicesse: *Schelling è tutto qua*, ci si accorgerebbe subito che, invece, *Schelling è tutto là e viceversa*»³ – così e giustamente scrive G. Semerari nella sua *Interpretazione di Schelling*. L'ecllettismo, l'ambiguità e la scarsa trasparenza del testo schellingiano rendono il suo autore una figura sfuggente per il contesto storico-filosofico nel quale si situa. In queste pagine intendo ripercorrere alcuni momenti delle prime opere filosofiche di Friedrich Schelling, fino al *Sistema dell'idealismo trascendentale*, seguendo il filo rosso del concetto di *Wechselwirkung*, azione reciproca o interazione. L'approccio non è esclusivamente cronologico, ma guidato dall'intento sistematico di elucidare il significato del concetto di *Wechselwirkung* per come esso si mostra nel pensiero del giovane Schelling.

1 Le opere di Schelling sono citate a partire dall'edizione storico-critica: F.W.J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. H.M. Baumgartner *et al.*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1976ss. (d'ora in avanti abbreviata AA; la traduzione dei passi citati è mia, per quanto riguarda il *Sistema dell'idealismo trascendentale* mi sono in parte appoggiato a F.W.J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di G. Boffi, Milano, Bompiani, 2006).

2 AA I/4, p. 98; AA I/9, I, p. 100.

3 G. Semerari, *Interpretazione di Schelling*, Napoli, Libreria scientifica editrice, 1958.

Concentrarsi su quest'ultimo permette di gettare le basi per una rivalutazione più generale della filosofia schellinghiana. Prediligerò in particolare quei testi e quei concetti legati all'ambito, inteso in senso ampio, della filosofia trascendentale. Nella narrazione tradizionale, il pensiero trascendentale sarebbe stato per Schelling un'infatuazione passeggera, subito soppiantata dalla filosofia della natura, a sua volta già orientata verso gli sviluppi successivi. Non è detto, però, che tutti i giochi siano fatti. Anzi, una simile lettura storiografica relega in secondo piano opere e concetti che, se inquadrati più attentamente, permettono un giudizio più articolato (e un'esegesi più caritatevole) sull'autore e potrebbero lasciar emergere contributi originali a un campo della filosofia da cui Schelling è spesso tradizionalmente escluso.

L'interpretazione non si limiterà soltanto ai primi testi, ma restringe ulteriormente il campo focalizzando appunto sul concetto di *Wechselwirkung*. Come accennato dal motto iniziale, se ne possono isolare molteplici significati, che verranno fissati a partire dalla funzione che il concetto svolge nel contesto ogni volta in questione. Per questa ragione, il contributo si divide in due macrosezioni. Nella prima (§2) mi concentro su quella che indico come interpretazione metafisico-trascendentale, che si divide a sua volta in due sottosezioni; i testi considerati sono tutti precedenti il *Sistema* e ne sono una preparazione e un laboratorio. Dopo una breve cerniera (§3), la seconda macro-sezione (§4) si concentra sull'interpretazione categoriale, fondata sul *Sistema dell'idealismo trascendentale* del 1800. Un'espressione alternativa sarebbe potuta essere interpretazione trascendentale in un senso più ristretto: la funzione svolta dalla *Wechselwirkung* è meno iperbolica rispetto a quanto emerge dall'analisi degli scritti precedenti. Essa si limita infatti a un campo specifico della filosofia schellinghiana, come si tratterà di mostrare.

L'interpretazione qui proposta, sebbene limitata a un contesto relativamente ristretto, tratteggia in conclusione Schelling come un autore attento ai problemi della filosofia trascendentale, cioè le questioni epistemologiche, relative alla costituzione immanente dell'esperienza e alla sua pretesa di validità, e occupato al contempo a una loro riformulazione. Questa si caratterizza soprattutto per lo sguardo rivolto ai presupposti metafisici del pensiero critico, per un verso; per l'altro, in relazione ai primi, per un programma di generale dinamizzazione immanente della filosofia idealistica. Lo Schelling profilato in quanto segue lascia emergere la centralità della prassi, finanche materiale, in riguardo alla costituzione dell'esperienza e alla sua possibilità a priori e, soprattutto, dell'interazione come principio metafisico dinamico, cifra di un monismo diretto all'immanenza e alla mediazione.

2. Il concetto di Assoluto e l'interpretazione metafisico-trascendentale

Per quanto riguarda la prima produzione di Schelling, di particolare rilievo è innanzitutto la convergenza di due aree concettuali generali, che possono essere simbolicamente rappresentate dal connubio critico Kant-Fichte e dalla metafisica monista di Spinoza. Convergenza che assume una forma particolare: l'interesse epistemologico e l'interrogazione sull'autocoscienza sono attraversati, nella prima produzione schellinghiana, dall'indagine delle condizioni di possibilità metafisiche della conoscenza e del sapere, mentre la riflessione metafisica si manifesta all'interno di una concettualità post-kantiana in cui l'Io, la legittimità epistemica e la forma sistematica si fissano come componenti strutturali dell'indagine della realtà e della sua struttura.

La prima parte del contributo fisserà la funzione del concetto di azione reciproca rispetto alle due direzioni appena accennate. Per fare questo, è necessario approfondire la questione dell'Assoluto per come essa si sviluppa progressivamente nei testi precedenti il *Sistema dell'idealismo trascendentale*. Procedo nello specifico come segue. Innanzitutto si fornisce una cornice generale per l'interpretazione del concetto di Assoluto a partire da *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale* (§2.1); fissata questa premessa, considero lo statuto problematico del concetto in riferimento ad alcune sezioni delle *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo* (§2.2); passo infine a un'analisi della *Rassegna generale della letteratura filosofica più recente* (§2.3), in cui Schelling tratteggia una soluzione originale all'aporia rilevata nelle *Lettere*.

Premetto che la scelta delle fonti è selettiva: sia i momenti più fichtiani, sia le elaborazioni di filosofia della natura nell'opera del primo Schelling rimangono in secondo piano. La selezione è funzionale a fare oggetto di indagine la combinazione e mutua problematizzazione delle due correnti interne al pensiero schellinghiano appena citate, considerando perciò i testi maggiormente ibridi. Accanto a una prima determinazione del concetto di *Wechselwirkung* intendo mostrare, in un senso più generale, come la caratteristica saliente del primo pensiero schellinghiano non sia una semplice commistione di aspetti differenti, ma la loro reciproca problematizzazione, e che questa conduce altresì a una elaborazione positiva e originale, in cui prospettiva metafisica e prospettiva trascendentale si informano a vicenda in una sintesi particolare.

2.1. L'impostazione generale del problema

In *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale* (1794) si delineano i tratti fondamentali del concetto di Assoluto rispetto alle sue due funzioni principali. In primo luogo, con Assoluto Schelling intende un principio sistematizzante: esso è supposto fondare il sapere filosofico in quanto sapere, cioè come sistema di proposizioni la cui validità dipende da un assioma unitario. L'Assoluto rappresenta inoltre l'ipotesi incondizionata che deve di necessità essere presupposta dal sapere filosofico in quanto filosofico. Alla prima definizione formale si aggiunge una dimensione contenutistica: non si tratta solo di stabilire la forma-sistema come proprietà peculiare del sapere, ma di chiedersi che cosa possa fondare incondizionatamente il sapere in generale e debba essere perciò obbligatoriamente presupposto.

Dopo aver diagnosticato nella breve introduzione la necessità di una ricerca più approfondita rispetto a un principio del sapere filosofico, tale da poterne elucidare sia il contenuto sia la forma (AA I/1, p. 266), Schelling nota che se la filosofia è un sapere, allora essa ha un contenuto determinato ordinato a una forma determinata (AA I/1, p. 268). La forma del sapere in quanto tale è sistematica: ogni scienza è un insieme di proposizioni ordinato secondo un'unità sistematica e ciò è possibile solo in quanto ogni proposizione (*Satz*) è subordinata alla condizione o al principio di unità del sistema, che è detto perciò principio fondamentale (*Grundsatz*) (AA I/1, p. 269). Il principio fondamentale di un sistema è, rispetto al sistema che ordina, incondizionato (AA I/1, p. 270).

La differenza specifica del sapere filosofico rispetto ad altre forme di sapere è che in esso non si tratta di applicare la forma-sistema a un insieme di proposizioni, indifferente rispetto al contenuto, perché il sapere filosofico è sapere intorno al sapere. Il legame fra forma e contenuto non può essere stabilito arbitrariamente: la ragione per cui il sapere è sistematico, cioè subordinato a un principio di unità, è oggetto della filosofia. Ciò

significa che, nel caso del sapere filosofico, il principio fondamentale determina sia la sua forma sia il suo contenuto (AA I/1, p. 270). Inoltre, se presupponiamo che il sapere filosofico non deve essere condizionato da proposizioni provenienti da sistemi determinati, poiché indaga il sapere in generale, il principio fondamentale va pensato in quanto assolutamente incondizionato, cioè non fondato su ulteriori presupposizioni (AA I/1, p. 271). Ne deriva che al sapere filosofico pertiene un principio fondamentale, che va indagato, nel quale si esprime un incondizionato o assoluto, che determina non solo forma e contenuto del sapere, ma anche la loro mutua relazione (AA I/1, pp. 273, 277).

Già emergono alcuni tratti generali del concetto schellinghiano di Assoluto. Egli pone la questione della pensabilità del sapere filosofico in quanto ordinato a una riflessione e fondazione del sapere stesso in generale. Presupposta la sistematicità del sapere, questa è per il sapere filosofico sia forma, sia oggetto d'indagine. La sistematicità si pensa a sua volta a partire dal concetto di unità, che è rappresentato dal principio fondamentale, cioè da quella condizione cui l'insieme delle proposizioni costituenti un sapere è subordinato. Nel caso del sapere filosofico, il principio fondamentale si caratterizza come assolutamente incondizionato o assoluto, poiché nessuna proposizione proveniente da un sapere determinato può essere presupposta per valida. Il principio fondamentale del sapere filosofico esprime la condizione incondizionata del sapere in generale, cioè l'Assoluto. Porre la questione dell'Assoluto significa perciò per Schelling chiedersi quale sia la condizione incondizionata da presupporre necessariamente al fine di fondare un sapere del sapere in generale.

2.2. *L'Assoluto come soggetto e l'Assoluto come oggetto, un'aporìa*

Ulteriori sviluppi intorno al concetto di Assoluto si delineano nelle *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo* (1795). In una epistola a Hegel (4 febbraio 1795) troviamo il nucleo fondamentale delle riflessioni nelle *Lettere*:

[I]a vera differenza fra filosofia critica e dogmatica mi sembra trovarsi nel fatto che l'una procede dall'Io assoluto (non ancora condizionato da alcun oggetto), l'altra dall'oggetto assoluto o dal Non-Io. La seconda, nella sua versione più coerente, conduce al sistema di Spinoza, la prima a quello kantiano. La filosofia deve procedere dall'*incondizionato*. Ci si chiede appunto dove risieda questo incondizionato, se nell'Io o nel Non-Io⁴.

Il dogmatismo e il criticismo in questione nelle *Lettere* sono dunque due sistemi di pensiero, opposti rispetto al modo di concepire la nozione di Assoluto. Nonostante l'epistola a Hegel prosegua con una professione delle dottrine fichtiane, nelle *Lettere* emerge un panorama concettuale più articolato, nel quale la filosofia critica comincia a venire sottoposta a quella che R. Fincham chiama felicemente una sovversione⁵. L'ambiguità del testo ha tuttavia condotto le e gli interpreti a prendere alcune posizioni che inficerebbero in partenza il ruolo che qui si vuole ascrivere alle *Lettere*; al loro com-

4 J. Hoffmeister (hrsg. von), *Briefe von und an Hegel. Band I: 1785-1812*, 3. durchgesehene Auflage, Hamburg, Felix Meiner, 1969, p. 22, tr. G.C.

5 R. Fincham, *Schelling's Subversion of Fichtean Monism, 1794-1796*, in D. Breazeale, T. Rockmore (ed. by), *Fichte, German idealism and early romanticism*, Amsterdam, Rodopi, 2010, pp. 149-163. Nella sua interpretazione Fincham segue una linea diversa da quella qui proposta, rimarcando la differenziazione schellinghiana fra i concetti di *Grundsatz* e di Assoluto, contrariamente a Fichte, e la ricezione del concetto di intenzionalità di Hölderlin. Più tradizionale è la ricostruzione di C. Piché, *Fichte et la première philosophie de la nature de Schelling*, «Dialogue» 43 (2004), pp.

mento devo perciò premettere alcune precisazioni concernenti la prospettiva esegetica adottata in questa sede.

2.2.1. Considerazioni preliminari all'interpretazione delle *Lettere filosofiche* su dogmatismo e criticismo

L'interpretazione proposta delle *Lettere* si distanzia da una tendenza presente nella letteratura, secondo la quale l'esito aporetico del testo corrisponderebbe a una affermazione positiva dell'aporeticità come soluzione. Sia l'interpretazione tragica di L. Hühn⁶ sia la più recente interpretazione pragmatista di T. Pedro⁷ concordano esemplarmente nell'attribuire alla conclusione irrisolta delle *Lettere* lo statuto di un'affermazione di irresolubilità, secondo la quale la contraddizione fra differenti modi di concepire l'Assoluto sarebbe risolubile esclusivamente in sede extra-argomentativa, superando perciò le prerogative del discorso teoretico-razionale.

Per un verso è vero che Schelling afferma nelle *Lettere* l'inconfutabilità teoretica del dogmatismo, cui corrisponde la preferibilità esclusivamente pratica del criticismo (e.g. AA I/3, p. 109). D'altro canto è però limitato considerare le *Lettere* come l'approdo definitivo della speculazione schellinghiana sull'Assoluto. Bisogna al contrario rimarcare che questa si protrae nella *Rassegna generale della letteratura filosofica più recente* e nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*, in cui i problemi affrontati nelle *Lettere* vengono ripresi e approfonditi. La proposta esegetica consiste dunque nel considerare l'esplicita aporeticità delle *Lettere* non come il punto d'arrivo, con cui si affermerebbe l'indecidibilità teoretica della questione dell'Assoluto, ma come una tappa problematica nel percorso di Schelling: il testo rileva un'aporia, senza raggiungere la soluzione che si profila con sempre maggior chiarezza e nella *Rassegna generale* e nel *Sistema* del 1800.

Questo non significa fare delle *Lettere* il luogo della soluzione della contraddizione, ma sottolineare la differenza fra una diagnosi di aporeticità e l'affermazione dell'aporeticità come soluzione. Schelling sostiene di fatto, nelle *Lettere*, l'interpretazione pragmatistico-tragica. Questo non esclude però la possibilità che l'assenza di una soluzione positiva in ambito teoretico dipenda dal fatto che, nelle *Lettere filosofiche*, la concezione dell'Assoluto sia ancora in stato embrionale. Anzi, questa ipotesi di lavoro si fa sempre più verosimile una volta considerati i testi successivi e viene confermata dall'esecuzione delle sue conseguenze.

2.2.2. Presentazione dell'aporia nelle *Lettere filosofiche*

La questione fondamentale delle *Lettere* è il conflitto di differenti sistemi rispetto alla concezione dell'Assoluto. Oltre ai due motivi sopra introdotti, la sistematicità e l'opposizione di dogmatismo e criticismo, altri due aspetti assumono un ruolo centrale nelle argomentazioni del testo: in primo luogo, la presenza a sé dell'Io in quanto qualitativamente distinta dalla modalità di presentazione degli oggetti; in secondo luogo, il problema del rapporto fra condizione e condizionato, cioè fra Assoluto e mondo dell'esperienza.

211-238, in cui le *Lettere* sono inserite nel contesto di una riformulazione dell'Assoluto in ordine al concetto di organismo.

6 L. Hühn, *Die Philosophie des Tragischen. Schellings «Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus»*, in J. Jantzen (hrsg. von), *Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1998, pp. 95-128.

7 T. Pedro, *Schellings Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus. Eine pragmatische Relektüre*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» 65 (2017), pp. 283-301.

Soprattutto questo secondo racchiude una cifra fondamentale del pensiero del giovane Schelling; vale perciò la pena anticipare alcuni passaggi emblematici. Scrive Schelling:

[s]e avessimo a che fare esclusivamente con l'Assoluto, non sarebbe mai sorta alcuna disputa fra sistemi differenti. È solo poiché fuoriusciamo dall'Assoluto che si genera un conflitto contro di esso [...]. [P]oiché ci troveremo tutti d'accordo in merito all'Assoluto, se non abbandonassimo mai la sua sfera; e se non fuoriuscissimo mai da essa, non avremmo nessun altro campo su cui disputare. [...] *Com'è che in generale possiamo giudicare sinteticamente?*, si domanda Kant all'inizio della sua opera, e questa domanda sta al fondo di tutta la sua filosofia come un problema, il quale riguarda però in realtà il punto comune di *tutta* la filosofia. Poiché, formulata altrimenti, la domanda recita: *Com'è che posso in generale uscire dall'Assoluto per dirigermi verso qualcosa di opposto a esso?* [...] Com'è che l'Assoluto può uscire da se stesso e opporre a sé un mondo?⁸

Il problema centrale della domanda sull'Assoluto è perciò legato alla mediazione che deve di necessità pertenerne a un concetto viabile di Assoluto: la condizione incondizionata del sapere filosofico, espressa sotto forma di principio, deve rendere comprensibile il rapporto fra Assoluto ed esperienza⁹.

Dopo questa breve osservazione generale, è bene riprendere la definizione di dogmatismo e criticismo per come essa appare nelle *Lettere*. Essi sono, come anticipato, differenti sistemi di pensiero. In quanto sistemi, ciascuno di essi dipende da una presupposizione, incondizionata e identica a se stessa, che possa fondare il sistema. Ciò che li distingue è il contenuto di detta presupposizione fondamentale o Assoluto. Mentre il criticismo considera l'Assoluto in quanto soggetto o Io, il dogmatismo considera l'Assoluto in quanto oggetto o Non-Io (e.g. AA I/3, p. 99). È importante sottolineare che l'Assoluto non è qui un concetto esclusivamente epistemico: determinare il contenuto dell'Assoluto implica per Schelling situare il concetto su un piano metafisico, se per metafisico si intende qualcosa di relativo alla costituzione ultima della realtà¹⁰. Ed è proprio di questo che ne va nell'opposizione fra criticismo e dogmatismo: si tratta di capire cosa vi sia da presupporre originariamente e incondizionatamente, se l'essere sia da comprendere a partire da un paradigma oggettivista o soggettivista. Criticismo e dogmatismo sono dunque sistemi filosofici che si oppongono rispetto alla presupposizione metafisica fondamentale che ciascuno sostiene, cioè alla risposta data alla domanda su come la realtà debba essere ultimativamente presupposta e concettualizzata. È necessario capire quale sistema sia preferibile.

È utile a questo punto anticipare la diagnosi formulata nelle *Lettere*:

Il criticismo può essere salvato tanto poco quanto il dogmatismo dall'accusa di fantasticheria [*Schwärmerei*] – se procede oltre la *determinazione* dell'essere umano e si

8 AA I/3, pp. 59-60, 78.

9 J. Fischer, «*Endliche Wesen müssen existieren, damit das Unendliche seine Realität in der Wirklichkeit darstelle.*» *Der Übergang vom Absoluten zum Endlichen als Forderung*, in: M. Galland-Szymkowiak (hrsg. von), *Das Problem der Endlichkeit in der Philosophie Schellings / Le problème de la finitude dans la philosophie de Schelling*, Berlin et al., LIT, 2011, pp. 51-62, si concentra positivamente su questo aspetto e interpreta l'impossibilità della risoluzione in sede teorica dell'aporia dell'Assoluto come una sua conferma, nella misura in cui la dimensione pratica, in quanto richiesta e decisione, sarebbe la realizzazione necessaria dell'incondizionato.

10 Mi avvalgo esemplarmente della definizione di metafisica di E. Lowe, *A Survey of Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 2-3.

prefigge di rappresentare il fine ultimo come raggiungibile. [...] [I]l criticismo procede, così come il dogmatismo, verso l'autoannullamento. Se il secondo richiede che io debba sprofondare nell'oggetto assoluto, così il primo esige viceversa che tutto ciò che si chiama oggetto scompaia nell'intuizione intellettuale di me stesso. In entrambi i casi tutto è per me oggetto, e perciò appunto è perduta così anche la coscienza di me stesso in quanto soggetto. La *mia* realtà scompare in quella infinita¹¹.

Nella misura in cui la filosofia critica viene interpretata come opzione viabile per confutare il dogmatismo, essa procede come il secondo «verso l'autoannullamento»: la realtà dell'individuo autocosciente ed esperiente scompare in una realtà infinita e indeterminata. Ciò che Schelling vede di inaccettabile tanto nell'Assoluto-oggetto quanto nell'Assoluto-soggetto è l'incapacità di consegnare una comprensione positiva, non riduttiva dell'esperienza fenomenica. In nessuno dei due casi la condizione riesce a fondare in modo soddisfacente la propria relazione con il condizionato: si autoannulla perciò come condizione.

Ricostruisco ora i passi fondamentali dell'argomentazione delle *Lettere*, per come questi giungono alla conclusione appena esposta. Il primo argomento mobilitato da Schelling riguarda l'irrinunciabilità del concetto di soggetto: un concetto di soggettività autocosciente è presupposto sia dal dogmatismo sia dal criticismo. Mentre questo vale del criticismo per definizione, la tesi che anche il dogmatismo si obblighi alla presupposizione di un concetto di soggettività è problematica. Mi concentro perciò su questa seconda. Innanzitutto il concetto di soggettività all'opera nelle *Lettere* deve essere isolato, secondariamente si espone l'interpretazione critica del dogmatismo.

Esaminando in primo luogo con quale concetto di soggettività Schelling opera nelle *Lettere*, si trova la considerazione che in «tutti noi», intesi come individui esperienti e autocoscienti, abita la facoltà di porre attenzione a noi stessi e che questa, inoltre, si distingue qualitativamente dalla intuizione sensibile degli oggetti (AA I/3, p. 87). La presenza dell'Io a se stesso è differente dalla presenza degli oggetti all'Io. Questa particolare presenza a sé del soggetto è chiamata perciò da Schelling intuizione intellettuale, in opposizione all'intuizione sensibile, tramite la quale si presentano gli oggetti (AA I/3, p. 88). Eccezion fatta per l'idea secondo la quale tale intuizione si ottiene ritirandosi in sé stessi (AA I/9,1, p. 87), cui non si dovrebbe ascrivere comunque troppo rilievo, Schelling si riferisce chiaramente a un modello preriflessivo per la comprensione dell'autocoscienza (come nell'interpretazione che D. Henrich fa di Fichte¹²). Il soggetto autocosciente è dato a sé, originariamente, non al modo di un oggetto di riflessione, ma in una presenza a sé preriflessiva e non oggettuale, che è a sua volta il presupposto necessario di qualsiasi movimento riflessivo inteso come auto-oggettivazione.

Ci si chiede perché, a questo punto, Schelling sia dell'opinione che anche una metafisica dogmatica si obblighi di necessità a un tale concetto di soggetto. I suoi argomenti si presentano come un'interpretazione critica della filosofia di Spinoza, considerata da Schelling come espressione più coerente e riuscita del dogmatismo e analizzata come tipo generale. Viene ricordato innanzitutto che i rapporti esplicativi della metafisica dogmatica procedono dall'Assoluto-oggetto, alle cui proprietà viene ridotto il principio soggettivo dell'autocoscienza (AA I/3, pp. 84-85), riduzione che si riflette nell'imperativo

11 AA I/3, pp. 96-97.

12 D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1967. M. Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, sostiene questa interpretazione rispetto al concetto di Io nel primo Schelling.

pratico di un «‘ritorno nella divinità, origine di tutta l’esistenza, unione con l’Assoluto, annichilimento di sé stessi’»¹³. L’errore che Schelling vede in Spinoza consiste nell’ascrivere surrettiziamente l’autocoscienza individuale all’Assoluto-oggetto, sostenendo così di fatto un’intuizione di sé della sostanza-oggetto (AA I/3, p. 86 e n. A-B, 88): se vi è conoscenza della sostanza, questa avviene nella sostanza, che perciò sa in questo modo se stessa in quanto se stessa o sostanza, secondo il modello dell’intuizione intellettuale. L’intuizione intellettuale di sé può essere però predicata dell’Assoluto-oggetto solo a patto di averla esperita in quanto individuo autocosciente (AA I/3, pp. 86-87). Spinoza ascrive perciò secondo Schelling la propria intuizione di sé a un Assoluto-oggetto. Il dogmatismo, se ammette la conoscenza dell’Assoluto-oggetto, non può che ammetterla nella forma di un’intuizione intellettuale di sé dell’Assoluto-oggetto o, appunto, come intuizione intellettuale oggettivata (AA I/3, p. 90).

Dopo aver mostrato che in entrambe le tipologie metafisiche si presuppone un concetto di soggettività, possiamo affrontare la discussione del criterio successivo, riguardante il rapporto fra condizione e condizionato. Si osserva immediatamente che nel campo del dogmatismo questo si istanzia come mera negazione: il condizionato, l’individuo autocosciente ed esperiente, non è altro che una modificazione dell’Assoluto oggettivo, nel quale si annichilisce e dissolve (AA I/9, I, pp. 84-85). La riduzione dell’Io alla sostanza avviene non per via della causalità propria dell’Io, ma solo in virtù del fatto che è la sostanza ad avere precedenza assoluta: la causalità infinita della sostanza, differente dalla causalità finita non per principio ma solo per illimitatezza, risulta in una «negazione *assoluta* di tutta la finitudine»¹⁴. L’Assoluto-oggetto non è perciò in grado, secondo Schelling, di argomentare per una relazione condizione-condizionato soddisfacente: si tratta di un Assoluto privo di qualsiasi condizionato positivo, che non si tiene poiché non condiziona alcunché.

Simmetricamente il criticismo non versa in una condizione più rosea. Il principio del criticismo è l’Io, compreso nelle *Lettere* per via del concetto di intuizione intellettuale o di autocoscienza preriflessiva. Schelling ritiene che tale concetto sia pensabile solo a condizione di essere caratterizzato dalla libertà (AA I/3, p. 87). Procedere criticamente dall’Assoluto-soggetto significa fare della libertà dell’Io un principio incondizionato.

È a questo punto che Schelling nota, contro l’Assoluto-soggetto del criticismo, che

con libertà *assoluta* neanche alcuna autocoscienza è più pensabile. Un’attività, per cui non vi è più alcun oggetto, alcuna resistenza, non ritorna mai a sé. Solo tramite il ritorno a sé stessi si costituisce la coscienza. Per noi solo la realtà *limitata* [*beschränkte Realität*] è *realtà* [*Wirklichkeit*]. Dove cessa ogni resistenza, è solo estensione. [...] Il momento più alto dell’essere è per noi un trapassare nel non-essere, momento dell’*annichilimento*. [...] Ci risvegliamo dall’intuizione intellettuale come dallo stato della morte. Ci risvegliamo grazie alla *riflessione*, i.e. grazie a un ritorno forzato a noi stessi. Ma senza resistenza non è pensabile alcun ritorno, senza *oggetto* alcuna riflessione. Vivente si dice quell’attività, che è diretta *meramente* agli oggetti, morta un’attività che si perde in se stessa. Ma l’essere umano non deve essere né sostanza inanimata né mero essere vivente. La sua attività si dirige necessariamente agli oggetti, ma in modo ugualmente necessario ritorna a se stessa. Grazie alla *prima cosa* si distingue dall’essere inanimato, grazie alla *seconda* dall’essere solo vivente¹⁵.

13 AA I/3, p. 85.

14 *Ibidem*.

15 Ivi, pp. 94-95.

Specularmente al principio dogmatico dell'Assoluto-oggetto, l'Assoluto-soggetto vanifica ogni opposizione oggettiva all'autocoscienza libera, assolutizzando questa ultima in una presenza a sé iperbolica. È proprio fare del soggetto autonomo un assoluto ciò che vanifica la rilevanza del concetto di soggetto, al quale pertiene di necessità una componente intenzionale, un riferimento alla resistenza opposta dall'oggetto¹⁶: l'Assoluto-soggetto risulta parossisticamente in una rimozione della riflessione per via della figura di una libertà assoluta. Ancora una volta, la realtà dell'Io empirico riflettente si dissolve nella condizione presupposta fondarla: la negazione del condizionato tramite la condizione caratterizzano non solo il dogmatismo, ma anche il criticismo¹⁷.

In conclusione, Schelling vede mancare, sia alla metafisica dogmatista che alla filosofia criticista, un particolare desiderato. In entrambe le concettualizzazioni della presupposizione metafisica fondamentale in merito alla costituzione della realtà abbiamo a che fare con concezioni non mediate, fondate su due identità statiche, incapaci di fissare un Assoluto capace di rendere ragione di una relazione condizione-condizionato differente dall'annullamento in una identità indifferenziata. Sospendo sul risultato aporetico l'interpretazione delle *Lettere* e mi concentro sulla ripresa degli argomenti nella *Rassegna generale*, che tenta una risposta più articolata alla questione, ancora aperta, dell'Assoluto.

2.3. Verso una concettualizzazione innovativa nella *Rassegna generale* della letteratura filosofica più recente

La *Rassegna generale della letteratura filosofica più recente* riesamina i problemi analizzati nei primi scritti. Il testo consiste in una serie di contributi, pubblicati anonimamente fra il 1797 e il 1798¹⁸. Nonostante il formato relativamente poco unitario, è possibile rintracciare i tratti essenziali dell'architettura del *Sistema dell'idealismo trascendentale*, come nota H. Kuhlmann, che caratterizza altresì felicemente la *Rassegna generale* come una «gigantomachia dei sistemi»¹⁹. Quello che qui interessa, in particolare, e che porterà finalmente a una prima disamina del concetto di *Wechselwirkung*, è l'attenzione portata a due concetti in particolare, cioè la cosa in sé e il Non-Io, considerati in quanto principi della filosofia, secondo la terminologia già sopra introdotta. La discussione critica di questi conduce a una prima concezione positiva dell'Assoluto, rispetto alla quale la *Wechselwirkung* gioca un ruolo centrale.

16 Schelling considera anche il caso in cui si assuma, accanto a un Assoluto-soggetto, la cosa in sé. Il concetto ci occuperà più avanti. Nel contesto delle *Lettere* basti sottolineare che la cosa in sé non costituisce, per Schelling, alcuna resistenza al soggetto, né assicura alcuna componente intenzionale: essa non ha nulla a che vedere con l'oggettività fenomenica del mondo, non è oggetto in nessun senso (AA I/3, p. 95). La presupposizione della cosa in sé sembra anzi denunciare ancora di più il vicolo cieco del criticismo, in cui un Assoluto-soggetto costituisce monologicamente, tramite la sua libera attività, un'oggettività addomesticata.

17 Questa critica si lascia evitare, secondo Schelling, nella misura in cui il criticismo rinuncia alla rappresentazione del proprio principio, cioè dell'Assoluto-soggetto, come realizzato o realizzabile (AA I/3, pp. 102-103). Il che significa però non confutare, di fatto, il dogmatismo. La conseguenza di una tale rinuncia a una rappresentazione positiva e teoretica dell'Assoluto, cioè la rinuncia alla possibilità di una discussione articolata rispetto all'Assoluto, trascina alla conclusione già sopra nominata secondo cui la questione dell'Assoluto si lascia risolvere solo in un contesto extra-teoretico, esclusivamente legato a una scelta pratica/individuale.

18 Cf. l'*Editorischen Bericht* di W. Schieche in AA I/4, p. 3.

19 H. Kuhlmann, *Schellings früher Idealismus. Ein kritischer Versuch*, Stuttgart u. Weimar, Metzler, 1993, pp. 197, 201.

Mentre nelle *Lettere* l'accento è caduto sull'Assoluto in quanto presupposizione metafisica fondamentale, è necessario sottolineare lo spostamento d'interesse che sembra manifestarsi nella *Rassegna generale*. Le parti che considero orbitano certo intorno alla questione del principio della filosofia, cioè di una presupposizione fondamentale, ma nella prospettiva della sua funzione sistematica, come sopra, e di fondazione della possibilità della conoscenza. Presupponendo una definizione ampia di trascendentale, tuttavia in linea con la terminologia kantiana²⁰, è a questo ordine di problemi che la *Rassegna* si dirige precipuamente.

Dopo una lunga introduzione, la *Rassegna generale* apre con una domanda innanzitutto epistemologica: «qual è alla fine il reale delle nostre rappresentazioni»²¹? In questo contesto teorico viene mobilitato il concetto di *Wechselwirkung*: «quella *Wechselwirkung* originaria con noi stessi è effettivamente il principio intrinseco delle nostre rappresentazioni»²². Nella *Rassegna generale* l'azione reciproca appare dunque in quanto principio capace di fondare la pretesa di validità degli atti cognitivi rispetto ai loro oggetti, cioè la possibilità a priori della conoscenza.

Intendo mostrare che i risultati della discussione epistemologica o trascendentale sono da collocarsi nella linea d'analisi delle *Lettere filosofiche* e che dunque riguardano l'interrogazione metafisica sospesa all'aporia. Si tratta cioè di interpretare alcuni risultati della *Rassegna generale* sulle questioni delle *Lettere filosofiche*. Approfondisco perciò innanzitutto le critiche ai concetti di cosa in sé e di opposizione del Non-Io, per isolare dunque la prima funzione di azione reciproca (§2.3.1), e concludo con alcune considerazioni sull'interconnessione fra prospettiva metafisica e prospettiva trascendentale come peculiarità del pensiero del giovane Schelling (§2.3.2).

2.3.1. *Le critiche alla cosa in sé e all'opposizione del Non-Io e l'introduzione dell'azione reciproca*

Cosa in sé e Non-Io in quanto frutto della posizione-opposizione tramite l'Io sono, nella *Rassegna generale*, due modelli alternativi di riconcettualizzazione dello statuto della realtà; essi che vengono introdotti una volta accettato il paradigma critico, che consiste a sua volta, nell'interpretazione schellinghiana, nell'affermare la necessità del pensiero autocosciente alla costituzione della realtà in quanto esperita. In quanto modelli di concettualizzazione della realtà i due concetti riguardano certamente l'indagine metafisica, essi vengono considerati però rispetto alla fondazione della pretesa di validità o di verità delle nostre rappresentazioni in quanto atti cognitivi diretti agli oggetti dell'esperienza. La *Rassegna generale* non può perciò che introdurre un ulteriore criterio di discussione rispetto alle *Lettere filosofiche*, appunto epistemologico, rispetto al quale i due concetti vengono messi alla prova. Il criterio è appunto la loro capacità di fondare la già citata realtà delle rappresentazioni, che Schelling definisce come segue: «noi consideriamo la nostra conoscenza *reale* nella misura in cui essa concorda con l'oggetto. (L'antica definizione di verità: essa è la concordanza assoluta dell'oggetto e del conoscere [...])»²³. Procedo ora considerando prima la discussione della cosa in sé, per muovere poi all'opposizione del Non-Io.

20 I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. a cura di P. Chiodi, Novara, UTET, 2013, p. 73: «[C] hiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa, in generale, non tanto di oggetti quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti nella misura in cui questo deve essere possibile a priori. Un sistema di tali concetti potrebbe esser detto filosofia trascendentale».

21 AA I/4, p. 71.

22 Ivi, p. 139.

23 Ivi, p. 84.

Il concetto di cosa in sé viene introdotto sottolineandone la problematicità all'interno di un orizzonte kantiano, secondo il quale qualsiasi oggetto d'esperienza è tale in quanto mediato in una sintesi con l'attività del soggetto (AA I/4, p. 73). Nella *Rassegna generale* si accentua l'idea, già presente nelle lettere sotto il nome di resistenza (AA I/3, p. 324), che tale sintesi sia innanzitutto un rapporto pratico d'azione, prima che un'operazione esclusivamente cognitiva. Questo ultimo aspetto emerge con particolare chiarezza quando Schelling sottolinea la necessità di un'opposizione, finanche materiale, dell'oggetto al libero agire del soggetto²⁴: intuire un oggetto significa che questo si oppone e determina il soggetto nel suo agire (AA I/4, pp. 89-90). L'attività sintetica di costituzione dell'esperienza è dunque da intendersi in un senso ampio e non solo cognitivo: l'oggetto d'esperienza si costituisce in un processo pratico, dinamico e materiale di mediazione sintetica con l'attività del soggetto.

È proprio a questa prospettiva generale che il concetto di cosa in sé contravverrebbe, fino a rendere impossibile, secondo Schelling, fondare in modo soddisfacente la pretesa di verità degli atti cognitivi rispetto ai loro oggetti. La critica che egli muove al concetto di cosa in sé si articola su due assi, il primo orientato al concetto di natura, il secondo all'uso della categoria della causalità.

Una assunzione robusta e realistica della cosa in sé condurrebbe innanzitutto a presupporre che, oltre agli oggetti dell'esperienza fenomenica, alla natura esperita, ve ne sia un'ulteriore, originaria e non mediata, che agirebbe sul soggetto fornendogli la materia delle rappresentazioni (AA I/4, pp. 75-76). Contrariamente a ciò, sostiene Schelling, bisogna affermare secondo gli stessi principî della filosofia critica che «non c'è alcun mondo, a meno che una *mente* lo conosca, e viceversa non c'è alcuna mente, senza che ci sia un mondo fuori di lei»²⁵. Alle interpretazioni realistiche o robuste della cosa in sé si contesta insomma la schisi che queste comporterebbero fra il mondo dell'esperienza e il soggetto esperiente. Nello specifico, l'intelligibilità della natura e della mente è legata all'operare delle leggi dell'intelletto, che altro non sono, nella lettura di Schelling, che forme originarie dell'agire del soggetto: «[s]olo tramite questi modi d'azione della nostra mente il mondo infinito è e sussiste, poiché esso non è altro che la stessa nostra mente all'opera in infinite produzioni e riproduzioni»²⁶. Sostenere l'ipotesi di una natura o mondo in sé significa presupporre che la mente umana funziona applicando arbitrariamente leggi innate a un mondo innanzitutto non intelligibile: la relazione fra mente e mondo diviene così contingente e la pretesa d'intelligibilità della natura ridotta a un grado minimo, privo di alcuna necessità (AA I/4, p. 78).

Ma questa natura, al di là del fenomeno costituito in sintesi con le leggi dell'intelletto, non è altro che un'astrazione ipostatizzata: non vi è alcuno spirito legislatore trascendente il mondo, «[l]a natura non fu mai alcunché di diverso dalle sue leggi»²⁷. L'intelligibilità della natura si fonda cioè sulle forme necessarie dell'agire del soggetto all'interno di

24 Già qui si denota la problematicità dell'interpretazione che C.C. Harry, *In Defense of the Critical Philosophy: On Schelling's Departure from Kant and Fichte in Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796/1797)*, «Journal of speculative philosophy» 29 (2015), pp. 324-334, fa della *Rassegna generale*, sostenendo che la prima distinzione operata da Schelling è fra l'attività di un Io contro la non-attività dei suoi oggetti. Lo Schelling radicalmente agnostico sulla possibilità e l'origine dell'esperienza che ne emerge è anche da mettere in discussione.

25 AA I/4, p. 76.

26 Ivi, p. 78.

27 Ivi, pp. 78-79.

essa e presupporre una natura più reale della natura conosciuta attraverso l'interazione con essa è cosa priva di senso. La coappartenenza di mente e mondo è, per Schelling, il nucleo fondamentale della dottrina kantiana, coappartenenza che si comprende come dinamica interattiva e materiale: è proprio per questo che la filosofia critica permette di rendere conto del fatto che le rappresentazioni non sono solo «copie» delle cose, ma allo stesso tempo atto cognitivo e «cosa» a loro a volta, cioè elemento internamente coinvolto nella costituzione del mondo e non trascendente rispetto a esso (AA I/4, pp. 80-81).

La seconda complicazione assunta ipotizzando la cosa in sé riguarda il fatto che, per ammettere che gli atti cognitivi abbiano qualcosa a che vedere con il loro oggetto, è necessario obbligarsi all'idea che la cosa in sé agisca in qualche modo sulla mente in quanto sensibile (AA I/4, p. 104). A questa idea Schelling oppone tre critiche (AA I/4, p. 104ss.), delle quali considero in questa sede soltanto la terza, poiché permette infatti di inquadrare con maggiore chiarezza la specificità della proposta schellinghiana, per come essa si delinea nella *Rassegna generale* e nel *Sistema*. Questa è orientata, come già sopra, a problematizzare l'utilizzo della categoria della causalità, che viene introdotta al momento di spiegare l'impressione esercitata dalle cose in sé sulla sensibilità del soggetto conoscente.

Accanto al generico implicato di una schisi fra oggetto agente sulla sensibilità e oggetto percepito (AA I/4, p. 105), Schelling sottolinea che

[f]ra la causa e il suo effetto ha luogo non solo continuità secondo il tempo, ma anche contiguità secondo lo spazio. Entrambe le cose non possono essere pensate fra l'oggetto e la rappresentazione. Perché quale sarebbe il medio comune in cui, come il corpo con il corpo nello spazio, verrebbero a incontrarsi la mente e l'oggetto? In questo caso, ogni spiegazione che si dà è per la sua stessa origine *trascendente*, i.e. essa salta da un mondo all'altro per spiegare un fenomeno che è possibile soltanto in uno di essi²⁸.

Un'assunzione robusta delle cose in sé obbliga cioè a un utilizzo trascendente e non trascendentale della categoria della causalità, contravvenendo dunque agli stessi principi della filosofia critica. Al di là di quello che potrebbe apparire un tecnicismo, Schelling muove ancora una volta contro l'idea di un'eterogeneità insormontabile di mente e mondo e dei limiti che questa implica nel contesto di un'applicazione cogente di concetti a oggetti.

Le difficoltà e le incoerenze che emergono con l'assunzione robusta, eccessivamente realista della cosa in sé come concetto adatto alla comprensione della realtà rispetto alla sua conoscibilità indicano dunque la conclusione: «un kantiano [...] dovrebbe affermare, certo contro la lettera del suo maestro, ma completamente in conformità con il suo spirito, *che noi conosciamo realmente le cose come esse sono in sé*, i.e. che fra l'oggetto rappresentato e l'oggetto reale non ha luogo alcuna differenza»²⁹. La cosa in sé è dunque una concettualizzazione dello statuto della realtà insufficiente alla fondazione della pretesa di validità degli atti cognitivi rispetto ai loro oggetti e deve essere, dunque, negata risolutamente.

La cosa in sé è nell'interpretazione schellinghiana un residuo di filosofia dogmatica, che va però compreso nella sua funzione simbolica, cioè come indice di un principio che viene solo tentativamente esposto dal concetto (AA I/4, p. 132).

28 Ivi, pp. 105-106.

29 Ivi, p. 131.

«Il principio del sensibile non può risiedere nel sensibile, ma deve trovarsi nel sopra-sensibile» questo disse Kant [...]. – Il carattere di tutto ciò che è sensibile risiede appunto nel fatto che esso è *condizionato*, che ha la propria condizione non *in se stesso*. Ora, con l'espressione: *cose in sé*, Kant simbolizzò questa condizione soprasensibile di tutto il sensibile – un'espressione che, come tutte le espressioni simboliche, contiene in sé una *contraddizione*, poiché cerca di rappresentare l'incondizionato tramite un condizionato, di rendere finito l'infinito³⁰

scrive Schelling, citando contestualmente un passo di Kant in cui si afferma che la cosa in sé non indica altro dal fatto che la condizione della materia delle rappresentazioni sensibili non risiede nelle cose in quanto oggetti dei sensi, ma nel soprasensibile, di cui non abbiamo alcuna conoscenza.

Se nella sua filosofia teoretica Kant lascia il principio soprasensibile delle rappresentazioni relativamente indeterminato (AA I/4, p. 134), si spinge al contrario, nella filosofia pratica, alla sua determinazione in quanto libertà come autonomia del volere (AA I/4, p. 135). La coesistenza problematica di due concezioni del principio delle rappresentazioni – rispettivamente la cosa in sé e la libertà come autonomia del volere – persisterebbe nella filosofia kantiana, ma la contraddizione si scioglierebbe con il pensiero di Fichte. Schelling sostiene che, mentre Kant non può che limitarsi a una simbolizzazione della condizione soprasensibile delle rappresentazioni tramite la cosa in sé, Fichte può fare a meno di tale simbolizzazione perché non tratta filosofia teoretica e filosofia pratica in quanto ambiti separati, ma considera il principio soprasensibile dell'agire umano come principio di tutta la filosofia, realizzando sotto l'egida del primato della prassi e della libertà l'unificazione sistematica prefigurata, ma non realizzata, dalla prima filosofia critica (AA I/4, p. 136).

Se la cosa in sé è innanzitutto una concettualizzazione inadeguata dello statuto della realtà, ci si aspetta di ritrovare, nel testo di Schelling, l'analisi di un concetto che, parallelamente, è supposto svolgere la stessa funzione nel contesto della filosofia di Fichte e, contestualmente, di Reinhold, in riferimento ulteriore al libero agire del soggetto. Tale concetto è espresso per Schelling dalla proposizione: «l'io si oppone assolutamente un Non-Io [*das Ich setzt sich ein NichtIch schlechthin entgegen*]»³¹. Così come la cosa in sé esprime solo simbolicamente la condizione soprasensibile e non oggettuale dell'esperienza, «l'io si oppone assolutamente un Non-Io» la esprime adeguatamente, nella misura in cui definisce lo statuto originario della realtà non a partire da un oggetto sensibile, ma dalla libertà dell'io o, più modestamente, dal primato concesso alla prassi e all'azione. Si tratta ora di capire cosa questo significa concretamente per Schelling e a quali presupposizioni obbliga.

Già in una prima chiosa a Reinhold Schelling lascia emergere la propria prospettiva:

[i]n senso stretto, né sensibilità né intelletto *presuppongono* un *oggetto*, poiché il mondo degli oggetti è esso stesso nient'altro che la nostra sensibilità originaria e il nostro intelletto originario. Né l'intelletto *presuppone* l'oggetto, né l'oggetto *presuppone* l'intelletto (in quanto facoltà statica). L'intelletto (in un'attività costruttiva) e l'oggetto sono la stessa cosa e indivisibilmente³².

30 Ivi, p. 133; cfr. l'apparato in: AA I/4, p. 347 nota 133, 32.

31 Ivi, p. 137.

32 Ivi, pp. 136-137.

L'accento speculativo cade inequivocabilmente sul principio di identità applicato all'unità dinamica dell'esperienza: non si tratta di presupporre un oggetto a partire dalla struttura dell'intelletto, o presupporre nell'altro verso un intelletto a partire dalla struttura dell'oggetto, ma di riconoscere che intelletto e oggetto sono rinviati uno all'altro poiché coinvolti nello stesso e medesimo processo di costituzione.

Si può anticipare ulteriormente la critica alla proposizione del Non-Io riportando quanto segue:

ammesso che in questo modo qualcuno possa volersi fare un concetto completo dell'idealismo trascendentale, egli potrebbe comprendere la frase: l'Io oppone a se stesso *assolutamente* un Non-Io, in nessun altro modo che: l'Io oppone a se stesso un *Non-Io nell'idea*. Ma ovviamente così non si otterrebbe alcunché per la spiegazione della *necessità* delle nostre rappresentazioni degli oggetti³³.

Il rischio che si corre ad assumere l'opposizione del Non-Io per mezzo dell'Io senza ulteriori determinazioni riguarda proprio la capacità di tale proposizione di fondare la pretesa di verità delle rappresentazioni: senza ulteriori specificazioni l'opposizione può rimanere un'operazione esclusivamente «nell'idea» o ideale, cioè relativa esclusivamente al pensiero, incapace di assicurare quella fondazione epistemologica che Schelling richiedeva innanzitutto, relegando il Non-Io a una determinazione dell'Io. Ma la determinazione ideale o del soggetto non implica, secondo Schelling, una determinazione reale o nell'oggetto, una determinazione esclusivamente dell'essere pensato non implica cioè una determinazione dell'essere reale. È per questa ragione che Schelling afferma che un'interpretazione unilaterale della proposizione del Non-Io è completamente falsa da un punto di vista teoretico, cioè incapace di fondare la pretesa di verità delle nostre rappresentazioni rispetto all'oggetto (AA I/4, p. 139).

Schelling propone, a questo punto, un'ulteriore determinazione della proposizione del Non-Io o, piuttosto, una revisione della concezione di Io che nella stessa si esprime³⁴.

[L]'Io si oppone il Non-Io e diviene appunto, così facendo, *pratico*, e però non può farlo, cioè non può diventare *pratico*, senza presupporre il Non-Io, ovvero senza presupporre *se stesso* in quanto *limitato* dal Non-Io. Il *sentimento* di questo essere-limitato si costituisce certo innanzitutto *tramite* quell'azione dell'opporre, ma quel sentimento non si sarebbe potuto costituire, se quella limitatezza non fosse stata *originaria e reale*³⁵.

Asserire che la limitatezza dell'Io è originaria e reale significa non solo che l'Io non è limitato come se fosse un oggetto ma in quanto «*esso sente se stesso in quanto limitato*»³⁶, ponendosi come passivo e determinato; ma anche che questa determinazione o passività o limitatezza non può essere soltanto del pensiero, ma anche reale (AA I/4, p. 138). È cioè necessario presupporre un Io già originariamente coinvolto ed esposto a una

33 Ivi, p. 137

34 J. Barnouw, «*Der Trieb, bestimmt zu warden*». Hölderlin, Schiller und Schelling als Antwort auf Fichte, «*Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*» 46 (1972), pp. 248-293, inserisce la riformulazione cui Schelling sottopone l'Io fichtiano all'interno di una opposizione più ampia alla filosofia di Fichte rispetto alla concezione della soggettività umana.

35 AA I/4, p. 138.

36 *Ibidem*.

determinazione da parte del mondo oggettuale, cioè una mente già realmente determinata e immersa al processo di costituzione dell'esperienza: «nella filosofia teoretica viene presupposta come *condizione* dell'oggetto una *affezione* dell'Io»³⁷.

«L'Io oppone a se stesso un Non-Io» può dunque valere come principio atto alla fondazione della pretesa di validità delle rappresentazioni, ma solo a patto di riconoscere che l'azione designata dalla proposizione non è unilaterale, ma presuppone una logica più complessa, in cui l'Io determina se stesso in quanto limitato e che questa determinazione è possibile esclusivamente in quanto esso è realmente limitato in un processo di mutua costituzione di mente e mondo:

[i]nsomma si mostra che quella azione, tramite la quale noi *veniamo* limitati (passivamente), e l'altra, tramite la quale noi *limitiamo noi stessi* (attivamente), nella misura in cui noi ci *opponiamo* la limitazione [*Schranke*], sono LA STESSA E MEDESIMA azione della nostra mente, [si mostra] cioè che noi *in una stessa e medesima azione* siamo *allo stesso tempo passivi e attivi*, allo stesso tempo *determinati e determinanti*, in breve, che la stessa e medesima azione unifica in sé *realtà* (necessità) e *idealità* (libertà)³⁸.

A conclusione di queste osservazioni viene asserito che è proprio l'unità di questa azione a essere il nucleo dell'idealismo trascendentale, unità che egli esprime riassumendo con l'idea che «quella interazione reciproca [*WechselWirkung*] originaria con noi stessi è il *principio intrinseco delle nostre rappresentazioni* in senso proprio»³⁹. È l'interazione reciproca o *Wechselwirkung* fra ideale e reale, soggetto e oggetto, che si realizza nell'Io in quanto unità di attività e passività (AA I/4, p. 139), a costituire il principio intrinseco delle nostre rappresentazioni. L'azione interazione reciproca in un processo unitario di mutua costituzione viene dunque fissata come principio trascendentale che possa fondare in modo soddisfacente la pretesa di validità degli atti cognitivi rispetto ai loro oggetti. La fondazione è soddisfacente perché non comprende simbolicamente, ma adeguatamente il principio non-oggettuale del primato della prassi, contrariamente a un'interpretazione letterale della cosa in sé, per un verso; e perché, per l'altro, diversamente dall'erronea interpretazione che Reinhold secondo Schelling fa di Fichte (AA I/4, p. 140), non assume una monodirezionalità del rapporto pratico di costituzione del mondo dell'esperienza, ma assume una dinamicità interattiva nel processo di mutua costituzione di soggetto e oggetto.

È ora necessario chiedersi quale statuto pertiene al concetto di azione reciproca e all'uso che ne viene fatto. Si è infatti criticato l'utilizzo trascendente e non trascendentale della categoria della causalità, la quale verrebbe applicata – assunta una concezione robusta di cosa in sé – non ai fenomeni, ma alla realtà trascendente l'esperienza. Per quale ragione l'applicazione della categoria di *Wechselwirkung* non cade sotto la stessa critica? Sembra trattarsi, allo stesso modo, dell'applicazione di una categoria a qualcosa che travalica l'orizzonte fenomenico.

Innanzitutto si può sottolineare che, a monte dell'applicazione categoriale indebita, vi è la divisione della realtà dell'esperienza in domini eterogenei, al fine di ricomporli. Si applica cioè la causalità per risolvere un problema fondato in una determinata concezione metafisica, la quale rende a sua volta l'applicazione della categoria della causalità

37 Ivi, p. 139.

38 Ivi, p. 138.

39 Ivi, p. 139.

illegittima: è insomma l'impianto metafisico il bersaglio fondamentale della critica di Schelling. Secondariamente si può rispondere che l'azione reciproca sta, nel passo citato, meno per una categoria di organizzazione dell'esperienza fenomenica che per un concetto metafisico. Schelling la introduce per ripensare i fondamenti metafisici della filosofica critica post-kantiana. Essa non solo scalza la nozione di cosa o natura in sé, per opporvi un monismo pragmatico, ma anche le derive soggettivistiche di un monismo idealistico: parlare di azione reciproca significa considerare la mente come certo costituente l'esperienza, ma solo a patto di essere già coinvolta e costituita nel processo unitario e dinamico di interazione con il mondo correlato a essa⁴⁰.

2.3.2. Sulla portata metafisica dell'interpretazione trascendentale in senso ampio

I paragrafi precedenti hanno presentato uno sviluppo relativo a tre testi della prima produzione di Schelling, *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*, le *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo* e la *Rassegna generale della letteratura filosofica più recente*. Si è riscontrato quanto segue: (A) il concetto di Assoluto sta per l'ipotesi fondamentale concernente lo statuto ultimo della realtà, perciò detta metafisica, considerata secondo la funzione fondatrice che può svolgere rispetto alla filosofia come sapere sistematico (§2.1); (B) considerate due tipologie metafisiche fra loro contraddittorie, il dogmatismo e il criticismo, si è diagnosticata una simmetrica incapacità di concettualizzare l'Assoluto capace così da poter fondare in modo soddisfacente la relazione che esso stesso deve intrattenere con ciò di cui è condizione, cioè la realtà esperienziale concreta (§2.2); (C) tramite una discussione critica del concetto di cosa in sé e del rapporto fra Io e Non-Io rispetto alla capacità di fondare la pretesa di validità degli atti cognitivi rispetto ai loro oggetti, Schelling giunge ad affermare che solo l'azione reciproca che si realizza nell'Io può essere considerata come un principio soddisfacente (§2.3).

Mentre in (A) si ottiene la cornice generale dell'interrogazione, la discussione di (B) è diretta a un confronto fra assunti metafisici, mentre in (C) i termini diventano quelli di una riflessione trascendentale in senso ampio, occupata a identificare le condizioni di possibilità della conoscenza in quanto possibile a priori. Queste ultime vanno però intese in un senso particolare. Schelling prende infatti in considerazione, come condizioni di possibilità della verità delle rappresentazioni, due particolari modi di concepire la realtà, cioè di nuove presupposizioni metafisiche, indagate questa volta in relazione alla loro cogenza in campo trascendentale. Ma è proprio per questa ragione che si può affermare: il principio delle rappresentazioni discusso in (C) si riferisce a niente altro che all'Assoluto di (A) e (B), considerato in una determinata prospettiva; conseguentemente, i risultati di (C) possono essere interpretati come integrazione e sviluppo dei problemi esposti in (A) e (B). È in questo senso si può parlare di una portata metafisica dell'interpretazione trascendentale: il criterio trascendentale viene applicato in sede di prova e selezione di opzioni metafisiche differenti.

40 M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1975, pp. 103-109, sottolinea il ruolo centrale dell'azione reciproca, ma esclude che essa possa svolgere il ruolo di espressione adeguata dell'Assoluto. Egli osserva in particolare che l'Assoluto non è pensabile come istanza mediata, ma come indifferenza o identità non mediabile. Si tratta però di capire se questa ultima identità non mediabile sia da pensare staticamente, il che ricondurrebbe al dogmatismo, o in quanto dinamica, cioè non come qualcosa di mediato e mediabile ma come appunto il processo della mediazione.

Si mostra così una più generale connessione interna fra campo metafisico e campo trascendentale nei primi scritti di Schelling. Questo conferma, in un certo senso, la narrazione storiografica tradizionale: la prospettiva idealistica non può essere assunta esclusivamente dal punto di vista del soggetto, ma deve includere di necessità l'affermazione che la realtà stessa è già costituita e caratterizzata in quanto ideale. Non solo l'essere si costituisce soltanto per il pensiero, ma è anche necessario ammettere, se questa prima premessa è vera, che esso deve già essere costituito come pensiero. Secondo questa lettura, Schelling affermerebbe che non ha senso introdurre la questione dell'intelligibilità dell'essere senza ammettere che l'essere è già costituito come intelligibile.

Occorre tuttavia aggiungere alcune osservazioni. Innanzitutto l'intelligibilità dell'essere è legata alla libertà dell'autocoscienza, ovvero al concetto di una mente praticamente e materialmente coinvolta in un processo dinamico di interazione con il suo mondo d'esperienza. Non abbiamo a che vedere con un modello statico, ma dinamico, che vede nell'interazione pratica fra mente e mondo un processo unitario di genesi e costituzione immanente. Inoltre, è vero che Schelling ristabilisce la priorità speculativa del principio dell'identità, non più legato esclusivamente alla identità dell'Io con se stesso in virtù della struttura necessariamente preriflessiva dell'autocoscienza, ma pertinente all'identità originaria di soggetto e oggetto, ma questa identità viene inclusa nel processo di dinamizzazione di cui sopra. Si tratta di un'identità che può essere pensata solo in quanto internamente strutturata come dinamicità, movimento, interazione e mediazione. Ciò che assicura l'identità è il suo essere mediazione e processo⁴¹, non rispetto a una dimensione trascendente, ma nella sua propria immanenza. È infine proprio questa concezione dinamica dell'identità come principio metafisico a fondare l'intelligibilità dell'essere, che si concretizza, per come ho mostrato nei paragrafi precedenti, nel concetto di Assoluto in quanto espresso dall'azione reciproca come principio dell'idealismo trascendentale⁴².

3. Sul ruolo dei primi scritti nelle sezioni iniziali del Sistema dell'idealismo trascendentale

Nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* il concetto di azione reciproca depone il ruolo iperbolico che gli si è ascrivito nei primi testi. Esso compare in più occasioni, ma svolge una funzione più specifica e meno generale. Ci si chiede dunque se anche l'impianto metafisico da esso indicato nei primi scritti venga, allo stesso modo, scalzato. A ben vedere, si verifica il contrario: la struttura metafisica fondamentale viene mantenuta e articolata con maggiore accortezza. Senza dilungarmi in un'esegesi più diffusa, intendo tuttavia mostrare in quali termini ciò si verifica, considerando innanzitutto l'impianto metafisico fondamentale del *Sistema* e, a seguire, alcuni tratti essenziali del concetto di Io. Mostrare la continuità fra primi scritti e *Sistema*, non solo dal punto di vista architettonico, ma contenutistico, conferma inoltre l'ipotesi di lavoro espressa più in alto al modo di un circolo ermeneutico virtuoso.

41 A. Gare, *From Kant to Schelling to Process Metaphysics: on the Way to Ecological Civilization*, «Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy» 7 (2011), pp. 26-69, sviluppa un'interpretazione di Schelling orientata alla questione della processualità.

42 È utile a questo punto notare che traduco *Wechselwirkung* indistintamente come azione reciproca e interazione, che occorrono dunque come sinonimi. Se azione reciproca rappresenta una traduzione più canonica, interazione esprime però con maggiore precisione il concetto schellinghiano: più che con differenti rapporti causali ripetuti in direzioni diverse, abbiamo a che vedere con l'unità di un processo dinamico di mutua costituzione. Ho scelto tuttavia di mantenere entrambe le varianti.

Il principio di identità in quanto espressione di un'unità dinamica apre esemplarmente l'*Introduzione del Sistema*: ripreso per via del concetto di verità come adeguazione, fissata da Schelling come identità di soggettivo e oggettivo, la sua operazione viene applicata al piano ontologico rispetto al rapporto fra Io e natura e ne diviene così una presupposizione necessaria (AA I/9,1, p. 29). È inoltre da questa unità dinamica che Schelling deriva la complementarità irriducibile di filosofia trascendentale e filosofia della natura in quanto prospettive differenti sul medesimo complesso. A essa è infine legata l'idea che nel sapere, inteso come identità di soggettivo e oggettivo, deve realizzarsi necessariamente una mediazione (AA I/9,1, p. 43). Si può sottolineare ora che interpretare le *Lettere filosofiche* come affermazione dell'aporeticità della discussione sull'Assoluto assume l'ipotesi tortuosa di una rivoluzione quasi radicale dell'impianto metafisico nel primo pensiero schellinghiano, contraddicendo una lettura più continuista e facendo della *Rassegna generale* e del *Sistema* svolte arbitrarie.

Una relativa continuità si manifesta anche rispetto al concetto di Io o di mente⁴³. Nella *Rassegna generale* Schelling approda a un concetto di Io caratterizzato dall'essere situato in un processo di esperienza, in cui soggettivo e oggettivo si costituiscono mutualmente, e dall'affermazione che autocoscienza è possibile solo in quanto già istanziata in una sintesi mediata di ideale e reale. Sviscerare questo tema implicherebbe addentrarsi in una più minuziosa interpretazione dei primi, fitti passaggi del *Sistema*. Si può però accennare che Schelling comprende il concetto di autocoscienza a partire dal concetto di atto dell'autocoscienza (AA I/9,1, p. 55). Questo ultimo si distingue sia da una robusta auto-posizione di sé, sia da una relazione a sé meramente epistemica a un oggetto preconstituito. In esso infatti il concetto di produzione gioca un ruolo centrale: l'Io dell'autocoscienza è il frutto della sua auto-produzione, che risulta però da un divenire-oggetto per se stessa dell'esperienza, che è già costituita come processo di mediazione di soggettivo e oggettivo (AA I/9,1, pp. 55-59). In altre parole, l'Io è per Schelling un processo di autoproduzione, dunque trasformativo, dell'esperienza, strutturato come mediazione di aspetti reciprocamente irriducibili co-appartenenti a un'unità dinamica, che si realizza in quanto divenire-oggetto per se stesso in un movimento pratico di tematizzazione di sé⁴⁴. Se certo questo ultimo aspetto può essere con-

43 Un'interpretazione canonica di Schelling vede nel superamento del paradigma della filosofia dell'autocoscienza una sua cifra fondamentale (e.g. W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart et al., Kohlhammer, 1955). Analogicamente S. Gardner, *Schelling and the Problem of Consciousness*, in: S. Leach, J. Tartaglia (Eds.), *Consciousness and the Great Philosophers*, London, New York, Routledge, 2017, pp. 133-141, sottolinea l'eccessiva distanza paradigmatica che separa la filosofia di Schelling dalla riflessione contemporanea sulla mente. Alcuni esempi di eccezioni che rappresentano il tentativo di riconoscere l'originalità del pensiero schellinghiano rispetto alla concettualizzazione dell'autocoscienza e della struttura del mentale sono: D. Sturma, *Schellings Subjektivitätskritik*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» 44 (1996), pp. 429-446; *Id.*, *Grund und Grenze. Erträge der idealistischen und analytischen Philosophie des Selbstbewußtseins*, «Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism» 3 (2005), pp. 38-58; R. Staege, «... das Ich selbst ist die Zeit in Tätigkeit gedacht». *Schellings «System des transzendentalen Idealismus» als Theorie vorpropositionalen und propositionalen Selbstbewusstseins*, Marburg, Tectum, 2007; S. Lang, *Schelling und der Selbstrepräsentationalismus über phänomenales Bewusstsein*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» 63 (2015), 6, pp. 1022-1047

44 J. Dodd, *Philosophy and Art in Schelling's «System des transzendentalen Idealismus»*, «The Review of Metaphysics» 52 (1998), pp. 51-85, parla di «a self-creation of the subjective in the form of an act that continues to hold itself at a remove from the pole towards which it 'naturally' moves.

siderato come guadagno specifico delle elaborazioni del *Sistema*, è comunque lecito leggere nei passi della *Rassegna generale* sopra citati, in cui si afferma la necessità di pensare l'Io come unità di attività e affezione, una prima mossa nella direzione degli sviluppi immediatamente successivi.

4. *L'interpretazione categoriale. La Wechselwirkung nel Sistema dell'idealismo trascendentale*

Se i concetti enucleati a partire dai primi scritti non vengono più affrontati nel *Sistema* a partire dal concetto di azione reciproca, ciò si verifica solo perché essi vengono riformulati in un più attento vocabolario. In linea con questa riorganizzazione, anche al termine di *Wechselwirkung* viene ascrivito un ruolo più specifico. Certo una prima apparizione del concetto richiama la *Rassegna generale*. Nella prima epoca del *Sistema* (AA I/9,1, p. 92ss.), in cui Schelling conclude dall'essere limitato dell'Io al concetto di intuizione produttiva, e all'interno della seconda sezione della stessa, in cui si sviluppa la dialettica di Io e cosa (*Ding*) rispetto al limite reciproco che determina i due poli del rapporto intenzionale, si afferma che «attraverso questa comune delimitazione stanno entrambi [Io e cosa, G.C.] in reciproca interazione»⁴⁵. L'azione reciproca appare cioè come determinazione del rapporto fra Io e cosa, fondata a sua volta dalla comune delimitazione in quanto fattore costituente dell'unità dei due poli del rapporto intenzionale nella sensazione cosciente o per-sé, come il titolo della sezione recita (AA I/9,1, p. 105).

È però soprattutto un momento successivo ad attribuire al concetto di azione reciproca un ruolo fondamentale. Ciò accade nella seconda epoca del *Sistema* (AA I/9,1, p. 151ss.), in cui Schelling sviluppa, a partire dal concetto di intuizione produttiva, le determinazioni del concetto di intelligenza. In esplicito riferimento alla struttura categoriale della prima critica kantiana, Schelling dedica al concetto di *Wechselwirkung* alcuni paragrafi decisivi, in cui il concetto di azione reciproca viene fissato come condizione necessaria per l'applicazione della categoria della causalità e introduce al passaggio ulteriore al concetto di organismo e all'idea della natura (AA I/9,1, p. 165ss.). La sua funzione è perciò eminentemente categoriale, non più legata all'espressione di un impianto metafisico in quanto condizione di possibilità della conoscenza: si tratta di rendere possibile l'applicazione di categorie all'esperienza e si potrebbe parlare dunque di una funzione trascendentale in senso ristretto o specifico. Il concetto di interazione appare più volte anche nella parte del *Sistema* dedicata alla filosofia pratica (AA I/9,1, p. 230ss.), specificamente con la funzione di mostrare la necessità per la costituzione dell'Io dell'autocoscienza del rapporto intersoggettivo, di fondarne la possibilità e di determinarne il contenuto in riferimento a un concetto di seconda natura. In questa seconda occasione, nonostante l'interesse dei passaggi in questione, l'utilizzo del concetto di azione reciproca rimane legato alla sua prima discussione, definitoria. A essa mi dedico perciò nei prossimi paragrafi.

The product of this mode of thinking – which is also a mode of being, a movement of existence – is a special type of self-having on the part of thinking, a self-possession that is something more than the ordinary act of knowledge at the basis of experience. This self-having is, rather, the self-as-product» (pp. 68-69).

45 AA I/9,1, p. 119.

4.1. *Premesse metodologiche all'interpretazione*

È necessario sbizzare innanzitutto la posizione sistematica del concetto di interazione nella sua prima apparizione fondamentale rispetto all'insieme del testo. A questo devo premettere il metodo interpretativo generale che si applica in quanto segue rispetto alla comprensione del *Sistema* e si orienta a una lettura dell'opera per così dire sincronica. Non assumo cioè la sequenzialità delle differenti sezioni come la descrizione di una successione materiale o temporale, ma semplicemente come il progressivo sviluppo di una serie esclusivamente logica, che presa nel suo insieme non descrive un processo lineare, ma una struttura concettuale in cui vengono progressivamente introdotte condizioni concettuali irrinunciabili alla costituzione dei differenti aspetti dell'Io dell'autocoscienza.

Contro questa prospettiva si solleva la critica che vede nel concetto di storia dell'autocoscienza il dispositivo concettuale decisivo all'opera nel *Sistema*. Si nota tuttavia che porre l'uguaglianza fra storia in quanto processo del divenire dell'autocoscienza e storia in quanto descrizione logicamente progressiva di una sequenza di momenti concettuali conduce innanzitutto a contraddizioni irrisolvibili⁴⁶. Inoltre, Schelling rimarca in più luoghi che alcuni momenti del *Sistema* vanno pensati, se considerati astrattamente e non in quanto inseriti nella struttura completa dell'autocoscienza, come fuori dal tempo, come accade esemplarmente proprio nella seconda epoca, in merito al concetto di intelligenza (AA I/9,1, pp. 180-182). Dunque non tutti i momenti della struttura logica presentata nel *Sistema* implicano di necessità una processualità temporalizzata e storicizzata. Questo depone a favore di una lettura del *Sistema* non come genealogia pedissequa di un processo reale di sviluppo dell'autocoscienza, ma come la disposizione secondo progressività logica di diverse presupposizioni concettuali necessarie a descrivere la struttura completa dell'Io dell'autocoscienza.

Date queste premesse, tratteggio a grandi linee cosa si intende per intelligenza nella seconda epoca del *Sistema*. Essa presuppone innanzitutto la conclusione della prima epoca (AA I/9,1, p. 92ss.), in cui Schelling, muovendo dalla necessità di pensare l'autocoscienza come delimitata, analizza in primo luogo il concetto di sensazione. Sviluppando una critica a una concezione dogmatico-realistica della sensazione, propone la teoria alternativa di una intuizione produttiva, il cui contenuto non può essere qui sviluppato adeguatamente. Si sottolinea però: il concetto di intuizione produttiva esprime la necessità di pensare l'esperienza come una mediazione di idealità e realtà in cui il presupposto realista di una natura in sé è scalzato dall'idea della produzione pratica. La natura o mondo dell'esperienza è una produzione risultante dalla mutua interazione di soggettività e oggettività che ha luogo nell'autocoscienza. Questa non è un incontro successivo di istanze indipendenti, ma si realizza secondo il principio dell'unità dinamica che già si è riscontrato nella *Rassegna generale*.

Da questo risultato prendono le mosse i paragrafi dedicati all'intelligenza. In essi l'Io dell'autocoscienza è quindi ancora completamente legato al plesso interattivo del processo esperienziale e non si distingue perciò all'interno di esso dalle sue proprie

46 Cfr. L.-T. Ulrichs, *Vollständige Entfaltung des Bewusstseins. Zum Geschichtsbegriff in Schellings genetischer Subjektivitätstheorie*, «Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism. Geschichte / History» 10 (2012), pp. 102-122, il quale rileva le contraddizioni che conducono a considerare la storia dell'autocoscienza come modello diacronico e non sincronico, ma si obbliga paradossalmente a una lettura diacronica dell'opera e non si spinge a problematizzare, sfortunatamente, la prospettiva.

rappresentazioni (AA I/9,1, pp. 151-152). Il compito essenziale della seconda epoca è «spiegare come l'Io giunga a intuire se stesso in quanto produttivo»⁴⁷, secondo un metodo centrale agli argomenti del *Sistema* che può essere ora brevemente elucidato sulla base di questo esempio. La produttività viene predicata dell'Io a conclusione della prima epoca. Tale predicazione è tuttavia operata in terza persona, si afferma cioè che l'Io, per essere dato a se stesso come determinato, deve essere pensato come produttivo. Schelling chiama questo tipo di predicazione una predicazione per il filosofo. Ma l'Io è Io in quanto autocoscienza. Bisogna dunque capire a quali ulteriori condizioni l'Io può predicare di sé la produttività, in prima persona o per se stesso nella terminologia schellinghiana. In questo passaggio dalle condizioni di una predicazione *de re* a quelle di una predicazione *de se* consiste la leva concettuale fondamentale all'opera nel *Sistema*.

L'indagine progressiva delle condizioni del sapersi produttivo dell'Io in quanto produttivo enuclea con maggiore precisione le condizioni di intelligibilità della natura o del mondo dell'esperienza: si tratta di ritrovare l'intelligibile nella produzione della natura. Non a caso infatti nei paragrafi dedicati all'intelligenza si tenta l'integrazione di una parte dell'apparato categoriale della prima critica kantiana, la cui completa predicazione per sé si realizza però soltanto con l'epoca successiva (AA I/9,1, p. 175).

4.2. *La Wechselwirkung come condizione del mondo dell'esperienza*

Nel paragrafo precedente la discussione dell'azione reciproca, si argomenta per la necessità della dimensione temporale al fine di articolare la differenza per sé fra Io e cosa (AA I/9,1, pp. 160-165), definendo la temporalità come congiunzione di serialità e irreversibilità delle rappresentazioni come rapporti intenzionali. Questo implica per Schelling un «sentimento del presente», che egli interpreta come una forma basilare di «sentimento di sé»⁴⁸. Si esplicita così per l'Io il senso interno:

[C]ome diventa però l'Io oggetto per se stesso in quanto senso interno? Solo ed esclusivamente perché si costituisce in lui⁴⁹ il *tempo* (non il tempo in quanto intuito esternamente, ma in quanto mero punto, mero limite). Nella misura in cui l'Io si oppone l'oggetto, si costituisce per esso il senso di sé, i.e. l'Io diventa per se stesso oggetto *in quanto* pura intensità, in quanto attività che si può espandere in una sola dimensione, pure contratta ora a un solo punto, ma proprio questa attività estensibile in una sola dimensione, se diviene oggetto per se stessa, è il tempo. Il tempo non è qualcosa che trascorre indipendentemente dall'Io, ma l'Io stesso è il tempo, pensato in attività⁵⁰.

Nell'opposizione al senso interno e al tempo in quanto legati all'attività dell'Io, si costituiscono dialetticamente le loro negazioni in quanto legate all'oggetto, che appare perciò al senso esterno in quanto collocato nello spazio ed estensione (AA I/9,1, pp. 164-

47 AA I/9,1, p. 154.

48 Ivi, p. 164.

49 «Einzig und allein dadurch, daß ihm die *Zeit* [...] entsteht». La scelta di traduzione è giustificata dal fatto che tradurre il dativo con un «per lui» potrebbe alludere a una comprensione per sé dell'Io in quanto temporale – il cui caso qui non è ancora (l'originale non presenta infatti espressioni come «ihm selbst» o «sich für sich selbst als», che pongono generalmente l'accento sulla predicazione *de se*).

50 *Ibidem*.

165). Opponendosi l'oggetto l'Io si scopre in quanto senso interno e (in opposizione al) senso esterno, (auto-)predicazione che è possibile solo in quanto l'attività esperienziale è già strutturata spazialmente e temporalmente.

Da ciò si passa a una più vicina indagine della struttura dell'oggetto dell'esperienza che, sebbene apparso all'Io innanzitutto come pura estensione opposta alla temporalità, deve essere determinato come «l'*unione* di entrambi i modi dell'intuizione [senso interno e senso esterno, G.C.]»⁵¹. Questa determinazione si ottiene appunto per via del concetto di azione reciproca:

[n]ello spazio, considerato a sé, tutto è solo in contiguità, come nel tempo divenuto oggettivo tutto è solo in successione. Entrambi, spazio e tempo, possono in quanto tali divenire oggetto soltanto nella successione, poiché in essa lo spazio *riposa*, mentre il tempo *scorre*. Entrambi, lo spazio e il tempo divenuto oggettivo, si mostrano unificati sinteticamente nell'azione reciproca⁵².

La condizione della pensabilità dell'oggetto d'esperienza in quanto sintesi di temporalità e spazialità è la *Wechselwirkung*, questa ultima viene definita come la coesistenza dinamica o l'essere-contemporaneamente (*dynamisches Zugleichseyn*) delle sostanze (AA I/9,1, p. 179). Risultato intermedio dell'argomentazione sarebbe inoltre la deduzione delle categorie della relazione dal punto di vista del filosofo (cioè in una predicazione solo *de re*). Si aggiunge però che solo la terza, cioè proprio l'azione reciproca, è categoria reale, mentre le prime due (sostanza/accidente e causa/effetto) sono esclusivamente «fattori ideali» (AA I/9,1, pp. 175-176). Ricostruisco ora i passaggi fondamentali della discussione.

Si afferma anzitutto che l'oggetto d'esperienza è una sintesi di senso interno e di senso esterno, non considerabili assolutamente o illimitatamente, come nel momento logico precedente (AA I/9,1, pp.165-166), ma in quanto mutualmente relativi, mediati e determinantesi nel medesimo processo (AA I/9,1, p. 166). Solo così essi divengono finiti, cioè apprezzabili, effettivamente costituenti l'esperienza e non astratti:

[u]no diviene finito attraverso l'altro significa che uno viene determinato e misurato grazie all'altro. Da qui [derivano, G.C.] la misura più originaria del tempo, cioè lo spazio che un corpo in moto rettilineo uniforme percorre in esso, e la misura più originaria dello spazio, cioè il tempo che un corpo in moto rettilineo uniforme abbisogna per percorrerlo. Entrambi si mostrano insomma assolutamente indivisibili⁵³.

Parallelamente, senso interno e senso esterno si determinano a vicenda nella costituzione dell'oggetto (AA I/9,1, p. 167).

In un passaggio piuttosto rapido, le determinazioni contingenti o accidentali dell'oggetto vengono correlate all'operare del senso interno, mentre le sue determinazioni sostanziali o necessarie all'operare del senso esterno. La correlazione viene affermata in forza del fatto che l'oggetto cade nel dominio del senso interno innanzitutto perché vi è un limite comune o differenza fra senso interno e senso esterno (in questo momento del *Sistema* il soggetto comprende cioè se stesso come senso interno e l'oggetto è ancora, per

51 Ivi, p. 165.

52 Ivi, p. 175.

53 Ivi, p. 166.

il soggetto, diverso dal soggetto, è cioè non-soggetto o non-senso-interno), differenza che è da considerarsi contingente o variabile (AA I/9,1, p. 167). La contingenza pertiene perciò alla relazione al senso interno, mentre l'estensione è proprietà necessaria di un oggetto d'esperienza in senso forte. Da ciò risulta dunque che,

[c]osì come l'oggetto è al contempo estensività e intensità, ugualmente esso è anche *al contempo sostanza e accidente*, entrambi sono in esso indivisibili [...]. Ciò che dell'oggetto è sostanza, ha solo una grandezza nello spazio, ciò che è accidente, solo una grandezza nel tempo. Il tempo viene fissato dalla saturazione dello spazio, lo spazio viene saturato in modo determinato dalla grandezza nel tempo⁵⁴.

Perciò, nel momento in cui l'Io predica di se stesso il senso interno in quanto opposto al senso esterno, l'oggetto si costituisce come mediazione di spazio e tempo e come plesso di sostanza e accidenti. Queste determinazioni sono ancora soltanto per il filosofo: non è stato ancora indagato cosa è necessario implicare per una predicazione *de se* dell'intuizione secondo spazio e tempo e della categorizzazione degli oggetti secondo sostanza e accidente (AA I/9,1, pp. 167-168). Si tratta dunque ora di capire a quali condizioni la predicazione *de re* può essere predicata dello stesso processo anche *de se*, cioè a patto di quali presupposizioni concettuali l'Io è in grado di distinguere spazio e tempo e sostanza e accidente (AA I/9,1, p. 168).

Schelling afferma che tempo e spazio sono il divenire oggetto per sé di senso interno e senso esterno, sono cioè l'implicato di una tematizzazione per sé di senso interno e senso esterno. Si chiede dunque quali siano le condizioni di tale riflessione di secondo grado, in cui le condizioni di una predicazione per sé possano a loro volta venire predicate per sé dall'Io (AA I/9,1, p. 168). In questo luogo Schelling esclude che un moto semplicemente riflessivo conduca a buon fine: riflettere in un atto successivo – cioè, ammettiamo la possibilità, rendere oggetti di una coscienza intenzionale lo spazio e il tempo come modi dell'intuizione implicitamente presenti nell'atto precedente – è un'operazione destinata a fallire. Nella seconda esperienza non avremmo spazio e tempo in quanto oggetti, ma ci troveremmo, come davanti a una qualsiasi esperienza di un oggetto, davanti a una sintesi in cui temporalità e spazialità sono solo implicitamente presenti, all'opera nella distinzione fra senso interno e senso esterno (AA I/9,1, p. 168).

Tematizzare esplicitamente la differenza fra tempo e spazio non può muovere cioè dalla riflessione su una rappresentazione, ma dal considerare la struttura di una serie temporalizzata di esperienze correlate: «anche con questo secondo produrre [tematizzare in un atto successivo il primo atto intenzionale su un oggetto d'esperienza, G.C.] non si otterrebbe nulla, con esso staremmo appunto nuovamente lì dov'eravamo prima, *se questo secondo produrre non fosse per così dire opposto al primo*, e non diventasse immediatamente oggetto per l'Io proprio grazie all'opposizione al primo»⁵⁵. È l'opposizione fra esperienze all'interno della medesima serie il concetto centrale. Decisiva in questo luogo è l'asserzione che la seconda esperienza si oppone alla prima nella medesima serie, significa cioè ammettere che la prima esperienza determina in un certo senso la seconda: che la seconda esperienza sia un'esperienza che presenta queste e quelle proprietà ha qualcosa a che vedere con il fatto che la prima esperienza la determina secondo queste e quelle proprietà, altrimenti non avrebbe alcun senso asserire che le due esperienze sono

54 Ivi, p. 167.

55 Ivi, p. 168.

collocate in una serie e si susseguono l'una all'altra (AA I/9,1, pp. 168-169). Ciò che è oggetto della seconda esperienza è determinato da alcune proprietà particolari e determinate dell'oggetto della prima esperienza.

In questo contesto viene inserita anche la differenziazione fra sostanza e accidente. Il divenire dell'oggetto all'interno della medesima serie esperienziale avviene però solo secondo le determinazioni contingenti, poiché la necessità dell'oggetto è determinata dalla struttura dell'Io dell'autocoscienza e non dalla serialità delle rappresentazioni. Si asserisce dunque che solo ciò che è accidentale e determinato nell'oggetto in un primo stato può determinare solo ciò che è accidentale e determinato nel secondo stato:

solo l'accidentale della seconda produzione potrebbe essere determinato dalla prima. Indichiamo la prima produzione con B, la seconda con C. Ora, se B contiene la condizione di ciò che è accidentale in C, allora solo ciò che è accidentale in B può determinare ciò che è accidentale in C. Infatti, che C sia delimitato da B in questo determinato modo è possibile solo in virtù del fatto che B stesso è delimitato in un certo determinato modo, i.e. solo in virtù di ciò che in esso stesso è accidentale⁵⁶.

Nessun oggetto produce alcun oggetto secondo la sostanza, ma solo gli accidenti sono soggetti a mutamento in questo rispetto (AA I/9,1, p. 171).

Schelling intende così fissare il legame sistematico fra successione temporale, rapporto di determinazione fra momenti successivi e la categoria di sostanza e accidente. In sintesi: riflettere il tempo come risultato del divenire per sé del senso interno è possibile non facendo il tempo oggetto di un'esperienza, ma considerando la serialità temporale delle esperienze; considerare la serialità temporale delle esperienze implica la differenza fra due esperienze successive e in essa una relazione di determinazione; la relazione di determinazione fra successivi si lascia ascrivere solo agli accidenti degli oggetti successivamente esperiti e non alla sostanza. Questa congiunzione concettuale non è altro per Schelling che la categoria⁵⁷ della causalità, intesa meno meccanicamente che come una più generica condizionabilità fra oggetti in una dimensione diacronica (AA I/9,1, p. 169).

Ma procediamo: opporre due momenti successivi dell'esperienza connessi fra loro da una determinazione che gli accidenti del primo oggetto esercitano sul secondo non solo introduce la categoria di causalità, ma distingue anche, come più sopra, la sostanza dagli accidenti. Se nel momento precedente e in quanto sintesi di senso interno e senso esterno l'oggetto è anche sintesi indiscernibile di sostanza e accidente, nell'opposizione

56 Ivi, p. 169.

57 Si ricorda in margine che Schelling comprende il concetto di categoria a partire da una cornice orientata dal e al concetto di prassi: le categorie sono operazioni della mente nel suo coinvolgimento pratico con il mondo. Categoria, agire della mente e costituzione degli oggetti dell'esperienza sono perciò tre aspetti logici dello stesso processo: «[t]utte le categorie sono modi di operare, tramite i quali si costituiscono per noi, innanzitutto, gli oggetti. Non c'è alcun oggetto per l'intelligenza, se non c'è alcun rapporto causale, e questo rapporto è proprio per questo inseparabile dagli oggetti. Se si afferma, A è la causa di B, questo significa soltanto: la successione, che ha luogo fra i due, non ha luogo esclusivamente nei miei pensieri, ma negli oggetti stessi [cioè: la pretesa del giudizio di causalità non è l'espressione di un mero rapporto ideale, ma dei rapporti reali fra le cose costituite in quanto casualmente relate fra loro, G.C.]. Né A né B potrebbero *essere*, se non fossero in questo rapporto. Qui si tratta insomma non solo di una successione in generale, ma di una successione che è condizione degli oggetti stessi. [...] La successione ci si deve mostrare in quanto inseparabile dai fenomeni, così come questi fenomeni in quanto inseparabili da quella successione. Perciò dal punto di vista dell'esperienza c'è esattamente lo stesso risultato, sia

fra momenti successivi si realizza al contrario una divisione di queste ultime per l'Io esperiente. Nell'opposizione di due momenti successivi causalmente relati uno all'altro l'Io categorizza cioè secondo sostanza e accidente; la causalità è però ancora implicita, non è ancora usata esplicitamente come categoria dall'Io, che non distingue ancora per sé fra causa ed effetto, è solo introdotta in terza persona.

Com'è ormai ovvio, nel passaggio logico successivo si identifica la condizione di possibilità grazie alla quale l'Io può distinguere per se stesso causa ed effetto (AA I/9,1, p. 171). Si arriva così al punto: Schelling sostiene la tesi che è solo introducendo implicitamente il concetto di azione reciproca che è possibile per l'intelligenza, cioè per l'Io allo stato attuale dell'esposizione logica del *Sistema*, fare uso per sé della categoria della causalità (AA I/9,1, p. 173).

Consideriamo le riflessioni di Schelling in merito alla categoria della causalità e al suo utilizzo esplicito da parte dell'Io.

«Ciò che è accidentale in B contiene la condizione di ciò che è accidentale in C –». Un'altra volta, questo è chiaro a noi che osserviamo l'Io. Ora però l'intelligenza stessa deve riconoscere l'accidentale in B come la condizione dell'accidentale in C, ma questo non è possibile senza che entrambi, B e C, nella stessa e medesima azioni vengano contrapposti e dunque di nuovo relati uno all'altro. Che entrambi vengano *contrapposti* è manifesto, perché B viene rimosso dalla coscienza per mezzo di C e retrocede nel momento passato, B è causa, C effetto, B ciò che determina, C ciò che è determinato. Non si capisce però come entrambi possano venire *relati* uno all'altro, poiché in questo momento l'Io non è altro che una successione di rappresentazioni originarie, delle quali l'una rimuove l'altra. (A causa della stessa ragione che lo sospinge da B a C, l'Io viene sospinto anche da C a D, ecc.) È dunque stato detto che solo gli accidenti nascono e trapassano, non le sostanze. Ma che cos'è la sostanza? Essa è soltanto il tempo arrestato. Dunque neanche le sostanze possono permanere, (cioè, si capisce, per l'Io, perché la domanda: come le sostanze possono permanere per sé, non ha assolutamente alcun senso); poiché ora il tempo non è per nulla arrestato, ma scorre, (allo stesso modo, non in sé, ma solo per l'Io), allora anche le sostanze non possono essere fissate, poiché è l'Io stesso a non essere fissato, perché in questo momento l'Io non è altro che questa stessa successione⁵⁸.

Partiamo dalla fine del passaggio. Asserire che l'Io non è altro che questa successione significa ribadire la premessa generale dell'epoca dell'intelligenza: in essa, il concetto di Io non ridà un'autocoscienza che si sa distinta dalle proprie rappresentazioni; ciò che è descritto è piuttosto la costituzione del mondo dell'esperienza in quanto intelligibile e ordinato secondo categorie e concetti. Dell'Io non si predica ancora una differenza per sé dalle proprie rappresentazioni, l'Io non comprende se stesso in quanto distinto dalla serie delle proprie esperienze. Per questo si afferma che l'Io non può fissare la relazione fra due esperienze, ma viene trascinato, così l'espressione quasi metaforica di Schelling, da una all'altra.

che la successione sia vincolata alle cose, o le cose alla successione. Semplicemente che entrambe siano inseparabili in generale, questo è il giudizio dell'intelletto comune. In effetti è estremamente assurdo asserire che la successione si costituisce con l'operare dell'intelligenza, mentre gli oggetti, al contrario, indipendentemente da essa. Quantomeno si dovrebbero dare entrambi, e la successione e gli oggetti, per ugualmente indipendenti dalle rappresentazioni» (AA I/9,1, p. 170).

58 AA I/9,1, pp. 171-172.

Questo, applicato all'assunzione che gli oggetti sono relati uno all'altro da una causalità monodirezionale, che procede irreversibilmente e necessariamente da causa a effetto, porta alla conclusione che non è possibile per l'Io riconoscere per se stesso nell'oggetto-causa o nello stato-causa la condizione determinante dell'oggetto-effetto o dello stato-effetto. Comprendere un rapporto di causa-effetto implica cioè più di una semplice serie di rappresentazioni di oggetti, che seguono le une alle altre; comprendere qualcosa come causalmente determinato da qualcos'altro significa, nella fraseologia schellinghiana, «fissare» la serie delle esperienze, fissare cioè una relazione che dall'effetto ritorna alla causa, interrompere il susseguirsi monodirezionale e irreversibile della causalità. Si stabilisce dunque l'impossibilità per l'Io, date le premesse attuali, di fare uso esplicito della categoria della causalità⁵⁹: utilizzare la categoria della causalità significa non solo assumere la differenza fra due esperienze successive, di cui una produce l'altra; ma soprattutto obbligarsi a porre un rapporto di spiegazione che dall'effetto ritorna alla causa (AA I/9,1, p. 172). Essere in grado di fare questo presuppone implicitamente un'operazione di retrocessione o, ancora meglio, che nell'esperienza in quanto serie causalmente ordinata vi sia non solo la direzione lineare del tempo astratto, ma anche una direzione opposta (AA I/9,1, p. 172).

Per questa ragione si stabilisce che

direzioni opposte potrebbero comparire nella successione solo se l'Io, in quanto spinto da B a C, venisse anche e nello stesso tempo ricondotto a B, poiché allora le direzioni opposte si neutralizzerebbero, la successione verrebbe fissata e così appunto anche le sostanze. Ora, senza dubbio l'Io può essere ricondotto da C a B soltanto nella stessa maniera in cui era condotto da B a C. Cioè, appunto, come B conteneva la condizione di una determinazione in C, C dovrebbe viceversa contenere la condizione di una determinazione in B. Eppure questa determinazione in B non può esserci stata, prima che C fosse, poiché l'accidentale di C deve certo contenerne la condizione [della determinazione in B, G.C.], ma C in quanto questa cosa determinata si costituisce per l'Io soltanto nel momento presente, mentre C in quanto sostanza può certo essere qualcosa di già esistente, però l'Io nel momento presente non ne sa nulla, poiché C si costituisce per esso innanzitutto in quanto questa cosa determinata, perciò anche quella determinazione in B, la cui condizione è in C, dovrebbe costituirsi solo in questo momento. Dunque nello stesso, medesimo e indivisibile momento, in cui C viene determinato da B, anche B dovrebbe viceversa venire determinato da C. Tuttavia B e C sono stati opposti uno all'altro nella coscienza, dunque porre qualcosa in C deve implicare necessariamente un non-porre in B, e viceversa, cosicché la determinazione di C tramite B venga assunta come positiva, quella di B tramite C venga posta invece come la negativa della prima. Quasi non bisogna ricordare che in quanto appena dimostrato sono state dedotte tutte le proprietà del rapporto dell'interazione o azione reciproca⁶⁰.

Ciò che era stato fissato come condizione di possibilità dell'utilizzo esplicito della categoria della causalità nell'esperienza, la «direzione opposta» nella successione esperienziale causalmente ordinata, conduce a definire questa condizione come *Wechselwirkung*, dopo averne determinato in luogo di argomentazione le proprietà essenziali. Dopo aver ascritto all'esperienza l'essere strutturata secondo una linearità cau-

59 Schelling aggiunge naturalmente che questo stato dell'Io è una mera astrazione assunta dal filosofo, non uno stato reale dell'esperienza (AA I/9,1, p. 172).

60 AA I/9,1, pp. 172-173.

sale, è necessario capire a quali condizioni in questo contesto sia possibile per questa stessa esperienza fare uso esplicito della categoria della causalità. È necessario fondare il fatto che in detta successione sia possibile ricondurre l'effetto alla sua causa, cioè fissare la successione senza che le esperienze siano continuamente «rimosse» o sostituite in assenza della riflessione su alcun nesso causale. Ciò è possibile per Schelling solo a patto di assumere, nella successione esperienziale, una direzione opposta alla linearità monodirezionale del tempo astratto che procede da causa ad effetto. Questa direzione deve tuttavia fondarsi sullo stesso principio che ordina la direzione cui si oppone, cioè la causalità in quanto determinazione delle proprietà accidentali di uno stato o un oggetto (causa) per via delle proprietà accidentali di uno stato o un oggetto (effetto), ma in senso inverso. Alcune proprietà accidentali dell'effetto devono essere condizione di alcune proprietà accidentali della causa.

La tesi all'apparenza azzardata viene mitigata da alcune glosse. Innanzitutto non ne va di invertire quello che potremmo chiamare il flusso causale-temporale – cioè di affermare che un effetto precede la sua causa in senso stretto. Al contrario: al concetto di azione reciproca pertiene l'idea che la costituzione delle esperienze in quanto causalmente ordinate non è pensabile se non a partire dal fatto che, nello stesso momento in cui si presuppone che la causa determina l'effetto, è anche necessario presupporre che l'effetto determina a sua volta la causa, ma senza invertire i reciproci ruoli. Asserire un rapporto di causalità significa asserire che le sue componenti si determinano reciprocamente in un rapporto complesso: assumere uno stato come causa di un altro stato non significa soltanto costituire il secondo stato come effetto del primo, ma anche il primo come causa del secondo, nello stesso movimento logico, ma senza invertirne i ruoli. Un'asimmetria interna è infatti mantenuta: se B si costituisce come causa di C, allora ciò che in C costituisce B non può essere che un qualcosa di negativo rispetto alla prima determinazione.

Affermare una linearità causale presuppone perciò rapporti di determinazioni più complessi della semplice linearità, la cui validità non viene tuttavia sospesa in assoluto. Non bisogna dimenticare infine che con azione reciproca si intende appunto lo stato di reciproca efficacia o co-determinazione che intercorre fra le sostanze. Schelling asserisce in fin dei conti che, per poter utilizzare il concetto di causalità, è necessario presupporre che le sostanze siano in uno stato di reciproca determinazione, il che rende possibile il rapporto causale asserito delle variazioni accidentali (AA I/9,1, p. 173).

Si conclude così questa parte dell'indagine sulla struttura dell'oggetto d'esperienza: il procedimento (A) ha preso le mosse dall'oggetto come sintesi indeterminata, semplicemente opposta all'Io che si comprende come senso interno; (B) anche in forza dello scopo generale di determinare la struttura intelligibile e concettuale del mondo dell'esperienza, ha approfondito la determinazione dell'oggetto indagandone la costituzione. In correlazione alle operazioni della mente, interpretate come categorie, Schelling ha mostrato che (C₁) alla costituzione dell'Io per sé come senso interno corrisponde la concezione dell'oggetto come sintesi di sostanza e accidente; (C₂) la quale categoria può essere adoperata attivamente dall'Io solo a patto di assumere che la serie delle esperienze sia causalmente ordinata, cioè che gli accidenti si determinino in una successione irreversibile; infine, che (C₃) l'applicazione della categoria della causalità alla successione degli accidenti è comprensibile soltanto a patto di assumere la *Wechselwirkung* delle sostanze.

Con C₃ si ricomponne la sintesi di sostanza e accidente che, dopo essere stata affermata in quanto indeterminata in C₁, e successivamente divisa in C₂, viene ora riportata in

un'unità le cui determinanti fondamentali compaiono questa volta esplicitamente, in una determinazione reciproca e dinamica:

[c]on l'azione reciproca la successione viene fissata, si costituisce il presente, e così anche quell'essere-contemporaneamente [*Zugleichseyn*] di sostanza e accidente nell'oggetto viene ristabilito, B e C sono entrambi allo stesso tempo causa ed effetto. In quanto *causa* ciascuno è *sostanza*, poiché può essere conosciuto come causa solo in quanto viene intuito come permanente, in quanto *effetto* è *accidente*. Con l'interazione reciproca sostanza e accidente vengono riunificati sinteticamente. La possibilità di riconoscere l'oggetto in quanto tale è perciò condizionata per l'Io dalla necessità della successione dell'azione reciproca, delle quali la prima sospende il presente, (affinché l'Io possa oltrepassare l'oggetto), la seconda lo ristabilisce⁶¹.

Nonostante le incongruenze terminologiche, Schelling sostiene che con la categoria dell'azione reciproca è finalmente possibile comprendere l'unità sintetica e dinamica dell'oggetto d'esperienza: sostanza e accidente non sono più in una commistione indeterminata né in una divisione immediata. Fare della comune co-determinazione, interazione o azione reciproca delle sostanze la condizione di possibilità dell'oggetto d'esperienza significa affermare che esso è costituito allo stesso tempo come sostanza-permanente e come accidente-variabile in dipendenza dai rapporti determinanti che viene posto intrattenere con gli altri oggetti.

Si deve sottolineare però concludendo che l'argomentazione non è priva di difetti. La relazione fra le coppie concettuali sostanza-accidente e causa-effetto è ancora troppo vaga e lascia aperte numerose questioni, pur essendo uno dei motori fondamentali dell'argomento. Nello specifico, si tratta di capire in virtù di quale necessità concettuale è possibile passare dall'affermazione che la causa non può pertenerne a ciò che di necessario vi è nella struttura dell'oggetto, alla contraddittoria secondo cui in quanto sostanza ogni oggetto è causa. D'altra parte sembra possibile ricostruire i momenti fondamentali dell'argomentazione tralasciando la categoria di sostanza/accidente o interpretandola come pseudo-categoria, leggendo cioè i passaggi appena discussi come una critica trascendentale alla categoria della sostanza. Una simile interpretazione non sarebbe completamente illegittima (affermando Schelling più volte che ha senso parlare di sostanza soltanto in relazione alle operazioni della mente), ma si spingerebbe comunque più in là di dove si spinge il *Sistema* stesso, che sembra voler mantenere a tutti i costi, in un residuo effettivamente dogmatico, una categoria altrimenti rinunciabile, se considerata nel contesto generale dell'opera.

Certo non è da escludere la possibilità che la categoria della sostanza venga mantenuta per poter affermare di aver dedotto, in questo modo, tutte le categorie dell'apparato categoriale kantiano (*AA I/9,1*, p. 175). Si può inoltre di nuovo ricordare, a favore di Schelling, che sostanza/accidente e causa/effetto sono detti essere momenti esclusivamente ideali dell'unica categoria reale della relazione, che è appunto l'interazione o azione reciproca. Questo non contribuirebbe però comunque a riempire le falle argomentative che, purtroppo, nel procedere schellinghiano non possono che venire diagnosticate.

L'osservazione con cui mi sembra di poter concludere coerentemente questa sezione è relativa al ruolo ulteriore che la *Wechselwirkung* ha nell'apparato concettuale del *Sistema*. Essa infatti, se applicata iperbolicamente alla totalità sistematica degli oggetti, conduce all'asserzione dell'idea della natura come condizione di possibilità costitutiva

61 Ivi, p. 174.

(e non solo regolativa, come nella prima critica kantiana) degli oggetti dell'esperienza, i quali non possono essere concepiti se non in rapporto a un organismo assoluto, cioè appunto la totalità di tutto ciò che esiste in quanto in interazione reciproca con se stessa (AA I/9,1, p. 176); Schelling afferma altresì che il concetto di universo, concepito come «*Wechselwirkung* universale delle sostanze» è una condizione necessaria del fatto che l'Io dell'autocoscienza è da pensarsi in modo limitato. L'analisi di detti movimenti successivi e l'eventuale critica della loro validità esorbiterebbero però dagli scopi del presente testo: rimarranno perciò accennate e da svilupparsi in altra occasione.

5. Conclusione

Nelle ricostruzioni precedenti ho cercato di isolare, con sempre maggiore specificità, se si vuole, le principali funzioni e i corrispondenti significati cui il concetto di azione reciproca corrisponde nella prima opera di Schelling. I primi due rami dell'analisi sono stati interpretati come un unico plesso, nel quale l'interrogazione metafisica e l'interrogazione trascendentale si informano vicendevolmente. Più in particolare, ho mostrato in che senso l'impianto metafisico a cui il giovane Schelling lavora non solo è funzionalizzato a una fondazione della pretesa di validità delle rappresentazioni, ma è esso stesso fondato per così dire a sua volta dallo statuto trascendentale del soggetto conoscente: l'Assoluto, o principio della filosofia, indica in Schelling la posizione originaria dell'identità dinamico-interattiva di essere e conoscere. Si è sottolineato inoltre come decisiva alla concettualizzazione di questa ultima sia la dimensione della prassi materiale. Ne è conseguito che l'esperienza viene concettualizzata come un processo unitario e concreto, in cui la mediazione di mente e mondo si realizza tramite la mutua costituzione pratica dei due estremi, irriducibili l'una all'altro ma pensabili solo nelle reciproche presupposizione e coappartenenza.

La funzione categoriale che ho infine esposto, limitandomi a una sezione specifica del *Sistema dell'idealismo trascendentale*, ha messo in luce alcuni aspetti della sistemazione della cosiddetta prima fase del pensiero schellinghiano, sia metodologici che contenutistici. Fra questi, due meritano di essere sottolineati in sede conclusiva: innanzitutto la funzione costitutiva, rispetto alla possibilità dell'oggetto d'esperienza, ascritta al concetto di natura in quanto macro-organismo; secondariamente la precedenza paradigmatica che una causalità organica in questa linea gioca. Sul complesso metafisico fondamentale, caratterizzato da un monismo immanente e dinamico, si installa perciò la revoca della causalità meccanica e della temporalità astratta o lineare, proprio in virtù della categoria di azione reciproca e della sua ripetizione potenziata nel concetto di universo. Trarre le conseguenze di un tale spostamento supera però gli scopi di questo contributo, che conclude limitandosi a designare le potenzialità che una più vicina analisi della prima filosofia schellinghiana lascia intravedere⁶².

62 Desidero ringraziare di cuore, per il loro aiuto, l'attenta revisione del testo e il vivo dialogo sui contenuti, Camilla Angeli, Nicolò Pietro Cangini e Marco Pelucchi.

SULLA VIA DEL «REGNO DELLA SOGGETTIVITÀ O DELLA LIBERTÀ»: LA *WECHSELWIRKUNG* IN HEGEL

DI GIORGIO CESARALE

La matrice originaria della riflessione di Hegel intorno al concetto di «*Wechselwirkung*», di «azione reciproca», può essere fatta risalire alla fase in cui egli, dopo aver completato *La vita di Gesù* (primavera 1795) e iniziato a redigere il frammento *Per quanto si facciano su di essa...*, dedicato alla questione della positività della religione cristiana, ha reagito nei confronti delle tesi espresse da Schelling in *Dell'io come principio della filosofia* con una improvvisa, ma decisa, sterzata di carattere speculativo. È nota la posizione di Schelling nel *Vom Ich*: il sapere *condizionato* dell'uomo deve avere come suo fondamento un *incondizionato*; questo incondizionato può però essere solo l'Io, in quanto unica realtà in grado coniugare l'*assolutezza* dell'essere a quella del pensare. Nel par. XII dell'opera, inoltre, Schelling aveva aggiunto ai primi attributi dell'Io assoluto, infinità, immutabilità e indivisibilità, quello dell'*unica* sostanzialità. Se ci fossero molteplici sostanze, infatti,

ci sarebbe un Io fuori dell'Io – il che è assurdo. Perciò *tutto quel che è, è nell'Io e al di fuori dell'Io non c'è nulla*. L'Io contiene, infatti, ogni realtà e tutto quel che è, è in virtù della realtà. Quindi tutto è *nell'Io*. – Nulla è senza realtà; ora, non c'è alcuna realtà *al di fuori dell'Io*, quindi non c'è nulla *al di fuori dell'Io*. Se l'Io è l'unica sostanza, *tutto ciò che è, è semplice accidente dell'Io*¹.

Accompagnandolo con una lettera, Schelling aveva inviato il *Vom Ich* a Hegel il 21 luglio 1795. Poco più di un mese dopo, il 30 agosto 1795, Hegel risponde a Schelling, puntando il dito sull'attributo della sostanza unica assegnato all'io:

se sostanza e accidente sono concetti scambievoli, mi sembra che il concetto di sostanza non possa applicarsi all'io assoluto, bensì all'io empirico come si presenta nella coscienza di sé. Che però tu non parli di questo io (che riunisce le tesi e antitesi più alte) me l'ha fatto credere il § precedente dove tu assegni all'io l'indivisibilità, il quale predicato dovrebbe essere attribuito soltanto all'io assoluto, non all'io come si presenta nella coscienza di sé, in cui si presenta ponendosi solo come una parte della sua realtà².

-
- 1 F. W. J. Schelling, *Vom Ich als der Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte in menschlichen Wissen*, in Id., *Schellings Werke*, hrsg. von M. Schröter, München, C. H. Beck, Erster Hauptband, 1965, pp. 116-117, tr. it. di A. Moscati, *Dell'io come principio della filosofia*, Napoli, Cronopio, 1991, pp. 70-71.
 - 2 G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, Band I: 1785-1812, 1952, p. 32, tr. it. di P. Manganaro, *Epistolario I. 1785-1808*, Napoli, Guida, 1983, p. 127.

Il concetto di «sostanza», insomma, è determinabile solo se lo si fa dipendere da quello di «accidente» e viceversa. Nessuno di questi due concetti è autosufficiente, perché ciascuno rimanda all'altro, è impostato sul continuo scambio con l'opposto, sulla *Wechselwirkung*. Per questo, la loro applicazione all'«Io assoluto» è inappropriata: solo la coscienza empirica è semmai legata al rapporto fra sostanza e accidente, perché solo in essa – e qui si osserva la lezione del Fichte della *Wissenschaftslehre* del 1794, che aveva sviluppato la relazione fra Io e Non-Io sulla base della loro *divisibilità* – si può contrapporre a una quantità determinata un'altra quantità determinata. In sintesi: la sostanza, pensata nell'insieme delle sue implicazioni, è *Wechselwirkung*; ma quest'ultima non può essere applicata all'assoluto. È in questa duplice convinzione che risiede, secondo noi, il germe della ricca articolazione logica maturata in seguito da Hegel intorno all'«azione reciproca».

1.1 Assoluto e azione reciproca: i primi sondaggi jenesi

Nella *Scienza della logica*, Hegel colloca il «rapporto assoluto» (*das absolute Verhältnis*) nella terza sezione, la «realtà» o «effettualità»³ (come altri, più ragionevolmente, preferiscono tradurre), della «dottrina dell'essenza». Nel «rapporto assoluto» confluiscono tre categorie fondamentali non solo della metafisica, ma anche della scienza occidentale: sostanza⁴, causa, azione reciproca. La disposizione «architettonica» di queste categorie è già significativa: situandole nella «dottrina dell'essenza», in una sfera intermedia fra la «dottrina dell'essere» e la «dottrina del concetto», Hegel prende da subito partito per una loro reinterpretazione come «determinazioni riflesse»⁵, e cioè come categorie intimamente sdoppiate, oscillanti fra l'unità del movimento essente e i suoi *momenti*, i quali sono tali perché interiorizzano quell'attitudine *negativa* che precedentemente, nella dottrina dell'essere, investiva le categorie solo dall'esterno. Mentre cioè le determinatezze della dottrina dell'essere rivendicano *immediatamente* a sé la *positività*, la capacità di sottrarsi al regime della negazione – il quale non costituendole dall'interno è costretto a mettervi *accanto* una seconda categoria (il «qualcosa» non è infatti pensabile senza che sia negato dall'«altro», il «finito» senza che escluda l'«infinito», l'«uno» senza che sia circondato dal «vuoto») –, le determinazioni dell'essenza *sono* in quanto *poste*, ricurvano la negazione entro di sé, fanno precipitare la loro immediatezza nel movimento *negativo*. Le *Wesensbestimmungen* sono così immediatezze private di ogni grado di

3 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche* in compendio. Heidelberg 1817 (prima edizione), ed. it. a cura di A. Tassi, Bologna, Cappelli, 1985, p. 72. Un'altra soluzione, egualmente valida, è «realtà effettiva», selezionata da Valerio Verra nella sua traduzione di G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. La scienza della logica* (1830), Torino, UTET, 1981, p. 352.

4 Da qui in poi faremo continuamente cenno alla rielaborazione hegeliana del concetto di «sostanza». In questa sede, tuttavia, non intendiamo, per ragioni di spazio, affrontare la questione nell'insieme dei suoi riferimenti storico-teoretici. Per una problematizzazione delle assunzioni hegeliane, messe a confronto con quelle della tradizione, cfr. K. Hartmann, *Hegels Logik*, hrsg. von O. Müller, Berlin und New York, de Gruyter, 1999, pp. 273-283.

5 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band: Die Objektive Logik (1812/1813), hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Felix Meiner, Band XI, 1978, p. 243, tr. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, Roma-Bari, Laterza, 1984, p. 435.

indipendenza, e perciò superantisi e «riflesse» nell'essenza stessa, nella *relazione* in cui sono fin da subito depositate. La «sostanza» e la «causa» confermano questa dinamica concettuale, anche se, come vedremo fra poco, la portano a un punto di particolare crisi, condannandola in un certo senso al fallimento. Come *Wesenbestimmungen*, infatti, esse sono tali solo perché fanno da contraccolpo, *in se stesse*, alla loro categoria relativa: la sostanza è immediatamente *espressiva* dell'accidente e la causa dell'effetto. Il richiamo all'*espressione* non è casuale: la *Wirklichkeit*, della quale sostanza, causa e azione reciproca rappresentano il terzo stadio espositivo, sorge dall'annullamento della polarità fra «interno» ed «esterno» quale ultima categoria del «rapporto essenziale», dal prepotente affermarsi, soprattutto grazie all'esperienza concettuale della «forza» – la quale è soltanto in quanto si *manifesta* all'esterno⁶ – dell'identità di *contenuto* fra essenza ed apparenza. La *Wirklichkeit* è infatti nient'altro che questo, perfetta circolazione dei contenuti fra essenza ed esistenza, sebbene la *forma* continui a sfigurare questa pienezza, rendendola discontinua, ancora preda di determinazioni parziali.

Bisogna comprendere la portata del paradosso che investe l'istituzione logica quando si è già varcata la soglia della *Wirklichkeit*, ma non si è ancora avuto accesso al «concetto»: l'unità «speculativa» è raggiunta, ma i mezzi per determinarla sono ancora largamente insufficienti, ancora prigionieri delle antitesi della «metafisica di una volta»⁷. Risultano soprattutto tali sia l'«assoluto», affrontato nel primo capitolo della *Wirklichkeit*, sia le categorie modali, «possibilità», «accidentalità», «realtà» e «necessità», cui Hegel dedica speciale attenzione nel capitolo intermedio della sezione in questione. L'assoluto, il piano della integrazione logico-ontologica, vi è, cioè, conquistato, ma i livelli della sua esplicitazione, la sua *Darstellung*, sono ancora ineguali, ancora penalizzati da una difettosa *Reflexionsphilosophie*. Il linguaggio risente di questa difficoltà, giacché «rapporto assoluto», come Hegel segnala nell'*aperçu* del capitolo, è lemma quasi inesorabilmente contraddittorio:

è rapporto [il rapporto assoluto], perché è un distinguere, i cui momenti stessi son la sua intiera totalità; momenti dunque che *sussistono* assolutamente, di modo però che questo non è che un unico sussistere, e che la distinzione è soltanto la parvenza dell'espore, e questa parvenza è l'assoluto stesso⁸.

Gli «impegni» concettuali dell'assoluto implicherebbero insomma la cessazione della distinzione fra i suoi momenti come momenti che sussistono, che hanno un *Bestehen* autonomo. Come si fa a parlare ancora di momenti che riposano in sé, se ciascuno di essi è «*ganze Totalität*», «intiera totalità», dunque esaurisce in sé l'intera relazione? Hegel osserva il problema presto, al tempo del suo più serrato confronto con la trasformazione «speculativa» che, a suo giudizio, Fichte e Schelling hanno impresso alla filosofia:

Un'autentica speculazione, la quale però non perviene a costruirsi compiutamente in sistema, parte necessariamente dall'assoluta identità, la cui scissione in soggettivo e oggettivo è una produzione dell'assoluto. Il principio fondamentale è quindi completamente trascendentale e dal suo punto di vista non c'è opposizione assoluta del soggettivo e

6 Ivi, p. 364, tr. it. cit., pp. 586-587.

7 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Teil: Die Objektive Logik, Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832), hrsg von. F. Hogemann und W. Jaeschke, in Id., *Gesammelte Werke* cit., Band XXI, 1978, p. 48, tr. it. cit., p. 47.

8 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band: Die Objektive Logik (1812/1813), cit., p. 393, tr. it. cit., p. 625.

dell'oggettivo. Ma con ciò la manifestazione dell'assoluto è un'opposizione; l'assoluto non è nella sua manifestazione; l'uno e l'altra sono essi stessi opposti. La manifestazione non è identità. Questa opposizione non può venir tolta in senso trascendentale, cioè nel senso che non ci sia in sé opposizione; così la manifestazione è solo annientata, mentre la manifestazione deve ugualmente essere; si sarebbe affermato con ciò che l'assoluto nella sua manifestazione sarebbe fuori di sé. L'assoluto deve porsi dunque nella manifestazione stessa, cioè non annientarla, ma costruirla come identità. Il rapporto di causalità che intercorre fra l'assoluto e la sua manifestazione è una falsa identità; infatti a fondamento di questo rapporto c'è l'opposizione assoluta. In esso i due opposti sussistono, ma con un'importante differente: l'unificazione è violenta⁹.

È nello iato fra filosofia o speculazione, che muove dall'identità fra soggetto e oggetto, e sistema, che si *manifesta* in una *sequenza* di determinazioni concettuali organizzate, che si introduce il rapporto di causalità: in virtù di quest'ultimo, infatti, l'assoluto acquista certamente un potere sulla sua manifestazione; allo stesso tempo, esso la configura come un opposto. Ne scaturisce una violenza: la soggiacente identità fra causa ed effetto deve cancellare quella opposizione che pure ha provveduto a fissare.

Il tentativo che Fichte ha compiuto nella *Wissenschaftslehre* del 1794 per sciogliere questa tensione è consistito nel far culminare il rapporto di causalità nella *Wechselwirkung*, nell'azione reciproca:

Il puro dommatismo che è un dommatismo della filosofia, rimane anche per sua tendenza immanente all'opposizione; il rapporto di causalità nella sua compiuta forma di azione reciproca, azione dell'intellettuale sul sensibile o del sensibile sull'intellettuale, domina in esso come principio fondamentale. Nel realismo e nell'idealismo coerenti quel rapporto occupa un posto soltanto subordinato, benché sembri dominare, e nel realismo il soggetto è posto come prodotto dell'oggetto, nell'idealismo l'oggetto è posto come prodotto del soggetto; il rapporto di causalità è però essenzialmente tolto, in quanto il produrre è un produrre assoluto, non potendo cioè il prodotto sussistere che nel produrre, e non essendo posto come elemento indipendente, che sussista prima e indipendentemente dal produrre, come nel caso del rapporto causale puro, nel principio formale del dommatismo¹⁰.

Il dettato testuale non è trasparente; ciononostante il suo messaggio di fondo non appare passibile di distorsioni interpretative: nella *Wissenschaftslehre* del 1794, la cui prima «serie», quella realizzata dall'io filosofante, termina nella sintesi della *determinabilità reciproca* fra Io e Non-Io, nella realtà *prodotta* dall'immaginazione, domina ancora il rapporto di causalità, che spezza la continuità del produrre, omogenea all'identità soggetto-oggetto. Si tratta, *au fond*, di una incoerenza dell'«idealismo critico»¹¹ di

9 G.W.F. Hegel, *Differenz der Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, in Id., *Gesammelte Werke* cit., Band IV, 1968, p. 32, tr. it. di R. Bodei, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo*, in Id., *Primi scritti critici*, Milano, Mursia, 1971, pp. 36-37.

10 *Ibidem*.

11 J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth u. a., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 ss., Reihe I, Band II, p. 336, tr. it. di M. Sacchetto, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, in Id., *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, Torino, UTET, 1999, p. 231.

Fichte, che viene paradossalmente tolta da un idealismo o da un realismo *conseguenti*: nel primo caso il soggetto assorbe interamente il prodotto oggettivo e nel secondo l'oggetto risucchia entro di sé il prodotto soggettivo. Il produrre, in entrambi i casi, non pone qualcosa di *esteriore* a sé su cui esercitare la propria *azione* identificatrice, come il rapporto di causalità, anche nel suo più immediato prolungamento, rappresentato dall'azione reciproca, costringe invece a fare.

Vi è però un punto, forse più profondo, derivante dall'adozione fichtiana della causalità reciproca come principio di costruzione sistematica che non va sottovalutato. Lo Hegel jenese lo esplora nel medesimo torno di tempo, riflettendo, nel *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, sulla differenza fra scetticismo antico e moderno. In questa sede, Hegel muove, in particolare, una severa critica alla *Kritik der theoretischen Philosophie* di Gottlob E. Schulze, l'autore di quell'*Enesidemo* recensendo il quale Fichte aveva fatto nascere la sua *Tathandlung*, base della *Dottrina della scienza*. Hegel è, nei confronti di Schulze, più aspro di Fichte, ma, come quest'ultimo, individua la radice della sua posizione in un volgarizzamento del kantismo, in una sua «psicologizzazione», interessata, per un verso, a ricostruire le condizioni operative delle facoltà rappresentativa (i «fatti della coscienza») e, per altro verso, a ripristinare una teoria «corrispondentista» della verità, per la quale essa consisterebbe nell'accordo fra le nostre credenze e la realtà «out there», la cosa in sé. Schulze si era perciò chiesto: se la filosofia trascendentale è un'indagine intorno alle condizioni della conoscenza, non vi è contraddizione tra la tesi secondo cui queste condizioni sono date *a priori* e la tesi secondo cui la conoscenza è attingibile soltanto entro i limiti dell'esperienza possibile? Qual è, si chiede lo scettico, la connessione fra la nostra conoscenza e ciò che, pur rendendola possibile, è al di là di essa? Applicare il principio di causalità al rapporto fra soggetto e oggetto, come frutto della legalità dell'intelletto imposta alla natura, non risolverebbe la questione, perché questa strada è stata già sbarrata da Hume attraverso la critica alla possibilità di tale principio¹². Fichte, come è largamente noto, risponde a tale obiezione scalzandone il presupposto, tratto dalla *Elementarphilosophie* di Reinhold: la suprema attività della coscienza non consiste nel rappresentare o percepire, che *distinguono* e allo stesso tempo *collegano* il soggetto all'oggetto, ma nel *porre* l'oggetto come *originariamente* opposto al soggetto. Grazie a questo atto originariamente intuitivo, verrebbe meno lo stimolo, che sempre alimenta il dubbio «scettico», a chiedersi come è possibile che il pensiero si *colleghi* all'oggetto, come si «passi» dall'uno all'altro¹³.

Hegel non è lontano dall'obiezione fichtiana, ma la ricolloca in un contesto *logico* più differenziato: l'eterogeneità fra le cose e i «fatti» della coscienza, il presupposto che i volgarizzatori del kantismo traggono dalla coscienza comune, è in realtà profondamente dogmatica, come lo scettico *antico* Sesto Empirico aiuta a far comprendere:

12 Gottlob E. Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie neben einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, Hamburg, Felix Meiner, 1996, tr. it. di A. Pupi, *Enesidemo o dei Fondamenti della Filosofia elementare presentata dal professor Reinhold...con una difesa dello Scetticismo contro le pretese della Critica della ragione*, Bari, Laterza, 1971. Una buona sintesi della posizione di Schulze è in F. C. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1987, pp. 266-284.

13 Su questi passaggi fichtiani della «Recensione» all'*Enesidemo* cfr. la perspicua spiegazione di Daniel Breazeele, *Fichte's Aenesidemus Review and the Transformation of German Idealism*, «The Review of Metaphysics» 34 (1981), Issue n. 135, pp. 545-568.

questo infatti non solo mette, con i suoi tropi, in discussione l'unità con sé sia del soggetto conoscente sia dell'oggetto conosciuto, ma contrappone a ogni singolarità un'altra singolarità, destabilizzando in questo modo ogni più ferma datità, qualunque origine questa si trovi ad avere. Il razionale, come stabilisce il quinto tropo, il diallele, è solo della relazione, ma di una relazione in cui non sia possibile riconoscere *relata* rigidamente autosussistenti e resi tali dall'*intelletto*. Se si prova a uscire dalle aporie generate da una finitezza che si collega a un'altra finitezza differenziandosene non si può farlo che con la *ragione*, una disciplina del pensiero che coglie la più profonda unità fra i contraddittori. Occorre però guardarsi dai «colpi di coda» dell'*intelletto*, il quale è certamente diverso dalla ragione, ma esprime pur sempre – dice Hegel negli stessi anni con uno stilema platonico e insieme schellinghiano – «come un riflesso l'immagine dell'assoluto»¹⁴, imitandone le fondamentali istanze mediatrici. Il risultato è il frutto bastardo della *Wechselwirkung*, l'azione reciproca, la quale tenta di riunificare le determinatezze opposte rimbalzando dall'una all'altra, in un oscillare perpetuo che non riesce mai a conseguire l'infinità della relazione.

In questo stesso contesto, è singolare la posizione che Hegel assume nei confronti del sistema filosofico di Spinoza, analizzato a muovere dalla prima proposizione dell'*Etica*:

Questo scetticismo che nella sua pura forma *esplicita* compare nel *Parmenide*, lo si può però trovare *implicita*, poiché è il lato libero di qualunque filosofia, in ogni genuino sistema filosofico. Qualora in una qualsiasi proposizione esprimente una conoscenza di ragione viene isolata la parte riflessiva, cioè i concetti contenutivi, e si considera il modo come essi sono collegati, apparirà necessariamente che questi concetti sono nel contempo anche tolti, ossia uniti in una maniera tale ch'essi si contraddicono; in caso contrario, infatti, si tratterebbe di una proposizione non della ragione, ma dell'*intelletto*. Spinoza inizia la sua *Etica* con la dichiarazione di intendere per «causa di sé» ciò il cui carattere include l'esistenza, oppure ciò la cui natura può venir compresa soltanto come esistente. – Ora però il *concetto* dell'essere o della natura lo si può porre solamente astraendo dall'esistenza: l'uno esclude l'altro; l'uno si può determinare solo in quanto è una opposizione all'altro; se entrambi vengono posti come collegati in un'unità, allora la loro unione contiene una contraddizione ed ambedue sono contemporaneamente anche negati. Se poi altrove Spinoza dice che Dio è la causa immanente e non transeunte del mondo, allora, ponendo la causa come immanente, ossia dunque in unità con l'effetto, egli ha negato il concetto di causa ed effetto, poiché la causa è solamente in quanto viene contrapposta all'effetto. Ugualmente diffusa è in Spinoza l'antinomia dell'uno e dei molti: l'unità viene posta come identica con i molti, e la sostanza come identica con i di lei attributi. Ma ogni siffatta proposizione razionale si lascia risolvere in due proposizioni assolutamente antitetiche: ad. es. Dio è causa e Dio non è causa, è Uno e non è Uno, molti e non molti; egli ha un'essenza la quale, essendo ogni essenza comprensibile solo in opposizione alla forma e dovendosi la forma però qui porre come identica con l'essenza, viene a sua volta ad elidersi, ecc¹⁵.

In nuce, è qui presente la radice della di poco successiva acquisizione hegeliana circa ciò che, per esempio nella *Fenomenologia dello spirito*, sarà chiamato «automovimento

14 K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, tr. it. di R. Bodei, Firenze, Vallecchi, 1966, p. 207.

15 G.W.F. Hegel, *Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie, Darstellungen seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neusten mit dem alten*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, in Id., *Gesammelte Werke* cit., Band IV, 1968, p. 208, tr. it. di N. Merker, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1984, pp. 79-80.

del concetto»¹⁶: la conoscenza in forma di *proposizione* della ragione è intrinsecamente «instabile», perché l'unità «speculativa» fra i contraddittori vi si trova spezzettata, è imprigionata nella camicia di forza dell'intelletto, ed è dunque costretta, per ritrovarsi, a muovere verso le determinazioni *opposte*. Non è tuttavia indifferente il costo che la ragione ha dovuto pagare per tradursi nelle proposizioni dell'intelletto, come testimonia la filosofia di Spinoza. Questi, strutturandolo come unità del pensiero e dell'estensione, ha rinnovato profondamente il concetto di «sostanza» e si è perciò riportato sulla via della ragione. L'*Etica* rimane però al di sotto di queste ambizioni «speculative», per l'inadeguatezza del suo vocabolario filosofico: concepire la sostanza come *causa sui* o Dio come causa *immanente* significa certamente raddoppiare la determinatezza essente, curvarla su di sé, facendole guadagnare una fondamentale ricchezza di attributi; allo stesso tempo, il linguaggio, intrinsecamente *antinomico*, dell'essenza, che è tale perché si differenzia dall'esistenza, e della causa, che è tale perché si contrappone a un effetto, traduce la totalità del concetto nell'ambito dei *verständige Sätze*, delle proposizioni dell'intelletto. Il balzo speculativo di Spinoza è stato insomma grande e decisivo, ma esso, nella misura in cui «duplica» il concetto di sostanza in causa ed effetto, concetto ed essere, rimane contagiato dalla riflessione. Un concetto, Hegel ha detto poco prima, nella *Differenzschrift*, smette di essere tale quando gli «opposti sono unificati in una contraddizione»¹⁷, in maggior misura poi quando tutto ciò viene collocato, a mo' di definizione, in cima a un sistema, in funzione di cominciamento¹⁸.

1.2 Nei «segreti laboratori della produzione»: l'azione reciproca negli abbozzi jenesi di logica e metafisica

La *Nachschrift* Troxler, relativa al corso invernale tenuto da Hegel all'Università di Jena nel 1801-1802 su *logica et metaphysica*, aiuta a precisare le vedute maturate da Hegel in questi anni riguardo tanto al rapporto fra ambito logico e ambito metafisico, quanto alle forme di organizzazione *interna* degli stessi. In particolare, Hegel è colto nel suo sforzo di «riempimento» della logica come scienza delle forme del finito e dell'intelletto, a fronte dell'esigenza, che qui è *esplicitamente* fatta derivare dalla lezione schellinghiana¹⁹, di sciogliere la «riflessione» entro un «assoluto» che, come «*ein Schwebendes*»²⁰, riunifichi gli estremi del soggetto e dell'oggetto, superando definitivamente quelle an-

16 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, in Id., *Gesammelte Werke* cit., Band IX, 1980, p. 48, tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1996, p. 42.

17 G.W.F. Hegel, *Differenz der Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* cit., p. 24, tr. it. di R. Bodei, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo* cit., p. 27.

18 Sullo Spinoza di Hegel e, più in generale, della filosofia classica tedesca si cfr. comunque V. Morfino, *Substantia sive organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, Milano, Guerini, 1997 e *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2016.

19 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik*, hrsg. von A. Sell, in Id., *Gesammelte Werke* cit., Band XXIII,1: *Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1801/02, 1817, 1823, 1824, 1825, und 1826*, 2013, p. 9.

20 *Ibidem*.

titesi che, alimentate da Kant, hanno ricevuto in Fichte solo una nuova, benché più raffinata, articolazione. In quest'ultimo, infatti, l'attività ideale e l'attività reale sono sì *sintetizzate* in un *terzo* (l'Io assoluto), ma questo è posto al di là delle prime due. Come s'è appena detto, è in ciò che, per questo Hegel, consiste il procedere della *Reflexion*: essa arriva a guadagnare l'unità delle determinatezze opposte – punto di partenza della vita dell'assoluto –, mentre la estroflette, la *reifica*, fissandola come se fosse un *oggetto*.

La *Wechselwirkung* svolge già, a questa altezza dello sviluppo logico hegeliano, una fondamentale funzione di cerniera fra logica e metafisica, tra la consumazione delle forme del finito e la ricerca di più validi e coerenti termini di mediazione. Già a questa altezza, cioè, l'azione reciproca si pone come sbocco non solo della dialettica fra qualità e quantità, ma anche di quella che porta la sostanza a tradursi in rapporto di causalità. Nella *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, ciò significa che, dopo essersi congedati dal «rapporto semplice» (limite, quantità, infinità), l'azione reciproca giungerà a mediare il passaggio dalla «relazione dell'essere» (relazione di sostanzialità, relazione di causalità, azione reciproca appunto) alla «relazione del pensare» (concetto determinato, giudizio, sillogismo). Più avanti, nel corso di logica per la classe media tenuto a Norimberga nel 1810-1811, dunque poco prima della pubblicazione della prima edizione della «Dottrina dell'essere» (1812) e della «Dottrina dell'essenza» (1813) della *Scienza della logica*, la *Wechselwirkung* sarà posta al termine della parte dedicata all'«essenza», nella giuntura fra «logica oggettiva» e «logica soggettiva», fra ciò (qualità, quantità, misura) che «in parte»²¹, nella tradizione wolffiana, corrisponde alla *metaphysica generalis*, all'indagine dell'ente in quanto ente, in parte alla *metaphysica specialis* (anima, mondo, Dio) e alla logica trascendentale kantiana. Entro quest'ultimo contesto, come è noto, la *Wechselwirkung* funge da terza *categoria* della «relazione», succedendo alla sostanza/accidente e alla causa/effetto²².

L'incidenza della *Wechselwirkung* è tuttavia, nella *Nachschrift* Troxler, più ampia. Per un verso, perché la stessa nozione di «materia», affrontata nelle prime battute del corso, ne pare influenzata: Hegel approva infatti gli sforzi dei fisici, accompagnati da quelli di Kant, di concepire la materia non come un *caput mortuum*, ma come il prodotto di forze che, benché *contrastanti* (p. es. forza attrattiva e repulsiva), siano in grado di *equilibrarsi*; per altro verso, perché è la terza dimensione dello spirito a «scambiare» la semplicità dell'anima con la molteplicità del mondo oggettivo, in un quadro segnato dalla ricerca, fra questi due poli, di nuovi «*Mittelglieder*»²³, di nuovi termini intermedi. Queste applicazioni della *Wechselwirkung* non diminuiscono tuttavia l'importanza data dall'apparizione dello stesso schema *logico* che prevede al suo inizio la sostanza e alla sua conclusione la *Wechselwirkung*. Si tratta, come s'è appena detto, di una ripresa dalla *Critica della ragion pura* di Kant. Hegel vi introduce però alcuni cambiamenti, soprattutto dal lato dei suoi contenuti interni, i quali vengono rielaborati alla luce delle

21 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band: Die Objektive Logik (1812/1813), cit., p. 32, tr. it. cit., p. 45.

22 Che il calco hegeliano dalla logica trascendentale kantiana sia parziale si osserva anche dal fatto che sia in *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)* sia nella *Scienza della logica* Hegel, diversamente dal Kant della prima *Critica*, mette innanzi alle categorie della «quantità» (unità, pluralità, totalità) quelle della «qualità» (realtà, negazione e limite) (su ciò cfr. F. Chierighin, *La genesi della logica hegeliana*, in P. Rossi (a cura di), *Hegel. Guida storica e critica*, Roma-Bari, Laterza, 1992, p. 39).

23 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik*, in Id., *Gesammelte Werke* cit., p. 11.

categorie modali. Il nesso fra sostanzialità e causalità risulta cioè fortemente intrecciato a quello fra possibilità, realtà, necessità. Il che implica che, contrariamente a quanto ritiene Kant, le «tre funzioni della modalità», non siano «da considerare come altrettanti momenti del pensiero in generale»²⁴, che non contribuiscono «per niente al contenuto del giudizio»²⁵: la *relazione* alla nostra capacità conoscitiva, che definisce per Kant le categorie della modalità, è ridislocata nell'oggettività stessa, dinamizzandone le forme, e rendendole per questo molto più vicine alle categorie della «relazione del pensare», alle funzioni della soggettività²⁶.

Vediamo ora in che senso agisce la trasformazione «modale» della sostanza. La sostanza, dice Hegel, non è pensabile fuori dalla sua connessione con l'accidentalità. Sostanza e accidente sono perciò, da un certo punto di vista, *identici*. Tuttavia, la prima è *reale*, il secondo soltanto *possibile*, il che implica che i due siano anche *differenti*. La «legge» della causalità intensifica questa connessione fra realtà e possibilità, perché la rende prerogativa dell'intero rapporto: ciò cui si assegna il titolo di causa, *negando* a un altro singolo, il quale è costretto perciò ad assumere le vesti dell'effetto, è però soltanto «*nichtig*»²⁷, dunque solo possibile, se lo si svincola dall'effetto. Ma se entrambi, a differenza che nel rapporto di sostanzialità, sono allo stesso tempo reali e possibili si apre fra di essi un vasto canale di scorrimento: ciascuno, essendo come l'altro, «passa» nell'altro, spingendo ai margini quel mero *Beziehen*, quell'*Aufeinanderfolgen*, quel puro succedere della causa all'effetto, che pure ispira dall'interno il rapporto di causalità. L'apparizione della *Wechselwirkung* certifica questa nuova situazione, stabilendo un'ancora più profonda continuità fra gli opposti. Nel suo orizzonte, gli opposti vengono infatti più potentemente «*identisiert*»²⁸, giacché ciascuna causa è ormai effetto, lungo una serie che si dispone all'infinito.

Per quanto rudimentale, la piattaforma logica che abbiamo appena sbozzato «tiene» anche nella *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*. La sostanzialità riveste però un ruolo ancora più importante, perché è la prima categoria non solo della «relazione dell'essere», ma anche del *Verhältnis* in quanto tale, della «relazione» in quanto tale, distinta dalla mera *Beziehung*, dal mero «rapporto semplice», nel quale si deduce ciò che Kant avrebbe chiamato, nella sua tavola delle categorie, le «categorie matematiche», le quali sono indirizzate «agli oggetti dell'intuizione (così pura, come empirica)»²⁹. Il *Verhältnis* è al contrario sede di ciò che Kant avrebbe chiamato le «categorie dinamiche», le quali sono indirizzate «all'esistenza di questi oggetti (o in rapporto reciproco tra loro, o in rapporto con l'intelletto)»³⁰. Le «categorie dinamiche» sono dunque quelle categorie

24 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, zweite Auflage, in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (dal vol. XXIV: hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen), Berlin, Reimer (poi: De Gruyter), 1902 e sgg., Band III, p. 90, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice rivista da V. Mathieu, *Critica della ragione pura*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 94.

25 Ivi, p. 89, tr. it. cit., p. 93.

26 Su questo punto cfr. ancora F. Chiereghin, *La genesi della logica hegeliana* cit., 1992, p. 42. Ma si potrebbe rinviare anche ai lavori di Slavoj Žižek (cfr. per esempio *Fare i conti con il negativo. Kant, Hegel e la critica dell'ideologia*, il melangolo, Genova, 2014), per comprendere l'importanza in Hegel del processo di ontologizzazione del trascendentale e trascendentalizzazione dell'ontologia.

27 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik*, in Id., *Gesammelte Werke* cit., p. 7.

28 *Ibidem*.

29 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, zweite Auflage, cit., p. 90, tr. it. cit., p. 94.

30 Ivi, p. 95, tr. it. cit., p. 99.

che fissano fin dall'inizio gli oggetti o all'interno di una *determinazione reciproca* o in rapporto con la nostra facoltà di pensare. Ma, come Kant sostiene in una aggiunta alla seconda edizione della *Critica*,

ogni unione (*coniunctio*) può essere o una *composizione (compositio)*, o una *connessione (nexus)*. La prima è sintesi del molteplice che *non è necessariamente connesso*: ad es. i due triangoli nei quali resta diviso un quadrato per la diagonale non appartengono necessariamente l'uno all'altro; e di questa specie è la sintesi dell'*omogeneo* in tutto ciò che si può considerare *matematicamente* [...]. La seconda unione (*nexus*) è sintesi del molteplice, in quanto questo è *necessariamente connesso*, come ad es. l'accidente con la sostanza, o l'effetto con la causa, – e perciò, se anche *eterogeneo*, pure è rappresentato come connesso a priori; unione che, poiché non è arbitraria, io chiamo *dinamica*, poiché riguarda l'*esistenza* del molteplice³¹.

Nella discussione dei principi sintetici dell'intelletto puro che fanno da regola all'applicazione dei concetti dell'intelletto all'esperienza possibile, e in particolare dei principi dell'intelletto puro nel suo uso *dinamico*, Kant sviluppa un ragionamento che si accosta anzitempo a quello di Hegel: il pensiero empirico, o direttamente (come nel caso dei principi dell'intelletto puro nel suo uso *matematico*), o indirettamente (come nel caso dei principi dell'intelletto puro nel suo uso *dinamico*), è subordinato a una necessità e universalità *a priori*. Ma v'è di più: la sintesi del molteplice attuata dall'intelletto puro nel suo uso dinamico è riferita a oggetti che, per quanto *contingenti* ed *eterogenei* nella loro *esistenza*, vengono *necessariamente connessi*. Con la prima (principio di permanenza della sostanza), seconda (principio della serie temporale secondo la legge della causalità) e terza (principio della simultaneità secondo legge dell'azione vicendevole o reciprocità) analogia dell'esperienza, dunque, la possibilità o accidentalità viene ricondotta alla necessità, il condizionato a ciò che fa a esso da condizione, l'eterogeneità alla omogeneità, la non identità alla identità. Si costituisce una struttura della mediazione che, richiedendo che ogni determinazione rimbalzi verso l'opposta secondo un principio, fa confluire in un'*unica* operazione il porre e l'opporre, l'esser molto dell'uno e l'esser uno del molto.

Questo risultato è, più specificamente, acquisito nella *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)* grazie al fondamentale, sebbene ancora per molti versi discutibile³², ruolo giocato dalla categoria di «infinità»³³. Dopo aver stabilito infatti che il quanto come rapporto fra esser uno ed esser molto è una determinatezza che non può rapportarsi a

31 Ivi, p. 149, tr. it. cit., p. 149.

32 In questo plesso teorico è infatti ancora decisiva ciò che Hegel chiama la «riflessione esterna», una riflessione che non riesce a sovrapporre il movimento della coscienza filosofica a quello delle determinazioni *logiche*.

33 G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*, hrsg. von R. P. Horstmann e J. H. Trede, in Id., *Gesammelte Werke* cit., Band VII, 1971, p. 29; ed. it. a cura di F. Chiareghin, *Logica e metafisica di Jena (1804/1805)*, Trento, Verifiche, 1982, p. 31. Per comprendere genesi e contenuti del testo rimane fondamentale il commentario analitico che ne hanno fornito, nell'edizione italiana, oltre che Chiareghin, anche F. Biasutti (sulla «proporzione» e, insieme a Maria Giacin, la «relazione dell'essere»), Livia Bignami (sullo «spirito assoluto»), A. Gaiarsa (nota al «concetto di costruzione»), F. Longato (sul «conoscere come sistema di principi»), F. Menegoni (sulla «metafisica della soggettività»), A. Moretto (sul «rapporto semplice»), G. Perin Rossi (sulla «metafisica della soggettività»). Più di recente, ha tentato di offrire un'immagine unitaria del testo hegeliano Catia Goretzki, *Die Selbstbewegung des Begriffs. Stufen der Realisierung der spekulativen Metaphysik Hegels in den Jahren 1801-1804/05*, Hamburg, Felix Meiner, 2011.

sé stessa se non *escludendo* l'altro, e dunque rapportandovisi, Hegel osserva che, nel continuo alternarsi fra limitatezza e illimitato che ne consegue, nella cattiva infinità, è già depositata l'unità fra il riferimento a sé e il riferimento ad altro. Il problema è che, appena guadagnata, questa infinità si scompone, perché essendo *divenuta* dal «rapporto semplice», il nucleo della relazione è ancora *contrapposto* all'uno e ai molti che ha provveduto a rapportare: «i suoi bracci non sono essi stessi l'infinito»³⁴. La relazione, e anzitutto il suo primo stadio, la «relazione dell'essere», dovrà fare i conti con questo evidente squilibrio strutturale.

L'esposizione della «relazione di sostanzialità» è nella *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)* divisa in tre parti: sostanza come possibilità, sostanza come realtà e sostanza come necessità. Si ripete la dialettica del quanto, con la differenza, tuttavia, che, in questa fase dello sviluppo logico, riferimento a sé e riferimento ad altro non tentano più di isolarsi l'uno dall'altro. Entrambi sono collassati nella *medesima* relazione. Ogni determinatezza di tipo *qualitativo* è ormai scomparsa dall'orizzonte: la determinatezza è soltanto in quanto *tolta*, solo come *possibile*, e per questo già da sempre passata nell'altra, con cui condivide uno spazio, un'unità positiva, costituisce una comunanza. D'altra parte, in questa unità positiva, nel sussistere delle determinatezze entro tale spazio comune, ciascuna esclude l'altra come possibile, dunque afferma se stessa, come unità negativa, contro l'altra. È questa la sostanza come realtà, affermantesi contro l'accidente, l'altra determinatezza come *negata*. È un'operazione, questa, che riguarda tutti i lati della relazione: ciascuna determinatezza pone l'altra come possibile, nega quel rapporto ad altro che pure la costituisce, così togliendosi, negandosi: ciò che rimane è la *necessità* del rapporto, all'interno del quale ciascuna determinatezza si rovescia nell'altra perché divaricata entro di sé, spezzata fra la sua realtà e la sua possibilità.

La transizione dalla «relazione di sostanzialità» alla «relazione di causalità» è nella *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)* particolarmente delicata: il suo punto qualificante risiede, a nostro giudizio, nella descrizione del tentativo della singola sostanza di porsi come un che di necessario alla relazione sebbene non sia più, in sé e autonomamente, il necessario. La sostanza «soffre», cioè, l'arricchimento dell'accidente, la sua capacità di contenere l'opposto, la realtà, e per salvarsi dal naufragio, dall'annientamento a opera del suo altro, deve determinare la possibilità di quest'ultimo come la *sua* realtà, deve *agire* ponendo e allo stesso tempo togliendo la possibilità del suo opposto, l'effetto. La *Sache* è così – secondo un gioco di parole che Hegel, supponendo una radice etimologica comune fra i due lemmi, ripeterà molte volte in seguito³⁵ – *Ursache*, «cosa» che è «causa», un reale che avendo conquistato, oltre che alla possibilità di sé, anche quella della relazione è «libero», fa precipitare l'infinità entro di sé, spezzando la dipendenza da altro e divenendo, per questa ragione, *causa di sé*. Nonostante tutti i dubbi espressi già in questi anni nei confronti del modo, filosoficamente non irreprensibile, attraverso cui Spinoza è venuto riarticolarlo la tradizionale nozione metafisica di «sostanza», è in questo che, secondo Hegel, giace la sua profondità, nell'aver compreso, cioè, che la «causa» non può essere «transitiva», puramente «efficiente»: il suo determinare l'altro è già determinare se stessa.

34 G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe II* cit., p. 37, tr. it. cit., p. 39.

35 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hrsg. von W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, in Id., *Gesammelte Werke* cit., Band XX, 1992, § 153, pp. 170-172, tr. it. cit., pp. 369-370.

Ancora più complesso è il passaggio, in questa sede, dalla causa alla forza. Quel che lo precede è il continuo rischio che la «causa» ricada nella «sostanza», perché se nella relazione ciascuno è posto per sé, è reale, la tentazione di interrompere la continuazione con l'altro è sempre presente. Ma «wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch», si potrebbe dire hölderlinianamente: se la causa è tale perché «determina l'escluso come sua realtà, [essa] stessa è del tutto opposta all'essere escluso da essa»³⁶: la negazione dell'altro come realtà costringe insomma la causa a riqualficarsi come possibilità. L'altro dovrà essere escluso muovendo dalla propria possibilità. Che è quanto fa, appunto, la forza, la quale si *estrinseca* in una realtà a sé opposta con la mira di toglierla. Il progresso speculativo garantito dalla «forza» non va affatto sottostimato, tant'è che Hegel deciderà di dedicarle nella *Scienza della logica* un apposito paragrafo, sganciato dal «rapporto assoluto». Il suo «merito» sta nel riconcentrare il *contenuto* della relazione: se nell'«esteriorizzarsi della forza non c'è niente che non sia nella forza stessa», «la differenza fra la forza e la sua esteriorizzazione, o fra l'interno e l'esterno in generale, è una differenza completamente vuota»³⁷. Il contenuto *identico* sopravanza nettamente con la forza la *differenza* di forma: parlare perciò di una realtà come possibilità (la causa) che mira a togliere la possibilità della realtà (l'effetto) non ha più, a questo livello, significato logico. Gli opposti vengono risucchiati nel processo determinativo.

Culturalmente, tuttavia, non è così facile dichiarare l'obsolescenza, attraverso la forza, del rapporto di causalità: un complesso di attitudini profondamente radicate, alimentate dal procedere della scienza moderna, resiste a tale presa d'atto. Di ciò Hegel si occupa nella due note successive di *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*. Sebbene non sia nostro compito, in questa sede, commentarle, qualche osservazione a riguardo risulta necessaria, per procacciarci il migliore passaggio possibile all'azione reciproca. Il nucleo fondamentale della riflessione hegeliana è rappresentato dalla critica allo *Erklären*, allo «spiegare»:

è esigenza dello spiegare che la determinatezza così posta venga mostrata come un'altra, come il contrario di se stessa; ma lo spiegare mediante questa relazione di causalità non fa altro, in verità, che mostrare la medesima determinatezza in un'altra forma del tutto accidentale, come il bagnato quale pioggia. Invece dell'infinità o del trapassare nell'assolutamente opposto è piuttosto principio assoluto che ciò che è da spiegare è stato presente in tutta la sua determinatezza già prima che [fosse] là dove appare, e lo spiegare non è che la produzione di una tautologia: il freddo proviene dalla fuga del caldo, il caldo dalla materia termica che si aggiunge o fuoriesce, la pioggia dall'acqua, l'ossigeno solo dall'ossigeno ecc. il movimento dall'urto, da un movimento sempre già esistente; il frutto dell'albero da parti oleose, acquose, salate ecc. o anche più dottamente, di nuovo da carbonio, ossigeno, idrogeno, ecc., in breve solo da ciò che esso stesso [è]³⁸.

Nello «spiegare» si accumulano le identità formali, le tautologie, perché si presuppone che abbia un valore per la conoscenza il frazionamento dell'identità concettuale in una miriade di passaggi all'apparentemente eterogeneo. In realtà, dice Hegel, così facendo si allarga solo lo iato fra l'unità concettuale, ormai a portata di mano, e il piano delle determinatezze vuotamente essenti. È in questo iato che si produce ancora una volta il gesto scettico, in questo caso rappresentato dalla critica di Hume al principio di causalità. Kant stesso,

36 G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe II* cit., p. 44, tr. it. cit., p. 45.

37 Ivi, p. 46, tr. it. cit., p. 47.

38 Ivi, p. 49, tr. it. cit., p. 49.

a dispetto delle sue intenzioni, non è riuscito a rispondere alla critica di Hume: egli ha certamente, come si è accennato prima, guadagnato un risultato di primaria importanza, *connettendo* nell' «esperienza»³⁹ il concetto e il fenomeno, in modo da «fluidificare le sostanze indifferenti, le sensazioni o come dir si voglia, in virtù del quale esse diventano determinate soltanto essendo nell'opposizione»⁴⁰. Ma queste «sensazioni» – un altro nome, dice Hegel, per le «cose» di Hume – sono, in ultima analisi, rimaste tali, non hanno generato un'immanente trasformazione di sé. Così come non riescono a generarla i concetti dell'intelletto. La loro unificazione, che pure avviene, ed è grande merito di Kant averla pensata, lascia i rapportati, sensazioni e categorie, fuori dal rapporto, identici a se stessi perché indifferenti all'altro⁴¹. La conversione della causa nella forza, di cui abbiamo poc' anzi ritratto il significato essenziale, non cambia, da questo punto di vista, il quadro complessivo. Si prenda la tesi secondo cui il dirigersi dell'ago magnetico verso nord e sud o l'attrazione della limatura di ferro ai poli del magnete dipenda da una forza, dalla forza magnetica:

Il contenuto del fenomeno e della forza è il medesimo; l'intero delle estrinsecazioni viene riassunto nella forza; per quanto la relazione sia scissa in sé, in tanto si riduce a un'unità del nome, un semplice esser insieme, e la scissione che viene posta in essa è una [scissione] estranea alla relazione stessa, alla forza come un che di possibile e un che di reale; con ciò la tautologia della spiegazione rimane la stessa. Ne consegue che per il conoscere, il quale, essendo infinito, procede solo verso l'infinito e il necessario, non si dà alcuna forza, che esso non considera la forza motrice, acceleratrice, ma il movimento, l'accelerazione ecc., non la forza magnetica, elettrica ecc., ma il magnetismo, l'elettricità ecc., e neppure la forza immaginativa, mnemonica, oppure la facoltà dell'immaginazione, della memoria, dell'intelletto, della ragione ecc. ma l'immaginazione, la memoria, l'intelletto, la ragione stessi; meno di tutto però la forza attrattiva, o l'affinità; poiché se la forza elettrica, magnetica, intellettuale ecc. non sono nient'altro che identità pure, e, per la differenza dello spiegare, tautologie, non di meno questi nomi indicano questa determinatezza del rapporto elettrico, magnetico. Ma la forza attrattiva, l'affinità sono completamente vuote, non esprimono nient'altro che il rapportare in generale [...]»⁴².

L'affastellamento delle «forze» per «spiegare» il contenuto delle relazioni, pur essendo governato da valide intenzioni, perché ciascuna forza è esaurita dall'ambito delle sue estrinsecazioni in una realtà opposta, non tocca questo stesso contenuto, gli sovrappone delle pure parvenze, che hanno quasi la consistenza dei marcatori grammaticali.

Non si tratta, tuttavia, solo di una cattiva abitudine scientifica: le conseguenze *logiche* che derivano dalla piena affermazione della «forza» sono preoccupanti. Quest'ultima rompe quell'unità fra possibilità e realtà che la sostanza, scambiandosi con l'accidente, aveva faticosamente ricostruito determinandosi come causa. Se infatti la forza è una possibilità che per compiersi ha unicamente bisogno dell'altro come realtà, il riferimento all'altro diventerà puramente strumentale al raggiungimento della coincidenza con sé. Si rompe il particolare, benché precario, equilibrio raggiunto dal rapporto di causalità,

39 Ivi, p. 50, tr. it. cit., p. 50.

40 *Ibidem*.

41 In questo senso, ha ragione Béatrice Longuenesse (in *Hegel et la critique de la métaphysique. Étude sur la doctrine de l'essence*, Vrin, Paris, 1981, p. 115) a dire che, rispetto a Kant, Hegel sposta l'accento dall'«esperienza» al «mondo», entro una complessiva riconcettualizzazione del «fondamento» che culmina precisamente nella *Wechselwirkung*.

42 Ivi, p. 60, tr. it. cit., pp. 59-60.

il quale presuppone che sia la causa, rinviando all'effetto, sia l'effetto, rinviando alla causa, si realizzino, che *entrambe* le determinazioni si realizzino, rinviando all'altro.

Dalle inconseguenze di questo rapporto scaturisce il suo stesso togliersi in un «prodotto»: se infatti il «rapporto della causa all'altra sostanza» è tale che la causa

pone la sua determinatezza come effetto nella sostanza opposta, [] con ciò toglie sia la propria determinatezza che quella dell'altra e pone entrambe come uno soltanto in quanto tolte. Scompare in ciò la sostanzialità di ambedue i necessari, come un esser per sé; poiché ciascuna è essenzialmente la determinatezza infinita riflessa in sé; il porre entrambe in uno è l'essere tolto di entrambe le determinatezze e il divenire uno dell'essere raddoppiato⁴³.

Se ciascuna determinatezza *trapassa* nell'altra, sia dal lato della causa verso l'effetto sia dal lato dell'effetto verso la causa, la duplicità stessa della relazione verrà tolta, in un esser uno, il prodotto, in cui le due determinatezze, ormai compenstrate, saranno poste come solo possibili. L'infinità rafforza notevolmente la sua necessità, in un quadro peraltro molto diverso da quello che caratterizzava le scansioni logiche precedenti: l'indifferenza quantitativa per esempio toglie anch'essa le determinatezze dell'esser rapportato dell'uno e del molto così come del loro non essere rapportate, ma tali determinatezze sono *finite*. Qui, al contrario, il rapporto di sostanzialità si è internamente arricchito, giacché ciascuna determinatezza, sia come causa sia come effetto, è diventata il contrario di se stessa. La loro stessa differenza non ha più ragion d'essere, tanto che esse sono viste tramontare in un'unica sostanza, che si pone come «terzo» rispetto a ciò da cui proviene. È però proprio qui che si innesca un rovesciamento, tale da fare arretrare considerevolmente la situazione logica: essendo il prodotto un che di *diverso* da ciò da cui proviene – in esso infatti non è rilevabile la presenza delle due, opposte, determinazioni «sostanziali» – esso è, precisamente come un quanto, separato dalla possibilità della separazione. Esso sta come un non rapportato, un essere per sé, alla possibilità del rapporto, senza il quale comunque il nesso fra causa ed effetto è impensabile.

Di qui, dall'analisi della «ricaduta» dell'infinità nel quanto, comincia propriamente la trattazione dell'azione reciproca, che in *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)* è abbastanza estesa. In questo contesto, Hegel mette in luce, con una certa rapidità, il difetto dell'azione reciproca: esso consiste nel rendere l'infinità precedentemente elaborata «paralizzata»⁴⁴. Il chiasmo che la *Wechselwirkung* produce è infatti così perfetto da immobilizzare la relazione: se la sostanza attiva, la causa, è tale perché è determinata a essere determinante dalla sostanza passiva, l'effetto, mentre quest'ultima è tale perché determina il suo esser determinata, allora

qui ognuna si rapporta a se stessa nel medesimo modo, e non è posta come tale da essere negata mediante l'altra; e ognuna determinata in virtù dell'altra. Ma questo essere determinato come l'azione reciproca delle sostanze toglie proprio con ciò il negativo del rapporto, poiché ciascuna [è] qui uguale all'altra, e la loro differenza è sì posta in esse, ma come una [differenza] indifferente, rapportantesi solo a se stessa, nessuna [sostanza] si pone nell'altra, nessuna si rapporta per sé all'altra⁴⁵.

43 Ivi, p. 62, tr. it. cit., pp. 61-62.

44 Ivi, p. 67, tr. it. cit., p. 66.

45 Ivi, p. 68, tr. it. cit., p. 67.

Se ciascuna determinatezza si rapporta a se stessa nel medesimo modo, la negazione dell'altra può essere solo *pretesa*. Finisce, per così dire, il bisogno dell'altro, che spinge a porsi in esso. Il trapassare continuo di ciascuna determinatezza nell'altra è solo l'immagine di un morto equilibrio:

L'azione reciproca, invece di produrre il vero movimento, l'essere reciproco di ciascuna nell'altra, le pone piuttosto nella quiete dell'equilibrio, in quanto toglie in loro stesse la differenza; [di modo che] ognuna [secondo] la sua essenza uguale all'altra, ognuna è la medesima semplicità degli opposti e la differenza, che deve essere ugualmente posta, è soltanto una [differenza] esteriore⁴⁶.

Il problema logico con cui Hegel qui si cimenta è dato, a ben vedere, dal riflettersi di ciò che in seguito egli chiamerà «negazione determinata» sul profilo delle sostanze interagenti, onde ciò che si realizza non è tanto la famosa proposizione spinoziana «*omnis determinatio est negatio*», pur importante per tanti motivi, ma la sua inversione, «*omnis negatio est determinatio*»: se infatti la sostanza attiva, la causa, «toglie», vale a dire nega, la sostanza passiva, l'effetto, allora essa negherà esattamente ciò che le consente di essere come tale. L'attività, nel negare la passività come suo necessario presupposto, nega se stessa, si convertirà nel suo opposto, sarà l'esser uno di sé e del suo opposto. Ma se l'attività è tale solo nella passività, essa diventerà l'effetto della sostanza opposta, la quale, perciò, si enucleerà come sostanza attiva, come causa. Ciascuna determinatezza sarà posta come «attività raddoppiata»⁴⁷, generando ancora una volta quella situazione per cui se entrambe le determinatezze si pongono nel *medesimo* modo, esse sono in realtà uno: le due sostanze interagenti collassano nell'«unica attività»⁴⁸. L'infinità della relazione, che avrebbe dovuto realizzarsi nel rapporto di causalità e poi nella azione reciproca, piuttosto si sfalda, perché il rapporto fra le determinatezze è qui

una quiete senza relazione, un porre positivo, non negativo delle determinatezze, oppure la pluralità di sostanze diverse. La relazione, l'attività assoluta non è affatto nell'essere del medesimo intero, del medesimo semplice, che sarebbe raddoppiato e che dovrebbe avere in sé la forma esteriore dell'opposizione; si perviene soltanto a questa infinità paralizzata⁴⁹.

Questo oscillare senza posa, nell'azione reciproca, fra il suo prodotto, l'unità semplice in cui essa, come se fosse un quanto, culmina e la *pluralità* delle sostanze *diverse* in cui tale prodotto ogni volta si scompone non può essere la soluzione del problema speculativo. Fichte, sul terreno della sua dottrina della scienza, e Schelling, trasferendone il meccanismo sul piano della filosofia della natura, lo hanno creduto, hanno creduto nelle potenzialità filosofiche della *Wechselwirkung*, ma con ciò hanno gravemente alterato il nucleo della integrazione logico-ontologica. Senza rendersene pienamente conto, essi hanno «costretto» l'assoluto entro le maglie di un'unificazione che può essere solo *quantitativa* e perciò estranea a quella *vitalità* della relazione che pure il loro idealismo voleva aiutare a ricostruire. Conviene riportare, per la sua importanza a riguardo, tutta la pagina della «Nota 2» in cui Hegel svolge questo ragionamento critico:

46 *Ibidem*.

47 *Ibidem*.

48 *Ibidem*.

49 Ivi, p. 69, tr. it. cit., p. 68.

Tanto poco questa azione reciproca è una vitalità, altrettanto poco essa è quale si presenta come ciò che in verità è, cioè come una mediazione infinita del trapassare, un conoscere razionale. Altrettanto il conoscere è solo conoscere in quanto infinito, nell'opposizione assoluta; la natura, quale l'esser altro dello spirito, ha in sé l'infinità soltanto in questa maniera estrinseca delle mediazioni; in quanto essa è la medesima semplice unità degli opposti, non presenta questa opposizione stessa come essente in sé infinita, bensì semplice e in quanto separazione soltanto esteriore, come una determinatezza, che consiste nel più o meno del risaltare e del predominare dell'uno o dell'altro degli opposti. Il conoscere deve prima rompere assolutamente questa unità, e presentare gli estremi puramente e semplicemente, e così toglierli come qualitativamente opposti. Il trapassare mediato all'infinito ha già dati i momenti dell'opposizione; nel più semplice, dove tale conoscere comincia, si trovano almeno le tracce dell'opposizione che poi continua a risaltare e a svilupparsi; ciò che è essenziale dell'idea, la relazione delle determinatezze, non viene colto come relazione, come infinito, ma come un apparire delle determinatezze, che sono qui le medesime come in tutte le forme dei trapassi mediati e che si differenziano soltanto mediante il più o il meno dell'altra. E come qui non viene colto proprio l'essenziale, cioè la relazione, così esso non viene colto nemmeno in rapporto alle sue diverse determinatezze, le quali sono, di nuovo, esse stesse fra loro la relazione, bensì il qualitativo si riduce ad un quantitativo; la metamorfosi, che forma un sistema dei loro stati, è soltanto una serie del diverso miscuglio quantitativo e del più forte e debole risaltare; l'identità delle determinatezze nella relazione, le quali devono essere così una diversità di quantità l'una di contro all'altra – e che unicamente è il razionale, sia delle medesime come interne, e cioè come momenti della relazione stessa, sia di questa come appare quale intero in esse – diventa piuttosto un'autouguaglianza delle materie separate, che solo si moltiplicano e diminuiscono, ma di cui ciascuna, del resto, è originariamente già presupposta come esistenti. L'interrompersi dell'uniforme flusso continuo della quantità, che cresce e diminuisce per mezzo del qualitativo dei momenti puri della relazione, del quale il quantitativo formale della natura non può divenire padrone, apre delle lacune nelle serie e nelle scale delle [quantità]⁵⁰.

Fichte e Schelling hanno insomma avuto il merito di scomporre l'unità semplice nel tessuto delle determinazioni *oppositive*, di trasformare, grazie al contatto con il conoscere razionale, le determinazioni *qualitative*, puramente *diverse*, in «bracci» della relazione. Il problema, che diventa tanto più grave in Schelling – il quale non ha colto che la natura è l'«esser altro dello spirito», e dunque, non essendo «padrona» dei suoi «momenti», è in un certo senso costretta a ospitare mediazioni estrinseche, «lacune nelle serie e nelle scale» – è che il ciclo del conoscere razionale in questi pensatori non si chiude: l'idea, nei loro sistemi, è in tali determinazioni quale *apparenza*, dunque come un esistente che, non avendo interiorizzato la ricchezza e la multilateralità dell'idea stessa, la può riprodurre soltanto come *astrazione*, come unità *generica*, eternamente ripetentesi, quindi come *quantità*, come più o meno, maggiore e minore, come grandezze diverse che si ricompongono bilanciandosi reciprocamente. Con un'altra conseguenza, ben segnalata dalle aporie interne al processo di «costruzione» della materia: se l'idea è identità assoluta, eguaglianza a sé ineguale all'ineguale, incapacità di trasmutare la prima nel secondo, l'ineguale sarà *presupposto* alla sua partecipazione, del resto esteriore, alla relazione; la materia sarà come materie separate, *quantitativamente* equilibrantisi.

50 Ivi, pp. 69-70, tr. it. cit., pp. 68-69.

La parte seconda dell'«azione reciproca» è dedicata alla delineazione più precisa delle acquisizioni che sono comunque recate a esistenza dall'azione reciproca. Per farlo, Hegel paragona l'azione reciproca alle due relazioni precedenti, quella di «sostanzialità» e quella di «causalità», approfittandone per ricapitolare, di quest'ultime, i tratti. Ripartiamo dalla sostanza: la relazione cui essa dà luogo distribuisce fra i lati che la costituiscono realtà e possibilità. Come dicevamo in precedenza, una è reale, la sostanza pura, e l'altra possibile, l'accidente. Ma la sostanza pura è reale soltanto in quanto l'altra *non* è, dunque solo in quanto *esclude* la possibilità. Di qui il contraccolpo in sé: *se* la sostanza porrà la sua realtà «in un accidente, allora non è nell'altro»⁵¹, sarà inferiore al suo concetto, che include la congiunzione con gli altri accidenti. Nell'accidente, concepito in quanto tale, scisso, la sostanza incontra così la sua inversione, la sua negazione, vale a dire la sua possibilità. La sostanza *compie* la sua possibilità, è «un che di ipotetico»⁵². D'altra parte, anche il possibile, l'accidente, è il contrario di se stesso, giacché è una possibilità che grazie alla sostanza acquista realtà. Il problema è che l'accidente acquista realtà proprio mentre la sostanza perde la propria. Il che comporta che, pur sviluppandosi una circolazione reciproca fra i momenti della relazione di sostanzialità, la realtà di uno si continua solo nella possibilità dell'altro. Le sostanze sono *egualmente* necessarie, anche se non lo sono ancora *contemporaneamente*.

In questa divaricazione fra l'unità dei necessari e i necessari stessi si riaprono gli spazi per un'operazione gestita dall'intelletto:

Siccome ognuna è egualmente necessaria, l'essere dell'una è il non essere dell'altra, e l'essere di ognuna è tanto necessario quanto il suo non essere; cioè l'una deve *perire* e l'altra *nascere*. L'opposizione di entrambi è infinitamente mediata; ed il perire così come il nascere è questo stesso trapassare infinitamente mediato, non quale un essere trapassato, come nel concetto di azione reciproca stesso, ma posto negativamente. Questo trapassare, la mediazione stessa, è in questa maniera l'unità che si scinde, nella forma dell'unità sostanziale, nei contrapposti accidenti del nascere e del perire e così si realizza⁵³.

L'operazione è sofisticata, ma anche ambigua: dalla azione reciproca essa mutua la struttura della mediazione infinita, la quale comanda l'azione di una determinatezza sull'altra e la retroazione di questa sulla prima; tuttavia, essa resiste all'eliminazione della relazione di sostanzialità. Come? Vi resiste pluralizzando, in modo indeterminato, le sostanze, aggiungendo una sostanza all'altra. Il circolo non si può chiudere: a ogni sostanza che passa dalla sua possibilità alla realtà *non* si contrappone *una* realtà che passa alla sua possibilità. Se così semplicemente ancora fosse, la prima sarebbe la causa e la seconda l'effetto e fra i due si verrebbe articolando la dialettica dell'azione reciproca, che porta all'«infinità paralitica» del prodotto. Ora è diverso: una sostanza che passa dalla sua possibilità alla realtà costringe certamente l'altro a opporvisi, imponendogli di passare dalla realtà alla possibilità. Ma l'altro è ora un *indeterminatamente* molto, per cui l'unica caratterizzazione logica adeguata alla fase è quella che in seguito sarà propria della «dottrina dell'essere», con la tematizzazione, entro il «divenire», del nascere, come provenienza dal nulla, e del perire, come suo trascorrervi. La sostanza deve trapassare, *nascere* dalla sua possibilità, mentre l'altra fa *perire* la

51 Ivi, p. 71, tr. it. cit., p. 70.

52 *Ibidem*.

53 Ivi, pp. 71-72, tr. it. cit., p. 70.

sua realtà, ma essa non sarà mai, in questo ambito, un «esser trapassato»⁵⁴, un essere, cioè, in cui *entrambi* i poli della relazione siano già collassati, non esigendo così che l'altro, un altro *qualunque*, sia.

Questo spiega il carattere superficiale della relazione, quasi *qualitativa*:

L'opposizione è però una [opposizione] formale, solo esigita, essendo il nascere ed il perire un che di assolutamente mediato, un che di estrinseco alle sostanze; ciò che nasce ha posto assolutamente l'altro da se stesso come un essere fuori di sé, come un'altra determinatezza non riflessa in lui stesso. La semplicità nella quale questa è ritornata in se stessa, è il suo terreno indifferente, il quale ha l'essere della determinatezza come opposta fuori di sé, e solo un'unica come reale; la negazione è un venir escluso, un non essere reale; soltanto un esser perito o una possibilità del nascere; e l'indeterminatezza dell'opposizione fa del nascere e del perire un che di assolutamente mediato⁵⁵.

Il bersaglio di queste osservazioni, neanche tanto implicito, è Schelling, con la sua identità assoluta concepita, nella fase che si apre con *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), come «indifferenza» fra determinazioni opposte, soggettiva e oggettiva. Ciascuna determinatezza si pone mentre l'altra si toglie, ed entrambe possono farlo solo affondando in un orizzonte di indeterminata unità, che tiene sì la mediazione entro di sé, ma come sempre già trapassata. Allo stesso tempo, si potrebbe allargare la portata del ragionamento critico di Hegel: il suo oggetto pare infatti essere l'intero svolgimento concettuale dalla *Wechselwirkung* «fichtiana» alla *Indifferenz* «schellinghiana». Quel che Hegel sta, cioè, cercando di dimostrare è che non vi può essere altro sbocco al tentativo di pensare l'assoluto come *Wechselwirkung* che il suo tramontare in *Indifferenz*. *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, in questo senso, è strettamente vincolata al programma di ricerca della *Differenzschrift* e di *Glauben und Wissen*, proseguendone, a un livello molto più alto e complesso di consapevolezza logica, la resa dei conti con l'idealismo tedesco, da Kant in poi.

L'ultimo tratto dell'«azione reciproca» consiste nella demistificazione del carattere puramente formale dell'opposizione fra il nascere e il perire delle sostanze. La tesi è la seguente: il nascere contiene sia la possibilità da cui proviene sia la realtà cui è destinato. Articolando determinazioni opposte, il nascere non ha quindi del tutto estroflesso la relazione, la contiene in sé. Contenendo la relazione in sé, ne segue che esso è anche perire, è in grado di far passare, oltre che la possibilità nella realtà, anche la realtà nella possibilità. Basta questo per superare l'*impasse*? No, perché non siamo ancora fuoriusciti dalla azione reciproca, da una sfera logica in cui le sostanze pur interagendo continuativamente rimangono separate. La linea di ultima resistenza adottata dalla logica dell'intelletto sarà pertanto, entro questo giro argomentativo, quella di «spaccare» le sostanze singole in una parte attiva e in una parte passiva, di modo che l'azione reciproca si trasferisca all'interno delle stesse sostanze. Quando perciò si dice che una sostanza nasce, continua Hegel, questo significa che un'altra sua parte perisce e viceversa. Tutto questo, ripetiamolo, mentre la dinamica *complessiva* dell'azione reciproca non ha ancora smesso di operare, per cui vi saranno cause, sostanze attive, che contengono una parte attiva e una parte passiva, ed effetti, sostanze passive, che includono anch'esse una parte attiva e una parte passiva. La confusione è imperante:

54 *Ibidem*.

55 Ivi, pp. 72-73, tr. it. cit., p. 71.

La linea del nascere e del perire va avanti e indietro, all'infinito, e vi sono altrettante infinite linee e infiniti punti di divisione e di partenza. Questo infinito aggrovigliarsi ed incrociarsi del nascere e del perire fa della realtà un essere delle sostanze che nasce e in ciò perisce⁵⁶.

Senonché, questa confusione non può far velo al fatto che «l'essenza del loro movimento è la semplicità eguale a se stessa degli opposti»⁵⁷. Nella reduplicazione della possibilità dell'altro entro di sé che la determinatezza esprime ora come scomposizione interna di ciascuna sostanza in molte altre sostanze vi è un dato, cioè, cui bisogna tenersi fermi: il passaggio da una determinatezza all'altra è sempre il medesimo, per cui al fondo del *tourbillon*, «nascosto, non posto in questo groviglio»⁵⁸, si produce una unità concettuale. Il punto è: quali sono le caratteristiche di questa unità? Hegel prepara la risposta a questa domanda sostenendo a riguardo soprattutto due tesi: la prima è che sfuggendo sempre a se stessa, respingendosi nell'altro, che esclude includendolo, la determinatezza svolge ciò che egli, già in questa sede, chiama una «cattiva infinità»; la seconda è che questa cattiva infinità – come accadrà nella più tarda *Scienza della logica* con lo «smisurato» –, ospitando il venir meno di ogni determinatezza nell'altra, rende puramente formali, assolutamente esteriori, le loro differenze. Ma l'indifferenza non è solo ciò in cui le differenze tramontano continuandosi reciprocamente. Essa è vuota come la differenza che vi si è tolta, e, come tale, incapace di incorporare l'infinità dei necessari, la loro ricchezza appena maturata. Hegel ne conclude:

L'azione reciproca, ritornata così a se stessa, è l'essere tolto delle sostanze separate; vi è semplicemente soltanto una sostanza, ma assolutamente compiuta, l'indifferenziazione di tutte le determinatezze, che in essa sono poste come tolte. La relazione ha compiuto il suo concetto, non è andata fuori di sé; ed il compimento del suo concetto è che essa si pone come ciò che è in se stessa, un compiuto esser uno delle determinatezze opposte, ed in questo esser tolto contemporaneamente un esser poste delle medesime come tolte⁵⁹.

D'altra parte, nel momento in cui si traduce in indifferenza l'azione reciproca perde uno dei suoi più importanti contrassegni: la separatezza delle sostanze, la presupposizione degli opposti «come degli essenti»⁶⁰. Essa diventa il contrario di se stessa, ciò in cui gli opposti possono essere determinati solo come «degli ideali»⁶¹. Siamo così approdati alla «relazione del pensare» in cui le determinatezze si sono così fluidificate da potersi ripartire in *universale e particolare*.

1.3 L'azione reciproca nella Scienza della logica

Nella *Fenomenologia dello spirito* (1807) la *Wechselwirkung* non gioca, come tale, alcun ruolo determinato. Gli effetti del «rassodamento» critico che Hegel ha compiuto sul corpo dell'idealismo tedesco, con il suo *penchant* per l'azione reciproca, sembrano

56 Ivi, p. 74, tr. it. cit., p. 73.

57 *Ibidem*.

58 *Ibidem*.

59 Ivi, p. 75, tr. it. cit., pp. 73-74.

60 *Ibidem*.

61 *Ibidem*.

così avere avuto il loro esito. Alcune occorrenze si concentrano tuttavia al termine di «La libertà assoluta e il terrore», dove, come risultato del processo rivoluzionario, la coscienza si eleva a volontà pura e diventa perciò «l'azione reciproca del puro sapere con se stesso»⁶², l'antefatto della «moralità». La *Wechselwirkung* aiuta in questo modo a descrivere il ritiro della coscienza entro di sé, dopo lo sconvolgimento subito dal mondo oggettivo, permettendole di modellare nella soggettività quanto avrebbe voluto far decollare nell'oggettività. Un'azione *simulata*, che è tale perché, come ormai sappiamo bene, conduce a una «infinità paralitica», sostituisce i ben più visibili rivolgimenti dal lato sociale e politico. La rivoluzione nel pensiero sostituisce quella nella realtà⁶³. L'ambiguità della posizione è qui però persino più forte: per un verso, l'impiego della *Wechselwirkung* è il *sintomo* di una rivoluzione «mancata», è espressione di una impotenza a generare *concrete* trasformazioni politiche; per altro verso, Hegel – come scrive, proprio in questi anni, in una lettera a Niethammer del 28 ottobre 1808 –, ritenendo che a una rivoluzione nel «regno della rappresentazione» segua necessariamente un collasso della «realtà effettuale»⁶⁴, allude all'effetto tutto sommato pacificatore della *Wechselwirkung*. La realtà effettuale non riesce a rimettersi in movimento sulla base dell'insegnamento non solo di Kant, ma anche di Fichte e Schelling. Bisogna certo completare la «*Revolution*» che Kant ha provocato in Germania, quale, dirà più tardi Hegel, «Grundlage unserer Philosophie» e allo stesso tempo fonte ispiratrice di una nuova «*Bildung*»⁶⁵. Per fare questo serve però una nuova logica, che bruci i paradossi dell'intelletto, compresi i suoi frutti più estremi, come l'azione reciproca.

Qualche anno più tardi, nel corso di logica per la classe media tenuto a Norimberga nel 1810-1811, la *Wechselwirkung* ritorna in forza, entro uno schema logico che si va precisando, anche se, per qualche tratto, esso resta ancorato all'impianto di *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*⁶⁶. Con ciò ci riferiamo in particolare alla incompleta separazione della *Wirklichkeit*, in cui sostanza, causa e azione reciproca sono ormai proiezioni, dalle categorie «modali». Il loro intreccio *espositivo* è ancora forte e media per esempio il passaggio dalla sostanza alla causa: se infatti la sostanza è totalità degli accidenti, essa è totalità di possibili. Come totalità di possibili, tuttavia, la stessa sostanza è loro *potenza*, ciò che permette il loro continuo scambio. È possibile, ci si perdoni il gioco di parole, una totalità di pure possibilità? Se è *perfetta*, dice uno Hegel non insolitamente «megarico», non è possibile, perché il passaggio dalla potenza all'atto vi sarebbe già da sempre *realizzato*: essa è «un essere reale in sé e per sé immediatamente»⁶⁷.

62 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* cit., p. 323, tr. it. cit., p. 371.

63 Su questi temi cfr. il bel libro di Rebecca Comay, *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*, Stanford, Stanford University Press, 2011.

64 G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel* cit., p. 253, tr. it. cit., p. 375.

65 G. W. F. Hegels, *Vorlesungen über die Logik (nach der Enzyklopädie [der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse]) im Sommer[-Semester] 1831 [in Berlin]*, nachgeschrieben von F.W.C. Hegel, hrsg. von U. Rameil, Hamburg, Felix Meiner, 2001, p. 37.

66 Per quanto riguarda il periodo norimberghese, preferiamo soffermarci sul manoscritto per la *Mittelklasse* del 1810-11, ma occorre ricordare che le categorie della «relazione» sono già trattate sia nel manoscritto di logica per la *Mittelklasse* (G.W.F. Hegel, *Nürnberg Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816)*, hrsg. von K. Grotzsch, in Id., *Gesammelte Werke* cit., Band X:1 (Gymnasialkurse und Gymnasialrede), 2006, pp. 32, 46-51) e nel *Diktat* per la *Oberklasse* di filosofia del 1808-1809 (ivi, pp. 68-69), sia nel *Diktat* per la *Mittelklasse* di propedeutica filosofica del 1808-1809 (ivi, pp. 117, 124-127).

67 Ivi, p. 171, ed. it. di G. Radetti, *Propedeutica filosofica*, Sansoni, Firenze, 1951, p. 103.

Gli stessi accidenti, però, come già sappiamo, immergendosi nella sostanza diventano, da possibili che erano, reali. La connessione fra di essi che compie la sostanza deve perciò «presupporli» come qualcosa di non più transeunte, deve porli come effetti. Anche il rapporto di causalità non è tuttavia esente da paradossi: l'«effetto è a) mediante un Altro, la causa; questa, come attività, si dissolve nell'effetto; b) l'Altro come causa è scomparso; ma l'effetto è posto, è nell'altro»⁶⁸. La causa insomma, pur dissolvendosi in ciò cui dà luogo, l'effetto, in questo si ritrova, argina la sua dissoluzione. Ma è anche vero che la relazione ponendosi, nell'effetto, in altro, consente a quest'ultimo di guadagnare una maggiore realtà. L'effetto si trasforma in causa.

Questa trasformazione è complementare a quella che avviene dal lato della causa. Soggettivamente, utilizzando la «riflessione esterna», ci si può volgere dall'effetto alla causa e considerare anche questa come effetto di quello. Ma non è solo la riflessione esterna a comandare questa conseguenza: essendo un contingente, avendo un contenuto determinato, la causa è essa stessa inserita in una serie regressiva, all'infinito. Ogni causa è, in sé, un effetto.

La novità, in questo quadro, è data dalla decisione di prestare più attenzione alla «azione e reazione», che in *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)* non appariva come stadio separato. Ciascuna «realtà effettuale» reagisce infatti all'azione della determinatezza opposta che la pone come effetto, ponendola a sua volta come effetto. L'indistinguibilità fra causa ed effetto, nell'azione reciproca, è ormai acclarata:

L'azione reciproca, consiste dunque in questo, che ciò che è effetto è, inversamente, anche causa, e ciò che è causa è, inversamente, anche effetto. Qui si dà la vera originarietà, quando la causa passa nell'effetto, nell'esser posto, ma quanto alla cosa essa rimane la stessa, ed anche quanto alla forma si riproduce nel suo esser posto⁶⁹.

Gli accenti sono meno critici che in *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, ma la struttura teoretica scolpita è la stessa: l'identità del contenuto si è, nell'azione reciproca, così perfezionata da scalzare le pure determinatezze di forma della causa e dell'effetto. Rimane il grande e strutturale problema già, in altre forme, incontrato: l'originario è l'esser tolto delle determinatezze in cui la relazione fra le stesse non è ancora a esso interiore.

Siamo arrivati, finalmente, alla *Scienza della logica*. Quali sono i mutamenti che essa impone al telaio delle determinazioni concettuali incluse nell'azione reciproca? La nostra impressione è che quel che cambia sia legato soprattutto alla nuova, più ampia, sfera in cui esse prendono posto, vale a dire l'«essenza». L'«essenza» è già presente nel corso di logica per la classe media tenuto a Norimberga nel 1808-1809⁷⁰, ma il suo pieno impatto è misurabile solo nella *Scienza della logica*. Lo dimostra lo stesso «rapporto di sostanzialità»: le sue principali scansioni sono riorganizzate, per un verso, attorno al rapporto fra riflessione ponente e riflessione presupponente, fra posizione e presupposizione, parere e parvenza, che solo nelle prime battute della «Dottrina dell'essenza» ha ricevuto il suo battesimo; per altro verso, e corrispondentemente, Hegel deve indicare come esso si venga sviluppando dalle determinatezze precedenti, dagli stessi nascere e perire fino, passando per il «qualcosa», al fondamento. A uscirne

68 Ivi, p. 173, tr. it. cit., p. 103.

69 Ivi, p. 175, tr. it. cit., p. 105.

70 Ivi, p. 42.

accentuato, tesaurizzando le acquisizioni del corso di logica per la classe media tenuto a Norimberga nel 1810-1811, è anche il profilo della sostanza come *potenza*. Dapprima, la sostanza è potenza solo *formale*, perché, essendo come accidenti, le differenze non sono altrettanto sostanziali. In secondo luogo, la sostanza *rivelandosi* negli accidenti, li carica di una effettualità che prima non avevano, si *pone* in essi. La sua potenza cresce: essa nega ciò grazie a cui è, determinandosi, si sarebbe detto in *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)* come il contrario di se stessa, come una realtà che ne ha un'altra al di fuori di sé⁷¹.

Siamo di nuovo sospinti verso il rapporto di causalità, il quale ha, in questa sede, una maggiore articolazione interna. Il magma di *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)* si è ormai consolidato, ripartendosi in masse concettuali più omogenee: il rapporto di causalità è così diviso in «causalità formale», «causalità determinata» e «azione e reazione».

Nella «causalità formale» – divisa a sua volta in tre punti, come accadrà anche alla «causalità determinata» ma non ad «azione e reazione» – si ricapitolano anzitutto i risultati del rapporto di sostanzialità: la sostanza determinandosi come determinante un determinato, facendosi *potenza*, si *pone* nel determinato stesso, nell'accidente. Così facendo, manifestandovi la sua verità, essa toglie l'accidente come un che di transeunte, lo stabilizza in forma di effetto. Cambiando lo statuto dell'accidente, essa però cambia anche se stessa:

Di fronte a questo riflesso *esser posto* [l'accidente], di fronte al determinato come determinato, sta la sostanza come un originario *non posto*. Siccome in quanto potenza assoluta essa è ritorno in sé, ma questo ritorno stesso è un *determinare*, la sostanza non è più semplicemente *l'in sé* del suo accidente, ma è anche *posta* come questo essere in sé. La sostanza ha quindi *realtà* solo come causa. Ma questa realtà, che il suo *essere in sé*, la determinatezza sua nel rapporto di sostanzialità, sia posta ormai *come determinatezza*, è *l'effetto*. La sostanza ha quindi quella realtà, che ha come causa, *soltanto nel suo effetto*. – Questa è la *necessità* che è la causa⁷².

La sostanza come originario che agisce è *causa*, perché è un determinare l'altro che finisce per determinare se stessa. D'altra parte la causa è solo nell'effetto, per cui tra i due si sviluppa una identità *necessaria*. È una necessità che prevede ancora la «fatica» della mediazione:

L'effetto è l'altro della causa, l'esser posto di fronte all'originario, ed è *mediato* da questo. Ma la causa toglie in pari tempo come necessità questo suo mediare, ed è, nel suo proprio *determinarsi* come l'originariamente riferentesi a sé *di fronte* al mediato, il ritorno in sé [...] ⁷³.

Come causa, in breve, la sostanza è costitutivamente un ritornare dall'effetto, perché *in quest'ultimo*, nella mediazione con quest'ultimo, ciò che pone è se stessa. La causa è così una sostanza che ha raggiunto una autonomia molto più vigorosa;

71 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band: Die Objektive Logik (1812/1813), cit., p. 396, tr. it. cit., p. 629.

72 Ivi, p. 397, tr. it. cit., p. 631.

73 Ivi, p. 398, tr. it. cit., p. 631.

un'autonomia tale da renderla «motrice»⁷⁴, capace di cominciare da sé, «senza esser sollecitata da altro, ed è fonte indipendente del produrre da sé»⁷⁵. La *Wirkung*, l'effetto, è solo la manifestazione dell'operare, del *Wirken*, della causa, del suo originario «porre determinativo»⁷⁶.

Ora la contraddizione con sé del rapporto di causalità, che anima «il rapporto di causalità determinato», è l'estinguersi della causa nell'effetto che fa estinguere anche l'effetto, perché questo non diventa «che la determinatezza della causa»⁷⁷. Si produce una identità concettuale che però è costretta a misurarsi con la persistenza della pura differenza di forma, che assegna un contenuto alla causa e un altro all'effetto. Hegel fa alcuni esempi per spiegare la singolare convergenza, entro questo ambito, fra tautologie, identità *analitiche*, e contenuti determinati, ma *accidentali*. La tautologia del «rapporto di causalità determinato» è soprattutto rivelata da un esempio che conosciamo già, quello della «pioggia che bagna». Come esempi invece di una identità che si duplica in contenuti accidentali vengono fatti quelli di un pittore che dipinge e di un corpo in movimento. Le qualità di un pittore come causa di un quadro sono solo quelle che «entrano in questa pittura»⁷⁸; le altre qualità, poniamo come uomo, sono accessori accidentali. Lo stesso vale per un corpo in movimento che ha assunto una direzione diversa rispetto a quella del corpo che l'ha spinto: la direzione non cambia il *quantum* di moto impresso; essa è, in questo ambito, ininfluente⁷⁹.

Le cose non sono tuttavia così semplici, come illustra precisamente l'esempio della «pioggia che bagna». Tra la «pioggia» e il «bagnato» vi è una *substrato*, l'acqua, che è condizione di possibilità del rapporto tra le due determinazioni, pur – ed è qui il fatto essenziale – rimanendo loro *estrinseco*. Tant'è che non è l'acqua, come tale, a far trascorrere la causa, la pioggia, nell'effetto, il bagnato: «un'altra forza, o checché si voglia, l'ha

74 *Ibidem*.

75 *Ibidem*.

76 *Ibidem*.

77 Ivi, p. 398, tr. it. cit., p. 632.

78 Ivi, p. 400, tr. it. cit., p. 633.

79 In questo luogo, la critica di Hegel prosegue, e si fa molto fine, censurando, in primo luogo, una scappatoia intellettualistica: «Riguardo a questa tautologia del rapporto di causalità è da osservare ch'essa non sembra esservi contenuta quando si assegni non già la causa prossima, ma la causa remota di un effetto. La mutazione di forma subita dalla sostanza fondamentale della cosa in quanto in questo passaggio per molti gradi intermedii nasconde l'identità ch'essa conserva attraverso quelli. In questa moltiplicazione delle cause che si sono intromesse fra lei e l'ultimo effetto, essa in pari tempo si collega con altre cose e circostanze, per modo che non già quella prima, che vien dichiarata causa, ma soltanto queste molte cause *insieme* contengono l'effetto completo» (ivi, p. 400, tr. it. cit., p. 634). Se perciò un uomo sviluppa un'abilità in conseguenza della morte del padre non si potrà certo dire che la morte del padre è causa remota della sua abilità. In secondo luogo, la critica evidenzia – si potrebbe dire con Kant – un difetto del giudizio determinante, l'errata sussunzione dei rapporti della vita spirituale sotto rapporti di causalità: qui «quello che si chiama causa si mostra certamente di un contenuto diverso dall'effetto, ma ciò accade perché quello che opera sul vivente viene in maniera indipendente determinato, mutato e trasformato da questo, perché il vivente non lascia che la causa giunga al suo effetto, vale a dire, la toglie come causa. Così è una maniera di parlare inammissibile il dire che l'alimento sia la causa del sangue, o che questi cibi, ovvero il freddo, l'umido, siano cause della febbre etc.; altrettanto illegittimo è l'assegnare il clima ionico come causa delle opere omeriche, oppur l'ambizione di Cesare come causa del tramonto della costituzione repubblicana di Roma» (*ibidem*). Poco più avanti Hegel, usando questo stesso parametro concettuale, giudica una «spiritosaggine» (ivi, p. 401, tr. it. cit., p. 635) far derivare grandi effetti da piccole cause: l'effetto, per principio, non può essere più grande della causa.

alzata nell'aria e raccolta in una massa, la cui gravità la fa cadere»⁸⁰. Si determina una duplice causalità: una, quella del contenuto *interno* (l'acqua), e l'altra, quella del contenuto accidentale, che si dà entro una differenza di forma (la pioggia e il bagnato). Con la prima causalità, la sostanza finita è solo un esser posto della relazione; con la seconda, invece, essa ritorna a un'«astratta originarietà»⁸¹.

Qui l'articolazione logica si fa intrigante, ma anche molto complessa: la sostanza finita è originaria, perché ha il principio della relazione fuori di sé, nel sostrato; ma nel sostrato essa è anche un esser posto, un essere determinato, dell'altra. Il che implica che ogni causa avrà un'altra causa, sarà effetto di un'altra causa, in un *regressus ad infinitum*. Oppure, sulla stessa base, nella causa, per un certo rispetto, potrà leggersi un originario e, come tale, essa rimarrà causa; per un altro rispetto, potrà leggersi un esser posto e, come tale, un effetto. È il «rispetto a», l'«in quanto», che tentano di risolvere qui, invano, la contraddizione.

Lo stesso vale per l'effetto, nel senso che così come vi è un *regressus ad infinitum* da causa a causa altrettanto vi sarà un *progressus ad infinitum* da ciascun effetto, ritradotto come causa, a effetto. Nel substrato, infatti, «l'esser posto diventa un esser posto»⁸², e cioè un effetto realizza davvero quale effetto, essendo il substrato un originario autoriferentesi, e dunque pensabile, se si pone in esso un effetto, solo come causa. E anche se l'effetto da cui nasce la causa è in ogni caso diverso dall'effetto che la causa, pienamente operando, produce, rimane il problema che, nel substrato, entro una unità estrinseca a sé, la causa non potrà mai estinguersi nell'effetto; essa sarà sempre costretta a rigenerarlo, a ricostituire l'effetto. L'effetto sarà causa di una causa che pone ogni volta un *altro* effetto⁸³.

Che cosa risulta da tale, complicato, passaggio? Questo: mentre, sulla base della «causalità formale», la causa si estingue nell'effetto, affermando una profonda identità di contenuto, essa diviene, sulla base del «rapporto di causalità determinato», come tale nell'effetto, si riconfigura come causa, respingendo da sé, come *nuovo* effetto, la sostanza finita opposta. Ne segue che ciascuna di queste determinazioni

*si toglie nel suo porsi, e si pone nel suo togliersi; non si ha un passare estrinseco della causalità di un substrato a un altro, ma questo suo divenir altro è in pari tempo il suo proprio porre. La causalità dunque presuppone se stessa, ossia si condiziona*⁸⁴.

Se però la causalità si presuppone, cioè si pone come substrato, questo cesserà di essere puramente *esterno* alla differenza di forma fra causa ed effetto, alla causalità efficiente. L'identità di contenuto, sostanziale, in cui la «causalità formale» era divenuta, ma, ripetiamolo, come esterna alla differenza di forma fra causa ed effetto, ora è il pro-

80 Ivi, p. 402, tr. it. cit., p. 637.

81 *Ibidem*.

82 Ivi, p. 403, tr. it. cit., p. 638.

83 Nella *Scienza della logica*, la dialettica del «substrato» è anticipata da quella della «cosa in sé», entro uno stadio logico, quello della «cosa e le sue proprietà», che comunque già prevede una, seppure embrionale, *Wechselwirkung*. Le proprietà, infatti, per un verso forniscono maggiore individuazione e concrezione alla cosa; per altro verso essendo generali, mettono in «azione reciproca», cioè in comunicazione, le cose differenti. Anziché raggiungere l'identità con sé attraverso il puro riferirsi a sé come alcunché di *indeterminato*, la cosa in sé appunto, la cosa lo fa respingendosi nelle sue proprietà, in ciò che, proprio per questo, diventa materia separata (luminosa, colorante etc.) (ivi, pp. 332-334, tr. it. cit., pp. 549-550).

84 Ivi, p. 404, tr. it. cit., p. 639.

dotto della causalità stessa. Quest'ultima, nel suo *Wirken*, nel suo operare, opererà allo stesso tempo su un altro diventato tuttavia suo, su un substrato ribattezzato, per questa ragione, sostanza passiva. Là dove c'è una passività deve esservi però una sostanza attiva che mira a toglierne l'indipendenza. Si tratta di un tentativo non indolore: se la sostanza attiva riesce a togliere la sostanza passiva, essa toglie il suo stesso presupposto e dunque si converte nel suo opposto, nella sostanza passiva stessa. Ora, una sostanza passiva che si conserva subendo, per così dire, una continua minaccia è una sostanza che patisce, propriamente, una *violenza*.

Questa dialettica della violenza è straordinariamente sottile, ed è un peccato che gli studiosi, in particolare di filosofia e teoria politica, non vi abbiano, per lo più, prestato attenzione: il suo lato inquietante sta nel fatto che Hegel, dopo aver dimostrato che la sostanza attiva si pone soltanto conservando, per poterla violentare, la sostanza passiva, dimostra anche che la sostanza passiva addiviene alla sua verità consentendo alla sostanza attiva di esercitare su di essa violenza. La violenza rivela cioè quel che la sostanza passiva è, e cioè la sua cedevolezza, il suo consentire alla sostanza attiva di venire a coincidenza con sé ponendosi nel suo altro, presupponendosi. La sostanza passiva non è così solo la *condizione* per l'esercizio della violenza, una mera possibilità esterna; essa è piuttosto ciò attraverso cui l'intero della relazione viene di nuovo a espressione, sebbene dal lato opposto. Il fatto è che se la sostanza passiva diventa la causa del prodursi come tale della causa, essa supera il suo esser puro effetto ed esercita una reazione. A una *Wirkung*, a un'«azione», si contrappone una *Gegenwirkung*, una reazione; alla violenza si contrappone un'altra violenza, eguale e necessaria. La verità è amara, ma inesorabile: la sostanza passiva non si riscuote dalla sua inerzia fino a quando la sostanza attiva non viene attaccandola. Anzi, più l'interazione fra le determinatezze si sviluppa, più il conflitto esplode.

Bisogna però soffermarsi meglio sulla differenza fra «il rapporto di causalità determinato» e l'«azione e reazione». Anche nel primo, la sostanza su cui si esercitava la causa reagiva contro il suo esser posta come effetto divenendo a sua volta causa. Ma essa non reagiva *precisamente* contro quella causa che l'aveva trasformata in effetto; la sua azione era posta in un'altra sostanza, in modo da generare il *progressus ad infinitum* degli effetti. Al contrario, «nella causalità condizionata la causa si *riferisce* nell'effetto *a se stessa*, perché quello è il suo altro come condizione, come *presupposto*, e il suo agire è quindi così un *divenire* come un porre e toglier l'altro»⁸⁵. La *reazione* della sostanza passiva è cioè fin dall'inizio contemplata dalla sostanza attiva, pena la dissoluzione del suo statuto. Questo *non* significa che la sostanza attiva non venga condizionata dalla reazione della sostanza passiva, anzi: subendo tale reazione, la sostanza attiva diventa essa stessa passiva. Nel frattempo però abbiamo appreso che la sostanza passiva è in quanto si levi a sostanza attiva. Vale anche per la sostanza attiva trasformatasi in sostanza passiva in virtù della reazione della sostanza passiva: è come se essa riscoprisse la sua causalità grazie alla reazione, dunque di nuovo alla causalità, della sostanza passiva. Ogni sostanza è così, allo stesso tempo, attività e passività, presuppone l'altra come il medesimo. Con la conseguenza che mentre nella causalità finita, determinata, l'agire «riesce al progresso del falso infinito», qui viene «*ripiegato* e diventa un *agir reciproco* rientrante in sé, un *agir reciproco* infinito»⁸⁶.

85 Ivi, p. 407, tr. it. cit., p. 642.

86 Ivi, p. 407, tr. it. cit., p. 643.

Per questo Hegel, ciò segna il passaggio dalla «azione e reazione» alla «azione reciproca»: se entrambe le sostanze sono sia attive sia passive «si è già tolta ogni loro differenza; è una parvenza completamente trasparente; esse sono sostanze solo in questo, che sono l'identità dell'attivo e del passivo»⁸⁷. Il substrato si era già corroso nel passaggio dalla causalità determinata alla causalità condizionata, immediato presupposto dell'«azione e reazione». Ora, nel passaggio dall'«azione e reazione» alla «azione reciproca», a essersi corrosa è persino la sostanza, perché non vi è più alcun bisogno di *presupporre* una *immediatezza* fuori di sé per mettersi in movimento. Lo stesso linguaggio, che in questo contesto si suole usare, dell'«influsso», dell'«influenza», fra le sostanze registra questa novità. «Nessuna influenza è esercitabile se non vi è un animo pronto ad accoglierla», avrebbe detto più tardi Benedetto Croce, sintetizzando, in termini più concreti, il contenuto di questa vicenda logica: la sostanza ha ormai la sua *propria* passività, l'attività media interamente, ponendola, la passività. Si chiude il ciclo della stessa causalità, in un certo senso confermandola: l'«azione reciproca non è quindi altro che la causalità stessa; non solo la causa ha un effetto, ma nell'effetto sta come *causa* in relazione con se stessa»⁸⁸.

Quel che però in questo processo si è venuto, al contempo, manifestando è una generale «crisi» dell'ontologia tradizionale. Se infatti la sostanza è *libera*, *Sache* che non è soltanto *Ursache*, ma lo stesso *Begriff*, lo stesso concetto, è tutto il palinsesto delle categorie della dottrina dell'essenza che dovrà andare a fondo, dall'identità immediata, prima «determinazione della riflessione», fino alle categorie «modali», possibilità, realtà, necessità, accidentalità. Essendo, infatti, la *necessità* della relazione, l'identità, sprofondatasi nella diversità dei termini che la costituiscono, il *parere*, cioè il riflettersi di ogni determinatezza nell'altra, non è più *diverso* dalla *parvenza*, dai *relata* che tentano di resistere alla loro negatività. L'identità è «come *nesso e relazione*»⁸⁹ e i distinti sono, come sostanziali, allo stesso tempo accidentali. Mediazione e immediatezza ora si pareggiano⁹⁰. La riflessione non è più spezzata, è *unica*, di modo che, nelle forme della «assoluta contraddizione»⁹¹, la necessità si *manifesta* nella libertà dei suoi elementi accidentali.

La conclusione è la medesima di *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, anche se in questa occasione Hegel insiste maggiormente sulla singolarità come *terza* totalità del concetto:

La sostanza assoluta [...] si *distingue da un lato* nella totalità, la quale (la sostanza già passiva) è un originario come riflessione dalla determinatezza in sé, come semplice tutto che contiene in se stesso il suo *esser posto* e in ciò è *posto come identico con sé*, l'univer-

87 *Ibidem*. Nella *Wechselwirkung* hegeliana dunque, come ha giustamente sottolineato B. Lakebrink (*Die europäische Idee der Freiheit*, I Teil, *Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Brill, Leiden, 1968, p. 359), l'*autonomia* delle sostanze è solo *parvenza*.

88 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band: Die Objektive Logik (1812/1813), cit., p. 408, tr. it. cit., p. 644.

89 *Ibidem*.

90 Come sostiene a questo riguardo, ancora giustamente, B. Lakebrink (*Die europäische Idee der Freiheit*, I Teil, *Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung* cit., p. 271).

91 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band: Die Objektive Logik (1812/1813), cit., p. 408, tr. it., p. 644. Ha insistito sulla rilevanza dell'uso di «assoluta contraddizione» nel contesto della *Wechselwirkung*, H.P. Falk, *Die Wirklichkeit*, in G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von A.F. Koch und F. Schick, Berlin, Akademie Verlag, 2002, pp. 172-173, come sbocco positivo dato alla prima contraddizione che affetta, all'inizio della «dottrina dell'essenza», entrambi i momenti della riflessione, il ponente e il posto, in quanto momenti «raddoppiati», e perciò *totalizzanti*, intrinsecamente confliggenti l'uno con l'altro.

sale, – dall'altro lato poi si distingue nella totalità (la sostanza già causale) come nella riflessione parimenti dalla determinatezza in sé alla determinatezza negativa, la quale come *determinatezza identica* con sé è così anch'essa il tutto, ma posto come la *con sé identica negatività*, – il *singolo*. Immediatamente però, poiché l'*universale* non è identico con sé che in quanto contiene in sé la *determinatezza* come *tolta*, ed è dunque il negativo come negativo, esso è quella *medesima negatività*, che è la *singolarità*; e la singolarità poiché è parimenti anch'essa il determinato Determinato, il negativo come negativo, è immediatamente quella *medesima identità*, che è l'*universalità*. Questa loro *semplice* identità è la *particolarità*, la quale contiene in una immediata unità, del singolo il momento della *determinatezza*, dell'universale il momento della *riflessione in sé*. Queste tre totalità sono quindi una sola e medesima riflessione, che come *riferimento negativo a sé* si distingue in quelle due, ma come in una *differenza completamente trasparente*, cioè in quella *determinata semplicità* o in quella *semplice determinatezza*, che è la loro unica e medesima identità. – Questo è il *concetto*, il regno della *soggettività* o della *libertà*⁹².

1.4 Conclusioni

In un certo senso, come ben testimoniato dagli ultimi, ardui, passaggi logici, Hegel si è, lungo il «rapporto assoluto», confrontato con il grande problema fissato da uno degli *Altväter* della filosofia classica tedesca, Jacobi, soprattutto nella variante offertane da Schelling nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* (1809): «sistema» o «libertà»? Il rapporto, meccanico e deterministico, fra causa ed effetto, che però permette di ricomprendere in modo unitario la totalità dell'essente, oppure la libertà della volontà, che però, essendo indimostrabile, spezza la possibilità di costruire un sistema? Spinoza – la cui coerenza *dimostrativa* lo ha spinto, oltre che a negare qualsiasi causa finale, a trasformare la «causa» in un «principio», un rapporto *empirico*, intercorrente fra determinatezze finite, ciascuna della quali agisce nel *tempo* per portare a esistenza l'altra, in una pura essenza *logica* – oppure Kant, che ha fornito un fondamento sovra-sensibile all'esistenza pratica dell'uomo, ma al prezzo di strapparla, come tale, dall'eterna connessione naturale? Hegel, come si è potuto appena osservare, pensa che tale polarizzazione sia indebita, e riposi su una ampiamente insufficiente comprensione della «causa»: se si imprigiona la causa entro il «rapporto di causalità determinato», se la si rende *finita* e «intellettuale», separandone il contenuto da quello dell'effetto, come Hegel ritiene che Jacobi abbia fatto nelle sue *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, è facile scorgere un abisso fra questo concetto e quello di *mediazione*, nel quale si viene trasfondendo lo stesso principio del *fondamento*, il rapporto di immanente dipendenza di qualcosa da qualcos'altro. Ma l'esame della causalità ha dimostrato che essa è costretta a culminare nella *Wechselwirkung*, che la *posizione* della causa *presuppone* l'effetto, in un rapporto che consuma progressivamente tutti i rigurgiti «sostanzialistici», tutte le rimanenze «ontologiche», e afferma sopra tutto il dominio della relazione e, con essa, quello della libertà. È questo che Spinoza, proponendo nell'*Etica* il concetto di «*causa sui*», avrebbe, secondo Hegel, già compreso: se il determinare l'altro è, intrinsecamente, un autodeterminarsi, non v'è spazio che per una sostanza che si pieghi riflessivamente su se stessa, conquistando, nella polemica, nel conflitto, nella violenza, la sua libertà.

92 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band: Die Objektive Logik (1812/1813), cit., p. 409, tr. it. cit., pp. 645-646.

Gli importanti avanzamenti che la *Wechselwirkung* permette sono, tuttavia, per Hegel contraddetti da un grosso *deficit* concettuale. Riassumendo a questo proposito, almeno in parte, l'articolazione teorica precedente, si potrebbe dire che per Hegel la *Wechselwirkung* soffre di due, e fra di loro complementari, problemi: per un verso essa dà luogo a un *perpetuo* oscillare fra le determinatezze opposte, che, sebbene costituisca la loro ragione di *unità*, rimane nonostante tutto *differente* dalle immediatezze che ha provveduto, nel frattempo, a mediare; per altro verso, essa, pur scatenando l'energia della *kinesis*, del movimento, è costantemente esposta al rischio della «paralisi», dell'«immobilità», giacché l'infinità della relazione si può rappareggiare in un «prodotto» in cui si acquieta la spinta di ciascuna determinatezza a trapassare nell'altra. Il movimento dell'azione reciproca, insomma, o è troppo frenetico o si spegne troppo facilmente nella stasi. Ciò che ne scaturisce, sul piano filosofico più generale, è un vero e proprio *blocco* della conoscenza razionale:

Nelle osservazioni sulla storia, dapprima viene trattata la questione se il carattere e i costumi di un popolo siano la causa della sua costituzione e delle sue leggi, o se, viceversa, ne siano gli effetti; poi si fa un passo in avanti in quanto si concepiscono entrambi, costumi e carattere da un lato, e costituzione e leggi dall'altro, dal punto di vista dell'azione reciproca, sicché la causa è insieme effetto nella stessa relazione in cui è causa, e l'effetto è insieme causa nella stessa relazione in cui è effetto. Lo stesso accade poi nell'osservazione della natura, e specialmente nell'organismo vivente, i cui singoli organi e le cui singole funzioni mostrano ugualmente di essere l'uno rispetto all'altro in un rapporto di azione reciproca. L'azione reciproca è certo la verità più prossima del rapporto di causa ed effetto, e si trova, per così dire, alla soglia del concetto; tuttavia, appunto perciò, non ci si può accontentare di applicare questo rapporto quando si ha a che fare con la conoscenza concettuale. Se ci si limita a considerare un contenuto dato soltanto dal punto di vista dell'azione reciproca, in effetti si segue un procedimento dal quale il concetto è assente; si ha a che fare allora soltanto con aridi fatti, e rimane di nuovo insoddisfatta quell'esigenza di mediazione che è anzitutto in giuoco nell'applicazione del rapporto di causalità. Più precisamente, l'aspetto insoddisfacente dell'applicazione del rapporto di azione reciproca consiste nel fatto che questo rapporto, invece di poter valere come un equivalente del concetto, deve piuttosto, a sua volta, essere anzitutto concepito, e questo accade se non ci si limita a lasciare i suoi due aspetti come qualcosa di dato immediatamente ma [...] li si conosce come momenti di un terzo termine più alto che poi è precisamente il concetto. Se, per es., consideriamo i costumi del popolo spartano come effetto della sua costituzione, e, viceversa, la sua costituzione come effetto dei suoi costumi, quest'osservazione può essere senz'altro giusta, ma questo modo di cogliere le cose in definitiva non è soddisfacente, perché, in effetti, non consente di cogliere concettualmente né la costituzione, né i costumi di questo popolo; il che accade soltanto quando entrambi quegli aspetti, come pure tutti i rimanenti lati particolari della vita e della storia del popolo spartano, vengono conosciuti come fondati in questo concetto⁹³.

Come lo Schelling delle *Idee di una filosofia della natura* (1797), Hegel pensa così che la nozione di «organismo» non tolleri l'applicazione a essa del puro rapporto di causalità: «ogni prodotto organico porta in sé la ragione del proprio essere, ed è causa ed effetto di se stesso. Nessuna parte singola potrebbe sussistere se non in questo tutto,

93 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. (1830), Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik mit den mündlichen Zusätzen, in Id., *Werke*, Frankfurt Am Main, Suhrkamp, Band VIII, 1970, §156 *Zusatz*, pp. 301-302, tr. it. cit., pp. 373-374.

e questo tutto stesso consiste solo nell'azione reciproca delle parti»⁹⁴. Tuttavia, diversamente da Schelling, egli ritiene che la *Wechselwirkung* non sia sufficiente per cogliere, nel passaggio dalla natura allo spirito, il complicarsi del processo di totalizzazione. Sul terreno delle relazioni sociali, politiche, storiche, la *Wechselwirkung* mostra maggiormente il suo limite e deve cedere il passo allo «spirito», a ciò che, delle sue *molteplici* determinatezze, fornisce piena autorizzazione razionale⁹⁵. Uno spirito che, nel suo farsi sociale, politico, storico, nel suo coincidere con la crescente centralità dell'agire collettivo e di massa (il popolo), non può che essere «etico», contenere in sé tanto il piano della *Gesinnung* soggettiva (i costumi) quanto quello delle istituzioni (le leggi).

94 F. W. J. Schelling, [Einleitung zu den] *Ideen zu einer Philosophie der Natur. Als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, in Id., *Schellings Werke* cit., Erster Hauptband, p. 690, tr. it. di G. Preti, *Introduzione alle idee per una filosofia della natura*, in Id., *L'empirismo filosofico e altri scritti*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pp. 31-32.

95 È importante osservare come anche sul terreno del capitalismo nascente la «nuova» scienza dell'economia politica divenga consapevole delle connessioni universali – entro le quali acquistano realtà determinate, qualitativamente e quantitativamente, «masse» economiche, ovvero aggregazioni generali di interessi, le quali interagiscono profondamente, *wirken*, operano le une sulle altre, dice Hegel significativamente nelle lezioni di filosofia del diritto del 1822-1823 (G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschriften*, in G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, edition von K.-H. Ilting, 4 Bände, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1973-1974, Band 3, p. 587, tr. it. di D. Losurdo, *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, Milano, Leonardo, 1999, p. 224) – precisamente attraverso l'impiego della categoria di *Wechselwirkung*. In una situazione infatti caratterizzata dalla pervasività dell'interazione fra le masse economiche, ciascuna di esse avverte l'effetto di questa interazione in modi indiretti. È per questo che settori quali l'agricoltura e il commercio, pur saldamente inseriti all'interno del processo di riproduzione economica, presumono di dipendere poco dall'azione delle altre sfere. L'economia politica mette in discussione questa presunzione, dimostrando, invece, le profonde interconnessioni esistenti fra le masse economiche che organizzano il sistema dei bisogni. Ciò che per Hegel, dunque, compie l'economia politica non è indagare il sistema dei bisogni secondo la «semplice», puramente meccanica e formale, legge della causalità. Essa, piuttosto, indaga le masse economiche sotto il riguardo, come è detto nelle lezioni del 1824-1825, della loro *Wechselwirkung* (G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschriften*, in G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* cit., Band 4, p. 594, tr. it. cit., p. 339). Su ciò ci permettiamo di rinviare a Giorgio Cesarale, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma, 2009, pp. 182-190, dove il tema è affrontato più diffusamente. Ma già H. Freyer (in *Das soziale Ganze und die Freiheit des einzelnen unter den Bedingungen des industriellen Zeitalters*, in H. Freyer, H. Grundmann, K. v. Raumer, H. Schaefer (hsrg. von), *Das Problem der Freiheit im europäischen Denken von der Antike bis zur Gegenwart*, München, Oldenbourg, 1958, p. 97) aveva evidenziato la sussunzione della «società civile» hegeliana entro la sfera della *Wechselwirkung*.

LA WECHSELWIRKUNG IN MARX ED ENGELS

DI VITTORIO MORFINO

Per trovare un uso teoricamente significativo del termine *Wechselwirkung* nelle opere tanto di Marx che di Engels si deve attendere la fine degli anni Cinquanta. Negli scritti precedenti troviamo una manciata di occorrenze del termine senza tuttavia che il concetto abbia un rilievo particolare. Tra l'altro, e questo vale anche per l'uso successivo, esso non è facilmente identificabile nelle traduzioni italiane date le differenti forme proposte dai vari traduttori («azione reciproca», «interazione», «azione mutua», «reciproci scambi», «azione combinata», «reciproca influenza», «connessione»¹). Negli anni Quaranta troviamo un'occorrenza nell'articolo di Marx pubblicato sulla «Gazzetta Renana» «L'articolo di fondo del n. 179 della 'Gazzetta di Colonia'» a proposito della relazione filosofia-mondo², un'altra nel testo di Engels «Lineamenti di una critica dell'economia politica» a proposito della determinazione del prezzo della merce³, due nei *Manoscritti economico filosofici* di cui una in particolare è degna di nota nella misura in cui stabilisce un'interazione tra proprietà privata e lavoro alienato⁴, infine una serie di occorrenze nell'*Ideologia tedesca* di cui la più importante è senz'altro la seguente:

Questa concezione della storia si fonda dunque su questi punti: spiegare il processo reale della produzione, e precisamente muovendo dalla produzione materiale della vita

-
- 1 Per non disorientare il lettore ho scelto di utilizzare il termine «interazione» per tradurre *Wechselwirkung* e ho modificato dunque in questo senso le traduzioni che ho utilizzato.
 - 2 «Dato che ogni vera filosofia è la quintessenza spirituale dell'epoca sua, deve venire il momento in cui essa [...] entrerà in contatto e in interazione [*in Berührung und Wechselwirkung*] col mondo reale contemporaneo» (K. Marx, «Der leitend Artikel in Nr. 179 der 'Kölnischen Zeitung'», in Marx Engels *Werke* (da ora MEW), Bd. 1, Berlin, Dietz, 1956, p. 97, tr. it. in K. Marx, *Scritti politici giovanili*, tr. it. a cura di L. Firpo, Torino, Einaudi, 1957, pp. 146-147).
 - 3 «È [...] del tutto giusto che il prezzo venga determinato dall'interazione [*Wechselwirkung*] dei costi di produzione e della concorrenza, ed anzi è una legge capitale della proprietà privata» (F. Engels, «Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie», in MEW, Bd. 1, p. 509, tr. it. a cura di N. Merker, in Marx Engels *Opere Complete* (da ora MEOC), vol. 3, Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 463).
 - 4 «Noi abbiamo [...] acquisito il concetto di lavoro alienato [...] dal movimento della proprietà privata. Ma nell'analisi di questo concetto si mostra che, se la proprietà privata appare come il fondamento, la causa del lavoro alienato, essa è piuttosto una conseguenza di questo [...]. Successivamente questo rapporto si converte in interazione [*Wechselwirkung*]» (K. Marx, *Ökonomische-philosophische Manuskripte*, in MEW, Bd. 40, 1968, p. 520, tr. it. a cura di E. Donaggio e P. Kammerer, Milano, Feltrinelli, 2018, p. 84) Per la seconda occorrenza cfr. *ivi*, p. 562, tr. it. cit., p. 175.

immediata, assumere come fondamento di tutta la storia la forma di relazioni che è connessa con quel modo di produzione e che da esso è generata, dunque la società civile nei suoi diversi stadi, e sia rappresentarla nella sua azione come Stato, sia spiegare partendo da essa tutte le varie creazioni teoriche e le forme di coscienza, religione, filosofia, morale, ecc. ecc. e seguire sulla base di queste il processo della sua origine, ciò che consente naturalmente anche di rappresentare la cosa nella sua totalità (e quindi anche l'interazione [*Wechselwirkung*] di questi lati diversi l'uno sull'altro). Essa non deve cercare in ogni periodo una categoria, come la concezione idealistica della storia, ma resta salda costantemente sul terreno storico reale, non spiega la prassi partendo dall'idea, ma spiega le formazioni di idee partendo dalla prassi materiale⁵.

All'inizio degli anni Cinquanta troviamo due occorrenze, una in Engels e una in Marx rispettivamente nella «Campagna per la Costituzione della Germania»⁶ e nel *18 Brumaio di Luigi Bonaparte*⁷, oltre a una comune nella presentazione della «Nuova Gazzetta Renana»⁸.

L'importanza che la categoria di *Wechselwirkung* assume negli anni successivi può essere compresa, almeno per quanto riguarda Engels, da una lettera che quest'ultimo scrive a Lange nel marzo del 1865:

Non posso lasciare, senza menzionarla, un'osservazione sul vecchio Hegel, al quale Lei nega una profonda conoscenza scientifica e matematica; Hegel sapeva tanta matematica

-
- 5 K. Marx, F. Engels, *Deutsche Ideologie*, in MEW, Bd. 3, 1958, pp. 37-38, tr. it. a cura F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1958, pp. 29-30. Sempre nella prima parte Marx ed Engels usano il termine *Wechselwirkung* per indicare il condizionamento reciproco, nel medioevo, tra produzione e scambio (ivi, p. 53, tr. it. cit., p. 43). Le altre occorrenze hanno o un carattere sarcastico come nel San Max (ivi, p. 409 e 414, tr. it. cit., p. 415 e 419), oppure l'obiettivo di ritorcere il termine contro l'uso che ne fa l'autore, come nella parte sul «Vero socialismo» dedicato a Rudolf Matthäi (ivi, p. 462-3-5, 469, tr. it. cit., p. 71-2-3, 477). Di rilievo anche l'uso che Marx fa della categoria in una lettera ad Annenkov del 1846, scritta in francese: «qu'est-ce qu'une société, qu'elle que soit sa forme? Le produit de l'action réciproque entre les hommes» (K. Marx a P.V. Annenkov, 28 dicembre 1846, in K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA2), Abt. III, Bd. 2, Berlin, Dietz Verlag, 1979, p. 71). Devo a Frédéric Monferrand il reperimento di questo riferimento.
- 6 A proposito della Prussia Renana Engels sottolinea il rapporto tra industria e commercio: «In interazione [*in Wechselwirkung*] con l'industria si hanno un commercio d'importazione e esportazione con tutti i continenti molto sviluppato per la Germania» (F. Engels, «Die deutsche Reichsverfassungskampagne», in MEW, 1960, p. 117, tr. it. a cura di A. Aiello, in MEOC, vol. 10, 1977, p. 154).
- 7 L'uso che fa Marx del termine nella conclusione del *18 Brumaio* è chiaramente ironico: «Bonaparte, come forza del potere esecutivo resosi indipendente sente che la sua missione consiste nell'assicurare 'l'ordine borghese'. Ma la forza di quest'ordine borghese è la classe media. Egli si considera perciò rappresentante della classe media e in questo senso emana decreti. Ma egli è diventato qualche cosa soltanto perché ha spezzato il potere politico di questa classe media e ogni giorno torna a spezzarlo. Perciò si considera avversario del potere politico e letterario della classe media. Ma, proteggendone la forza materiale, ne crea di nuovo il potere politico. Dunque egli deve mantenere in vita la causa, ma sopprimere l'effetto dovunque si manifesti. Ma ciò non può avvenire senza qualche piccola confusione tra la causa e l'effetto, perché ambedue perdono, nell'interazione [*Wechselwirkung*] i loro tratti caratteristici» (K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in MEW, Bd. 8, 1960, p. 204, tr. it. a cura di G. M. Bravo, in MEOC, vol. 11, 1982, p. 202).
- 8 K. Marx, F. Engels, [Ankündigung der «Neuen Rheinischen Zeitung. Politisch-ökonomische Revue»], in MEW, Bd. 7, p. 5, tr. it. in MEOC, vol. 10, p. 5.

che nessuno dei suoi scolari fu in grado di pubblicare i numerosi manoscritti matematici da lui lasciati. L'unico uomo che, per quanto io sappia capisca abbastanza di matematica e di filosofia per essere in grado di farlo è Marx. Naturalmente io Le concedo volentieri le assurdità della filosofia della natura nei dettagli, tuttavia la sua vera filosofia della natura si trova nella seconda parte della «Logica», nella teoria dell'essenza, il nucleo vero e proprio di tutta la dottrina. La teoria scientifica moderna dell'interazione [*Wechselwirkung*] delle forze naturali (Grove «Correlation of forces», uscito per la prima volta nel 1838, credo) non è altro che un'espressione diversa, o piuttosto la dimostrazione positiva, dello sviluppo hegeliano attraverso causa, effetto, interazione [*Wechselwirkung*], forza ecc. Naturalmente io non sono più hegeliano, ma continuo a nutrire una grande pietà e simpatia per quel vecchio colossale⁹.

L'idea engelsiana è quella che la «Logica dell'essenza» contenga una sorta di grammatica fondamentale delle scienze naturali, di cui la categoria di *Wechselwirkung* è il perno fondamentale. Vedremo che l'importanza di questa categoria non sarà tuttavia limitata alle scienze naturali.

Prenderemo ora in considerazione la funzione che Engels attribuisce alla categoria di *Wechselwirkung* in alcuni luoghi strategici della sua produzione teorica, per poi confrontarla con quella che è possibile rintracciare negli scritti di Marx.

1. La Wechselwirkung nella Dialettica della natura

Sofferamoci, in primo luogo, sull'uso engelsiano della categoria di *Wechselwirkung* nella sua filosofia della natura.

In un passo dell'«Introduzione» alla *Dialettica della natura*, dopo aver sottolineato come la scienza moderna fosse ancora profondamente immersa nella teologia, scrive:

Torna ad altissimo onore della filosofia di allora il fatto che non si facesse fuorviare dal limitato stadio delle conoscenze del suo tempo, il fatto che essa – da Spinoza ai grandi materialisti francesi – mantenesse fermo il proposito di spiegare il mondo da se stesso, lasciando alla scienza dell'avvenire le giustificazioni di dettagli¹⁰.

Spinoza e i materialisti francesi ebbero il merito di spiegare il mondo attraverso se stesso e non attraverso il ricorso ad un ente trascendente, come fecero Descartes e Newton, che dovettero ricorrere ad un primo impulso esterno alla materia. Il movimento è in realtà il modo d'essere stesso della materia¹¹, le cui forme semplici (*einfachen Formen*) sono l'attrazione e la repulsione. Engels rifiuta il concetto di *Kraft* poiché esso si fonda sull'analogia dell'azione dell'organismo umano sull'ambiente e ritiene dunque che nel

9 F. Engels a F.A. Lange, 29 marzo 1865, in MEW, Bd. 31, 1965, p. 468, tr. it. a cura M. Montinari, in MEOC, vol. 42, 1974, p. 513. Per un ricostruzione complessiva del pensiero dell'ultimo Engels cfr. G. Sgrò, *Friedrich Engels e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2017.

10 F. Engels, «Einleitung», in *Dialektik der Natur* cit., p. 315, tr. it. cit., modificata, p. 325.

11 Questa la definizione engelsiana: «Movimento nel senso più generale, concepito cioè come modo di esistenza [*Daseinsweise*], come attributo inerente alla materia, comprende in sé tutti i mutamenti e i processi che hanno luogo nell'universo, dal semplice spostamento fino al pensiero» («Grundformen der Bewegung», in *Dialektik der Natur* cit., p. 354, tr. it. cit., modificata, p. 364).

«Wechselspiel von Attraktion und Repulsion besteht alle Bewegung»¹². A questo proposito Engels nelle «Forme fondamentali del movimento» parla esplicitamente di *Wechselwirkung*¹³. Nell'*Anti-Dühring* Engels scrive:

*Il movimento è il modo di esistere [Daseinsweise] della materia. Mai e in nessun luogo c'è stata o può esserci materia senza movimento. Movimento nello spazio cosmico, movimento meccanico di masse più piccole nei singoli corpi celesti, vibrazione molecolare come calore o come corrente elettrica o magnetica, scomposizione e combinazione chimica, vita organica: sono queste le forme del movimento, nell'una o nell'altra o contemporaneamente in parecchie delle quali si trova, in ogni dato istante, ogni singolo atomo di materia cosmica*¹⁴.

La materia dunque non è pensabile se non in movimento. Nelle «Forme fondamentali del movimento» scrive:

L'intera natura a noi accessibile – scrive Engels – costituisce un sistema, una universale interdipendenza [*Gesamtzusammenhang*] di corpi, e intendiamo qui per corpo tutto quel che ha un'esistenza materiale, dalle stelle agli atomi, anzi alle particelle d'etere, se si ammette la loro esistenza. Nel fatto che questi corpi stiano in un rapporto di interdipendenza [*in einem Zusammenhang*] è già incluso il fatto che essi agiscano uno sull'altro [*aufeinander einwirken*]: questa loro azione reciproca [*gegenseitige Einwirkung*] è il movimento. Ciò mostra qui già che non si può pensare materia senza movimento. E se, inoltre, la materia ci sta di fronte come un qualcosa di dato, non creabile e non distruttibile, ne segue che anche il movimento non si può creare né distruggere. Queste conclusioni divennero inevitabili non appena l'universo fu concepito come un sistema, una interdipendenza [*Zusammenhang*] di corpi¹⁵.

La natura è dunque una universale interconnessione di cui le parti non sono separabili dal tutto se non per astrazione:

In natura – scrive infatti Engels – non esistono avvenimenti isolati. Ogni fatto agisce sull'altro e viceversa. Il più delle volte, è proprio la dimenticanza di questo movimento in tutte le direzioni, di questa interazione [*Wechselwirkung*], che impedisce ai nostri scienziati di veder chiaro nelle cose più semplici¹⁶.

La conoscenza della realtà è possibile a condizione di pensare questa stessa realtà come infinita interrelazione di eventi, che possono essere spiegati nella loro individualità solo a partire dalle connessioni che ognuno di essi stabilisce con la totalità, connessioni che costituiscono la natura stessa del loro accadere individuale. Non si danno allora in natura fatti isolati, se non nel laboratorio immaginario degli scienziati naturali e sociali (l'esempio del tavolo da biliardo nel meccanicismo e le *Robinsonaden* nell'economia politica). Come scrive Engels nell'«Introduzione» all'*Anti-Dühring*,

12 Ivi, p. 356.

13 Ivi, p. 357 e 359.

14 F. Engels, *Anti-Dühring* cit., p. 55, tr. it. cit., p. 55.

15 F. Engels, «Grundformen der Bewegung», in *Dialektik der Natur* cit., p. 451, tr. it. cit., modificata, p. 466.

16 F. Engels, «Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen», in *Dialektik der Natur* cit., p. 451, tr. it. cit., modificata, p. 466.

se sottoponiamo alla considerazione del nostro pensiero la natura o la storia umana o la nostra specifica attività spirituale, ci si offre anzitutto il quadro di un infinito intreccio di interdipendenze [*von Zusammenhängen*], di azione reciproche [*Wechselwirkungen*], in cui nulla rimane quel che era, ma tutto si muove, si cambia, nasce e muore¹⁷.

Proprio per questa ragione Engels ritiene che la scienza abbia bisogno della dialettica (che nell'«Introduzione» all'*Anti-Dühring* è posta in stretta relazione con il concetto di *Wechselwirkung* e di totalità¹⁸), spogliata dal suo guscio mistico, al fine di impedire la sclerosi dei risultati della ricerca scientifica «nelle opposizioni rigide [*fixen Gegensätze*] di principio e conseguenza [*Grund und Folge*], causa ed effetto, identità e differenza, parvenza ed essenza [*Schein und Wesen*]¹⁹:

la chimica, astratta divisibilità del mondo fisico, cattiva infinità – atomistica. La fisiologia – cellula (il processo di sviluppo organico per differenziazione sia dell'individuo che delle specie, la prova più evidente della dialettica razionale) e infine dell'identità delle forze della natura e la trasformazione reciproca [*gegenseitige Verwandlung*] delle une nelle altre [...] ha liquidato ogni fissità delle categorie. Malgrado ciò la massa degli scienziati è sempre ferma alle vecchie categorie metafisiche ed è assolutamente disarmata, quando si devono spiegare razionalmente questi risultati moderni, che ci indicano, per così dire, la dialettica della natura e quando essi devono essere posti in interdipendenza [*Zusammenhang*] tra di loro. E in questo caso è necessario *pensare*; atomo, molecola ecc. non possono essere osservati con il microscopio, ma solo con il pensiero. Confrontate i chimici (escluso Schorlemmer, che conosce Hegel) e la patologia cellulare di Virchow, dove in definitiva frasi generiche dovrebbero mascherare l'incapacità di dare una spiegazione. La dialettica spogliata del misticismo diventa una necessità assoluta per la scienza della natura, che ha ormai lasciato il terreno sul quale bastava far uso delle categorie fisse, che sono per così dire le matematiche elementari della logica, buone per l'uso quotidiano²⁰.

La dialettica così come la pensa Engels è allora «Wissenschaft der Zusammenhänge im Gegensatz zur Metaphysik zu entwickeln»²¹. La dialettica pensa la realtà non come «un complesso di cose», ma come «un complesso di processi»; ed è lo stesso stadio raggiunto dalle conoscenze scientifiche, in particolare con Darwin, che richiede un tale sforzo²². Dove la metafisica pensa una gerarchia di sostanze ordinate e separate attraverso i concetti di genere e specie, la dialettica pensa un complesso di processi interrelati in cui si costituiscono gli individui nella loro infinita varietà.

A un tale grado della concezione della natura – scrive Engels – in cui tutte le differenze si risolvono l'una nell'altra attraverso gradini intermedi, tutti gli opposti passano l'uno nell'altro attraverso termini intermedi, il vecchio metodo di pensiero metafisico non basta

17 F. Engels, *Anti-Dühring* cit., p. 20, tr. it. cit., p. 19.

18 Cfr. *ivi*, pp. 22, tr. it. cit., pp. 21-22.

19 F. Engels, «[Naturwissenschaft und Philosophie]», in *Dialektik der Natur* cit., p. 472, tr. it. cit., modificata, p. 489.

20 *Ivi*, pp. 475-476, tr. it. cit., modificata, pp. 490-491.

21 F. Engels, «[Dialektik]», in *Dialektik der Natur* cit., p. 348; cfr. tr. it. cit., p. 357.

22 Scrive Engels: «Gli scienziati [...] sono sotto il dominio della filosofia. C'è da porre il problema se essi vogliono essere dominati da una cattiva filosofia corrente o da una forma di pensiero teorico che riposa sulla conoscenza della storia del pensiero e sui suoi risultati» (F. Engels, «[Naturwissenschaft und Philosophie]», in *Dialektik der Natur* cit., p. 480, tr. it. cit., p. 495).

più. La dialettica, che appunto non conosce *hard and fast lines*, né incondizionati, definitivi: «o – o» [*kein unbedingtes allgültiges Entweder-Oder!*], che fa passare l'una nell'altra le differenziazioni metafisiche rigide, e conosce, quando è necessario, accanto all': «o – o!» anche il: «tanto questo, quanto quello!», è l'unico metodo di pensiero appropriato ad essa nella sua istanza più elevata. Per l'uso quotidiano, per il commercio scientifico al minuto, la categoria metafisica conserva ancora, sì, la sua validità²³.

Nello stesso frammento Engels mostra come le vecchie categorie metafisiche risultino obsolete nel pensare i risultati della scienza moderna. Per esempio nel mondo animale il concetto di individuo non è definibile in modo netto «non soltanto dove non si può dire se un dato animale è un individuo o una colonia, ma neanche dove, nello sviluppo, un individuo termina e l'altro comincia (gravidanza)»²⁴. E ancora, in un altro frammento Engels scrive: «*Individuo*. Anche questo concetto si è risolto in un puro relativo. Cormo, colonia, verme nastriforme – dall'altra parte cellula e metamero come individui in un certo senso ('antropologia', e 'morfologia')»²⁵.

Così nel mondo organico l'opposizione rigida di categorie come tutto e parti diventa insufficiente²⁶. A mo' di esempio Engels scrive:

Expulsione del seme – l'embrione e l'animale che nasce non si devono concepire come una «parte» che vien separata dal «tutto»: ciò darebbe una trattazione tutta falsata. Solo nel cadavere si può parlare di parti. *Enc.*, I, 268²⁷.

Allo stesso modo l'opposizione di categorie come semplice e composto perde il suo significato «già nel mondo organico»²⁸:

Né la composizione meccanica a partire da ossa, sangue, cartilagini, muscoli, tessuti, ecc. né quella chimica a partire dagli elementi esprimono un animale. Hegel, *Enc.*, I, 256. L'organismo non è né semplice, né composto, per quanto possa essere complicato²⁹.

E ancora, tanto per la conoscenza del mondo organico, quanto per quella del mondo inorganico, risulta inservibile la rigida opposizione di identità e differenza:

il vecchio punto di vista dell'identità astrattamente formale – scrive Engels – che vuole si tratti un organismo come qualcosa di costante, semplicemente identico a se stesso, ha fatto il suo tempo. Malgrado ciò sopravvive il modo di pensare che su di esso è fondato, con le sue categorie. Ma già nel mondo inorganico non esiste, in realtà, l'identità come tale. Ogni corpo è continuamente esposto ad azioni meccaniche, fisiche, chimiche, che cambiano sempre qualcosa in esso, modificano la sua identità. Solo nella matematica – una scienza astratta, che si occupa solo di oggetti di pensiero, non importa se immagini stereotipe della realtà – resta al suo posto l'identità astratta e la sua contrapposizione alla differenza, e anche in essa viene continuamente superata³⁰.

23 F. Engels, «[Dialektik]», in *Dialektik der Natur* cit., p. 482, tr. it. cit., p. 497.

24 *Ibidem*.

25 F. Engels, «[Biologie]», in *Dialektik der Natur* cit., p. 563, tr. it. cit., p. 583.

26 Cfr. F. Engels, «[Dialektik]», in *Dialektik der Natur* cit., p. 483, tr. it. cit., p. 498.

27 *Ibidem*.

28 *Ibidem*.

29 *Ibidem*.

30 Ivi, p. 484, tr. it. cit., p. 499.

Più oltre Engels scrive:

Il principio di identità nella accezione della vecchia metafisica, principio fondamentale della vecchia concezione: $a=a$. Ogni cosa è uguale a se stessa. Tutto era permanente, sistema solare, stelle, organismi. Questo principio è confutato punto per punto dalla ricerca scientifica in ogni singolo caso, ma si mantiene ancora in piedi teoricamente, e viene ancora sempre opposto dai seguaci del vecchio contro il nuovo: una cosa non può nello stesso tempo essere se stessa e un'altra. E pure il fatto che la vera concreta identità racchiude in sé la differenza, la modificazione, è stato recentemente dimostrato dalla ricerca scientifica dettagliatamente³¹.

Identità e differenza non sono opposti inconciliabili dunque, ma poli di una *Wechselwirkung*³². Ma non solo. Secondo Engels rispetto alla conoscenza dei processi naturali è divenuta inutilizzabile la rigida opposizione metafisica tra contingenza e necessità: in questo senso vanno infatti sia le concezioni che immaginano la natura contenere processi contingenti accanto a processi necessari e che indicano come obiettivo della scienza esclusivamente la conoscenza di questi ultimi, sia il determinismo, che trasferitosi alla scienza dal materialismo francese, nega semplicemente l'esistenza del contingente. In entrambi i casi si resta prigionieri di una concezione teologica della natura.

Hegel – scrive Engels – scese in campo contro entrambe le concezioni con i principi, fino ad allora mai uditi, che il contingente ha un fondamento [*Grund*], perché è il contingente, proprio tanto quanto non ha fondamento [*Grund*] alcuno, perché è il contingente; che il contingente è necessario, che la necessità determina se stessa come contingenza, e che d'altra parte questa contingenza è piuttosto assoluta necessità (*Logica*, II, libro III, 2: la realtà). La scienza naturale ha semplicemente lasciato da un canto questi principi come paradossali giochi di parole, come contraddittori assurdi, e perseverato teoricamente, da un lato, nella vuotezza di pensiero della metafisica wolffiana, per la quale qualcosa o è necessario o è contingente, ma non entrambe le cose nello stesso tempo; o, d'altra parte, nel determinismo meccanico appena un po' meno vuoto di pensiero, che nega in generale, a parole, il contingente, per riconoscerlo nella pratica in ogni singolare avvenimento³³.

Culmine di questa critica della concezione metafisica della natura è la messa in discussione della rigidità dell'opposizione metafisica di causa ed effetto che deve essere sostituita dalla categoria di *Wechselwirkung*:

31 Ivi, pp. 484-485, tr. it. cit., p. 500. Cfr. il seguente passo dell'*Anti-Dühring*: «Ogni corpo organico, in ogni istante, è e non è il medesimo; in ogni istante elabora materie trattate dall'esterno e ne secerne delle altre, in ogni istante cellule del suo corpo muoiono e se ne formano di nuove; dopo un tempo più o meno lungo la materia di questo corpo si è completamente rinnovata, sostituita da altri atomi, cosicché ogni essere organizzato è costantemente il medesimo e però un altro. (F. Engels, *Anti-Dühring* cit., p. 21, tr. it. cit., p. 21).

32 «[...] per la scienza naturale nel suo complesso, anche in ogni singola branca, la identità astratta è del tutto insufficiente, e quantunque, all'ingrosso, sia adesso praticamente accantonata, domina ancora, teoricamente, le menti, e la maggior parte degli scienziati ha l'idea che identità e differenza siano opposti inconciliabili, e non poli unilaterali la cui verità risiede nella loro interazione [*Wechselwirkung*], nella inclusione della differenza nell'identità» (Cfr. F. Engels, «[Dialektik]», in *Dialektik der Natur* cit., p. 485, tr. it. cit., p. 500).

33 Ivi, p. 489, tr. it. cit., modificata, p. 504.

Interazione [Wechselwirkung] è la prima cosa che ci si presenta se noi consideriamo la materia che si muove nel suo insieme, dal punto di vista della scienza naturale di oggi. Vediamo una serie di forme di movimento, movimento meccanico, calore, luce, elettricità, magnetismo, combinazione e dissociazione chimica, passaggi di stato d'aggregazione, vita organica, che fatta eccezione, *oggi ancora*, per la vita organica, si trasformano tutti l'uno nell'altro, si condizionano reciprocamente, sono qui causa, là effetto, e sono tali che la somma totale del movimento in tutte le forme che mutano rimane la stessa. (Spinoza: *la sostanza è causa sui* esprime in modo molto efficace l'interazione [*Wechselwirkung*]) Movimento meccanico si trasforma in calore, elettricità, magnetismo, luce, ecc. e viceversa. Viene così confermato nelle scienze naturali ciò che dice Hegel (dove?), che l'interazione [*Wechselwirkung*] è la vera causa finale delle cose. Più indietro della conoscenza di questa interazione [*Wechselwirkung*] non possiamo risalire proprio perché dietro ad essa non c'è nulla da conoscere. Una volta conosciute le forme di movimento della materia (al che senza dubbio manca ancora moltissimo, visto il breve periodo di tempo dal quale esiste scienza della natura), abbiamo conosciuto la materia stessa, e con ciò la conoscenza è completa. [...] Solo partendo da questa interazione [*Wechselwirkung*] universale noi perveniamo al reale nesso causale. Per comprendere i singoli fenomeni noi dobbiamo strapparli dalla connessione generale studiarli isolatamente, e allora i movimenti che si avvicendano appaiono l'uno come causa, l'altro come effetto³⁴.

Nell'*Anti-Dühring* troviamo alcune considerazioni dello stesso tenore:

Causa e effetto sono rappresentazioni che hanno validità come tali solo se applichiamo ad un caso singolo, ma [...] nella misura in cui consideriamo questo fatto singolo nella sua generale interdipendenza con la totalità del mondo [*allgemeine Zusammenhang mit dem Weltganzen*], queste rappresentazioni si confondono e si dissolvono nella intuizione della universale interazione [*Wechselwirkung*], in cui cause ed effetti si scambiano continuamente la loro posizione, ciò che ora o qui è effetto, là o poi diventa causa e viceversa³⁵.

E così come il concetto di *Wechselwirkung* mostra l'inutilità della rigida opposizione di causa ed effetto, allo stesso modo mostra l'inutilità dell'opposizione di causa efficiente e causa finale:

per l'attuale punto di vista – scrive Engels – è stato messo termine a tutti i discorsi inconcludenti su questa opposizione dal fatto che noi *sappiamo* dalla teoria e dall'esperienza che la materia così come il suo modo di essere, il movimento, sono increabili, e sono quindi *causa finale di se stessi*; mentre alle cause singole che si isolano momentaneamente e localmente nell'interazione [*Wechselwirkung*] del movimento dell'universo, e che vengono isolate dalla nostra riflessione, noi non aggiungiamo alcuna nuova determinazione, anzi soltanto un elemento di confusione se le chiamiamo cause efficienti [operanti]. Una causa che non opera, non è una causa³⁶.

Engels mostra dunque come gli sviluppi della conoscenza scientifica³⁷ rendano necessaria la formulazione di nuove categorie filosofiche: questo nuovo ordine del discorso

34 Ivi, p. 499, tr. it. cit., modificata, pp. 514-515.

35 F. Engels, *Anti-Dühring* cit., pp. 21-22, tr. it. cit., modificata, pp. 21-22.

36 F. Engels, «[Bewegungsformen der Materie]» in *Dialektik der Natur* cit., p. 519, tr. it. cit., modificata, p. 535 (il corsivo è mio).

37 A questo proposito nel frammento «Elektrizität» Engels parla di *Wechselwirkung* tra processi primari e secondari (ivi, p. 427, tr. it. cit., p. 440) e tra chimismo ed elettricità (ivi, pp. 441-442, tr. it. cit., p. 454-456). Nel frammento «[Biologie]» interpreta la teoria darwiniana alla luce della ca-

filosofico appare comandato dalla categoria di *Wechselwirkung*. La posizione stessa di una tale categoria confina nel «senso comune» le opposizioni classiche interne alla metafisica tra individuo e totalità, tutto e parte, identità e differenza, semplice e composto, tra quantità e qualità³⁸, tra contingente e necessario, tra causa ed effetto, tra causa finale e causa efficiente.

2. La Wechselwirkung nella storia

Lungi dall'averne un'efficacia limitata al solo ambito della natura, la categoria di *Wechselwirkung* gioca un ruolo decisivo anche nella concezione materialistica della storia così come fu ridefinita da Engels in alcune lettere scritte nell'ultimo periodo della sua vita.

In una lettera a Joseph Bloch del 21 settembre 1890 che gli chiedeva se secondo la concezione materialistica della storia i rapporti economici siano il momento determinante in senso stretto o la semplice base concreta rispetto a cui gli altri momenti possono operare indipendentemente, Engels scrive:

Al punto II, preciso così la Sua prima proposizione principale: secondo la concezione materialistica della storia la produzione e riproduzione della vita reale è nella storia il momento *in ultima istanza* determinante. Di più né io né Marx abbiamo mai affermato. Se ora qualcuno distorce quell'affermazione in modo che il momento economico risulti essere l'unico determinante, trasforma quel principio in una frase fatta insignificante, astratta e assurda. La situazione economica è la base, ma i diversi momenti della sovrastruttura – le forme politiche della lotta di classe e i risultati di questa – costituzioni stabilite da una classe vittoriosa dopo una battaglia vinta, ecc. –, le forme giuridiche, anzi persino i riflessi di tutte queste lotte reali nel cervello di coloro che vi prendono parte, le teorie politiche, giuridiche, filosofiche, le visioni religiose e il loro successivo sviluppo in sistemi dogmatici, esercitano altresì la loro influenza [*Einwirkung*] sul decorso [*Verlauf*] delle lotte storiche, e in molti casi ne determinano in modo preponderante la *forma*. È un'interazione [*Wechselwirkung*] di tutti questi momenti, in cui alla fine il movimento economico si impone come fattore necessario attraverso un'enorme quantità di fatti contingenti [*Zufälligkeiten*] (cioè di cose e di eventi il cui interno nesso è così vago e così poco dimostrabile che noi possiamo fare come se non ci fosse e trascurarlo)³⁹.

tegoria di *Wechselwirkung*: «Fino a Darwin, coloro che sono attualmente suoi seguaci mettevano appunto in evidenza l'armonico coordinamento del mondo organico: come il regno vegetale offre agli animali cibo e ossigeno, e questi ultimi alle piante letame e ammoniaca e acido carbonico. Appena le teorie di Darwin vennero accettate, le stesse persone videro ovunque e soltanto *lotta*. Tutt'è due le concezioni giustificate entro ristretti limiti, ma tutt'è due ugualmente unilaterali e limitate. L'interazione [*Wechselwirkung*] dei corpi inanimati include sia armonia che collisione; quella dei corpi viventi tanto collaborazione inconsapevole e consapevole quanto inconsapevole e inconsapevole 'lotta', che è solo una delle facce. Ma è poi puerile voler riassumere tutta la multiforme ricchezza dell'intreccio e dello sviluppo storico nella scarna, unilaterale espressione: 'lotta per l'esistenza'» («[*Bewegungsformen der Materie*]» in *Dialektik der Natur* cit. 565, tr. it. cit., p. 584). Cfr. anche F. Engels an P.L. Lawrow, 12[-17] Nov. 1875, in MEW, Bd. 34, 1966, p. 169.

38 Cfr. F. Engels, «[*Bewegungsformen der Materie*]» in *Dialektik der Natur* cit., pp. 517-518, tr. it. cit., p. 534.

39 F. Engels a J. Bloch, 21/22 settembre 1890, in MEW, Bd. 37, p. 463, tr. it. a cura di N. Merker, in K. Marx – F. Engels, *La concezione materialistica della storia*, Roma, Editori Riuniti, 1986, p. 159.

Nel prosiegua della lettera troviamo il celebre esempio del parallelogramma delle forze: un evento storico è il prodotto dei conflitti di molte volontà singole che costituiscono «innumerevoli forze che si intersecano tra di loro, un gruppo infinito di parallelogrammi di forze», da cui l'evento scaturisce come risultante, prodotto di «una potenza che agisce come totalità, in modo non *cosciente* e non volontario»⁴⁰.

Circa un mese dopo, il 27 ottobre 1890, Engels risponde ad una lettera di Schmidt, che gli poneva problemi analoghi, con una trattazione più ampia. In primo luogo affronta la questione del rapporto tra produzione, commercio e mercato monetario:

La produzione è quella che in ultima istanza decide [*Die Produktion ist das in letzter Instanz Entscheidende*]. Ma in quanto il commercio con i suoi prodotti si rende autonomo [*verselbständig*] dalla produzione vera e propria, esso segue un suo proprio movimento [*eigne Bewegung*], che nel complesso è certo dominato [*beherrscht*] da quello della produzione, ma che nei particolari e nel quadro di questa generale dipendenza segue però a sua volta leggi proprie, che sono nella natura di questo nuovo fattore, che ha le sue proprie fasi e a sua volta si ripercuote [*zurückschlagt*] sul movimento della produzione. [...] Lo stesso è per il mercato monetario. In quanto il commercio di valuta si separa da quello di merci, esso ha – a certe condizioni, poste dalla produzione e dal commercio di merci e in questi limiti – un suo proprio sviluppo, leggi particolari, determinate dalla sua propria natura, e fasi a sé⁴¹.

Proprio il rapporto tra produzione, commercio e mercato monetario fornisce un modello per pensare il rapporto tra la società e lo Stato:

La cosa di capisce nel modo migliore dal punto di vista della divisione del lavoro. La società crea determinate funzioni comuni, di cui non può fare a meno. Le persone nominate a questo scopo formano un nuovo ramo della divisione del lavoro all'*interno della società*. Ottengono a questo modo particolari interessi anche nei confronti dei loro mandatari, si rendono autonomi [*verselbständigen*] da essi – ed ecco lo Stato. E ora le cose procedono analogamente a quanto avviene con il commercio di merci e più tardi con il commercio di valuta: la nuova potenza autonoma [*die neue selbständige Macht*] deve certo nel complesso seguire il movimento della produzione, a sua volta reagisce sulle condizioni e sull'andamento di essa in virtù della relativa autonomia [*relative Selbständigkeit*] che le è propria, che cioè le è stata a suo tempo trasmessa e che si è gradualmente sviluppata⁴².

Precisamente a questo livello Engels mette in campo la categoria di *Wechselwirkung*:

È un'interazione [*Wechselwirkung*] di due forze impari [*ungleicher Kräfte*], del movimento economico da una parte, e della nuova potenza politica dall'altra, che tende alla maggiore autonomia possibile, e poiché a suo tempo fu messa all'opera, è dotata di un suo proprio movimento [*Eigenbewegung*]; il movimento economico riesce nel complesso a imporsi, ma deve subire anche una ripercussione [*Rückwirkung*] da parte del movimento politico, che essa stessa ha messo all'opera e ha dotato di relativa autonomia [*relative Selbständigkeit*]⁴³.

40 Ivi, p. 464, tr. it. cit., p. 160.

41 F. Engels a C. Schmidt, 27 ottobre 1890, in MEW, Bd. 37, p. 489, tr. it. in K. Marx – F. Engels, *La concezione materialistica della storia* cit., pp. 163-164.

42 Ivi, p. 489, tr. it. cit., p. 164.

43 Ivi, p. 490, tr. it. cit., p. 164.

In analogia con la relativa autonomia dello Stato, Engels spiega anche quella del diritto:

in quanto si fa necessaria la nuova divisione del lavoro, che crea i giuristi di mestiere, è aperto ancora un ambito nuovo, autonomo che, pur dipendente in generale [*allgemeine Abhängigkeit*] dalla produzione e dal commercio, possiede anche una particolare capacità di reazione [*eine besondere Reaktionsfähigkeit*] rispetto a questi ambiti. In uno Stato moderno il diritto non deve solo corrispondere [*entsprechen*] alla situazione economica generale, essere la sua espressione, bensì anche essere un'espressione *in sé coerente* [*ein in sich zusammenhängender Ausdruck*]], che non faccia a pugni con se stessa per le sue contraddizioni. E per perseguire questo scopo fallisce sempre più il fedele rispecchiamento [*Abspiegelung*] dei rapporti economici⁴⁴.

Infine Engels si sofferma sugli «ambiti ideologici maggiormente campati in aria, religione, filosofia ecc.»⁴⁵. Questi ambiti hanno a che fare con «un patrimonio che risale alla preistoria e che il periodo storico ha trovato e si è accollato»⁴⁶. Per esempio, per quanto riguarda la filosofia come determinato ambito della divisione del lavoro, essa «presuppone un determinato materiale concettuale che le è stato tramandato dai suoi predecessori e da cui essa prende le mosse»⁴⁷:

qui l'economia non crea nulla a novo, determina però il modo in cui il materiale concettuale [*Gedankenstoff*] trovato pronto viene modificato e perfezionato, e anche ciò per lo più in modo indiretto [*indirekt*], essendo i riflessi [*Reflexe*] politici, giuridici, morali quelli che esercitano sulla filosofia la maggiore influenza diretta [*direkte Wirkung*]⁴⁸.

Analizzate le differenti istanze sociali come prodotto della divisione del lavoro, in ognuna delle quali ha luogo un capovolgimento che fa apparire all'individuo o al gruppo come autonoma la propria sfera di appartenenza⁴⁹, capovolgimento in cui consiste secondo Engels la «visione ideologica [*ideologische Anschauung*]], Engels conclude mettendo nuovamente al centro della scena teorica la categoria di *Wechselwirkung*:

Quel che manca a questi signori è la dialettica. Vedono sempre solo da una parte la causa, dall'altra l'effetto. Che ciò è una vuota astrazione, che nel mondo reale tali metafisiche opposizioni polari si danno solo nei momenti di crisi, mentre tutto il gran corso dello sviluppo [*Verlauf*] avviene nella forma dell'interazione [*Wechselwirkung*] –

44 Ivi, p. 491, tr. it. cit., p. 166.

45 Ivi, p. 492, tr. it. cit., p. 166.

46 Ivi, p. 492, tr. it. cit., pp. 166-167.

47 Ivi, p. 493, tr. it. cit., p. 167.

48 Ivi, p. 493, tr. it. cit., p. 168.

49 Engels fornisce due esempi di questo capovolgimento. Il primo è quello del rapporto partito-classe: «Come nel mercato monetario si rispecchia nel complesso [...] il movimento del mercato industriale, e naturalmente *rovesciato* [*verkehrt*], così nella lotta tra governo ed opposizione si rispecchia la lotta tra le classi che già in precedenza esistono e si combattono, ma parimenti *rovesciata* [*verkehrt*], non più direttamente [*direkt*], ma indirettamente [*indirekt*], non come lotta di classe ma come lotta dei principi politici, e *rovesciata* [*verkehrt*] a tal punto che ci è voluto un millennio per venirne di nuovo a capo» (ivi, p. 490, tr. it. cit., p. 165). Il secondo è quello del rapporto diritto-economia: «Il rispecchiamento dei rapporti economici come principi giuridici è di necessità parimenti capovolto [*auf den Kopf stellende*]: avviene sempre senza che coloro che agiscono ne siano coscienti, il giurista immagina di operare con principi aprioristici, mentre questi non sono altro che riflessi economici – e così tutto è capovolto» (ivi, pp. 491-492, tr. it. cit., p. 166).

anche se di forze assai impari [*sehr ungleicher Kräfte*], di cui il movimento economico è di gran lunga la più forte, la più originaria [*ursprünglichste*], la più decisiva – che qui niente è assoluto e tutto è relativo, questo neanche lo vedono, per loro Hegel non è mai esistito⁵⁰.

Tre anni dopo Engels ritorna sulla questione, commentando l'appendice sul «Materialismo storico» alla *Leggenda di Lessing* inviatagli da Franz Mehring. Nell'esposizione di Mehring, giudicata eccellente, Engels trova un solo punto debole, di cui si attribuisce la colpa insieme a Marx:

Noi tutti abbiamo [...] dato e dovuto dare il massimo peso alla derivazione [*Ableitung*], in primo luogo, delle concezioni politiche, giuridiche e delle altre concezioni [*Vorstellungen*] ideologiche, come delle azioni mediate da queste concezioni [*Vorstellungen*], dai fatti economici. Facendo ciò abbiamo finito col trascurare, per il contenuto, l'aspetto formale: il modo e la maniera in cui queste concezioni [*Vorstellungen*] ecc. si formano⁵¹.

In primo luogo Engels esibisce la genesi della rappresentazione ideologica a partire dalla «falsa coscienza» del pensatore, a cui rimangono sconosciute le vere forze motrici che lo muovono:

Egli si immagina [...] delle forze motrici false o apparenti [*falsche resp. scheinbare Triebkräfte*]. Poiché si tratta di un processo di pensiero, egli ne deduce [*ableitet*] tanto il contenuto che la forma dal pensiero puro, o dal proprio o da quello dei predecessori. [...] L'ideologo storico (storico sta qui in modo riassuntivo per politico, giuridico, filosofico, teologico, in breve per tutti i campi [*Gebiete*] che appartengono alla società e non soltanto alla natura), l'ideologo storico ha dunque in ogni campo scientifico una materia che si è formata, in modo indipendente, dal pensiero di generazioni precedenti e che, nel cervello di queste generazioni, succedutesi le une alle altre, ha percorso una propria serie di sviluppi indipendenti [*Entwicklungsreihe*]. [...] È soprattutto questa apparenza [*Schein*] di una storia indipendente delle costituzioni degli Stati, dei sistemi giuridici, delle rappresentazioni ideologiche in ogni campo specifico che acceca la maggior parte della gente⁵².

Dunque la visione ideologica della storia pensa l'evoluzione dei differenti campi sociali secondo un autonomo *Etnwicklungsreihe*. Engels vede in Mehring la riproposizione di un «punto debole» la cui origine è in lui stesso e in Marx, l'aver cioè trascurato la forma per il contenuto, l'aver ricondotto l'evoluzione ai fatti economici. E aggiunge:

A questo è connessa anche la stupida rappresentazione degli ideologi, secondo cui, poiché noi neghiamo alle diverse sfere ideologiche che hanno una funzione nella storia, un'evoluzione storica indipendente, negheremmo ad esse anche ogni efficacia [*Wirksamkeit*] storica. Vi è qui alla base la ordinaria rappresentazione non dialettica di causa e effetto come poli che si oppongono l'uno all'altro in modo rigido, l'assoluto oblio dell'interazione [*Wechselwirkung*]. Il fatto che un fattore [*Moment*] storico, non appena generato [*in die Welt gesetzt*] da altre cause in ultima istanza economiche, reagisce a sua volta e

50 Ivi, p. 494, tr. it. cit., pp. 172-173.

51 F. Engels a F. Mehring, 14 luglio 1893, in MEW, Bd. 39, p. 98, tr. it. cit., pp. 185-186.

52 Ivi, p. 97, tr. it. cit., p. 186.

può esercitare una reazione sull'ambiente che lo circonda [*Umgebung*] e perfino sulle sue proprie cause, questi signori lo dimenticano spesso in modo quasi premeditato⁵³.

Infine in una lettera a Borgius del 25 gennaio 1894 ritorna per l'ultima volta sulla questione. Dopo aver ribadito che «noi consideriamo le condizioni economiche come ciò che condiziona, in ultima istanza, lo sviluppo storico [*die ökonomischen Bedingungen als das in letzter Instanz die geschichtlicher Entwicklung Bedingende*]»⁵⁴, precisa:

Lo sviluppo politico, giuridico, filosofico, religioso, letterario, artistico, ecc. riposa sullo sviluppo economico. Ma essi reagiscono tutti anche l'uno sull'altro e sulla base economica. Non è che la situazione economica sia *la sola causa attiva* [*Ursache allein aktiv*] e tutto il resto nient'altro che effetto passivo [*passive Wirkung*]. Vi è al contrario un'interazione [*Wechselwirkung*] sulla base della necessità economica, che, *in ultima istanza* [*in letzter Instanz*], s'impone sempre⁵⁵.

E aggiunge:

Lo Stato, ad esempio, esercita il suo effetto per mezzo di dazi protettivi, del libero scambio, della buona o cattiva fiscalità. [...] Non si tratta quindi, come talvolta si vuole comodamente immaginare, di un effetto automatico [*automatische Wirkung*] della situazione economica [*ökonomische Lage*], ma sono gli uomini che fanno essi stessi la loro storia, in un ambiente dato però, che la condiziona, sulla base di rapporti reali, esistenti in precedenza [*vorgefundene tatsächliche Verhältnisse*], tra cui i rapporti economici, per quanto possano anch'essi venire influenzati dai rimanenti rapporti politici e ideologici, sono però in ultima istanza i decisivi e formano il filo conduttore che va da un estremo all'altro ed è il solo che permetta di capire⁵⁶.

Sulla base di questo schema Engels affronta la questione della necessità e della contingenza:

Gli uomini fanno essi stessi la loro storia, ma finora non la fanno, neppure in una determinata società ben delimitata, con una volontà generale [*Gesamtwille*], secondo un piano d'insieme. I loro sforzi si contrappongono gli uni agli altri e proprio per questo, in ogni società di questo genere regna la *necessità* [*Notwendigkeit*], il cui complemento e la cui forma di manifestazione è la *contingenza* [*Zufälligkeit*]. La necessità che si impone qui attraverso ogni contingenza è di nuovo, in fin dei conti quella economica [*Die Notwendigkeit, die hier durch alle Zufälligkeit sich durchsetzt, ist wieder schließlic die ökonomisch*]. Qui è il momento di trattare la questione dei cosiddetti grandi uomini. Il fatto che il tale uomo, e precisamente egli, sia comparso in quel momento determinato, in quel determinato paese, è naturalmente un puro caso [*reiner Zufall*]. Ma sopprimiamolo, e vi sarà l'esigenza di un sostituto, e questo sostituto si troverà, bene o male, ma a lungo andare si troverà [...]. Lo stesso vale per tutti gli altri fatti contingenti o apparentemente contingenti [*Zufälligen und scheinbar Zufälligen*] nella storia. Quanto più il terreno che stiamo indagando si allontana dal terreno economico e si avvicina al terreno ideologico puramente astratto, tanto più troveremo che esso presenta nella sua evoluzione degli

53 Ivi, p. 98, tr. it. cit., p. 187.

54 F. Engels a W. Borgius, 25 gennaio 1894, ivi, p. 206, tr. it. cit., p. 190.

55 *Ibidem*.

56 *Ibidem*.

elementi di contingenza [*in seiner Entwicklung Zufälligkeiten aufweist*], tanto più la sua curva procede a zig zag. Ma se Lei traccia l'asse medio della curva troverà che, quanto più lungo è il periodo preso in esame e quanto più esteso è il terreno, tanto più questo asse si avvicina e corre parallelamente all'asse dell'evoluzione economica⁵⁷.

In sostanza, la correzione engelsiana della concezione materialistica della storia si basa su due elementi decisivi: la determinazione dell'economia «in ultima istanza» e la «relativa indipendenza» dell'ambito sovrastrutturale. La *Wechselwirkung* indica l'interazione degli elementi della sovrastruttura l'uno sull'altro ed allo stesso tempo l'azione di ritorno sulla struttura.

3. La Wechselwirkung nella critica dell'economia politica

Facciamo ora un passo indietro, tornando al 1860, quando Engels pubblica una recensione a *Per la critica dell'economia politica*. Qui egli individua la causa dell'arretratezza dell'economia politica tedesca nella miseria tedesca, nella non contemporaneità tedesca rispetto a Francia e Inghilterra. Nonostante ciò, nella realtà tedesca è sorto un grande partito proletario:

Mentre in Germania la borghesia, i pedanti e la burocrazia stavano ancora sforzandosi di mandare a memoria come dogmi intangibili e di spiegarsi in qualche modo i primi elementi dell'economia anglo-francese, si presentava sulla scena il partito proletario tedesco. Tutta la sua vita teorica traeva origine dallo studio dell'economia politica, e dal momento del suo apparire data anche l'economia tedesca come scienza indipendente. Questa economia tedesca si fonda essenzialmente sulla *concezione materialistica della storia* [*materialistischen Auffassung der Geschichte*]⁵⁸.

Engels ritiene che le tesi espone nella «Prefazione» a *Per la critica dell'economia politica* abbiano un'importanza rivoluzionaria «non solo per l'economia, ma per tutte le scienze storiche»⁵⁹. Tuttavia esse non hanno un'importanza esclusivamente teorica, ma hanno conseguenze fondamentali nella pratica. Dopo aver citato il passaggio marxiano sulla contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione come detonatore di una rivoluzione sociale, Engels commenta:

La prospettiva di una rivoluzione violenta [*gewaltige*], della più violenta [*gewaltigste*] rivoluzione che mai sia avvenuta, si apre davanti a noi non appena procediamo nell'analisi della nostra tesi materialistica e l'applichiamo al presente⁶⁰.

Ora, *Per la critica* costituisce secondo Engels il primo frutto costruito sulla «base teorica [*theoretische Grundlage*] di una nuova concezione scientifica», il tentativo di «dare una visione sistematica e complessiva di tutto l'insieme della scienza economica, a sviluppare in modo sistematico e complessivo le leggi della produzione borghese e

57 Ivi, pp. 206-207, tr. it. cit., pp. 190-191.

58 F. Engels, Karl Max «Zur Kritik der Politischen Ökonomie», in MEW, Bd. 13, p. 469, tr. it. in K. Marx – F. Engels *La concezione materialistica della storia* cit., p. 135-136.

59 Ivi, p. 470, tr. it. cit., p. 136.

60 *Ibidem*, tr. it. cit., p. 137.

dello scambio borghese»⁶¹. Proprio la costruzione di questa visione sistematica e complessiva ha posto a Marx dei problemi di metodo: da una parte infatti la scuola hegeliana aveva ridotto l'eredità di Hegel a puro schema, riducendo la dialettica a pura fraseologia, dall'altra la «vecchia scienza parruccona» che «manteneva la sua superiorità grazie alla superiorità del suo sapere positivo», dava l'impressione che si fosse tornati «nella scienza al regno della vecchia metafisica con le sue categorie fisse»⁶². Si trattava allora, secondo Engels, di tornare alla dialettica di Hegel, sottoponendo il metodo hegeliano ad una critica profonda:

Marx era ed è il solo che si poteva accingere al lavoro di estrarre dalla logica hegeliana il nocciolo che racchiude le vere scoperte fatte da Hegel in questo campo, e di stabilire il metodo dialettico spogliato dai suoi veli idealistici, nella forma semplice in cui esso è la sola forma giusta dello sviluppo del pensiero. Noi pensiamo che in questa elaborazione del metodo che è la base della critica dell'economia politica di Marx, costituisce un risultato quasi altrettanto importante quanto la concezione materialistica fondamentale⁶³.

Dunque Marx ha fornito in *Per la critica* il metodo per la critica dell'economia politica. Engels ritiene che questa critica potesse essere intrapresa secondo due vie, «storicamente o logicamente», «poiché nella storia come nel suo riflesso letterario, l'evoluzione va pure, in sostanza, dai rapporti più semplici ai rapporti più complicati»⁶⁴. Se Marx ha seguito il modo logico di esposizione è perché «la storia procede spesso a salti e a zig zag, e si sarebbe dovuto tenerle dietro dappertutto, il che avrebbe obbligato non solo a inserire molto materiale di poca importanza, ma anche a interrompere spesso il corso delle idee»⁶⁵:

il modo logico di trattare la questione era dunque il solo adatto. Questo non è però altro che il modo storico, unicamente spogliato della forma storica e degli elementi occasionali perturbatori. Nel modo in cui comincia la storia, così deve pure incominciare il corso dei pensieri, e il suo corso ulteriore non sarà altro che il riflesso, in forma astratta e teoreticamente conseguente, del corso della storia⁶⁶.

Proprio prendendo il punto di partenza suggerito da questo metodo Engels mette in gioco la categoria di *Wechselwirkung*⁶⁷:

Seguendo questo metodo prendiamo come punto di partenza il primo e più semplice rapporto che ci si presenta storicamente, di fatto, cioè, in questo caso, il primo rapporto

61 Ivi, pp. 471-472, tr. it. cit., p. 138.

62 Ivi, p. 472, tr. it. cit., p. 138.

63 Ivi, p. 474, tr. it. cit., pp. 140-141.

64 *Ibidem*, tr. it. cit., p. 141.

65 Ivi, p. p. 475, tr. it. cit., p. 141.

66 *Ibidem*.

67 Va ricordata un'altra occorrenza del termine *Wechselwirkung*, tuttavia assai meno significativa dal punto di vista teorico, nella «Prefazione» alla *Guerra dei contadini in Germania*, scritta nel 1874: «Oggi, con un'influenza reciproca [*Wechselwirkung*] così smisuratamente accresciuta dei tre paesi più progrediti dell'Europa, non è più assolutamente possibile che la borghesia instauri tranquillamente il suo potere politico in Germania, mentre esso in Inghilterra e in Francia non è più che una sopravvivenza» (F. Engels, «Vorbemerkung» zur *Der deutsche Bauernkrieg*, in MEW, Bd. 7, 1960, p. 534, tr. it. in MEOC, a cura di A. Aiello, vol. 10, 1977, p. 665).

economico che troviamo davanti a noi. Questo rapporto lo scomponiamo. Per il fatto che è un *rapporto*, ne deriva già che esso ha due lati che sono *in relazione l'uno con l'altro*. Ognuno di questi lati viene esaminato in sé; da questo esame risulta il modo del loro reciproco rapporto [*die Art ihres gegenseitigen Verhältnis*], la loro interazione [*ihre Wechselwirkung*]. Ne risultano delle contraddizioni che richiedono di essere rimosse [*eine Lösung verlangen*]. Ma siccome non consideriamo qui un processo astratto del pensiero che si svolga soltanto nel nostro cervello, ma un fatto reale, che si è realmente svolto in un momento qualunque o che si sta ancora svolgendo, perciò queste contraddizioni devono pure aver avuto uno sviluppo e probabilmente aver trovato la loro soluzione nella pratica. Indaghiamo la forma di questa soluzione, e troveremo ch'essa è stata raggiunta con l'instaurazione di un nuovo rapporto del quale dovremo ora sviluppare i due lati contraddittori, e così via⁶⁸.

La *Wechselwirkung* sta al cuore del metodo, perché è il cuore della realtà, ciò che la spinge dalla forma più semplice, la merce, a quelle più complesse:

Se consideriamo ora la merce sotto i suoi diversi lati, e cioè la merce quando si è sviluppata completamente [...] essa ci si presenta sotto i due aspetti di valore d'uso e valore di scambio [...]. Sviluppati il valore di scambio e il valore d'uso, la merce viene esposta come loro unità immediata, così come entra *nel processo di scambio*. [...] ne derivano [...] contraddizioni [che] non hanno soltanto un interesse teorico, astratto, ma rispecchiano pure le difficoltà sorgenti dalla natura del rapporto immediato di scambio, dello scambio semplice; rispecchiano le impossibilità a cui conduce necessariamente questa prima forma rudimentale di scambio. La rimozione di queste impossibilità si trova nel fatto che la proprietà di rappresentare il valore di scambio di tutte le altre merci viene trasferita a una merce speciale, *il denaro*⁶⁹.

È dunque la *Wechselwirkung* che dà luogo alle contraddizioni che fanno avanzare lo sviluppo logico dalla merce, il rapporto più semplice, al denaro, al denaro reale, e da questi al capitale, secondo un modello teleologico che dal semplice va al complesso⁷⁰.

68 Ivi, p. 475, tr. it. cit., p. 141.

69 Ivi, p. 476, tr. it. cit., p. 142.

70 Questo schema interpretativo engelsiano è di estremo interesse proprio perché suppone un rapporto tra logico e storico che si ripresenterà nelle «Considerazioni supplementari» sul vol. III del *Capitale* (cfr. F. Engels, «Ergänzung und Nachtrag zum III. Buche des *Kapital*», in K. Marx, *Das Kapital*, Buch III, MEW, bd. 25, 1964, pp. 897-919, tr. it. di M.L. Boggeri, Roma, Editori Riuniti, 1980⁸, pp. 29-50). Su questo punto è molto importante la lettura che propone Backhaus nei «Materiali per la ricostruzione della teoria marxiana del valore», lettura che vede all'origine dell'interpretazione delle categorie del *Capitale* in senso logico-storico non solo Engels, ma la stessa autocomprensione di Marx. In altre parole vi sarebbero delle incertezze metodologiche in Marx, egli non sarebbe cioè riuscito a pervenire a chiarezza sulle caratteristiche distintive del suo modo di procedere (cfr. H.-G. Backhaus, *Ricerche sulla critica marxiana dell'economia. Materiali per la ricostruzione della teoria del valore*, a cura di R. Bellofiore e T. Ridolfi Riva, Milano, Mimesis, 2016). Per una analisi della questione a partire dalla recensione di Engels cfr. H.-D. Kittsteiner, «Logisch» und «Historisch»: über Differenzen des *Marxschen und Engelschen Systems der Wissenschaften*. (*Engels Rezension «Zur Kritik der politischen Ökonomie» von 1859*, «Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung» 13 (1977), pp. 1-45).

4. La Wechselwirkung in Marx

Ciò che balza all'occhio anche da un semplice rilevamento del numero di occorrenze, ma, ancor di più, dal luogo teorico che esse occupano, è il fatto che il concetto di *Wechselwirkung* ha in Marx un'importanza assai minore rispetto a quella attribuitagli da Engels. Non sarà difficile convincersene attraverso un'analisi ravvicinata dei passaggi in cui il termine entra in gioco a partire dai *Grundrisse*.

Nell'«Introduzione del '57» il termine ricorre due volte nel paragrafo dedicato al «Rapporto generale della produzione con la distribuzione, lo scambio e il consumo». Una prima volta lo troviamo all'interno di una riflessione sul «modo in cui le condizioni storiche generali incidono sulla produzione e al rapporto che essa ha con il movimento storico in genere»:

In tutte le conquiste vi sono tre possibilità. Il popolo conquistatore sottomette il popolo vinto al suo proprio modo di produzione (ad. es. gli inglesi in Irlanda in questo secolo e, in parte, nell'India); oppure lascia sussistere l'antico modo di produzione e si accontenta di tributi (ad. es., i turchi e i romani); oppure, infine, si determina un'interazione [*Wechselwirkung*] che genera qualcosa di nuovo, una sintesi (in parte nelle conquiste germaniche). In tutti i casi è il modo di produzione – sia esso quello del popolo conquistatore, o quello del paese conquistato, oppure quello risultante dalla fusione [*Verschmelzung*] di entrambi – che è determinante per la nuova distribuzione che subentra⁷¹.

Qui il termine è usato come sinonimo di *Verbindung*, cioè combinazione di due modi di produzione differenti, che si fondono (*Verschmelzung*), si unificano in un terzo, dando luogo ad un nuovo modo di produzione.

La seconda occorrenza chiude e riassume il paragrafo che, come è noto, affronta il rapporto tra produzione, distribuzione, scambio e consumo:

Il risultato al quale perveniamo non è che produzione, distribuzione, scambio, consumo siano identici, ma che essi rappresentino tutti dei membri [*Glieder*] di una totalità [*Totalität*], differenze nell'ambito di un'unità. La produzione abbraccia e supera tanto se stessa, nella determinazione antitetica della produzione, quanto gli altri momenti [*Momente*]. Da essa il processo [*Prozeß*] ricomincia sempre di nuovo. Che lo scambio e il consumo non possano essere l'elemento che abbraccia e supera gli altri, è cosa che va da sé. Altrettanto si dica della distribuzione in quanto distribuzione dei prodotti. Come distribuzione degli agenti della produzione, poi, essa stessa è un momento della produzione. Una produzione determinata determina quindi un consumo, una distribuzione, uno scambio determinati, nonché *i determinati rapporti tra questi diversi momenti*. Indubbiamente, anche la produzione, nella sua forma *unilaterale*, è da parte sua determinata dagli altri momenti. Quando per es. il mercato, e cioè la sfera dello scambio, si estende, la produzione cresce in estensione e si divide più profondamente. Se muta la distribuzione, la produzione si modifica; per es., quando si verifica una concentrazione del capitale, una diversa distribuzione della popolazione tra città e campagna, ecc. Infine, i bisogni del consumo determinano la produzione. Tra i diversi momenti si esercita un'interazione [*Es findet Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Momentet statt*]. E questo avviene in ogni insieme organico [*organische Ganz*]⁷².

71 K. Marx, «Einleitung» zu den *Grundrissen*, in MEW, Bd. 42, 1983, p. 32, tr. it. in K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, di E. Cantimori Mezzomonti, Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 185-186.

72 Ivi, p. 34, tr. it. cit., pp. 187-188.

Il rapporto tra produzione, distribuzione, scambio e consumo è il rapporto di membri (*Glieder*) di una *Totalität*, *Momente* di un processo, differenze in un'unità. Non è difficile riconoscere nel passaggio marxiano la terminologia hegeliana: il riferimento conclusivo alla *Wechselwirkung* tra i momenti e all'*organische Ganz* non ne è che la prova più evidente. Non va tuttavia con ciò dimenticato, che sia pure nell'interrelazione dei diversi momenti, la produzione è l'elemento determinante: *Eine bestimmte Produktion bestimmt also bestimmte Konsumtion, Distribution, Austausch, die bestimmten Verhältnisse dieser verschiedenen Momenten zueinander*.

Troviamo altre rare occorrenze del termine all'interno dei *Grundrisse*. Nel quaderno 1, nel contesto di una critica del testo di Alfred Darimon *De la Réforme de banque*, Marx così commenta la tabella statistica in cui Darimon propone il confronto tra riserva metallica e lettere di cambio in alcuni mesi del 1855 nella Banca di Francia:

Le verità che risultano da un confronto successivo dei cinque mesi possono pretendersi altrettanto valide quanto le verità che risultano dal confronto che il signor Darimon fa tra gli estremi delle due serie. E cosa mostra questo confronto. Delle verità che si annullano a vicenda. – Due volte un aumento del portefeuille accompagnato da una diminuzione della riserva metallica, ma in modo tale che la diminuzione di quest'ultima non compensa l'aumento del primo (da aprile a maggio, e da giugno a luglio). Due volte una diminuzione della riserva metallica accompagnata dalla diminuzione del portefeuille, ma in modo tale che la diminuzione di quest'ultimo non copre quella della prima (da maggio a giugno e da agosto a settembre). Infine, una volta un aumento parallelo della riserva metallica e del portefeuille, ma in modo tale che il primo non copre il secondo. Diminuzione da un lato, aumento dall'altro; diminuzione sui due lati; aumento sui due lati; tutto dunque tranne una legge uniforme, tranne, soprattutto, un rapporto inverso, e neppure un'interazione, dal momento che la diminuzione del portefeuille non può essere la causa della diminuzione della riserva metallica, e l'aumento del portefeuille non può essere la causa dell'aumento nella riserva metallica. Il rapporto inverso e l'interazione [*das umgekehrte Verhältnis und die Wechselwirkung*] non vengono constatati neppure attraverso il confronto isolato che Darimon effettua tra il primo e l'ultimo mese⁷³.

L'errore di Darimon consiste, secondo Marx, nell'isolare queste rubriche dal loro necessario rapporto con il tutto⁷⁴, rendendole in tal modo prive di senso.

Sempre nel quaderno 1, nel paragrafo intitolato redazionalmente «La circolazione del denaro», troviamo un'ultima occorrenza del termine:

La circolazione è il movimento nel quale l'alienazione universale appare come appropriazione universale e l'appropriazione universale come alienazione universale. Per quanto l'insieme [*Ganze*] di questo movimento appaia come un processo sociale, e per quanto i singoli momenti di questo moto abbiano origine nella volontà cosciente e nei fini particolari degli individui, così altrettanto la totalità [*Totalität*] del processo appare come una connessione oggettiva che sorge spontaneamente; essa risulta sì dall'interazione [*Aufeinanderwirken*] degli individui coscienti, ma non risiede nella loro coscienza, né viene sussunta sotto di essi come totalità [*als Ganzes*]. Il loro scontrarsi gli uni con gli altri crea una potenza sociale *estranea* che li sovrasta; crea la loro interazione come processo e potenza indipendente da essi [*ihre Wechselwirkung als von ihnen*].

73 Ivi, p. 54, tr. it. in MEOC, vol. 29, a cura di N. Merker, 1986, p. 50.

74 «aus ihrer notwendigen Ergänzung» (ivi, p. 55).

unabhängigen Prozeß und Gewalt]. La circolazione, essendo una totalità [*Totalität*] del processo sociale, è anche la prima forma in cui non solo il rapporto sociale, – ciò avviene anche per il pezzo di moneta e per il valore di scambio, – ma anche la totalità [*das Ganze*] del movimento sociale stesso appare come un'entità indipendente dagli individui. La relazione sociale degli individui tra loro come potenza divenuta autonoma che li sovrasta – che la si immagini come forza della natura, come caso o in qualsiasi altra forma – è il risultato necessario del fatto che il punto di partenza non è l'individuo sociale libero. La circolazione come prima totalità [*Totalität*] tra le categorie economiche, è atta a illustrare questo problema⁷⁵.

Il passaggio è estremamente interessante: la *Wechselwirkung* qui non è la semplice *Gliederung* del tutto sociale, la sua articolazione, ma è ciò che produce, nell'interazione degli individui, una potenza che diviene indipendente rispetto ad essi.

Il termine ritorna nel quaderno 4 all'interno di una parentesi a proposito della libera concorrenza dei molti capitali. Di nuovo è il gioco dei molti capitali che fa emergere, come una potenza esterna, la tendenza interna del capitale alla sovrapproduzione:

(Nella *concorrenza* questa tendenza interna del capitale [alla sovrapproduzione] si presenta come una costrizione che gli viene imposta dal capitale *altrui* e che lo sprona oltre la giusta proporzione col suo continuo *marche, marche!* La libera concorrenza, come subodora correttamente il signor *Wakefield* nel suo commento a Smith, non è *ancora mai* stata sviluppata dagli economisti, per quanto di essa si blateri ed essa sia la base dell'intera produzione borghese fondata sul capitale. Essa è stata intesa soltanto negativamente: ossia come negazione dei monopoli, della corporazione, delle regolamentazioni giuridiche ecc. Come negazione della produzione feudale. Ma essa deve pur essere qualcosa *per sé*. Giacché un puro 0 è vuota negazione, un astrarre da un ostacolo che ad esempio rispunta immediatamente sotto forma di monopolio, di monopoli naturali ecc. Concettualmente la *concorrenza* non è altro che la *natura interna del capitale*, la sua determinazione essenziale che si presenta e si realizza come interazione reciproca dei molti capitali [*der Wechselwirkung der vielen Kapitalien aufeinander*], la tendenza interna come necessità esterna [*die innre Tendenz als äusserliche Notwendigkeit*]) (Il capitale esiste e può esistere soltanto nella forma di molti capitali, per cui la sua auto-determinazione appare come interazione [*seine Selbstbestimmung erscheint daher als Wechselwirkung derselben aufeinander*])⁷⁶.

Infine, nel quaderno 6 troviamo due ulteriori occorrenze in riferimento di nuovo alla concorrenza come *Wechselwirkung* di una pluralità di capitali. Marx scrive:

Sopra abbiamo diviso il capitale il *valore costante* e *variabile*; ciò è sempre corretto se il capitale viene considerato nell'ambito della fase di produzione, ossia nel suo processo di valorizzazione immediato. Come il capitale stesso, in quanto valore presupposto, possa mutare il suo valore a seconda che i suoi costi di riproduzione aumentino o diminuiscano, anche in seguito alla diminuzione dei profitti ecc. – ciò rientra con tutta evidenza nella sezione in cui il capitale viene considerato come capitale reale [*das Kapital als reelles Kapital*], come interazione tra molti capitali [*Wechselwirkung vielen Kapitalien*], e non qui nel suo concetto generale [*in seinem allgemeine Begriff*]⁷⁷.

75 Ivi, p. 127, tr. it. cit., p. 130.

76 Ivi, p. 327, tr. it. cit., p. 346.

77 Ivi, pp. 548-549, tr. it. cit., p. 37.

E ancora, sempre sulla libera concorrenza nella pagina successiva:

Il dominio del capitale è il presupposto della libera concorrenza, proprio come il dispotismo romano era il presupposto del libero «diritto privato» romano. Finché il capitale è debole, esso stesso ricerca ancora le grucce e si muove in accordo con le sue proprie leggi. Non appena comincia a percepirsi come ostacolo allo sviluppo e a essere vissuto come ostacolo allo sviluppo e a essere vissuto come tale, esso cerca rifugio in forme che, mentre sembrano perfezionare il dominio del capitale imbrigliando la libera concorrenza, annunciano al tempo stesso la dissoluzione sua e del modo di produzione su esso fondato. Ciò che è implicito nella natura del capitale *viene* solo reso realmente esplicito, come una necessità esterna; attraverso la concorrenza, che altro non è se non il fatto che i molti capitali si impongono reciprocamente e impongono a se stessi le determinazioni immanenti del capitale. Nessuna categoria dell'economia borghese, [neppure] la prima, ad esempio la determinazione del valore, diviene quindi reale [se non] attraverso la libera concorrenza – ossia attraverso il processo reale del capitale, che si presenta come interazione dei capitali [*als Wechselwirkung der Kapitalien aufeinander*] e di tutti i rimanenti rapporti di produzione e di commercio. Di qui, d'altra parte, l'insulsaggine di considerare la libera concorrenza come l'ultimo sviluppo della libertà umana; e la negazione della libera concorrenza = negazione della libertà individuale e della produzione sociale fondata sulla libertà individuale. Si tratta appunto soltanto del libero sviluppo su una base limitata – sulla base del dominio del capitale. Questo genere di libertà individuale è perciò al tempo stesso la più completa soppressione di ogni libertà individuale e il più completo soggiogamento dell'individualità a condizioni sociali che assumono la forma di potenze oggettive, anzi di oggetti strapotenti – la forma di cose indipendenti dagli stessi individui che a esse si riferiscono. L'unica risposta razionale all'esaltazione della concorrenza da parte dei profeti della middleclass o alla sua demonizzazione da parte dei socialisti, è l'analisi di ciò che essa è realmente. Quando si dice che nell'ambito della libera concorrenza gli individui, perseguendo esclusivamente il proprio interesse privato, realizzano l'interesse comune o rather l'interesse *generale*, ciò significa semplicemente che nelle condizioni della produzione capitalistica essi premono l'uno sull'altro, e che perciò il loro stesso urto reciproco [*Gegenstoß*] altro non è che la ricreazione [*Wiedererzeugung*] delle condizioni entro cui ha luogo questa interazione [*unter denen diese Wechselwirkung stattfindet*]⁷⁸.

Di nuovo, qui appare il concetto di *Wechselwirkung* come un'interazione tra una pluralità di elementi (qui capitali, là individui) che genera delle «potenze oggettive» o degli «oggetti strapotenti».

Nei cosiddetti *Manoscritti del 61-63* troviamo nuovamente alcune occorrenze del termine. La prima occorrenza si trova nel terzo capitolo inedito di *Per la critica dell'economia politica*, all'interno del paragrafo sul processo di valorizzazione. Il contesto è il duplice carattere del lavoro:

Al filatore non occorrono [...] due tempi di lavoro, l'uno per conservare il valore di cotone e fuso, l'altro per aggiungere ad essi nuovo valore. Ma, mentre fila il cotone, lo rende oggettivazione di nuovo tempo di lavoro, vi aggiunge del nuovo valore, conserva il valore che avevano nel fuso utilizzato, prima che entrassero nel processo lavorativo. Attraverso la pura e semplice aggiunta di nuovo valore, di nuovo tempo di lavoro, conserva il vecchio valore che è già contenuti nella materia e nel mezzo di lavoro. Ma

78 Ivi, pp. 551-552, tr. it. cit., pp. 39-40.

la filatura li conserva come filatura, non come lavoro in generale e non come tempo di lavoro, ma nella sua determinatezza materiale, attraverso la sua qualità di questo specifico, vivente, effettivo lavoro che nel processo lavorativo, come attività vivente destinata a uno scopo specifico, strappa i valori d'uso del cotone e fuso dalla loro indifferente oggettività, non li abbandona come oggetti indifferenti al ricambio materiale [*Stoffwechsel*] della natura, ma li rende momenti effettuali del processo lavorativo. Ma qualunque sia la specifica determinatezza del lavoro particolare, effettivo, ogni tipo di lavoro ha questo di comune con gli altri, che, attraverso il suo processo – attraverso il contatto, la vivente interazione [*die lebendige Wechselwirkung*] nella quale entra con le sue condizioni oggettive – queste condizioni, che assolvono alle funzioni conformi alla loro natura e al loro scopo di mezzo materiale di lavoro, esso le trasforma in momenti concettualmente determinati del processo lavorativo stesso e così le *conserva come valori di scambio, mentre le impiega come effettivi valori d'uso*. È dunque attraverso la sua qualità di lavoro vivo – lavoro che nel processo lavorativo trasforma i prodotti presenti in materia e in mezzo della sua propria attività, della sua propria realizzazione – che conserva i valori di scambio di questi prodotti e valori d'uso nel nuovo prodotto e valore d'uso. Conserva il loro valore perché li consuma come valori d'uso. Ma li consuma come valori d'uso solo perché, come questo specifico lavoro, li evoca dal mondo dei morti e li trasforma nella sua materia e nel suo mezzo di lavoro. Il lavoro, in quanto crea valori di scambio, è soltanto determinata forma sociale del lavoro, il lavoro effettivo ridotto a una determinata formula sociale e in questa forma il tempo di lavoro è la sola misura della grandezza di valore⁷⁹.

Nel quaderno 4, all'interno del capitolo sul plusvalore relativo, Marx scrive a proposito della relazione tra scambio e divisione del lavoro:

Smith spiega la divisione del lavoro in generale con la «*predisposizione degli uomini a trafficare e a scambiare*», senza la quale «ognuno sarebbe stato costretto a procurarsi da solo tutte le cose necessarie e comode della vita» [...]. Egli presuppone dunque l'échange per spiegare la divisione del lavoro, in order that there be something to exchange. *La divisione del lavoro primitiva e spontanea precede l'échanges* e questo échange dei prodotti come merci si sviluppa soltanto tra comunità diverse, non all'interno della stessa comunità. (In parte riposa non soltanto sulle differenze spontanee tra gli stessi uomini, ma su delle differenze naturali, sugli elementi della produzione che queste diverse comunità si trovano davanti in natura.) L'evolversi del prodotto in merce e lo scambio di merci si ripercuotono, tuttavia, di rimando sulla divisione del lavoro, così che échanges e division entrano in rapporto di interazione [*In Verhältnis der Wechselwirkung*]⁸⁰.

Infine nello stesso quaderno, scrive a proposito del rapporto tra divisione sociale del lavoro e divisione all'interno dell'atelier:

La produzione capitalistica porta con sé tra l'altro la divisione del lavoro all'interno dell'atelier ed è questa che, al pari degli altri mezzi di produzione impiegati dal capitale, sviluppa ulteriormente la produzione di massa, quindi l'indifferenza del valore d'uso prodotto per il suo produttore, la produzione per la pura e semplice vendita, del prodotto quale pura e semplice merce. Da ciò risulta quindi come la divisione del lavoro all'interno della società, libera, apparentemente casuale, incontrollata e affidata alla pratica dei

79 K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* – Drittes Kapitel, in MEW, Bd. 43, p. 73, tr. it. a cura di L. Calabi, Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 78.

80 Ivi, p. 268, tr. it. cit., p. 286.

produttori di merci corrisponda alla sistematica, pianificata, regolamentata divisione del lavoro che si svolge sotto il comando del capitale all'interno dell'atelier, e come entrambe si sviluppino simmetricamente l'una rispetto all'altra, si producano tramite interazione [*sich durch Wechselwirkung produziren*]⁸¹.

Infine, troviamo ulteriori occorrenze nelle cosiddette *Teorie sul plusvalore*. Nel capitolo dedicato ad Adam Smith, in specifico nel paragrafo su impossibilità di sostituire l'intero capitale costante della società mediante lo scambio tra i produttori di mezzi di consumo e i produttori di mezzi di produzione, Marx scrive:

Residui dei prodotti, come ad esempio cascami di cotone ecc., [vengono] riportati nei campi come concime, o utilizzati come materia prima di altre branche industriali, come ad esempio gli stracci di tela [nella fabbricazione] della carta. In tali casi, come nel primo, una parte del capital constant di un'industria può scambiarsi direttamente col capital constant di un'altra. Per esempio cotone con cascami di cotone per la concimazione. In generale però la fabbricazione di macchine e la produzione primitiva (delle materie prime: ferro, legname, carbone) sono fondamentalmente diverse dalle altre fasi di produzione: in queste non si verifica nessuna interazione [*findet keine Wechselwirkung statt*]. La tela non può divenire parte del capital constant del filatore, né il filo (come tale) parte di quello del coltivatore di lino o del fabbricante di macchine. Ma la materia prima della macchina, oltre che da prodotti dell'agricoltura, come cinghie, corde ecc., è costituita da legname, ferro, carbone, mentre d'altra parte il macchinario entra a sua volta, come mezzo di produzione, nel capital constant del produttore di legname, di ferro, di carbone ecc. In realtà dunque, entrambi sostituiscono reciprocamente in natura una parte del loro capital constant. Ha luogo qui uno scambio di capital constant con capital constant⁸².

Da rilevare il fatto che Marx rifiuta una *Wechselwirkung* generalizzata tra capitali costanti di settori differenti dell'industria, ma limita ad alcuni ambiti questo scambio.

Nel capitolo sulle «Teorie del lavoro produttivo e improduttivo», il termine ricorre nella considerazione della relazione tra produzione materiale e produzione intellettuale in Henry Storch. Marx scrive:

La relazione tra i travaux productifs e i travaux improductifs è di importanza decisiva per ciò che lo Smith esamina: la produzione della ricchezza materiale, e precisamente una determinata forma di questa produzione, il modo di produzione capitalistico. Nella produzione intellettuale appare produttivo un altro genere di lavoro. Ma lo Smith non lo esamina. Né tanto meno rientra nel suo campo di osservazione l'esame dell'interazione e della connessione interna delle due produzioni [*die Wechselwirkung und die innre Zusammenhang beider Produktionen*], né questo inoltre può condurre ad altro che a frasi inutili, quando la produzione materiale sia esaminata sub sua propria specie. Quando egli parla di travailleurs non direttamente productifs, egli lo fa solo in quanto essi partecipano direttamente al consumo della ricchezza materiale, ma non alla produzione di essa. Nello stesso Storch, sebbene vi siano talvolta alcuni aperçus intelligenti – per esempio che la divisione materiale del lavoro è il presupposto della divisione del lavoro intellettuale –, la Théorie de la civilisation non esce dalla banalità. Quanto ciò fosse inevitabile, con quale scarsa esattezza egli avesse anche solo formulato il problema, per non parlare affatto

81 Ivi, p. 311, tr. it. cit., pp. 332-333.

82 K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, in MEW, Bd. 26, 1, 1965, p. 116, tr. it. in MEOC, vol. 34, a cura di C. Pennavaja, 1979, p. 128.

della soluzione di esso, lo si rileva da un'unica circostanza. Per esaminare la connessione tra la produzione intellettuale e la produzione materiale, è anzitutto necessario concepire anche quest'ultima non come categoria generale, ma in forma storica determinata. Così, per esempio, al modo di produzione capitalistico corrisponde una specie di produzione intellettuale diversa da quella corrispondente al modo di produzione feudale. Se anche la produzione materiale non viene concepita nella sua forma storica specifica, è impossibile comprendere ciò che vi è di determinato nella produzione intellettuale ad essa corrispondente e l'interazione delle due produzioni [*die Wechselwirkung beider*]. Altrimenti si continuano a dire delle Fadaisen. Ciò a causa del termine «incivilimento». Inoltre dalla forma determinata della produzione materiale risulta in primo luogo una determinata articolazione della società, in secondo luogo un determinato rapporto degli uomini con la natura. Il loro sistema statale e le loro concezioni sono determinati da questi due elementi. Quindi anche il carattere della loro produzione intellettuale. Infine per produzione intellettuale, lo Storch intende nello stesso tempo tutte le specie di occupazioni della classe dominante, che esercitano funzioni sociali come una professione. L'esistenza di questi ceti, come le loro funzioni, non può essere compresa solo partendo dall'articolazione storicamente determinata dei loro rapporti di produzione⁸³.

Val la pena sottolineare che nella continuazione della critica a Storch, il cui nucleo fondamentale risiede nel non concepire storicamente la produzione materiale nella sua determinatezza e specificità, a partire da cui solo è «possibile comprendere sia i principi ideologici della classe dominante, sia la libera produzione intellettuale, di [una] data formazione sociale», Marx riprende le riflessioni dell'«Introduzione del '57» sull'arte greca:

Egli non può andare al di là dei modi di dire comuni e banali. Il rapporto non è perciò così semplice come egli pensa fin dall'inizio. Per esempio [la] produzione capitalistica è nemica di certe branche della produzione intellettuale, per esempio dell'arte e della poesia. Altrimenti si giunge alla presunzione dei francesi nel secolo XVIII, che è stata presa in giro così bene dal Lessing. Essendo più progrediti degli antichi nella meccanica ecc., perché non dovremmo saper comporre anche un poema epico? Ed ecco l'Henriade per l'Iliade!⁸⁴

All'interno del capitolo dedicato alla «Teoria di Ricardo e di A. Smith sul prezzo di costo (confutazione)» Marx usa il termine *Wechselwirkung* nel commento al seguente passo di Smith:

«In paesi la cui prosperità cresce rapidamente, il basso tasso dei profitti può compensare l'alto prezzo dei salari del lavoro nel prezzo di molte merci e può porre questi paesi in grado di vendere ad altrettanto buon mercato dei loro vicini che progrediscono meno rapidamente e presso i quali i salari saranno più bassi» (199).

83 Ivi, pp. 256-257, tr. it. cit., p. 293-294

84 Ivi, p. 257, tr. it. cit., pp. 294-295. «Per l'arte è noto che determinati suoi periodi di fioritura non stanno assolutamente in rapporto con lo sviluppo generale della società, né quindi con la base materiale, con l'ossatura per così dire della sua organizzazione. Per es. i greci paragonati con i moderni e anche con Shakespeare. Per certe forme dell'arte, p. es. per l'epica, si riconosce addirittura che esse possono mai prodursi nella loro forma classica, nella forma che fa epoca, dacché fa la sua comparsa la produzione artistica come tale; e che, quindi, nella sfera stessa dell'arte, certe sue importanti manifestazioni sono possibili solo in uno stadio non sviluppato dell'evoluzione artistica. Se questo è vero il rapporto di diversi generi artistici nell'ambito dell'arte stessa, sarà tanto meno sorprendente che ciò accada tra l'intero dominio dell'arte e lo sviluppo generale della società» (K. Marx, «Einleitung» zu den *Grundrissen* cit., p. 44, tr. it. cit., p. 198).

Così commenta Marx:

Bassi profitti ed alti salari non si contrappongono qui come interazione [*Wechselwirkung*], ma la medesima causa – il quick growth or accumulation of capital – produce ambedue. Ambedue entrano nel prezzo, lo costituiscono. Perciò se l'uno è alto mentre l'altro è basso, il prezzo resta lo stesso, ecc⁸⁵.

In questo caso Marx nega che sia applicabile lo schema della *Wechselwirkung* alla relazione tra profitti e salari: si tratta invece di due effetti di una medesima causa.

Nel capitolo sulla «Teoria dell'accumulazione di Ricardo. Sua critica (sviluppo delle crisi dalla forma fondamentale del capitale)», Marx scrive:

Nel processo di produzione abbiamo visto che tutto l'anelito della produzione capitalistica [consiste nell']accaparrare il massimo di pluslavoro, quindi di materializzare il massimo di tempo di lavoro immediato con un dato capitale, sia mediante prolungamento del tempo di lavoro, sia mediante lo sviluppo delle forze produttive del lavoro, impiego di cooperazione, divisione del lavoro, macchinario ecc., per farla breve mediante una produzione su scala maggiore, quindi mediante una produzione in massa. Nell'essenza della produzione capitalistica è insita quindi una produzione senza riguardo ai limiti del mercato. Nella riproduzione viene innanzitutto presupposto che il modo di produzione resti lo stesso, e questo resta tale per qualche tempo nell'allargamento della produzione. Qui la massa delle merci prodotte [viene] aumentata, perché viene impiegato più capitale, non perché esso venga impiegato più produttivamente. Ma il semplice aumento quantitativo del capitale implica contemporaneamente che la forza produttiva del medesimo venga aumentata. Se il suo aumento quantitativo è conseguenza dello sviluppo della forza produttiva, questa allora a sua volta inversamente [*wieder umgekehrt*] si sviluppa sul presupposto di un fondamento capitalistico più largo, allargato. Ha luogo qui un'interazione [*Es findet hier Wechselwirkung statt*]⁸⁶.

In questo caso il termine è utilizzato per indicare una relazione di reciproca influenza tra l'allargamento della base del capitale e l'aumento della forza produttiva.

Infine troviamo un'ultima occorrenza del termine, all'interno del capitolo 20, «Dissoluzione della scuola ricardiana», più in specifico all'interno dell'analisi degli *Elements of Political Economy* di James Mill, ed in particolare a proposito dell'affermazione di Mill secondo cui «il saggio del profitto nell'agricoltura regola il saggio degli altri profitti». Marx commenta:

Il che è profondamente falso, perché la produzione capitalistica comincia nell'industria, e non nell'agricoltura, e si impadronisce a poco a poco di quest'ultima, così che solo nel progresso della produzione capitalistica the agricultural profits become equalized to the industrial e solo in seguito a questa perequazione i primi [influenzano] i secondi. In primo luogo, dunque, l'affermazione ora citata è storicamente falsa. Ma, in secondo luogo, una volta che esista tale perequazione – e presupponendo quindi quello stato di sviluppo nell'agricoltura per cui il capitale, a seconda del saggio di profitto, passa dall'industria all'agricoltura e viceversa – è ugualmente falso che a partire da questo momento gli agricultural profits abbiano un effetto regolatore, invece di esservi interazione [*statt daß Wechselwirkung stattfindet*]⁸⁷.

85 K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, in Bd. 26, 2, p. 227, tr. it. in MEOC, Bd. 35, a cura di C. Pennavaja, 1979, p. 240.

86 Ivi, p. 522, tr. it. cit., p. 570.

87 K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, in Bd. 26, 3, pp. 94-95, tr. it. in MEOC, vol. 36, a cura di C. Pennavaja, 1979, pp. 99-100.

Qui il concetto è utilizzato per criticare la posizione di Mill: il saggio del profitto nell'agricoltura non ha una funzione regolativa, ma è in un rapporto di *Wechselwirkung* con il saggio del profitto dell'industria, dove con ciò Marx intende che il capitale si sposta dove il saggio del profitto è più alto.

Nei primi due volumi del *Capitale* il termine non compare mai. Per vederlo apparire sotto la penna di Marx si deve attendere il terzo volume in cui ricorre in 4 occasioni. Nel terzo capitolo, «Rapporto fra saggio del profitto e saggio del plusvalore» interviene a definire il rapporto tra le variabili dell'equazione che stabilisce il saggio di profitto in rapporto alle variazioni del plusvalore⁸⁸. Nel capitolo decimo, «Livellamento del saggio generale del profitto ad opera della concorrenza. Prezzi di mercato. Sovraprofitto» il termine interviene all'interno di una critica al concetto di equilibrio tra domanda e offerta:

Ci viene innanzitutto detto che offerta e domanda si equilibrano quando il loro rapporto è tale che la massa di merci di un determinato ramo di produzione può essere venduta al suo valore di mercato, quindi né al di sopra né al di sotto di esso. Si afferma in secondo luogo che tale equilibrio esiste quando le merci sono vendibili al loro valore di mercato. Quando l'offerta e la domanda si equilibrano, la loro azione si estingue, ed è appunto per ciò che la mercanzia viene venduta al suo valore di mercato. Due forze che agendo in senso inverso con la medesima intensità, si neutralizzano, non possono dar luogo ad alcuna manifestazione esteriore, ed i fenomeni che si producono in queste condizioni non sono attribuibili a queste due forze, ma devono avere un'altra causa. Quando domanda e offerta si equilibrano, esse non possono più spiegare nessun fenomeno, non esercitano nessun influsso sul valore di mercato e ci lasciano completamente all'oscuro sul motivo per cui il valore di mercato si esprime proprio in questa somma di denaro piuttosto che in un'altra. Le vere leggi intrinseche [*wirkliche innern Gesetze*] della produzione capitalistica non possono essere spiegate in base all'interazione [*Wechselwirkung*] della domanda e dell'offerta [...] poiché queste leggi si manifestano nella loro forma pura solo quando domanda e offerta cessano di agire, ossia si equilibrano. In realtà, domanda e offerta non si equilibrano mai, o se si equilibrano questo avviene solamente per caso, cosicché il fenomeno non ha alcun valore scientifico e deve essere considerato come inesistente⁸⁹.

Dunque in questo caso *Wechselwirkung* indica il gioco superficiale della domanda e dell'offerta contrapposta alle leggi interne della produzione capitalistica.

Ancora nel capitolo 13 «La legge in quanto tale», che apre la terza sezione sulla «Legge della caduta tendenziale del saggio del profitto», troviamo un'ulteriore occorrenza. Marx scrive:

Il processo di sviluppo della produzione e accumulazione capitalistica comporta processi di lavoro su scala sempre più vasta e perciò di dimensioni sempre maggiori, con anticipi di capitali proporzionalmente crescenti per ogni singola attività. Una delle condizioni materiali di tale produzione e, al tempo stesso, uno dei risultati che essa produce, consiste nella crescente concentrazione di capitale, accompagnata, benché in minor misura, da un numero crescente di capitalisti. Come interazione [*Wechselwirkung*] ha luogo una progressiva parallela espropriazione dei produttori più o meno diretti. È quindi ovvio

88 «Nello studio delle variazioni di p_v , cui ora passeremo, questa reciproca azione [*Wechselwirkung*] delle diverse variabili della nostra equazione si presenterà in forma ancora più evidente» (K. Marx, *Das Kapital*, Bd. 3, in MEW, Bd. 25, 1949, p. 73, tr. it. a cura di M.L. Boggeri, Roma, Editori Riuniti, 1980⁸, p. 92).

89 Ivi, p. 199, tr. it. cit., p. 233.

che i singoli capitalisti dispongano di masse operaie sempre crescenti (per quanto il capitale variabile diminuisca in rapporto al capitale costante), e che la massa del plusvalore, e per conseguenza del profitto, che essi si appropriano, cresca, benché vi sia al tempo stesso diminuzione del saggio del profitto⁹⁰.

In questo caso il termine indica una correlazione tra la concentrazione di capitale e l'espropriazione dei produttori diretti.

L'ultima occorrenza si trova all'interno del capitolo 30 su «Capitale monetario e capitale effettivo»:

[...] con lo sviluppo della forza produttiva del lavoro e quindi della produzione su vasta scala, 1) i mercati si estendono e si allontanano dal luogo di produzione, 2) i crediti in conseguenza devono essere più a lunga scadenza e quindi 3) l'elemento della speculazione deve impadronirsi sempre più delle transazioni. La produzione su vasta scala è destinata a mercati lontani getta il prodotto complessivo nelle mani del commercio; ma è impossibile che il capitale della nazione si raddoppi così da permettere al commercio da solo di acquistare con capitale proprio tutto il prodotto complessivo nazionale e rivenderlo. Il credito è dunque qui indispensabile; il credito, il cui volume si espande con l'accrescersi del valore della produzione e la cui durata si prolunga con il progressivo allontanarsi dei mercati. Si produce qui un'interazione [*Es findet hier Wechselwirkung statt*]. Lo sviluppo del processo di produzione amplia il credito, e il credito a sua volta porta all'ampliamento delle operazioni commerciali e industriali⁹¹.

Come nel caso del passo precedente, anche qui Marx intende con *Wechselwirkung* la correlazione tra due fenomeni, quello dell'ampliamento del credito e quello dell'ampliamento delle operazioni commerciali e industriali.

Conclusioni

Se la storia della categoria di *Wechselwirkung* ha la sua origine in Kant, è senza alcun dubbio il ruolo che ad essa ha attribuito Hegel nella *Dottrina dell'essenza* ad esercitare la più potente influenza su Engels, come del resto egli riconosce apertamente nella lettera a Lange del 1865. La sintassi concettuale hegeliana fa della *Wechselwirkung* la categoria dialettica per eccellenza, quella capace di superare le differenti forme storiche con cui il dualismo metafisico si è presentato: essenza-fenomeni, necessità-contingenza, sostanza-accidenti, causa-effetto. La *Wechselwirkung* è la verità del rapporto di causalità, il punto più alto della «Logica oggettiva» ed allo stesso tempo luogo di passaggio verso la «Logica soggettiva», verso il concetto. Ora, proprio questa struttura trascendentale, questo divenir soggetto della sostanza che è iscritto nell'uso hegeliano della categoria, ne comanda l'uso engelsiano. Se infatti Engels eredita da Hegel il potente significato dialettico della categoria di *Wechselwirkung*, significato che porta con sé il superamento del rigido dualismo metafisico in un reale pensato come relazionalità, eredita anche l'orientamento teleologico di questa relazionalità. Entrambi gli aspetti risultano emergere con forza sia negli scritti sulla dialettica della natura, che nelle lettere sulla concezione materialistica della storia, che infine nella recensione a *Per la critica dell'economia po-*

90 Ivi, p. 229, tr. it. cit., p. 268.

91 Ivi, p. 498, tr. it. cit., p. 566.

litica dove Engels abbozzerà per la prima volta quel parallelismo tra logica e storia che avrà una importanza fondamentale nella *Wirkungsgeschichte* del marxismo. In un frammento della *Dialettica della natura* lo dice *apertis verbis*:

Ciò che Hegel chiama l'interazione [*Wechselwirkung*] è il *corpo organico*, che perciò, genera anche il passaggio alla coscienza, cioè il passaggio dalla necessità alla libertà, all'idea (vedi «Logica», II, Conclusione)⁹².

L'uso che Marx fa della categoria appare invece assai meno sistematicamente marcato dall'origine hegeliana. In realtà, le rarissime occorrenze sotto la penna di Marx non permettono di rintracciarne un uso univoco né una vera e propria sintassi concettuale al cui interno la categoria funzionerebbe. In un caso Marx rifiuta l'applicabilità della categoria a due fenomeni, per indicare la causa comune ad entrambi, in un altro ne denuncia il gioco superficiale per svelare una legge interna, più spesso indica con essa la correlazione, il reciproco influsso che due fenomeni specifici esercitano l'uno sull'altro. In questo senso è interessante il ricorrere di un'espressione sotto la sua penna: *Es findet hier Wechselwirkung statt. Stattfinden* significa aver luogo, significa il rinvio, rinforzato da *hier*, ad una fattualità. In altre parole, la *Wechselwirkung* non è mai la chiave universale di una scienza speculativa, usata come *passepertout* per spiegare la reciproca relazione tra i fenomeni, ma un fenomeno esso stesso, locale e non universale, che deve essere constatato e spiegato.

Dal punto di osservazione molto particolare dell'uso della categoria di *Wechselwirkung*, potremmo dire forse che vi è tra Marx ed Engels un rapporto simile a quello che vi è tra Darwin e Spencer⁹³: mentre Marx non si abbandona mai, o perlomeno molto raramente, alle semplificazioni, ma ogni volta cerca di spiegare la complessità che sta alla base di ogni apparente semplicità, Engels, pur non disdegnando la complessità, si abbandona volentieri all'uso di schemi dialettici e teleologici di cui la categoria di *Wechselwirkung* è il cuore: ciò che sembra assente dall'uso marxiano della categoria è l'uso totalizzante e teleologico che troviamo in Engels, il legame tra interrelazione e teleologia la cui sintassi permette ad Engels di congiungere natura e storia, facendo del comunismo l'esito storico di quel divenir soggetto della sostanza iscritta nell'uso hegeliano della categoria di *Wechselwirkung*. Certo, non bisogna dimenticare che l'uso massiccio della categoria in Engels appartiene al periodo in cui egli si trova, per ragioni politiche, a dover costruire una concezione del mondo per il movimento operaio.

Vi sono tuttavia alcuni rari passaggi di Marx che meritano un supplemento di analisi nella misura in cui legano il concetto di *Wechselwirkung* a quello di totalità. Nell'«Introduzione del 1857» produzione, distribuzione, scambio e consumo sono definiti come membri (*Glieder*) della totalità sociale, momenti di un tutto organico (*organische Ganz*) che sono in un rapporto di *Wechselwirkung*. Benché la produzione, nella sua determinatezza, determini tanto gli altri elementi quanto i loro rapporti, questi elementi esercitano un'influenza sulla produzione stessa. Proprio sulla «determinatezza» della produzione Marx insiste nel paragrafo dedicato a Storch nelle *Teorie sul plusvalore*, in cui la *Wechselwirkung* tra produzione materiale e produzione intellettuale è inquadrata

92 F. Engels, «[Biologie]» in *Dialektik der Natur* cit, p. 566, tr. it. cit., p. 586.

93 Devo ad una discussione con Maria Turchetto l'idea di questo parallelo. Secondo Maurizio Ricciardi, che ha letto una prima versione di questo testo, l'uso marxiano della categoria di *Wechselwirkung* sarebbe più weberiano che simmeliano.

all'interno della «determinatezza» della *Gliederung*⁹⁴ della società: Marx rifiuta la categoria di incivilimento che dà luogo ad una generica e banale filosofia della storia per pensare il legame, da una parte, tra forma di produzione materiale e articolazione sociale, e dall'altra tra uomini e natura, nella sua determinatezza storica. Solo a partire da questa determinatezza è possibile pensare anche il legame con il sistema statale e la produzione intellettuale. In altre parole, *Gliederung* e *Wechselwirkung* vanno pensati ogni volta nella determinatezza storica di ogni formazione sociale, tenendo tuttavia fermo il primato della produzione. E questo è senz'altro un primo aspetto rilevante.

Il secondo aspetto che emerge una prima volta nel passaggio sulla circolazione del denaro dei *Grundrisse* mostra come il processo di circolazione del denaro, pur originato nei suoi singoli momenti dalla volontà cosciente degli individui, nella sua totalità (*Tota-*

94 Sull'importanza del concetto di *Gliederung* in Marx ha insistito Louis Althusser, facendone uno dei concetti chiave della sua lettura. Egli fa uso del concetto di *Gliederung* in «Dal *Capitale* alla filosofia di Marx», nel paragrafo 13 a proposito della relazione tra l'ordine logico e l'ordine storico del *Capitale*, tra i quali non è possibile stabilire una corrispondenza biunivoca né diretta, né inversa. Si tratta in realtà di un problema immaginario. Ciò che si deve produrre è quella *Gliederung*, quella «totalità-articolata-di-pensiero» che permette di pensare la «*Gliederung* reale», quella «totalità-articolata reale, che costituisce l'esistenza della società borghese» (L. Althusser, «Du *Capital* à la philosophie de Marx», in L. Althusser *et alii*, *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1996³, p. 50, tr. it. a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, p. 45). E aggiunge: «l'ordine stesso dell'analisi teorica che Marx compie nel *Capitale*, l'ordine della relazione, della 'sintesi' dei concetti necessari alla produzione del tutto-di-pensiero, di questo concreto-di-pensiero che è la teoria del *Capitale*. L'ordine nel quale questi concetti sono articolati nell'analisi è l'ordine della dimostrazione scientifica di Marx: non c'è alcun rapporto diretto, biunivoco, con l'ordine con il quale questa o quella categoria sono apparse nella storia» (*ibidem*, tr. it. cit., pp. 45-46.). Nel paragrafo 19 Althusser ritorna sulla questione esplicitando il rifiuto di ogni mito dell'origine. Genesi e risultato devono essere disgiunti, non possono essere pensati insieme, si tratta di due problemi differenti. Scrive Althusser: «Marx [...] ci dice chiaramente che è la conoscenza della *Gliederung* (della combinazione articolata, gerarchizzata, sistematica) della società *attuale* che si deve chiarire, per poter accedere all'intelligenza delle forme anteriori, e dunque delle forme più primitive. La famosa frase su 'l'anatomia dell'uomo chiave dell'anatomia della scimmia', correttamente intesa, non vuol dire nient'altro che questo: correttamente intesa, fa corpo con l'altra frase dell'*Introduzione*, secondo cui non è la genesi storica delle categorie, né la loro combinazione nelle forme anteriori, che ci fornisce la loro intelligenza, ma è il sistema della loro combinazione nella società attuale che ci apre anche all'intelligenza delle formazioni passate, fornendoci il concetto della variazione di questa combinazione» (ivi, p. 72, tr. it. cit., pp. 58-59.). Nelle forme d'ordine del discorso scientifico vi è sì una diacronia, «un ordine di apparizione e di scomparsa regolato» (ivi, p. 77, tr. it. cit., p. 61), ma questa non corrisponde ad un divenire storico, è invece la diacronia d'«una 'sincronia fondamentale'» (*ibidem*), «le forme d'ordine del discorso della dimostrazione non essendo altro che lo sviluppo della '*Gliederung*', della combinazione gerarchizzata dei concetti nel sistema stesso» (*ibidem*, tr. it. cit., p. 62). In «L'oggetto del *Capitale*» Althusser ritorna proprio su questo problema, in particolare nel paragrafo dedicato a un «Abbozzo del concetto di tempo storico». Nel precisare la differenza del tutto inteso in senso hegeliano da quello marxista, Althusser afferma che, con il Marx della *Miseria della filosofia*, «la sola formula logica del movimento, della successione, del tempo» non può spiegare «il corpo della società, nel quale tutti i rapporti economici coesistono simultaneamente e si supportano gli uni con gli altri» K. Marx, *Misère de la philosophie*, cit. da L. Althusser, «L'objet du Capital», in L. Althusser *et alii*, *Lire le Capital* cit., pp. 281-282, tr. it. cit., p. 193). È la struttura specifica della totalità che permette di pensare la coesistenza dei suoi membri e dei suoi rapporti costitutivi. E questa struttura è una *Gliederung*, come dice Marx nell'«Introduzione del '57»: è la «la struttura di un tutto organico gerarchizzato» (Ivi, p. 282, tr. it. cit., p. 186.), «la coesistenza di componenti [*membres*] e rapporti nel tutto è sottoposta all'ordine di una struttura dominante, che introduce un ordine specifico nell'articolazione (*Gliederung*) delle componenti [*membres*] e dei rapporti» (*Ibidem*).

lität) appare come una connessione oggettiva spontanea: «essa risulta sì dall'interazione degli individui coscienti, ma non risiede nella loro coscienza, né viene sussunta sotto di essi come totalità». Proprio il gioco di relazioni tra gli individui, il loro scontrarsi, fa divenire la loro *Wechselwirkung* un processo e una potenza indipendente dagli individui stessi. Questo stesso gioco si ripresenta nella *Wechselwirkung* dei molti capitali: la libera concorrenza lungi dal costituire il libero sviluppo della libertà individuale, è in realtà la sua più completa soppressione: «il completo soggiogamento dell'individualità a condizioni sociali che assumono la forma di potenze oggettive, anzi di oggetti strapotenti». Di nuovo il gioco reciproco degli urti individuali non fa che riprodurre le condizioni di una *Wechselwirkung* che appare agli individui stessi come potenza oggettiva⁹⁵.

Se è lecito trarre conclusioni da un uso così raro del termine, potremmo dire che da un lato Marx vincola l'uso del concetto di *Wechselwirkung* alla ricostruzione delle relazioni storicamente determinate di ogni articolazione sociale (*Gliederung*), dall'altra ne fa il meccanismo fondamentale della reificazione della realtà sociale nella misura in cui, agli individui che entrano in relazione, la relazione stessa si presenta sotto forma di una «cosa», la società, nella forma di una potenza oggettiva, estranea, che si impone agli individui stessi.

95 Su questo punto sarebbe interessante approfondire la relazione tra il concetto di *Wechselwirkung* e quello di *Verkehr*, presente in modo rilevante all'altezza dell'*Ideologia tedesca*. «Verkehr» è una delle possibili traduzioni tedesche del termine latino *commercium*, che nella *Critica della ragion pura* è posto come equivalente della *Wechselwirkung*. In un libro magistrale Maurizio Ricciardi mostra come nel testo di Marx il concetto di *Verkehr*, da lui tradotto con «traffico», «stabilisce le coordinate di una potenza sociale che accompagna e sovrasta il potere politico», un *soziale Macht* che stabilisce un *fremde Gewalt* (M. Ricciardi, *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*, Milano, Meltemi, 2019).

INTERAZIONE SENZA SOCIETÀ LA *WECHSELWIRKUNG* TRA SPINOZISMO E NEO-KANTISMO IN GEORG SIMMEL

DI NICOLA MARCUCCI

In una lettera indirizzata a Hannah Arendt, Karl Jaspers rammenta l'occasione del suo unico incontro con Georg Simmel. In quell'occasione conversando con Jaspers, Simmel avrebbe dichiarato come l'unico dei grandi pensatori ad apparirgli interamente oscuro fosse Baruch Spinoza¹.

Questo giudizio, per quanto rivelatore di un'idiosincrasia intellettuale, potrebbe essere derubricato a una nota a margine del pensiero di Simmel, se non fosse stato formulato da un autore che nella sua intera produzione, tanto quella sociologica quanto quella filosofica (ammesso e non concesso che nel caso del pensiero di questo autore sia possibile operare una ferma distinzione tra questi due domini) non ha mai cessato di rimandare all'opera e ad alcuni dei concetti chiave di Spinoza. Inoltre, aspetto su cui mi soffermerò in questo contributo, il suo pensiero appare, se letto in controluce, attraversato da un continuo dialogo, esplicito in alcuni casi, tacito in altri, con il filosofo olandese. Infine, come avremo modo di sottolineare, il giudizio di Simmel su Spinoza è piuttosto sfaccettato, di fatto teso tra l'estrema valorizzazione del suo pensiero e il suo rifiuto incondizionato.

È noto, anche se spesso assunto in maniera affrettata, che una parte considerevole delle simpatie filosofiche di Simmel fossero rivolte a Immanuel Kant. La centralità di Kant nell'opera di Simmel è indubbia. Ciononostante, ritengo che la sua importanza debba essere valutata alla luce della presenza del filosofo olandese nella sua opera, se non altrettanto assidua quantomeno costante. Come noto Spinoza e Kant hanno rappresentato un'alternativa interna alla cultura filosofica illuminista, alternativa che ha attraversato il romanticismo per poi, sotto una veste diversa che ancora oggi resta in parte inesplorata, rappresentare un aspetto fondamentale di quel «ritorno a Kant» che a partire dagli '60 del XIX secolo ha assunto un ruolo centrale nel dibattito della filosofia e delle scienze sociali tedesche.

La presenza di Spinoza nel pensiero di Simmel deve quindi essere interpretata alla luce del suo neo-kantismo. Non soltanto per valutare due delle altresì svariate filiazioni filosofiche della riflessione simmeliana, quanto per mettere in luce un capitolo della diffusa critica che la sociologia classica rivolge alla concezione filosofica della ragione illuminista ed a quelle che a ragion veduta possono essere considerate due delle sue maggiori formulazioni: lo spinozismo e il kantismo.

1 «Nel 1917 fu da me Simmel e mi disse che Spinoza era l'unico dei filosofi ritenuti importanti che egli non comprendesse, e che giudicasse completamente assurdo» (H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1926: filosofia e politica*, Milano, Feltrinelli, 1989, p. 89).

Tracciare la vicenda di quest'alternativa è un esercizio complesso per due ragioni. Per la ricchezza, complessità ed estensione della riflessione di Simmel. Perché il suo pensiero caleidoscopico si lascia a fatica ridurre a una coppia di voci per quanto autorevoli come quelle di Spinoza e Kant. Si tratterà quindi d'individuare un filo rosso capace di orientare la nostra lettura per arrivare ad attribuire un senso a questa costante presenza in modo non puramente ricostruttivo ma capace di dirci qualcosa di specifico riguardo al contenuto teorico della riflessione di Simmel. Il concetto che guiderà la mia lettura è quello di *Wechselwirkung* che, come noto, rappresenta un concetto centrale nella riflessione di Simmel.

Procederò in questa direzione in tre tappe. In primo luogo ripercorrendo la genesi della concezione simmeliana della *Wechselwirkung* cercando di restituirne il senso alla luce delle coordinate teoriche dentro alla quale il giovane Simmel si muove. In secondo luogo cercando di mostrare come il concetto di *Wechselwirkung* divenga il concetto cardine della riflessione sociologica di Simmel e come esso sia imprescindibile per una valutazione del neo-kantismo che caratterizza questa fase della sua produzione. In terza istanza cercando di mostrare come a partire dalla sua riflessione su Goethe, questo paradigma neo-kantiano sia sottoposto a critica e con questo si riaffacci una tensione tra neo-kantismo e spinozismo che aveva abitato la riflessione sulla *Wechselwirkung* sin dagli scritti giovanili. In questo modo l'alternativa tra Spinoza e Kant appare nella tarda riflessione di Simmel sotto una veste diversa da quella di un'alternativa tra due maggiori sistemi filosofici dell'illuminismo per diventare un conflitto interno e insuperabile della cultura filosofica moderna.

1. Tra individuo e totalità. Alle origini della concezione simmeliana della *Wechselwirkung*

Fin dai suoi primi scritti la riflessione di Georg Simmel porta dentro di sé la doppia traccia della paternità kantiana e della sua messa in discussione. La recezione del pensiero di Kant e la sua critica segnano la riflessione di Simmel fin dai suoi scritti giovanili. Simmel dedica la sua tesi d'abilitazione, *Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie*, alla *Monadologia fisica* di Kant². In quegli anni, come vedremo, la riflessione di Simmel è contigua a quella della psicologia dei popoli di Moritz Lazarus e Heymann Steinthal. La tesi d'abilitazione di Simmel fu succedanea al rifiuto di un suo lavoro dedicato all'origine della musica (*Psychologisch-ethnologische Studien über die Anfänge der Musik*), marcatamente influenzato dalla *Volkerpsychologie*. Su stessa ammissione di Simmel, quella della psicologia dei popoli fu l'influenza decisiva nei suoi anni di formazione berlinesi³.

Prima quindi di approfondire la riflessione del primo Simmel su Kant sarà importante spendere un po' di attenzione sugli elementi caratterizzanti la riflessione della psicologia

2 G. Simmel, *Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie. Abhandlungen 1882-1884. Rezensionen 1883-1901*, in *Gesamtausgabe*, hrsg. von K. C. Köhnke, Band 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, pp. 9-41.

3 F.C. Beiser, *The German Historicist Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 548. Per un'utile prospettiva teorica a questo proposito si veda anche: K. Lichtblau, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende: Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

dei popoli, soprattutto quelli rilevanti per quanto riguarda la formazione del concetto simmeliano di *Wechselwirkung*. In questa direzione una prima osservazione si rende necessaria. È infatti importante sottolineare come, al di là delle influenze dirette la riflessione simmeliana partecipi a una trasformazione semantica del concetto di *Wechselwirkung* che attraversa l'intera riflessione filosofica del XIX secolo in Germania. Il concetto di *Wechselewirkung* trova, come noto, la sua prima formulazione nella *Critica della Ragion Pura* di Immanuel Kant⁴. Fin dal suo primo impiego il concetto di *Wechselwirkung*, che Kant utilizza in riferimento alla forza di attrazione e repulsione tra pianeti descritta da Newton, intende estendere il significato di questo concetto dall'ambito della cosmologia a quello delle relazioni tra umane⁵. In questo senso il concetto di *Wechselwirkung* è un concetto che, fin dalla sua fondazione – il termine stesso è un neologismo di Kant – si colloca alla frontiera tra natura e cultura. Ciononostante, la storia di questo concetto nel XIX secolo mostra come una tendenza diffusa e progressiva abbia contribuito a spostarne il significato verso la sua accezione «sociale»⁶. In questo senso il fatto che questo concetto divenga il punto d'Archimede della riflessione sociologica di Simmel trova delle motivazioni in un processo storico-concettuale che eccede la sola produzione teorica di questo autore. Tuttavia, l'utilizzo esteso che egli ne fa, il contesto teorico dentro a cui questo impiego prende forma definendo una delle categorie fondamentali della sociologia formale e l'incidenza che esso ha sulla sua intera riflessione debbono essere compresi per inquadrare la singolarità della sua riflessione.

È in questa prospettiva che, come vedremo, la tensione tra spinozismo e kantismo assume un ruolo fondamentale. Da un lato Simmel, trasformando la *Wechselwirkung* nella categoria fondamentale della sua sociologia formale, contribuisce a quella che potremmo chiamare la denaturalizzazione della *Wechselwirkung*. Dall'altro questo concetto viene utilizzato nel contesto di una riflessione che, incrociando a vario titolo la riflessione di Spinoza, tanto nella sua fase positivista quando in quella vitalista, configura la categoria di azione reciproca all'interno di una prospettiva più larga che fa della società un'istanza comprensibile alla luce del moderno concetto di totalità naturale. In questo senso la riflessione di Simmel incrocia, riqualificandola interamente, quell'anfibolia tra umano e naturale che appare caratterizzare il concetto di *Wechselwirkung* fin dalla sua fondazione kantiana⁷.

Ma torniamo all'incidenza della *Völkerpsychologie* sulla riflessione del giovane Simmel⁸. Il progetto della psicologia dei popoli rappresenta un capitolo fondamentale nello

4 Si veda a questo proposito: C. Papilloud, *Georg Simmel. La dimension sociologique de la Wechselwirkung*, «Revue européenne des sciences sociales» XXXVIII (2000), 119, pp. 103-129.

5 E. Watkins, *Making Sense of Mutual Interaction: Simultaneity and the Equality of Action and Reaction*, in C. Payne, L. Thorpe (eds.), *Kant and the Concept of Community*, Cambridge, Boydell & Brewer, 2012, pp. 41-62.

6 C. Papilloud, *Georg Simmel* cit. pp. 105-106.

7 Sulla nozione di *Wechslewirkung* in Kant si veda il contributo di Luigi Imperato contenuto in questo numero: *infra*, pp. 13-37.

8 Sul giovane Simmel si veda l'imprecindibile: K. C. Köhnke, *Der junge Simmel: in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996. Sul rapporto tra Simmel e la psicologia sociale: D. Frisby, *Georg Simmel and Social Psychology*, «Journal of the History of Behavioural Sciences» 20 (1984), pp. 107-127; O. Agard, *Georg Simmel et la Völkerpsychologie*, in C. Trautmann-Waller (éd.), *Quand Berlin pensait les peuples. Anthropologie, ethnologie et psychologie (1850-1890)*, Paris, CNRS Éditions, 2014, pp. 131-148. È interessante notare come anche nell'alveo del marxismo coevo a Simmel, l'impiego del concetto di *Wechselwirkung* passi attraverso l'influenza del naturalismo nel pensiero di Engels della

sviluppo delle scienze sociali in Germania che si sviluppa a cavallo tra gli anni 50' e 60' del secolo e che per questo ed altri aspetti, può essere detto coevo a l'emersione del dibattito del neo-kantismo⁹. La psicologia dei popoli, influenzata in questo rispetto dalla riflessione dell'antropologia e dell'etnografia romantica di Herder e Humboldt, indaga i caratteri psichici distintivi di una collettività, riconoscendole un'esistenza spirituale distinta da quella degli individui che la compongono (*Volkgeist*)¹⁰. È nella rappresentazione che una collettività ha di sé stessa che questa esistenza spirituale si definisce, oltre la percezione che di questa hanno i singoli individui. La sensibilità di un lettore contemporaneo viene portata immediatamente a cogliere due elementi di criticità in quest'operazione. La prima, consiste nel riconoscere in questa tematica un debito evidente verso l'hegelismo. La seconda – in parte associabile al retaggio hegeliano a seconda di come lo s'interpreti – consiste nel vedere in quest'istanziamento di una coscienza collettiva, i prodromi di un cattivo collettivismo la cui cifra non sarebbe altro che il nazionalismo che esso presuppone e alimenta.

Per quanto riguarda la prima di queste criticità, deve essere sottolineato come la riflessione della *Völkerpsychologie* abbia avuto proprio l'intenzione opposta di avanzare una critica a quello che veniva ritenuto il misticismo della concezione hegeliana dello spirito¹¹. Questa critica può essere osservata su un duplice piano, il primo di carattere metodologico, il secondo di carattere contenutistico. Dal primo punto di vista l'ambizione della *Völkerpsychologie* si oppone all'idealismo assoluto in ragione di una concezione sperimentalista, fondata sull'osservazione e sull'induzione tesa a rompere con l'approccio filosofico proprio alla tradizione idealista. In questo senso essa ha rappresentato quindi una critica analoga a quella che lo storicismo tedesco rivolse all'idealismo¹².

Il secondo punto di vista è particolarmente significativo nell'ambito della presente riflessione in quanto la critica della *Völkerpsychologie* all'idealismo venne in parte elaborata proprio grazie al ricorso alla nozione di *Wechselwirkung*. La psicologia sociale di Lazarus e Steinthal¹³ – rinnovando un orientamento presente fin dalla psicologia di Herbart¹⁴

Dialettica della natura. A questo proposito rimando il lettore a V. Morfino, *Causa Sui o Wechselwirkung: Engels tra Spinoza e Hegel*, in M. Cingoli (a cura di), *Friedrich Engels cent'anni dopo. Ipotesi per un bilancio critico*, Milano, Teti, 1998, pp. 120-147.

- 9 Per un'introduzione alla storia della psicologia dei popoli si veda: E. Klautke, *The Mind of the Nation. Völkerpsychologie in Germany 1851-1955*, Oxford-New-York, Berghahn, 2013. Sul neo-kantismo tedesco alcuni riferimenti essenziali sono i seguenti: T.E. Willey, *Back to Kant: The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*, Detroit, Wayne State University Press, 1978; K.C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986; M. Ferrari, *Il neocriticismo*, Roma-Bari, Laterza, 1997; É. Dufour, *Les néokantians*, Paris, Vrin, 2003; F. C. Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism 1796-1880*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- 10 Sull'importanza di questa riflessione psicologica sul *Volkgeist* e il moderno concetto di cultura si veda: I. Kalmar, *The Völkerpsychologie of Lazarus and Steinthal and the Modern Concept of Culture*, «Journal of the History of Ideas» 48 (1987), 4, pp. 671-690.
- 11 Questa critica può essere ritenuta un aspetto qualificante di una parte consistente delle critiche al collettivismo tanto della prima psicologia sociale quanto della sociologia.
- 12 Su questo punto di veda F.C. Beiser, *The German Historicist Tradition* cit.; P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, Einaudi, 1979.
- 13 M. Lazarus, *Über den Begriff und die Möglichkeit einer Völkerpsychologie*, in M. Lazarus, *Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft*, hrsg. von K.C. Köh, Hamburg, Meiner, 2003, pp. 3-26.
- 14 Sull'importanza della scuola herbartiana in Simmel si veda: M. Amat, *Le relationnisme philosophique de Georg Simmel. Une idée de culture*, Paris, Honoré-Champion, 2018, pp. 146-151. A

– intendeva mostrare come, sebbene una collettività esista in termini spirituali e possa essere distinta dal solo aggregato delle menti individuali che la compongono, tuttavia la sua modalità di esistenza sia prodotta e consista nelle continue interazioni reciproche degli individui tra loro e degli individui con la rappresentazione di questa collettività stessa. In ragione della possibile critica al cattivo realismo espresso nel concetto di *Volkgeist*, quindi dall'accusa di Hegelismo, Lazarus e Steinthal argomentano chiarendo che sebbene lo spirito di un popolo debba essere concepito come qualcosa di distinto dalla vita mentale dell'individuo, esso non abbia luogo se non all'interno della vita spirituale di ciascuno. In questo senso la realtà dello spirito di un popolo non viene sostanziata e ipostatizzata in un'entità sovra-mentale ma viene colta nelle relazioni tra gli individui. Come Lazarus ricorda a più riprese, mobilitando il concetto di *Wechselwirkung* in questo contesto, la vita spirituale di un popolo si costituisce tramite le relazioni *tra* gli individui e non esclusivamente *in* loro¹⁵.

Nonostante questa messa a distanza dell'hegelismo – o quantomeno della sua cattiva interpretazione – la psicologia sociale di Lazarus e Steintal rivela un debito con la riflessione idealista. È la possibilità di affermare un primato logico della mente collettiva su quella individuale, affermando ciononostante la sussidiarietà esistenziale della prima dalla seconda a rappresentare una analogia epistemologica tra idealismo e psicologia dei popoli. Ciononostante, come notato, è proprio verso la critica dell'idealismo che la *Völkerpsychologie*, sulla scia della riflessione herbartiana, si orienta. È in quest'ambivalenza, tra la necessità di una riflessione empirica capace di definire una dimensione sociale distinta da quella individuale e la necessità di non reificare la totalità sociale mantenendo la priorità della dimensione individuale, o detto in altri termini l'ambivalenza tra la determinazione ontologica di cosa sia un collettivo e la sua determinazione cognitiva che, sulla scia di questi autori, si colloca anche la riflessione del primo Simmel. Ed è da questa ambivalenza che possiamo vedere emergere in filigrana un'opposizione capace di suggerire una diversa interpretazione di alcuni aspetti centrali della sua opera: l'opposizione tra Spinoza e Kant.

Ma andiamo per passi e ritorniamo per il momento alla riflessione su Kant del giovane Simmel. È in special modo la concezione kantiana dello spazio a interessarlo e sono i presupposti leibniziani del pensiero del giovane Kant ad essere messi in discussione da Simmel nel suo scritto di abilitazione di cui ci è pervenuta soltanto una riduzione in forma di articolo¹⁶. Sulla scia di Kant, Simmel conviene che la materia e lo spazio che essa occupa – o forse sarebbe meglio dire produce – debba essere inteso come una dimensione emergente dalla forza di attrazione e repulsione che si esprime nella relazione tra due corpi. Tuttavia, l'errore di Kant sarebbe consistito nel non riuscire a mantenere questa dimensione relazionale e generativa della materia e dello spazio attribuendo al contrario a una sostanza individuale – la monade leibniziana – l'origine di questa forza capace di generare rapporti di attrazione e repulsione. In breve Kant, quantomeno il Kant precritico, sarebbe rimasto coinvolto in una visione del mondo individualista, mentre la sua intuizione, se sviluppata correttamente, avrebbe dovuto portare fuori dall'ipostatizzazione di ogni genere di sostanza individuale. Sin da suoi scritti giovanili, Simmel riconosce nel movimento di dissoluzione delle sostanze individuali la cifra stessa della modernità. È, di conseguenza, l'interazione tra «sostanze» a

proposito della «scuola sperimentale di sociologia» restano importanti le riflessioni di T. Ribot, *La psychologie allemande contemporaine*, Paris, Germer Baillière, 1879.

15 F. C. Beiser, *The German Historicist Tradition* cit., p. 472, E. Klautke, *The Mind of the Nation* cit. p. 18.

16 G. Simmel, *Das Wesen der Materie* cit.

dovere essere pensata come originaria e, in questo rispetto, capace di creare la materia e lo spazio. Sebbene in questo scritto non si faccia riferimento alla nozione di *Wechselwirkung*, la critica al monadismo del giovane Kant suggerisce una centralità del concetto di relazione che, sulla scia dell'importanza che veniva attribuita a questo concetto nella psicologia dei popoli, viene esteso oltre la propria dimensione propriamente cognitiva per assumere la funzione di un principio ontologico fondamentale. Prima che una relazione sociale, la *Wechselwirkung* appare in questo scritto una concezione fondata su un'ontologia materialista che riconosce nella relazione un principio generatore¹⁷.

Come nel caso dell'influenza della psicologia dei popoli, anche nel caso di questo contributo è importante inquadrare il contesto intellettuale che orienta la critica di Simmel alla concezione kantiana di spazio e materia. Va anzitutto notato come la riflessione di Simmel partecipi di un interesse diffuso che il neo-kantismo tedesco aveva rivolto alla riflessione kantiana sulla materia a partire dal celebre *Storia del materialismo* di Lange, uno dei testi più influenti nella storia del neo-kantismo tedesco¹⁸. Se quella di una revisione della storia del materialismo alla luce della teoria della conoscenza kantiana è un tema diffuso fin dal primo neo-kantismo – alla lista dovremmo, soprattutto in relazione al problema della spazialità, aggiungere il nome di Hermann von Helmholtz¹⁹ – il contributo di Simmel sembra tuttavia trovare in un altro autore una risorsa per pensare quella che è allo stesso tempo una critica a Kant. È Gustav Fechner, fisiologo, psicologo e filosofo atomista noto per la sua teoria del parallelismo psico-fisico e per la celebre legge Weber-Fechner che intende stabilire un nesso tra la forza di uno stimolo fisico e la percezione mentale dello stesso, l'autore che sembra ispirare in maniera fondamentale la riflessione del giovane Simmel su Kant²⁰. Quello di Fechner è un monismo epistemologico che difende un materialismo non riduzionista e una concezione del parallelismo tra mente e corpo che non nasconde una chiara ispirazione spinozista²¹.

17 Questa dimensione fondatrice, sebbene interpretata più come un esito che come una premessa della propria riflessione sulla *Wechselwirkung*, viene ammessa dallo stesso Simmel in uno scritto autobiografico: «Muovendo dal significato sociologico del concetto di interazione (*Wechselwirkung*), mi sono accorto che questo era diventato gradualmente per me un principio metafisico di portata generale. Mi sembra che l'attuale dissolvimento di tutto ciò che è sostanziale, assoluto ed eterno nel flusso delle cose, nella possibilità storica di mutamento, nella realtà puramente psicologica possa essere garantito contro un soggettivismo e uno scetticismo sfrenati, soltanto se si colloca al posto di quei valori stabili e sostanziali l'interattività vitale di elementi che a loro volta soggiacciono allo stesso dissolvimento all'infinito. I concetti centrali di verità, di valore, di oggettività ecc. mi apparvero allora come realtà interattive, come contenuti di un relativismo che ora non significava più la distruzione scettica di ogni elemento solido, ma al contrario la garanzia contro tale distruzione mediante un nuovo concetto di solidità» (G. Simmel, *Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung*, in K. Gassen, M. Landmann (hrsgg.), *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlin, Duncker & Humblot, pp. 9-10).

18 F. A. Lange, *Storia del materialismo e critica del suo significato nel presente*, I-II Vol., Napoli, Edizioni Immanenza, 2015.

19 Va ricordato come Hermann Helmholtz fosse parte della giuria esaminatrice che rifiutò la prima tesi di Simmel, suggerendogli di orientare diversamente le proprie ricerche. A questo proposito si veda: D. Frisby, *Georg Simmel and Social Psychology* cit. Notoriamente è proprio una critica alla concezione dello spazio in Kant uno degli aspetti fondamentali della riflessione di Helmholtz. A proposito di quest'ultimo si veda: G. Hatfield, *The Natural and the Normative. Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*, Cambridge, MIT, 1990; H. Meulders, *Helmholtz. From Enlightenment to Neuroscience*, Cambridge, MIT, 2010.

20 H. Boehringer, *Spuren von spekulativen Atomismus in Simmels formaler Soziologie*, AA.VV., *Aesthetik und Soziologie um die Jahrhundertwende*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1976, pp. 105-120.

21 M. Heidelberger, *Nature from Within. Gustav Theodor Fechner and his Psychophysical World-*

Sebbene quindi la tesi di Simmel su Kant sia il frutto di una deviazione dall'iniziale oggetto della sua ricerca sull'origine della musica, il riferimento a Fechner da un lato, oltre al fatto che Wundt – uno dei maggiori rappresentanti della riflessione sulla psicologia dei popoli nonché fondatore della psicologia sperimentale – fosse nella commissione esaminatrice di Simmel nella discussione della sua tesi su Kant, evidenzia una forte continuità con una riflessione epistemologica che nutriva elementi di forte contrasto con la riflessione neo-kantiana²².

Nell'impossibilità di ricostruirli interamente, vale ciononostante la pena di spendere qualche parola per sottolineare come la cultura scientifica che da Fechner, passando per Lazarus e Steinthal, fino a Wundt, quindi di alcuni dei protagonisti della psicologia sociale tedesca, fosse attraversata da un recupero del pensiero di Spinoza²³. La convergenza con lo spinozismo non è però riducibile alla sola psicologia, a partire dagli anni '70 Spinoza diventa in gran parte il filosofo degli «uomini di scienza», come ricorda Pollock uno dei suoi maggiori interpreti. La possibilità di fare convergere fisiologia e psicologia, attraverso un orientamento marcatamente sperimentalista e influenzato dall'evoluzionismo di Darwin è quello che sembra caratterizzare questa costellazione di autori il cui debito con lo spinozismo appare al tempo un elemento flagrante di questa nuova cultura scientifica che mette in luce la «straordinaria somiglianza tra i risultati scientifici ottenuti da Spinoza due secoli fa e quelli ottenuti ai giorni nostri da ricercatori che [...] sono arrivati a formulare problemi psicologici attraverso la fisiologia»²⁴. Due sono i fattori che sembrano fare di Spinoza un autore capace di fornire una cornice filosofica a questo insieme di autori: il monismo naturalista da un lato e la teoria del parallelismo dall'altro. Sono questi stessi aspetti che appaiono in controluce nella riflessione del giovane Simmel.

Possiamo quindi riassumere quanto detto fin qua rispetto a una duplice filiazione del concetto di *Wechselwirkung* nella riflessione del giovane Simmel. Da un lato abbiamo il riferimento alla psicologia sociale, che come abbiamo visto risente in maniera determinante di temi spinozisti – il monismo naturalista, la teoria del parallelismo – paternità spesso reclamata dagli stessi autori. La psicologia sociale, prima influenza di Simmel negli anni giovanili, pone il problema della *Wechselwirkung* al centro del proprio programma epistemologico, cercando di elaborare un approccio empirico ai problemi sociali in rottura tanto con la teoria della conoscenza del neo-kantismo, quanto con la *Naturphilosophie* e l'idealismo. Ciononostante, sebbene essa fornisca i prodromi concettuali per la definizione

view, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2004.

22 Su elementi di spinozismo nella psicologia di Wundt si sofferma: S. de Freitas Arulo, *Wundt and the Philosophical Foundations of Psychology*, London, Springer, 2016.

23 Lazarus aveva in progetto un libro dedicato a Spinoza che non venne mai redatto: I. Belke (hrsg. von), *Moritz Lazarus und Heymann Steinthal: Die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen*, Tübingen, 1971, p. 573.

24 A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti, cervello*, Milano, Adelphi, 2003, p. 308. Sulla ripresa di Spinoza nella filosofia monista del XIX secolo in Germania si veda: W. Reichnau, *Die monistische Philosophie von Spinoza bis auf unsere Tage*, Köln und Leipzig, Eduard Heinrich Mayer, 1884; M. Berendt, J. Friedlander, *Spinozas Erkenntnislehre in ihrer Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie*, Berlin, Mayer und Müller, 1891; M. Grunwald, *Spinoza in Deutschland*, Berlin, Calvary & Co., 1897; T. Matysik, *Spinozist Monism: Perspectives from Within and Without the Monist Movement*, in T. H. Weir (ed.), *Monism. Science, Philosophy, Religion and the History of a Worldview*, New York, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 107-134. Sull'influenza di Spinoza nella psicologia sperimentale: W. Bernard, *Spinoza's Influence on the Rise of Scientific Psychology. A Neglected Chapter in the History of Psychology*, «Journal of the History of Behavioral Sciences» VIII (1972), 2, pp. 208-215.

sociologica del concetto di *Wechselwirkung*, allo stesso tempo diviene oggetto di critica in quanto appare esposta al rischio di essenzialismo. È questo rischio conseguente al ricorso a una cattiva nozione di totalità che sembra, durante gli anni '90, allontanare Simmel dalla riflessione della *Völkerspsychologie*. Dall'altro abbiamo il riferimento a Kant e alla sua teoria della spazio e della materia. Kant è il primo autore che sviluppando temi propri alla fisica newtoniana, li estende facendone una concezione anti-essenzialista della natura ed elaborando una concezione propriamente moderna della materia. Ciononostante, la modernità kantiana appare essa stessa incompiuta perché, incapace di fare della relazione tra corpi il principio fondatore della spazialità, retrocede su posizioni individualiste. La critica all'individualismo kantiano sarà al centro della riflessione di Simmel nella *Introduzione alle scienze della morale*. In questa doppia filiazione della *Wechselwirkung*, prima che questo concetto assuma una posizione centrale nella riflessione di Simmel, si evidenzia una tensione che fornirà il filo rosso della nostra lettura del suo pensiero. Questa tensione, originantesi dal duplice rifiuto tanto del monismo naturalista d'ispirazione spinozista, quanto dell'individualismo d'ispirazione kantiana, cerca di essere risolta a livello della sociologia formale e dello specifico carattere che questa impone al neo-kantismo²⁵.

È quindi nel contesto di questa duplice messa in discussione che la tematica della *Wechselwirkung* compare nella riflessione di Simmel fin dai primi scritti giovanili. Ed è con la sua prima opera sociologica in senso proprio, *La differenziazione sociale*, che il sociologo berlinese fornisce un primo inquadramento epistemico di questo concetto. È in particolare nell'introduzione al volume dedicata alla «Teoria della conoscenza della scienza sociale» che Simmel definisce la portata di questo concetto. Va anzitutto sottolineato come quest'ultimo sia mobilitato all'interno del capitolo dove Simmel intende fornire una fondazione epistemologica della scienza sociale ricorrendo al sintagma «Teoria della conoscenza» ovvero richiamando l'espressione di *Erkenntnistheorie* particolarmente diffusa nel milieu del neo-kantismo. L'argomentazione di Simmel rimette in scena l'opposizione sopraindicata tra totalità e individuo. Da un lato Simmel rifiuta la possibilità che alla società possa essere associata una qualche forma di legalità naturale, in quanto quest'ultima stessa appare, in una prospettiva che come abbiamo visto radicalizza l'esito nominalista della scienza moderna, irriducibile a una legge valida per la totalità dei fenomeni naturali. Leggiamo a questo riguardo:

Non c'è dubbio che ogni elemento di una società si muova in base a leggi naturali; solo per il tutto non c'è alcune legge: in questo caso non c'è, come non c'è nella natura, una legge superiore che si elevi al di sopra delle leggi che regolano i movimenti delle parti minime e che riunificandoli sempre nello stesso modo, li conduca allo stesso effetto complessivo²⁶

Il ricorso alla totalità è quindi negato in nome di un pluralismo legale che trova la propria giustificazione in una prospettiva ontologica che distingue tra diverse regioni legali²⁷. D'altro lato però, si suggerisce, sarebbe errato evitare di pensare la società nei termini di

25 Sulla crisi del monismo epistemologico in Simmel si veda: G. Guarnieri, *La crisi del monismo gnoseologico e del normativismo etico nella sociologia di Georg Simmel*, in G. Guarnieri (a cura di), *Abitare la società: etica e sociologia*, Milano, FrancoAngeli, 2000, pp. 147-177.

26 G. Simmel, *La differenziazione sociale*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 13. A riguardo di una critica del concetto di legalità, alla luce della ripresa di temi classici della riflessione dello storicismo si veda: G. Simmel, *I problemi della filosofia della storia*, Genova, Marietti, 1982, pp. 73-115.

27 Su questo punto si veda Dal Lago A., *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, Bologna, Il Mulino, 1994.

totalità per ridurla alla sola composizione degli individui che la costituiscono. Richiamando implicitamente la critica spinoziana alla possibilità di concepire il dominio dell'uomo come «uno stato nello stato»²⁸, Simmel ricorda come ogni organismo dal punto di vista fisiologico sia «Uno Stato composto di Stati»²⁹. In questo rispetto, anche la psiche e la coscienza individuale, una volta abbandonata una concezione creaturale dell'umanità, non possono essere considerate come elementi costitutivi in quanto l'uomo stesso non può essere considerato come un dominio nel dominio ma piuttosto come uno «Stato composto di Stati»:

Che ci sia in noi da qualche parte un essere determinato, che sarebbe il supporto esclusivo e semplice dei fenomeni psichici, è un articolo di fede del tutto indimostrato e indefinibile dal punto di vista gnoseologico. E non si tratta solo della necessità di rinunciare alla sostanza unitaria della psiche, ma anche del fatto che sotto i suoi contenuti non c'è alcuna unità reale da scoprire: ci sono tanti contrasti tra i pensieri del bambino e quelli dell'uomo, tra le nostre convinzioni teoriche e il nostro agire pratico, tra le azioni delle nostre ore migliori e quelle delle nostre ore più fiacche, che è assolutamente impossibile scoprire un punto a partire dal quale tutto ciò appaia come lo sviluppo armonico di una certa unità psichica originaria³⁰

È attraverso questa dissoluzione tanto del concetto di *totalità*, quanto in quello di *individualità*, che doppiamente determina l'elaborazione sociologica del sociale che il concetto di *Wechselwirkung* viene presentato in *La differenziazione sociale*. È la possibilità di concepire l'unità in termini d'interazione tra le parti a permetterci di ovviare alla dissoluzione tanto del concetto di totalità quanto di quello d'individualità. L'interazione tra le parti permette, se colta attraverso un criterio che possa garantire la liceità della sua attività sintetica, di ricostruire quelle unità che il movimento della conoscenza moderna aveva dissolto. In questo senso la *Wechselwirkung* è un processo ontologico, in quanto si applica in estensione ai fenomeni più diversi di cui quelli sociali rappresentano soltanto una parte per il tutto:

Nessuno potrà negare che si verifichi un'interazione delle parti entro ciò che noi chiamiamo società. La società non è un essere completamente conchiuso in sé, un'unità assoluta, non più di quanto lo sia l'individuo umano. Rispetto alle interazioni reali delle parti essa è solo secondaria, solo un risultato, tanto dal punto di vista materiale che da quello della nostra riflessione³¹

Se quindi le interazioni reciproche possano dar luogo a unità oggettive il problema che sembra porsi, riattivando l'opposizione a cui abbiamo accennato in precedenza e che sembra segnare l'intera riflessione giovanile di Simmel, si presenta nella domanda epistemologica fondatrice della sociologia: dove ha luogo la società? Com'è possibile che, sebbene supportata dalle coscienze di ciascuno, la società non costituisca di soli individui ma in un certo senso si origini al di là di questi? Come difendere un tale punto di vista senza in alcun modo riproporre quel misticismo del collettivo da cui Simmel voleva emanciparsi, proprio in opposizione al progetto della psicologia sociale³²?

28 B. Spinoza. *Etica*, III, Praef.

29 G. Simmel, *La differenziazione* cit. p. 15.

30 Ivi, pp. 15-16.

31 Ivi, p. 18.

32 Su questa critica alla psicologia sociale Simmel ritornerà a chiare lettere in: G. Simmel, *Excursus*

In questa situazione oscillante tra realtà e idealità l'elemento universale, che connette gli individui facendone una società, è anche in contrapposizione a ciascuno di essi: è sorretto eppure è indipendente da ciascun individuo. Così come non si saprebbe dire dove sia il luogo delle leggi naturali che noi riconosciamo come vere, anche se non hanno probabilmente mai esperito una realizzazione assoluta e pura (è il caso dei teoremi geometrici), non si può dare un nome al luogo di questa intangibile sostanza intersoggettiva che potrebbe essere designata come psiche collettiva o come suo contenuto³³

Quest'opposizione tra collettivo e coscienziale, sebbene chiaramente collocata a livello delle formazioni obiettive emergenti dall'azione reciproca, ovvero a livello di questa «intangibile sostanza intersoggettiva», non viene interamente risolta da Simmel nella sua riflessione giovanile. Ciononostante la critica al kantismo, trova un capitolo ulteriore all'interno dell'ambiziosa opera in due volumi la *Einleitung in die Moralwissenschaft*³⁴. È in particolare il formalismo etico kantiano a divenire qui oggetto della critica simmeliana. La concezione della morale in Kant è, secondo Simmel, formulata erroneamente, poiché non permette di pensare le forme di concrezione della morale in specifiche forme di vita. Essa è, detto altrimenti, una morale senza individuazione. Sono il «fanatismo logico» kantiano e il conseguente carattere formalistico della sua etica a risultare irricevibili per Simmel. Si tratta di superare una delle premesse maggiori del formalismo etico kantiano, ovvero la separazione tra fenomeno e noumeno e con questa quella tra lo *Sein* e lo *Sollen*, tra l'essere e il dover essere che notoriamente aveva rappresentato il cavallo del neo-kantismo e della filosofia dei valori. Se la via intrapresa dal neo-kantismo a partire da Hermann Lotze era stata quella di operare questa distinzione attraverso il concetto di validità, senza seguire direttamente questa direzione Simmel è ciononostante consapevole come opporre al formalismo dell'Etica kantiana una nuova ontologia non sia una strada percorribile³⁵.

In questo senso la *Einleitung* è ricca di spunti che suggeriscono come il razionalismo di Spinoza si collochi in possibile rottura con la morale kantiana. Un primo spunto in questa direzione lo troviamo quando Simmel dichiara che se secondo l'*Etica* di Spinoza il fine ultimo dell'agire consiste nella «conoscenza razionale», diversamente da Kant per il quale la ragione trova fondamento assoluto nella legalità extra sensibile della morale, questo fine ultimo consiste per Spinoza con la conoscenza razionale stessa³⁶. In questo senso, l'*Etica* di Spinoza, sostiene una teoria della conoscenza che è allo stesso tempo un'Etica in quanto non ammette l'esistenza della «cosa in sé». Il razionalismo di Spinoza incrocia e anticipa così un'esigenza diffusa del neo-kantismo e della sua critica alla morale di Kant.

Sebbene il razionalismo assoluto di Spinoza resti in un senso irricevibile, in quanto volto inevitabilmente nell'astrazione di una totalità naturale, esso permette di non porre il fine dell'azione fuori dall'azione stessa – il regno noumenico del kantismo – in quanto, come osservato, fa della ragione il fine immanente all'agire razionale. In questo senso la critica al rigorismo kantiano passa, secondo quanto afferma da Simmel nella *Einleitung*, per la ricezione critica dello spinozismo.

sulla psicologia sociale, G. Simmel, *Sociologia*, Torino, Edizioni di Comunità, 1998, pp. 479-483.

33 G. Simmel, *La differenziazione* cit., p. 22.

34 G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, Gesamtausgabe*, hrsg. von K.C. Köhnke, Band 3-4, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989-1991.

35 G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft* cit. Band 2, p. 102.

36 Ivi, p. 106.

Quella tensione tra neo-kantismo e positivismo che a giusta ragione è stato indicato per caratterizzare gli anni di formazioni del giovane Simmel, appare a vario titolo partecipare a quella peculiare forma di riattivazione dell'opposizione tra spinozismo e kantismo che attraversa la cultura tedesca nell'ultimo quarto del XIX secolo. Questa tensione non resterà inesplorata e il passaggio a un posizionamento più decisamente neo-kantiano può essere letto, come intendo ora mostrare, come un tentativo di definire una prospettiva epistemologica per le scienze sociali fuori da essa.

2. La forma della Wechselwirkung: neo-kantismo e sociologia

Prima di procedere con un'analisi del neo-kantismo di Georg Simmel a partire dalla metà degli anni '90 del XIX secolo è importante, come riguardo alle influenze spinoziste prese in considerazione nel capitolo precedente, perimetrare il contesto intellettuale dentro a cui tale posizionamento si sviluppa. Anzitutto, è necessario mettere in luce come la critica al formalismo morale di Kant e in particolare alla cosa in sé, che nella *Introduzione alla scienza morale* suggerisce a Simmel alcuni aspetti di contiguità con una prospettiva spinozista, non sia in rottura con la sensibilità teorica del neo-kantismo. È infatti utile ricordare come uno degli aspetti caratterizzanti la riflessione neo-kantiana sia consistita proprio nell'estensione della riflessione epistemologica di Kant oltre i confini della conoscenza della natura. Per fare questo è proprio la riflessione etica kantiana e la possibilità di un recupero pratico di una conoscenza capaci di trascendere il dominio dell'esperienza ad essere esposta a critica. Quello che il neo-kantismo pone in evidenza attraverso il concetto di validità, a partire da contributi in questo rispetto assolutamente fondatori come quelli di Hermann Lotze e Otto Liebmann³⁷, è come la conoscenza non abbia bisogno, per essere giustificata, di ricorrere a un criterio pratico che chiami in causa una dimensione noumenica. In questo senso, una parte consistente della revisione di Kant operata dal neo-kantismo, consiste nel depurarne la riflessione pratica dalla cosa in sé, considerata adesso come un retaggio scolastico da cui la rivoluzione copernicana di Kant non è riuscita a sottrarsi. In questo senso s'intende mostrare come la svolta trascendentale della conoscenza moderna possa essere estesa oltre il dominio della natura e come il concetto di validità sia ciò che rende possibile questa pluralizzazione delle sfere del sapere positivo. Ora, è proprio all'interno di questa pluralizzazione dei saperi che la riflessione neo-kantiana di Simmel si stabilisce, sebbene, come vedremo adesso, la cifra del neo-kantismo sociologico di Simmel fornisca un contributo assolutamente originale all'interno del dibattito neo-kantiano.

Dagli scritti giovanili fino al saggio *La legge individuale*³⁸ (1913), Simmel non interromperà mai il suo confronto con Kant. La vicinanza di Simmel al neo-kantismo è testimoniata da vari aspetti, anzitutto dalla sua attività all'interno di alcuni degli organi ufficiali del neo-kantismo tedesco. A questo proposito si può ricordare come il primo numero dei *Kant Studien*, rivista di riferimento del neo-kantismo si aprisse con un contributo di Simmel (1897), o ancora il fatto che Simmel sia stato membro dell'associazione tedesca kantiana fino alla sua morte. Diversi sono i testi utili a perimetrare il neo-kantismo di Simmel e l'importanza per la sua concezione della sociologia. V'è, anzitutto, la prima

37 H. Lotze, *Logica*, Milano, Bompiani, 2010; O. Liebmann, *Kant e gli epigoni*, Napoli, Editoriali Scientifica, 1990.

38 G. Simmel, *La legge individuale*, Roma, Armando, 2001.

versione de *Il problema della sociologia* (1894) e il saggio di due anni successivo intitolato *Cos'è per noi Kant?*³⁹ (1896). Oltre alla dissertazione di dottorato di cui abbiamo discusso nel precedente paragrafo, Simmel tenne una serie quasi ininterrotta di lezioni e seminari presso l'università di Berlino dedicate a Kant a partire dal 1885 e di cui il corso del semestre invernale del 1892-1893 rappresenta la parte più avanzata che dette frutto al volume *Kant. Sedici lezioni berlinesi* (1904)⁴⁰.

Ritengo che si possano classificare tre diversi utilizzi del pensiero di Kant nella riflessione di Simmel. In un primo rispetto Kant rappresenta il pensatore moderno a cui Simmel, senza dubbio, dedica la maggiore attenzione, discutendo in maniera dettagliata il suo pensiero e dandone un'interpretazione che, sebbene in linea con alcuni aspetti delle letture neo-kantiane dell'epoca, fornisce degli elementi di indubbia originalità (1). In un secondo rispetto, Kant rappresenta un'immagine del mondo moderno, o meglio il precipitato filosofico dell'ideologia del mondo moderno. In questa prospettiva, l'intellettualismo kantiano viene assunto da Simmel come uno dei tratti dominanti della modernità tout court (2). Infine, non necessariamente in ordine d'importanza, il formalismo di Kant rappresenta una prospettiva epistemologica che Simmel condivide e sviluppa a livello della propria sociologia (3). Questi tre aspetti della critica simmeliana non possono ovviamente essere interamente separati e vengono spesso messi in gioco l'uno accanto all'altro o l'uno contro l'altro. È, ciononostante, utile mantenere questa distinzione analitica per meglio definire le trasformazioni che si operano nel pensiero di Simmel mostrando come, rimettendo in gioco l'immagine di Kant, si produca uno spostamento di visione anche del ruolo di Spinoza nella sua riflessione, essendo il naturalismo di quest'ultimo immancabilmente percepito come antagonista al progetto criticista kantiano.

Per quanto riguarda la lettura filosofica di Kant è importante sottolineare come quest'ultimo, apra una prospettiva dalla quale, secondo Simmel, non è possibile retrocedere. La sintesi kantiana tra sensi e intelletto e la fondazione di una conoscenza apriori della natura, implica inevitabilmente una premessa maggiore che consiste nell'aver reciso il legame tra essere e pensiero che era stato alla base di ogni metafisica fino a Kant. Questo non significa, ricorda Simmel nel suo saggio *Che cos'è per noi Kant?*, che in Kant, come suggerito dall'idealismo, si operi una contrapposizione insanabile tra io e non-io che possa essere oltrepassata soltanto attraverso un superamento dialettico della contrapposizione in quanto tale⁴¹. La vera contrapposizione, ricorda Simmel, non è quella tra io e non-io ma quella tra rappresentazione e cosa in sé: «il pensiero puro, libero dai sensi, non è uno strumento di conoscenza»⁴². L'apparire, il fenomeno, non è un errore ma l'unica realtà della conoscenza. Se così non fosse, dovremmo attribuire realtà a ciò che si nasconde dietro al fenomeno, facendone un criterio di conoscenza del fenomeno stesso: «Ma questa dualità dei principi per Kant viene eliminata totalmente»⁴³. A partire da que-

39 G. Simmel, *Che cos'è per noi Kant?*, Roma, Castelveccchi, 2016.

40 G. Simmel, *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, Milano, Unicopli, 1986. Per un posizionamento di Kant nell'opera di Simmel si veda l'introduzione di: A. Marini, «La posizione di Simmel e l'eredità di Kant», pp. 7-43.

41 Per un'analisi di questa opposizione nel pensiero di Fichte, rimando il lettore al contributo di Giacomo Clemente contenuto in questo volume. Cfr. *infra*, pp. 39-68.

42 G. Simmel *Che cosa è per noi Kant?* cit., p. 53. In questa prospettiva l'opposizione tra hegelismo e kantismo sociologico che struttura la riflessione critica sulla sociologia di Gillian Rose sembra descrivere con precisione il posizionamento di Simmel. Si veda: G. Rose, *Hegel contra Sociology*, London, Verso, 2009.

43 G. Simmel *Che cosa è per noi Kant?* cit., p. 54.

sto movimento interpretativo, all'apparenza semplice, si stabilisce una parte consistente dell'interpretazione simmeliana di Kant e questo gesto può essere, a ragione, ritenuto come un elemento probante dell'orientamento neo-kantiano del suo pensiero. Si tratta, come in una parte consistente di quella tradizione e come Simmel aveva già annunciato nella critica alla morale kantiana nella *Introduzione alla scienza della morale*, di una torsione in senso propriamente gnoseologico del kantismo che viene giocata contro l'impiego che dell'eredità kantiana aveva fatto l'idealismo. Il problema fondamentale aperto da Kant, si sostiene, è stato quello di offrire una teoria della conoscenza che possa essere estesa oltre i confini della sola conoscenza naturale, senza tradire la dimensione apriori della sua critica⁴⁴.

Vi sono due aspetti in questa prospettiva che vanno sottolineati. Da un lato, come anticipato, senza ricadere in un soggettivismo, questo tipo di concezione impedisce ogni ritorno a una riflessione che intenda saldare in una nuova alleanza essere e pensiero. Ogni forma di razionalismo che voglia pensare una sintesi tra queste due dimensioni, ogni pensiero che istanzi l'esistenza di una totalità commette l'errore originario di non operare questa separazione tra essere e pensiero:

Le forme universali della natura sono leggi che il nostro intelletto le prescrive, nella misura in cui esso così facendo la costituisce appunto in quanto natura, in quanto cosmo conformato alle leggi [...] Il mondo, che allo spirito conoscente sembrava contrapporsi inerte, riflettendosi meccanicamente, è dunque la sua stessa attività, le rigide forme dell'immagine del mondo sono giunte in un flusso, e sono rivolte nell'attività dello spirito stesso; al posto dell'inquietante miracolo di un mondo esterno che ci è estraneo e che tuttavia penetra in noi, comprendiamo il mondo appunto come prodotto della nostra propria vita interiore⁴⁵.

Questa dissoluzione dell'immagine meccanica del mondo è un elemento insuperabile del pensiero di Kant. La strategia impiegata da Kant per riportare unità in questa dissoluzione e spiritualizzazione del mondo, ricorda Simmel, è quella di ricondurla a sistema. Nell'architettura delle facoltà e nella tripartizione tra facoltà del conoscere, del sentimento e della volontà a cui fanno capo intelletto, sensibilità e ragione: «lo spirito umano gli appare come costruzione simmetrica in sé stessa, che non può avere né più né meno membri di quanto richieda la logica conformità alle regole»⁴⁶. Ma se la recisione del nesso tra essere e pensiero rappresenta un aspetto insuperabile della riflessione kantiana, questa facoltizzazione dello spirito appare a Simmel, antiquata. All'architettura delle facoltà deve essere opposta un'impostazione che in qualche modo accetti il dissolversi del sapere, razionale, morale ed estetico in un flusso continuo, in «una serie che non verrà mai completata»⁴⁷. In questo senso, la contrapposizione tra vita e forma, che Simmel radicaliz-

44 «Ma nonostante questo fondamentale divario del pensiero moderno da quello kantiano, la sua scoperta che le nostre esperienze sono condizionate da presupposti sovrasensibili quasi connaturati al nostro spirit, possiede una fecondità che non è stata affatto esaurita. Kant stesso l'ha applicata solo all'ambito delle scienze naturali; poiché da un lato il suo pensiero originale era rivolto alla natura e, d'altro lato, la vita psichica come tale e tutto ciò che è storico lo interessavano solo dal punto di vista del loro valore morale e non costituivano per lui, in sé e per sé, un oggetto proprio di ricerca» (G. Simmel, *Kant. Sedici lezioni* cit. p. 95).

45 G. Simmel *Che cosa è per noi Kant?* cit., pp. 59-60.

46 Ivi, p. 61.

47 Ivi, p. 63.

zerà nel corso della sua vita perorando, come vedremo nel prossimo paragrafo, la causa di un ritorno a Goethe, era già presente nel pensiero di Kant, nella forma di un esito relativista del pensiero di quest'ultimo capace di rimetterne in discussione lo spirito sistematico.

Il secondo aspetto che deve essere sottolineato, già presente in questo saggio, ma che assumerà un'importanza capitale nel volume delle lezioni su Kant, consiste in un'enfasi radicale del razionalismo di Kant a scapito dell'ontologia dualista fondata sulla contrapposizione tra fenomeno e noumeno, percezione e cosa in sé⁴⁸. L'errore principale dell'interpretazione di Kant, sottolinea Simmel, ha consistito nell'enfasi posta sull'opposizione tra intelletto e ragione. In questa prospettiva, il primato della ragione sull'intelletto, comporta un primato della volontà sull'intelletto. Al contrario, il Kant di Simmel è un autore, per le ragioni che vedremo di qui a poco, profondamente intellettualista.

Simmel ritiene che la cattiva interpretazione di Kant si sia legittimata nel corso della modernità in ragione di una cattiva reazione all'intellettualismo che ha cercato di resistere a quello che prima di essere un orientamento filosofico ha rappresentato una trasformazione spirituale complessiva del mondo moderno. Insistendo sull'autonomia della sfera morale e sulla volontà come apertura su un assoluto della ragione, preclusa alla conoscenza scientifica, non si è colta la dimensione intellettualista di Kant. Diversamente dalla lettura volontaristica, Simmel, pur riconoscendo la rottura del kantismo dal razionalismo moderno, attraverso quella spiritualizzazione del mondo descritta in precedenza, ritiene che quella di Kant sia una rottura capace, in certo modo, di radicalizzare i presupposti del razionalismo stesso:

Ogni precedente speculazione filosofica aveva preteso di scoprire la sostanza o la forza fondamentale in cui tutti gli aspetti molteplici delle cose trovassero la loro unità, tutti i diversi concetti un concetto supremo in grado di comprenderli. Certamente, per le nostre capacità conoscitive questa assoluta unità della realtà è irraggiungibile; ma, accanto all'illusione di averla scoperta, essa conserva intatto il suo uso necessario come ideale regolativo della nostra esperienza [...] La nostra conoscenza, che consiste nel collegamento dei fenomeni isolati in una legalità sempre più generale, si arresterebbe se non fosse guidata dal fine immaginario di un'unità del tutto esistente⁴⁹.

Non si tratta quindi di opporre un razionalismo della totalità a l'individualismo etico di Kant, quanto di mostrare come Kant sottragga il problema di una legalità meccanica del mondo naturale, facendo della «unità del tutto» una sorta principio regolativo di ogni nostra forma di sapere. Ritrovare unità nell'apparente dualismo di sensibilità e intelletto che la modernità ha operato appare essere la cifra maggiore del contributo kantiano agli occhi di Simmel.

Riassumendo, due sono quindi gli aspetti che abbiamo voluto privilegiare della lettura simmeliana di Kant: superamento dell'architettura delle facoltà da un lato e intellettualismo come principio capace di ritrovare l'unità del reale oltre la separazione tra essere e pensiero. Entrambi questi aspetti – spostando l'accento sulla dimensione intellettuale della riflessione di Kant e leggendo il suo legalismo morale come un'espressione di

48 In questo senso la lettura simmeliana di Kant partecipa di un orientamento tipico del neo-kantismo teso a fare, secondo le parole di Lange, della «cosa in sé» un puro concetto limite e di fatto, secondo quelle di Windelband ad affermare che essere neo-kantiani significasse «superare Kant». A questo proposito si veda: E. Podoksik, *Neo-Kantianism and Georg Simmel's Interpretation of Kant*, «Modern Intellectual History» XIII (2014), 3, pp. 597-622.

49 G. Simmel, *Kant. Sedici lezioni* cit., pp. 78-79.

questo intellettualismo piuttosto che come il segno del necessario ricorso alla sfera della cosa in sé – espongono il ritorno a Kant oltre i limiti che questo aveva assegnato alla sola conoscenza della natura. È in questa prospettiva che Goethe rappresenterà l'alternativa a Kant, riaprendo in questo modo a quel naturalismo a cui Spinoza aveva, in prima istanza, dato voce nel mondo moderno.

Contiguamente alla lettura filosofica di Kant, animata da questo riconoscimento della centralità dell'intelletto, segue una diagnosi che, eccede il solo pensiero di Kant, per divenire un giudizio esteso sul mondo moderno che troverà nella *Filosofia del denaro*, l'analisi più dettagliata. Ci troviamo qui a livello del secondo aspetto della lettura simmeliana di Kant. Come appare evidente da quanto detto in precedenza, questa diagnosi di intellettualismo non è separabile dall'interpretazione filosofica che Simmel dà di Kant. Ciononostante l'intellettualismo di Kant, in questo rispetto, eccede il contenuto della sua filosofia, per divenire un sintomo della trasformazione spirituale del moderno. L'intellettualismo, che a livello filosofico rimanda, come osservato, al fatto che Kant riesca a dare alla separazione tra essere e pensiero una veste filosofica, in sede culturale consiste con l'avvenuta separazione che il valore acquisisce rispetto a quello dell'essere, la coscienza moderna del fatto che l'obiettività del valore non risiede nell'essere delle cose ma nella loro natura sociale.

Il valore forma in questo modo in un certo senso la controparte dell'essere ed è proprio come forma comprensiva e categoria dell'immagine del mondo in molti modi ad esso paragonabile. Kant ha rilevato come l'essere non costituisca una caratteristica delle cose; perché se affermo di un oggetto finora unicamente esistente nel mio pensiero; esso esiste, non acquista con ciò nuova caratteristica, perché verrebbe così ad esistere non la stessa cosa, che pensavo prima, ma un'altra. Se indico che una cosa è dotata di valore, non per questo si aggiunge ad essa una nuova caratteristica, perché sono proprio le caratteristiche, che essa già possiede, che ne consentono la valutazione, o, per essere precisi, il suo essere già determinate in tutti i suoi aspetti viene elevato nella sfera del valore⁵⁰.

L'intellettualismo, in quanto assunzione della separazione tra essere e valore e credenza nell'obiettività del secondo rappresenta un fenomeno che, sebbene osservabile con chiarezza nella vita economica, diventa la dimensione culturale dominante della vita moderna in quanto tale. La trasformazione del rapporto alla vita mentale che l'individuo sperimenta nella metropoli, la divergenza tra cultura oggettiva e soggettiva o ancora le varie esperienze di distacco dalla natura sensibile dell'uomo moderno, rappresentano espressioni di questa trasformazione del mondo moderno di cui Kant ha dato la formulazione filosofica più compiuta. Se da un lato questa trasformazione ha indubbiamente una natura destinale per Simmel, antesignana in questo rispetto della razionalizzazione weberiana, il progetto di una scienza della società consiste, nell'organizzare questa separazione tra valore e realtà dentro a un universo di forme le cui interazioni possono essere, almeno provvisoriamente, sottratte al flusso continuo del divenire. È qui che il terzo impiego del pensiero di Kant assume una dimensione propriamente sociologica.

Se l'estensione dell'apriori oltre i limiti della conoscenza della natura a favore di altri saperi positivi da un lato (1) e l'intellettualismo come cifra principale della trasformazione spirituale del mondo moderno dall'altro (2) hanno rappresentato i due principali

50 G. Simmel, *Filosofia del denaro*, Torino, UTET, 1984, p. 95.

aspetti dell'interpretazione filosofica di Kant, la riflessione epistemologica di Simmel, trasporta questi due elementi su un diverso piano che, alimentandosi di entrambi, gli permette di fare del concetto di *Wechselwirkung* un concetto propriamente sociologico. Come osservato, l'impiego del concetto di *Wechselwirkung* nella riflessione del giovane Simmel è quanto gli permette di sviluppare la propria riflessione sulle formazioni oggettive mantenendo aperto il dissidio tra totalità e individualità. È la serie infinita delle individuazioni originantesi dalle relazioni reciproche, a permettere di radicalizzare la dissoluzione moderna delle sostanze senza in questo modo ricadere nell'individualismo formalista. Ma è proprio il concetto di formazione oggettiva che Simmel cerca di implementare in seguito alla svolta neo-kantiana e attraverso il concetto di forma sociale che segna la sua riflessione sociologica di poco posteriore a quella dell'*Introduzione alle scienze della morale*. È la prima versione de *Il problema della sociologia*, pubblicata nel 1894 e riedita come primo capitolo della *Soziologie* nel 1908, arricchita dal fondamentale *Excursus sul problema: come è possibile la società?*⁵¹.

L'ambizione epistemica della sociologia, è, ricorda Simmel, figlia del relativismo moderno: «cioè nella tendenza a risolvere il singolare e il sostanziale in azioni reciproche; l'individuo era solamente il luogo in cui si collegano dei fili sociali, la personalità era soltanto il modo particolare in cui ciò accade»⁵². In questo senso, la sociologia, come nuova scienza non ha bisogno di giustificare l'esistenza di un nuovo oggetto, la materia di cui si costituisce una società. La sociologia deve piuttosto essere capace di cogliere la *forma* delle azioni reciproche che determinano la trama delle singole formazioni sociali. È quindi nella possibilità di stabilire un criterio per definire cosa siano le forme sociali, che si sostanzia l'ambizione epistemica della sociologia:

Queste azioni reciproche significano che dai portatori individuali di quegli impulsi e scopi occasionali sorge un'unità, cioè appunto una «società». Infatti l'unità in senso empirico non è altro che azione reciproca di elementi: un corpo organico è un'unità perché i suoi organi stanno tra loro in uno scambio reciproco di energie più stretto che con qualsiasi essere esterno: uno stato è uno perché tra i suoi cittadini sussiste il corrispondente rapporto di influenze reciproche; e non potremmo considerare come unitario neppure il mondo se ognuna delle sue parti non influenzasse in qualche modo ogni altra parte, se la reciprocità, comunque mediata, delle influenze fosse eliminata⁵³.

La nuova scienza della società si occupa delle forme dell'agire, ne riduce cioè i contenuti a dinamiche relazionali aperte senza in questo modo ridurle a «qualità o funzioni particolari» capaci di fornire unità al discorso. Essa si occupa quindi di forme sociali non qualificate in base al loro contenuto ma in ragione dell'azione reciproca che connette gli elementi in un'unità. Si stabilisce quindi un primato sociologico della forma sul contenuto che situa la sua riflessione nell'alveo del neo-kantismo. Se per Kant le connessioni del mondo fisico si operano nel soggetto, attraverso le forme pure dello spazio e del tempo, per Simmel esistono un tipo diverso di connessioni la cui unità diversamente da quelle del mondo naturale non risiedono nel soggetto. La sociologia è la scienza di queste connessioni che, come la

51 Per un efficace inquadramento del kantismo sociologico di Simmel si veda: G. Fitzi, *Comment la société est-elle possible? Développement et signification du «paradigme sociologique» de la Sociologie de Simmel de 1908*, in L. Deroche-Gurcel, P. Watier (dir.), *La sociologie de Georg Simmel (1908): éléments actuels de modélisation sociale*, Paris, PUF, 2002, pp. 111-129.

52 G. Simmel, *Sociologia* cit., p. 6.

53 Ivi, p. 9.

geometria riduce il mondo a forme essenziali in interazione⁵⁴. La forma appare quindi la strategia impiegata da Simmel per superare il conflitto tra individualità e totalità, per fissare la pluralità tendenzialmente infinita delle interazioni quale era emersa nella sua riflessione precedente. Il pluralismo che caratterizza la sociologia relazionale di Simmel trova proprio nella forma la possibilità di non pensare la società in termini di una totalità.

In questo senso circoscrivendo la nostra comprensione della società alle forme di socializzazione e di socievolezza (*Vergesellschaftung*, *Geselligkeit*)⁵⁵, la sociologia, senza la pretesa di definire un nuovo oggetto o di concentrarsi esclusivamente sulle forme di associazione fondate sulla trasmissione istituzionale, definisce una serie potenzialmente infinita di situazioni sociali⁵⁶. Se quindi, la forma deve essere compresa come la modalità attraverso la quale Simmel intende uscire dalla tensione tra individuo e totalità che abbiamo visto caratterizzare la sua riflessione giovanile, il rimando a una totalità capace di significare le singole forme di socializzazione, resta, come vedremo nell'ultima parte di questo contributo una tentazione della riflessione di Simmel, che riapre la strada a quell'influenza spinoziana che abbiamo visto operare fin dalle sue opere giovanili. Prima però di andare in questa direzione è importante notare come, sebbene il problema della forma sociale sia introdotto nel saggio appena commentato, sia nell'*Excursus* che Simmel tenta di definire da un punto di vista strettamente epistemico, la rilevanza del neo-kantismo in sede sociologica.

Se la riflessione di Simmel fin dal 1894, riconosce quindi nel concetto di forma sociale la possibilità di fissare la *Wechselwirkung* in concrezioni riconoscibili ed isolabili che la sottraggano alla tensione tra individualità e totalità, se quindi Simmel prende una posizione schiettamente neo-kantiana, è nell'*excursus* che la particolarità del suo posizionamento si chiarisce. Il concetto di forma sociale è qui elevato a livello di un apriori capace di implementare l'apparato concettuale del neo-kantismo. Se la sociologia, si dice, pone la stessa domanda di Kant riguardo alla capacità sintetica immanente alla coscienza di ciascuno e capace di rendere possibile la conoscenza della natura, la società, diversamente dalla natura, non può essere sintetizzata soggettivamente, ma sembra esistere per sé fuori dal soggetto. L'unità sociale delle forme di socializzazione emergente dalle interazioni reciproche, non può essere ritrovata nella coscienza di ciascuno in quanto: «la coscienza di costituire con gli altri un'unità è qui tutta l'unità in questione»⁵⁷. Quest'unità non è mai data in forma astratta ma vive dentro a formazioni particolari, necessariamente cangianti, concrezioni specifiche della *Wechselwirkung*. Quindi la possibilità di una società si origina a un livello che va ontologicamente distinto da quello della realtà

54 L'*Etica* spinoziana è, in questo rispetto, il primo esempio di questa applicazione del formalismo geometrico allo studio delle relazioni umane. Simmel ricorda qui, ciononostante, come la relazione tra sociologia e geometria possa essere pensata solo nella forma di un'analogia (ivi, p. 14). Alcuni interpreti hanno sottolineato l'importanza di Spinoza per Simmel. Si veda: H.J. Helle, *Messages from Georg Simmel*, Leiden-Boston, Brill, 2013; F. Vandenberghe, *Relativisme, relationnisme, structuralisme*, «Simmel Studies» 12 (2002), 1, pp. 41-84.

55 Simmel dedicherà alla socievolezza il proprio intervento presso il primo convegno della *Deutsch Gesellschaft für Soziologie*, che si tenne nel 1909 presentandolo appunto, nel sottotitolo, come un *Esempio di sociologia pura o formale*: G. Simmel, *La socievolezza*, Roma, Armando Editore, 1997. Importante notare anche come il sottotitolo della *Sociologia* reciti: «Ricerche sulle forme della socializzazione».

56 D. Frisby, *Georg Simmel*, London-New York, Routledge, 2002; E.S. Goodstein, *Georg Simmel and the Disciplinary Imaginary*, Stanford, Stanford University Press, 2017.

57 G. Simmel, *Sociologia* cit. p. 28.

fisica: «La società è ‘la mia rappresentazione’, ossia poggia sull’attività della coscienza, in un senso del tutto diverso dal mondo esterno»⁵⁸.

Ma quale valore ontologico attribuire alla società quindi? Come operare una distinzione tra società e mondo esterno senza in questo modo fare della prima un «dominio nel dominio» sottraendo la società alla natura? La risposta sembrerebbe essere risolta facendo della società una forma della nostra conoscenza, come suggerito da Simmel fin da *La differenziazione sociale*, ma la natura di questa conoscenza non può essere associata alla sola coscienza in quanto è la relazione con gli altri ad essere qui coinvolta. Se quindi nella conoscenza della natura è la coscienza a fornire un’attività sintetica ai dati dell’esperienza, nel caso della conoscenza sociale la sintesi si opera per così dire già nel fatto stesso della relazione. Com’è possibile, quindi, una società? Dovremmo forse concluderne che una società sia solo il frutto di relazioni private astratte dalla loro singolarità attraverso la capacità sintetica della coscienza capace, in questo senso, di ricondurle a una totalità? Se così fosse, la caratteristica principale dell’associazione, la natura formale che permette di distinguere diversi rapporti d’azione reciproca verrebbe meno e la società si dissolverebbe in una totalità che Simmel ritiene insostenibile e dissoltasi dentro e grazie al movimento de-sostanzializzante della scienza, dello scambio e della tecnica moderne. Sembra quindi che la svolta formale della sociologia simmeliana si messa esposta a quel dissidio tra individuo e totalità che avevamo visto caratterizzare la sua concezione del sociale fin dagli scritti giovanili.

Ora è proprio per uscire da questo dissidio che nell’*excursus* Simmel intende saldare il concetto di società, una volta privatolo di ogni pretesa sostanziale, a una teoria della conoscenza che, sebbene distinta da quella naturale, sia saldata a dei principi capaci di stabilirne la tenuta. Questi principi sono, sulla scia della visione neo-kantiana di Simmel, ritenuti al pari dello spazio e del tempo, degli apriori, ovvero delle condizioni di possibilità dell’esperienza sociale. Queste categorie, che stanno alla base dei «processi dell’azione reciproca», diversamente dalle forme a garanzia della conoscenza naturale del mondo, non risiedono nella coscienza ma nel rapporto tra coscienze. Queste «forme apriori dell’associazione», o *apriori sociali*, consistono nella risposta che Simmel utilizza per fissare l’esistenza della società attraverso una teoria della conoscenza che la renda autonoma dalla conoscenza della natura senza sottrarla alle regole che organizzano la conoscenza umana del reale. È attraverso la distinzione tra la «conoscenza» della natura e il «sapere» della società che Simmel cerca di dare un senso compiuto a questa differenza.

Il sapere sociale, si organizza, ricorda Simmel attraverso tre apriori sociali. Il primo apriori è quello che presiede alla necessaria generalizzazione che ogni rapporto con l’altro presuppone e predispone. La condizione sociale di questo apriori consiste nel fatto che tutti i rapporti sociali diffettano necessariamente dal punto di vista cognitivo. Ogni relazione sociale è «un’esperienza incompiuta» in quanto la relazione con l’altro difetta in ragione dei condizionamenti, dei pregiudizi, della prospettiva dentro alla quale ogni relazione inizialmente si colloca. È l’infinità diversità e variazione dell’umanità di ciascuno che implica quindi un bisogno di generalizzazione senza il quale l’esperienza sociale non troverebbe possibilità dissolvendosi nel flusso continuo delle variazioni umane. Questa generalizzazione dell’altro, non ha origine dalla sola coscienza individuale, ma trova un corrispettivo nelle cerchie sociali, ovvero nelle forme della *Wechselwirkung*, che definiscono la socialità umana. In altri termini si generalizza la conoscenza dell’altro

in ragione delle sue molteplici appartenenze a diverse cerchie sociali: «Nelle cerchie degli ufficiali, dei fedeli di una chiesa, dei funzionari, dei dotti, dei familiari ognuno vede l'altro partendo dall'ovvio presupposto che egli è un membro della sua cerchia»⁵⁹.

Il secondo apriori corrisponde alla consapevolezza che ogni attore coinvolto in un'azione sociale dell'irriducibilità dell'altro alla relazione. In questo senso questo apriori è speculare al precedente e consiste nell'affermare che vi sia relazione soltanto se questa coscienza dell'irriducibilità dell'individualità al gruppo è manifesta:

*L'apriori della vita sociale empirica è il fatto che la vita non è del tutto sociale; noi formiamo le nostre relazioni reciproche non soltanto con la riserva negativa di una parte della nostra personalità che non entra in esse, e questa parte influisce sui processi sociali dell'anima non soltanto mediante connessioni psicologiche generali, ma proprio il fatto formale che essa sta al di fuori di tali processi determina il modo di questa influenza*⁶⁰

Il senso di questo apriori, che stabilisce l'esistenza di un'individualità irriducibile all'appartenenza al gruppo, potrebbe apparire quello di sottrarre una parte dell'individualità alla relazione stessa. Ciononostante il fatto che la coscienza dell'individualità divenga un apriori, ovvero una condizione necessaria di ogni relazione, ha proprio il senso di abolire in certo modo questa determinazione stabilendo che «l'interno e l'esterno non costituiscono due determinazioni sussistenti l'una accanto all'altra [...] ma definiscono la posizione del tutto unitaria dell'uomo che vive socialmente»⁶¹.

Il terzo apriori, infine, consiste nel fatto che, oltre al principio di generalità e d'individualità a cui ci siamo appena dedicati, ogni individuo che appartiene a una società vi appartiene potenzialmente occupando una funzione che ha una validità per la totalità di cui questa società consiste. È la categoria della professione che viene qui definita. Questo apriori consiste quindi in una disposizione dell'essere associati e in certo modo attribuisce senso al nostro essere parte di una serie di azioni reciproche il cui senso si compie, questa sembra l'ipotesi di Simmel, soltanto se inserite all'interno del quadro di una totalità fondata sulla divisione del lavoro e delle funzioni:

Finché l'individuo non realizza o non trova realizzato questo apriori della sua esistenza sociale – vale a dire la penetrante correlazione del suo essere individuale con le cerchie circostanti, la necessità integrante per la vita del tutto della sua particolarità determinata dalla vita personale interiore – fino ad allora egli non è associato, e la società non è quell'attività reciproca priva di lacune che il suo concetto enuncia⁶².

I tre apriori devono essere quindi considerati come condizioni e disposizioni all'agire sociale. *Generalità, individualità e totalità* diversamente dalle categorie kantiane dell'intelletto non dispongono i soggetti a una conoscenza certa della realtà esterna, ma come queste sono le condizioni *sine qua non* di ogni conoscenza possibile. È importante notare come, in ragione dell'orientamento neo-kantiano di Simmel, sebbene la totalità sociale non sia conoscibile in quanto tale essa venga reintrodotta come una condizione necessaria, una sorta d'ideale regolativo, dell'agire sociale.

59 Ivi, p. 31.

60 Ivi, p. 33.

61 Ivi, p. 35.

62 Ivi, p. 37.

L'individualità del singolo trova un posto nella struttura dell'universalità, anzi che questa struttura, nonostante l'aspetto imprevedibile dell'individualità, è rivolto in certa misura a questa e alla sua funzione⁶³.

Sebbene quindi Simmel si collochi nell'alveo del neokantismo, questa esigenza di fondare la sociologia su presupposti teorici capaci di riconnettere l'universale e l'individuale ne oltrepassa, di fatto, la dottrina in quanto impone la ricerca dei nessi tra individuale e universale fuori dal soggetto. L'universale dentro al quale l'individualità deve essere collocata per essere significata, è per Simmel propriamente un'universale sociale e non un'universale astratto. In questo senso la società sembra lasciare emergere un universalismo di genere nuovo. La messa a distanza dal neo-kantismo che caratterizza la parte successiva della riflessione di Simmel appare animata proprio da questo bisogno di ripensare il rapporto all'universale in una prospettiva alternativa rispetto a quella del neo-kantismo.

3. *Oltre la forma. La Wechselwirkung dopo la rimozione della natura*

In un celebre testo intitolato *I problemi fondamentali della filosofia*, nel capitolo dedicato all'essere e al divenire, Simmel riserva un posto importante al pensiero di Spinoza. In una lettera a Husserl, di segno opposto rispetto alla confidenza a Jaspers ricordata in apertura, Simmel mette in evidenza come egli ritenesse la sua lettura di Spinoza di una certa originalità⁶⁴. Spinoza è ora l'autore che trasporta l'eleatismo nella modernità. Facendo del problema dell'essere quello di un'universale concreto – la sostanza – e arrestando, di fatto, la forza annichilente del naturalismo moderno che, passato l'entusiasmo rinascimentale, non poteva che fondarsi «sul puro dinamismo, sulle energie, sulle pure relazioni dei fenomeni»⁶⁵. Lo spinozismo permette di riconnettere l'essere al mondo: «Qui è il fulcro di questo intero tipo di filosofia dell'essere: lo scambio dell'essere come concetto astratto con l'essere come l'insieme delle cose esistenti»⁶⁶. L'essere diviene totalità.

Ciononostante lo sforzo spinoziano di riconnettere l'infinità delle manifestazioni empiriche in un'unità, l'individuale nell'universale, è destinata, secondo Simmel, all'astrazione. Sulla scia della nota critica kantiana al principio di ragion sufficiente, fondata sulla confusione che si originerebbe dal confondere, come nel caso della sostanza di Spinoza, essere ed esistenza, Simmel critica l'incoerenza logica dell'ontologia di Spinoza che resta, in questo rispetto, un filosofo del meccanicismo moderno e per questa ragione incapace di assumere la prospettiva della vita che abita i fenomeni naturali. La sostanza spinoziana appare a Simmel sospesa tra la mondanizzazione dell'essere e l'ontologizzazione del mondo. È la seconda istanza, tuttavia, ad avere la meglio nel sistema spinoziano:

Tale è l'inevitabile tragedia dell'esigenza che aspira per mezzo del pensiero a un'assoluta certezza di ciò che esiste, da che più non l'offre la fede. La chiusa necessità della

63 Ivi, p. 38.

64 G. Simmel, *Briefe 1912-1918, Gesamtausgabe*, Vol. 23, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008.

65 G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, Milano, Istituto Librario Internazionale, 1972, p. 76.

66 Ivi, p. 78.

pura logica non potrà mai sviluppare da se' l'esistenza delle cose [...] Rimarrà sempre uno dei fatti più notevoli della storia dello spirito questo che l'esigenza di un principio assolutamente sicuro e indubitabile, esigenza che non si fonda sul puro interesse teoretico, ma sul complesso rapporto dell'uomo al mondo, abbia cercato qui il suo appagamento per mezzo della pura conoscenza⁶⁷.

In questo senso, sebbene il principio della sostanza spinoziana sia quello di una mondanizzazione dell'essere, esso sconta lo stesso destino dell'eleatismo, la dissoluzione del reale nel pensiero. L'essere è incapace di farsi totalità vivente. Sulla scia della ricezione romantica ed hegeliana, Spinoza rimane per Simmel, in questo rispetto, un pensatore dell'astrazione. La causalità immanente spinoziana è ridotta a puro principio logico e in questo modo è destituita di ogni presa sul mondo reale. Opera su quest'ultimo una *reductio* incapace di garantire il pluralismo che caratterizza l'infinita realtà fenomenica. Se questo è il giudizio che Simmel enuncia su Spinoza, in evidente continuità con la critica kantiana prima, ed hegeliana poi, resta tuttavia che la prossimità allo spinozismo diffuso nella cultura filosofica del giovane Simmel, nonostante la sua successiva obliterazione attraverso il passaggio a un posizionamento neo-kantiano, sembra riaperta dal constatare come la mondanizzazione dell'eleatismo del filosofo olandese sia espressione di un bisogno moderno, di una nostalgia della totalità in un'epoca altrimenti destinata a lasciare dissolvere il rapporto al mondo in una serie di azioni reciproche incapaci di estendersi oltre la loro determinazione empirica. Come osservato in precedenza la soluzione di questa tensione costitutiva tra individuo e totalità che anima il «relazionismo filosofico» di Simmel⁶⁸, aveva trovato una configurazione teorica all'interno di una concezione formalista e neo-kantiana della sua sociologia. Ciononostante, come spesso accade in Simmel, senza che questo posizionamento venga abolito, la progressiva insistenza su temi legati alla filosofia della vita lasciano supporre che quel modo di configurare la nozione di relazione reciproca venga rivisitato e ricollocato all'interno di una diversa cornice filosofica.

Per comprendere questo aspetto della riflessione di Simmel inquadrandolo in un avanzamento generale della sua riflessione che si produce proprio in ragione di una revisione dei principi neo-kantiani della sua epistemologia, dobbiamo fare un passo indietro e rivolgerci all'attenzione che, a partire dagli anni conclusivi del XIX secolo, Simmel rivolge a Goethe. Goethe trova una collocazione nella riflessione di Simmel fin dal finire del XIX secolo quando, nel 1899, pubblica un primo saggio dedicato al rapporto tra Kant e Goethe⁶⁹. Prima che questa due figure vengano contrapposte, e ricomprese come un'al-

67 Ivi, p. 79.

68 Come diversi interpreti hanno fatto notare l'espressione relazionismo è preferibile a quella di relativismo. A questo proposito si veda: M. Amat, *Le relationnisme philosophique* cit.

69 G. Simmel, *Kant und Goethe*, in O. Rammstedt (hrsg. von), *Aufsätze and Abhandlungen 1894 bis 1900*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, pp. 445-478. Sul ritorno simmeliano a Goethe si veda: J. Bleicher, *From Kant to Goethe. Georg Simmel on the Way to Leben*, «Theory, Culture and Society» 24 (2007), 6, pp. 139-158; D. N. Levine, *Soziologie and Lebensanschauung: Two Approaches to Synthesizing «Kant» and «Goethe» in Simmel's Work*, «Theory, Culture and Society» 29, 7/8, pp. 26-52; M. Gardini, *Il Goethe di Simmel*, in G. Simmel, *Goethe*, Macerata, Quodlibet, 2012, pp. 7-47. Sulla svolta vitalista osservata dal punto di vista dell'influenza bergsoniana su Simmel si veda: G. Fitz, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie: Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson*, Konstanz, UVK Verlagsgesellschaft, 2002; D. Suber, *Die Begründung der deutschen Soziologie zwischen Neukantismus und Lebensphilosophie*, Hamburg, Kavac, 2002.

terativa fondamentale nell'immagine del mondo moderno, si mostra come il vitalismo di Goethe debba essere ritenuto uno sviluppo interno all'intellettualismo di Kant:

Facendo vedere che il conseguimento della verità richiede l'impiego di *tutte* le forze teoretiche, Kant ha aperto una strada filosoficamente decisiva che la sua visione scientifica rigidamente intellettualista ha certamente limitato e che solo Goethe ha poi percorso fino in fondo⁷⁰

È però nel saggio intitolato *Kant e Goethe* che il ruolo strategico di Goethe in questo esercizio di parziale distanziamento dal precedente orientamento neo-kantiano viene esplicitato. Come recita il sottotitolo del libro, Kant e Goethe vengono letti non solo come due dei maggiori pensatori moderni, ma come due opposte concezioni della «moderna concezione del mondo». Il volume è diviso in due parti di cui la prima si confronta con la questione della conoscenza e la seconda con l'etica. Come nel caso della monografia su Kant, sono i due domini della critica della ragion pura e della ragion pratica a organizzare quindi il confronto tra Kant e Goethe.

L'analisi di Simmel si articola intorno a un'opposizione ritenuta fondatrice per il mondo moderno. Da un lato l'opposizione tra soggetto e oggetto, in cui l'io pensante rivendica la propria sovranità. Dall'altro l'unificazione del mondo operata dalla scienza moderna, la riduzione della pluralità alla legalità unica e inclusiva della scienza della natura. Con Kant, si dice, l'opposizione tra soggetto e oggetto viene radicalizzata, e la natura viene sottomessa all'attività dell'intelletto:

Infatti il caos delle impressioni sensoriali, di per sé pura e cieca materia, può divenire una «natura», e cioè una connessione dell'esistente sensata e regolata da leggi, solo per il fatto che viene disposto entro linee ordinate dalla forza ordinatrice del nostro intelletto⁷¹.

In conseguenza di questa sussidiarietà della natura all'intelletto, con Kant, l'opposizione tra soggetto e oggetto viene radicalizzata e in certo modo risolta in quanto l'opposizione di natura e spirito viene superata in ragione dell'unità garantita dalle leggi apriori dell'intelletto. Goethe rappresenta in questo fondamentale rispetto un'alternativa profonda all'intellettualismo di Kant. L'unità dell'esistente non viene trovata da Goethe nell'intelletto ma nello stesso manifestarsi della natura come principio spirituale. Simmel stesso in queste pagine, riporta Goethe alla congiuntura intellettuale che vede la riemersione del neo-kantismo. Il neo-kantismo, ricorda Simmel, ha rappresentato la modalità per uscire dall'opposizione tra idealismo e il materialismo che si è sviluppata in Germania intorno agli anni cinquanta e sessanta del XIX secolo⁷². Kant offre una sintesi perché il suo intellettualismo in qualche modo si sottrae alle opposizioni di cui sopra, ritrovando l'unità perduta del pensiero moderno attraverso una radicalizzazione dei suoi principi. Ma questa soluzione «scientifica» ed «intellettualista», ricorda Simmel, che segna l'interpretazione neo-kantiana apre a un bisogno nuovo, alla necessità di ripensare un'unità di tipo nuovo. È in questa prospettiva che il «ritorno a Goethe» segue quello a Kant. Ed è in ragione di questa trasformazione che la riflessione kantiana di Simmel viene riformata.

70 G. Simmel, *Kant. Sedici lezioni* cit. p. 80.

71 G. Simmel, *Kant e Goethe. Una storia della moderna concezione del mondo*, Como, Ibis, 1995, p. 15.

72 Sulla querelle materialista rimando il lettore a: F. C. Beiser, *After Hegel. German Philosophy 1840-1900*, Princeton, Princeton University Press, 2014.

L'intellettualismo filosofico di Kant cessa di essere il rappresentante esclusivo dell'immagine del mondo moderno, a questa se ne aggiunge una opposta ma egualmente capace di esprimerne la vocazione. Se non fosse stato per l'assoluta centralità che Simmel aveva attribuito a Kant, potremmo leggere in questo spostamento soltanto una appendice alla concezione simmeliana della storia della filosofia, ma non è così. La riflessione simmeliana su Goethe intende avere un valore paradigmatico, l'alternativa si gioca su ognuno dei piani che abbiamo prima preso in considerazione rispetto a Kant.

Nella prospettiva tripartita adottata in precedenza con cui abbiamo analizzato la lettura simmeliana di Kant, si tratta quindi di mostrare come Goethe rappresenti un'alternativa in senso pieno. Per quanto riguarda i primi due aspetti, la questione appare a chiare lettere negli svariati contributi che Simmel dedica a Goethe a partire dal finire del secolo. Come intendo mostrare in queste pagine conclusive, Goethe rappresenta tanto un'alternativa filosofica, in quanto il suo naturalismo è antitetico all'intellettualismo di Kant, quanto un'alternativa ideologica in quanto il suo pensiero suggerisce la possibilità di ricomporre quell'alleanza tra individuo e natura che Kant aveva barrato. Infine, è questo l'aspetto che appare più problematico, Goethe rappresenta la possibilità di pensare la *Wechselwirkung* problematizzandone l'orizzonte cognitivo formalista dentro a cui la sua sociologia l'aveva collocato.

Partiamo dal primo di questi aspetti, la distanza che separa la concezione filosofica di Goethe da quella di Kant. La comparazione si gioca per Simmel anzitutto mostrando come, tanto Goethe quanto Kant, si posizionino in un orizzonte moderno definito dal superamento dell'alternativa tra materialismo e spiritualismo. Nel caso del primo, come osservato, attraverso una radicalizzazione del soggettivismo che gli consente di non andare a detrimento della realtà oggettiva. Nel caso del secondo, attraverso una concettualizzazione della natura che gli permette di trovare in essa stessa il principio sintetico capace di non negare l'esistenza dello spirito ma piuttosto di darne prova. Goethe prende le distanze dal tentativo kantiano di superare il dissidio tra soggetto e oggetto attraverso una teoria della conoscenza, per lui la sintesi si opera nel concetto di mondo stesso. Per Goethe, ricorda Simmel, il mondo si spiritualizza e lo spirito si mondanizza, è Dio ad essere ritrovato nel mondo, secondo un principio comune a quello dello spinozismo. Vi sono diversi passaggi in cui Simmel sottolinea la distanza tra Goethe e Spinoza, ma se ci limitassimo alla lettera di questi passaggi non si vedrebbe come quello che viene messo in valore dalla lettura simmeliana di Goethe sia proprio una forma di spinozismo capace di separarsi dalla concezione meccanicistica del filosofo olandese. Goethe non è quindi soltanto spinozista ma il suo è uno spinozismo compiuto, implementato, perché capace di operare una fusione tra Dio e mondo, grazie a un concetto di vita capace di saldare questi due concetti:

Tanto Kant come Goethe si collocano in egual misura al di là dell'opposizione tra materialismo e spiritualismo. Kant perché il suo principio comprende in sé allo stesso modo e senza contrasti la natura e lo spirito, in quanto l'una e l'altra non sono che pure rappresentazioni; Goethe perché i due elementi dell'opposizione, che egli accoglie entrambi in quanto costitutivi dell'essenza assoluta, formano ciò che è immediatamente uno⁷³

È quindi il Dio-natura di Spinoza a rendere, paradossalmente, il superamento o quantomeno l'alternativa al kantismo possibile. Ma è Goethe ad associare a questo

73 G. Simmel, *Kant e Goethe* cit., p. 28.

principio un concetto di vita capace di mettere da parte quella concezione meccanicistica, dominante tanto nel pensiero di Spinoza quanto in quello di Kant. Il Dio-natura di Spinoza viene così riscattato dentro a una concezione filosofica capace di significarlo oltre la lettera del suo autore, sfuggendo – grazie al concetto di vita – a quell'eleatismo ed oblio del mondo che ne pareva inficiare l'intuizione costitutiva:

Meglio che a chiunque altro di cui abbiamo conoscenza – compreso Spinoza – sembra che la segreta unità di tutti gli esseri, che la filosofia ha da sempre ricercato, abbia dischiuso per lui [Goethe] il contenuto del sentimento stesso della vita⁷⁴

Questa nuova unità, si dice, non va a scapito della pluralità – Spinoza, infatti, «sacrificò il plurale all'uno»⁷⁵ – ma al contrario è un'unità nella relazione, un'unità dinamica fondata sul concetto di divenire. È quindi il concetto di una buona totalità naturale, a imporsi sul piano filosofico, segnando un'alternativa filosofica al kantismo. E se questo ricorso a Goethe, non può essere detto, soltanto, spinozista esso ne è il compimento e in questo senso rimette in scena quell'opposizione con cui il giovane Simmel, sulla scia del dibattito della psicologia sociale, aveva inaugurato i primi anni della sua riflessione.

L'alternativa tra Goethe e Kant, non gioca soltanto a livello del contenuto delle loro rispettive riflessioni. Il ruolo paradigmatico che il secondo gioca nel mondo moderno, il suo intellettualismo, è in aperto contrasto con la concezione goethiana della vita. Non si tratta quindi a questo livello di scegliere quale sia l'immagine più convincente del mondo moderno, ma mostrare come queste due visioni debbano essere comprese nella loro relazione processuale. Diversamente però dall'opposizione dialettica di soggetto e oggetto, quella tra vita e forma è una processualità tragica, che espone l'umanità al contrasto insanabile della cultura moderna⁷⁶. La cultura, «prodotto solido» del processo vitale che «vibra senza posa sviluppandosi nell'infinito», rappresenta il limite insuperabile di questo processo come se «la dinamicità creatrice dell'anima morisse nel suo prodotto»⁷⁷.

L'opposizione di vita e forma, sotto l'egida dell'opposizione tra Goethe e Kant, si definisce attraverso una filosofia della storia che vede nella cultura moderna, ovvero nella pluralità di forme culturali, professionali, estetiche, un processo di progressiva reificazione attraverso cui la riproduzione soggettiva di ogni sfera dell'esistenza diviene progressivamente meno autonoma e più sottomessa «con demoniaca inesorabilità» alla «smisurata specializzazione che oggi si lamenta in tutti i campi del lavoro»⁷⁸. In questa tragica opposizione si trova una nuova rappresentazione, che sebbene sia fondata su elementi che certo Simmel non elabora soltanto negli anni conclusivi della sua vita – si pensi anzitutto al problema della cultura oggettiva nella *Filosofia del denaro* – rivisita il carattere dell'intellettualismo per ripensarlo alla luce del conflitto tra vita e forma, facendo di Spinoza/Goethe e Kant i rappresentanti di queste due opposte visioni.

Sebbene questa visione della modernità, non sia passiva di una soluzione dialettica in quanto l'opposizione tra vita e forma si esprime anzitutto nella forma tragica di un

74 G. Simmel, *Kant e Goethe* cit., p. 76.

75 G. Simmel, *Goethe*, Macerata, Quodlibet, 2012, p. 117.

76 G. Simmel, *Concetto e tragedia della cultura*, in G. Simmel, *La moda e altri saggi di cultura filosofica*, Milano, Longanesi, 1985, pp. 189-212.

77 Ivi, p. 193.

78 Ivi, p. 208. È nota l'influenza che questa visione dell'oggettificazione avrà sul concetto lukacciano di reificazione.

conflitto insanabile; ciononostante, si può leggere sottotraccia un tentativo, che attraversa tutta la parte più matura della riflessione di Simmel, di pensare una sintesi tra questi due aspetti. È in questa prospettiva che la visione formalistica della *Wechselwirkung* che abbiamo visto caratterizzare la sua epistemologia sociologica, senza essere rifiutata viene rivisitata alla luce di quello spinozismo di cui il ritorno a Goethe ci ha indicato la traiettoria. È a questo aspetto che dobbiamo rivolgerci ora per completare la nostra lettura del pensiero di Simmel.

Come nei casi precedenti anche in questo non è possibile indicare un momento specifico nel quale Simmel avrebbe intrapreso questo spostamento teorico. Se è nella fase conclusiva della sua produzione che alcuni di questi termini risuonano maggiormente è certamente da prima che la questione si definisce e la tensione tra individualità e totalità che abbiamo visto segnare la sua riflessione giovanile ne è sicuramente testimone. Come osservato la modalità attraverso cui Simmel intende pensare il nesso tra totalità e individualità è la nozione di *Wechselwirkung*. L'azione reciproca, si fonda, in questo rispetto su un principio d'immanenza. Ogni individualità è relazionale, è cioè definibile in un tessuto di relazioni che la sostanziano ed ogni relazione è a sua volta attraversata da una contraddizione immanente (*immanent Widerspruchlichkeit*), tra la vita e la forma, che le impedisce di risolversi in un movimento lineare e orientato. La causalità della *Wechselwirkung* è una causalità circolare. È la critica della storia, come processo teleologicamente orientato, che Simmel eredita, anzitutto, da Nietzsche⁷⁹.

La sociologia, diversamente dalla storia, non ricerca il senso nella serie orientata delle relazioni ma piuttosto mostra che ogni fenomeno sociale è comprensibile come un'individuazione di una serie di relazioni. In questo senso, sebbene sia il concetto di forma sociale a consentire di isolare delle interazioni sociali per poterle comprendere, una forma sociale trova significazione soltanto se ritenuta capace di esprimere in maniera intensiva la totalità sociale in un particolare fenomeno e in un particolare momento. La totalità, intellettualizzata nella sostanza spinoziana, sembra in questo modo qui ritrovata nell'individuazione tramite azione reciproca. Nelle parole dello stesso Simmel nella sua *Filosofia del denaro*, compito della sociologia formale è quello di: «Trovare in ogni dettaglio della vita la totalità dei suoi significati»⁸⁰. Se la temporalità moderna si caratterizza per il suo continuo fluire, il modernismo di cui la poetica di Baudelaire incarna lo spirito, intende cogliere l'assoluto di questo eterno fluire, ovvero intende secondo la celebre espressione di Baudelaire: «distillare l'eterno dal transitorio». L'eternità spinoziana non è, in questo senso, lontana, dalla baudelairiana eternità nel transitorio, come ben dimostra la rubrica tenuta da Simmel sulla rivista *Jugend* – intitolata *Momentbilder sub specie aeternitatis*, istantanee *sub specie aeternitatis*⁸¹ – dedicata a brevi illuminazioni su dettagli apparentemente eccentrici della vita e dell'estetica quotidiana.

79 F. Nietzsche, *Sull'utilità e danno della storia per la vita*, Milano, Adelphi, 1992. Simmel rivolge la propria attenzione a Nietzsche fin dagli anni della gioventù. A questo riguardo si veda: G. Simmel, *Friedrich Nietzsche filosofo morale*, Parma, Diabasis, 2008. Il testo più significativo dedicato al filosofo tedesco resta: G. Simmel, *Schopenhauer e Nietzsche*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1995.

80 G. Simmel, *Filosofia del denaro*, Torino, UTET, 1984, p. 54.

81 G. W. H. Smith, «Snapshots 'sub specie aeternitatis': Simmel, Goffmann and Formal Sociology», *Human Studies* 12 (1989), pp. 19-57; D. Frisby, *Snapshots sub specie aeternitatis?*, D. Frisby, *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg's Simmel Social Theory*, New York, Routledge, 1992, pp. 102-131

Come ricorda Sigfrid Kracauer nel suo saggio dedicato a Simmel, i fenomeni sociali non vivono nel tempo storico: «Piuttosto, ogni cosa interconnessa nel passato e nel futuro viene trasposta nell'eternità»⁸². È proprio riguardo a questo bisogno di riconnettere l'eterno con il transitorio che Simmel, oltre a incrociare, come largamente sottolineato da David Frisby, i motivi del modernismo, sviluppa una concezione che, discostandosi dal formalismo epistemologico, sostituisce di fatto l'universale astratto della sostanza spinozista con la società, intesa come realtà formale immanente ad ogni forma di interrelazione sociale.

Non solo il «relazionismo» di Simmel non appare in questo riguardo opposto alla concezione metafisica spinoziana, secondo la denuncia del suo eleatismo tante volte ripetuta da Simmel, ma piuttosto l'uno sembra essere la condizione di esistenza dell'altro⁸³. Come Simmel, evidenzia in un passaggio illuminante della *Filosofia del Denaro*: l'assoluto della sostanza spinoziana, lungi dall'essere il contrario del relativismo rappresenta piuttosto la sua verità funzionale:

Soltanto il dissolvimento all'infinito di ogni rigido essere-per-se in processi di interazione ci permette di accostare quella unità funzionale di tutti gli elementi del mondo, dove la significatività di ogni singolo elemento si irradia sugli altri. È per questo che il relativismo è più vicino di quello che si potrebbe credere al suo polo contrario, la filosofia di Spinoza e la sua omnicomprensiva *substantia sive Deus*. Questo assoluto, che non ha altro contenuto se non il concetto generale dell'essere, racchiude nella sua unità tutto quello che esiste. Le singole cose non possono più avere un essere-per-sé, se l'intero essere in realtà è già stato anch'esso unificato in tale sostanza divina, esattamente come il concetto astratto di essere forma un'unità. Ogni singola persistenza e sostanzialità, e così ogni absolutezza di secondo ordine, risulta così completamente fusa in quella sostanza, in modo tale che si può affermare che i vari contenuti della visione del mondo, in un monismo come quello di Spinoza, sono diventati relatività⁸⁴.

Se quindi il presupposto logico del monismo spinoziano e del relativismo simmeliano è comune, quello che è in gioco non è soltanto una critica filosofica del primo quanto la sua «espropriazione» in sede sociologica. L'infinito spinoziano, mai considerato da Simmel nei termini di una causalità materiale, deve essere ricollocato dentro la realtà sociale e pensato come una «infinità concreta»:

La sostanza omnicomprensiva, l'ultimo assoluto rimasto, può ora essere esclusa dalla considerazione senza che la realtà venga alterata nel suo contenuto, l'espropriatrice viene espropriata, per usare i termini che Marx impiega per descrivere un processo formalmente uguale. Ciò che rimane di fatto è la dissoluzione relativistica delle cose in relazioni e processi. Il condizionamento reciproco delle cose, che il relativismo stabilisce come loro essenza, può sembrare escludere il pensiero dell'infinito solo in base ad una considerazione del relativismo stesso. È piuttosto vero il contrario⁸⁵.

In questo mondo l'esproprio simmeliano intende rimettere in immanenza l'infinito altrimenti astratto della sostanza assoluta spinoziana. L'infinità, sottratta all'assoluto

82 S. Kracauer, *La massa come ornamento*, Napoli, Prismi, 1982.

83 In questo senso si è parlato del pensiero di Simmel come di «uno spinozismo senza sostanza» (F. Vandenberghe, *Relativisme, relationnisme, structuralisme* cit.).

84 G. Simmel, *Filosofia del denaro* cit. p. 178.

85 *Ibidem*.

astratto, è così collocata nella relazione stessa senza che a questa venga sostituita un assoluto, ritenuto da Simmel altrettanto astratto, come quello di società:

Se l'infinito è considerato come una sostanza o come la misura di un assoluto, rimane pur sempre un'entità finita sia pure di grandi dimensioni. Soltanto il condizionamento di ogni contenuto esistenziale da parte di un altro, a sua volta anch'esso condizionato – sia da parte di un terzo sottoposto allo stesso processo, sia da parte del primo al quale si intreccia in un rapporto di interazione – consente di trascendere la finitezza dell'esistenza⁸⁶.

Due appaiono quindi le condizioni di questo superamento. Ripensare la modalità attraverso cui l'infinito, inteso come totalità delle relazioni è pensato nel suo rapporto alle singole concrezioni della *Wechselwirkung* e pensare una modalità attraverso cui il contrasto tra vita e forma senza essere superato dialetticamente viene riassorbito attraverso una mutata concezione del concetto di vita e del suo rapporto alla sua auto-trascendenza.

Per quanto riguarda il primo aspetto, è proprio il ritorno a Spinoza ed alla sua concezione degli attributi che sembra suggerire a Simmel la possibilità di recuperare una concezione della totalità non astratta ed eleatica. La concezione spinoziana della relazione tra sostanza e attributi appare a Simmel come una fonte d'ispirazione per ripensare il rapporto alla totalità senza rinunciare a fare della relazione reciproca l'aspetto proprio della vita sociale. Come gli attributi sebbene distinti sono egualmente capaci di esprimere l'infinito della sostanza, così deve essere possibili che particolari della vita sociali, singole concrezioni della *Wechselwirkung* divengano espressione finita della totalità sociale:

Allorché il problema dell'agire disordinato dell'esistenza corporea e dell'esistenza spirituale cominciò a preoccupare i pensatori, Spinoza risolse quell'incompatibilità in modo tale che la dilatazione dell'esistenza, da un lato, e il pensiero (la coscienza) dall'altro, esprimevano ogni volta l'intera esistenza nel linguaggio a loro proprio [...] In tal modo si giunse quindi all'affermazione della massima più omnicomprensiva secondo cui ognuna delle grandi forme della nostra esistenza deve essere dimostrata come in grado di esprimere nel proprio linguaggio la totalità della vita⁸⁷

Questo aspetto della metafisica immanentista di Spinoza rappresenta quindi un modo per riappropriarsi di un rapporto alla totalità della vita che permetta di ovviare a quella tragica separazione tra vita e forma che, per altro verso, caratterizza la condizione stessa della vita moderna. Se individualità e totalità erano apparsi come i due estremi della concezione metafisica del giovane Simmel, uno spinozismo rivisitato attraverso la nozione della vita appare capace di ristabilire quel continuum tra totalità e forme la cui possibilità è testimoniata dalla riflessione di Goethe. L'ingiunzione che accompagna la riflessione di Simmel fin dai suoi prossimi scritti, ovvero quella di un pensiero capace di rispettare la pluralità dell'esistente e la pluralità delle forme sociali, non viene così abbandonata ma recuperata e rafforzata. Goethe rappresenta in questo senso l'autore, come osservato, capace di ritrovare un'unità degli elementi del mondo non a scapito ma a vantaggio della serie infinita di azioni reciproche di cui la trama del mondo è costituita. In un passaggio a questo proposito rivelatore della monografia dedicata a Goethe, Simmel osserva come

86 *Ibidem*

87 G. Simmel, *La religione*, in G. Simmel, *Saggi di sociologia della religione*, Roma, Borla, 1993, p. 159. Sulla sociologia della religione di Simmel si veda: F. Vandenberghe, *Immanent Transcendence in Georg Simmel's Sociology of Religion*, «Journal of Classical Sociology» 19 (2010), 1, pp. 5-32.

questa composizione di un'unità naturale costituita di molteplicità sia al centro della riflessione del primo e come sia stata proprio la teoria del giovane Kant concernente la forza d'attrazione e repulsione come dinamica costitutiva della materia ad aver ispirato la riflessione di Goethe da cui «era per lui scaturita la polarità originaria di tutti gli esseri, che penetra e anima l'infinita molteplicità dei fenomeni»⁸⁸.

Se il giovane Simmel, aveva seguito la riflessione kantiana sulla materia per poi adottare – attraverso la sua concezione formale dei fenomeni sociali – la dimensione trascendentalista della critica kantiana, in questa riflessione appare come questa «polarità originaria» possa essere ricompresa dentro a una diversa concezione della natura, concezione che fa della pluralità costitutiva degli elementi in relazione la condizione stessa dell'unità della natura, piuttosto che la sua negazione. In questo senso, come anticipato nelle pagine della filosofia del denaro, la concezione spinozista della natura viene recuperata a un altro livello:

L'unità si mostra ora, per così dire, in un'istanza superiore [...] Antitesi e sintesi sono i movimenti della sintesi autentica e assoluta, e l'assoluta unità di esistenza, vita e anima sta oltre quella relativa, che trova il proprio complemento, il proprio correlato nell'antitesi. Soltanto così Spinoza è realmente superato, non nel senso dell'allontanamento e della confutazione, ma guadagnando il grado superiore⁸⁹.

È attraverso questo spinozismo di «grado superiore» che la riflessione di Simmel cerca di trovare un elemento di sintesi che, se letto alla luce di questa logomachia tra natura e forma, mostra come la necessità epistemologica della sociologia – ripensare un universale di tipo nuovo – fosse attraversata da un bisogno di misurarsi con un'alternativa maggiore della filosofia moderna, quella tra spinozismo e kantismo. In questo modo, anche il conflitto tra vita e forma che, per altro verso, continua a caratterizzare la dimensione tragica del mondo moderno, si apre a una possibile sintesi e rivisitazione. Questo conflitto, ricorda Simmel nel suo ultimo scritto è quello tra un'esistenza concepita come un continuum vitale e l'esistenza costituita come un contrapporsi di forme, regioni discrete nel tessuto infinito delle relazioni reciproche che costituiscono il mondo⁹⁰. Il continuum vitale, inteso come principio ontologico costitutivo, totalità dell'essere, rendendo impercettibile la parzialità delle forme si perde in un eleatismo, di cui, ancora una volta Spinoza sembra essere ritenuto responsabile. Ciononostante, questa continuità è innegabile e la sua intuizione se portata a quel grado superiore tramite il concetto di vita, sulla scia di Goethe, consente di trovare quella sintesi di cui tutta la tensione interna alla ricerca di Simmel sembra testimoniare.

È l'auto-trascendenza della vita, ovvero la possibilità di concepire la forma come un'individuazione della vita e questa come un trascendimento continuo della forma, a fornire questa risposta. In questo essere più-della-vita della vita, la riflessione di Simmel intende ritrovare una sintesi a quella crisi dell'opposizione di natura e forma che oltre a rispecchiare un'alternativa costitutiva del pensiero filosofico moderno divenne, *mutatis mutandis*, l'orizzonte teorico dentro al quale tutta la sua riflessione si svolse e in cui la scienza della società, nell'urgente bisogno di misurarsi con i suoi presupposti filosofici, cominciò a muovere i primi passi.

88 G. Simmel, *Goethe* cit. p. 129.

89 *Ibidem*.

90 G. Simmel, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1997.

ARCHIVIO

DA WACHTER A HEGEL GENESI E SVILUPPO DEL CONCETTO D'ACOSMISMO NELLA FILOSOFIA MODERNA E CLASSICA

DI SIMONE FARINELLA

La comprensione del significato assunto dallo spinozismo nella genesi e nella struttura del pensiero filosofico hegeliano è stato senza ombra di dubbio uno dei temi più dibattuti e discussi dalla critica negli ultimi decenni¹. Muovendomi all'interno di quest'indirizzo di ricerca, cercherò di dimostrare come la definizione hegeliana del pensiero spinoziano in termini *acosmistici* denoti l'assunzione di una precisa

1 Fra i molti contributi sono da ricordare: F. Biasutti, *Sulla determinazione logico-sistematica di libertà*, in F. Chiereghin (a cura di), *Filosofia e scienza filosofiche nell'Enciclopedia hegeliana del 1817*, Trento, Quaderni di Verifiche, 1995, pp. 147-212; F. Biasutti, *Momenti della filosofia hegeliana. Ethos. Arte, Religione, Storia*, Pisa, Edizioni ETS, 2008, pp. 133-154; F. Chiereghin, *Filologia spinoziana e spinozismo nella concezione politica di Hegel a Jena*, in *Spinoza 1677-1977*, Trento, Verifiche, 1977, pp. 707-729; F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Trento, Quaderni di Verifiche, 1980, pp. 90-110; B. De Giovanni, *Hegel e Spinoza. Dialogo sul Moderno*, Napoli, Guida, 2011; K. Düsing, *Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung*, in M. Walther (hrsg. von), *Spinoza und der Deutsche Idealismus*, Würzburg, Königshausen und Neumann Verlag, 1992, pp. 163-180; E. Fleischmann, *Die Wirklichkeit in Hegels Logik: Ideengeschichtliche Beziehungen zu Spinoza*, «Zeitschrift für philosophische Forschung» 18 (1964), pp. 3-29; E. E. Harris, *The concept of Substance in Spinoza and Hegel*, in E. Giancotti (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario dalla nascita*, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 51-71; P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris, 1979; P. Macherey, *Le Spinoza idéaliste de Hegel*, in *Spinoza und der Deutsche Idealismus* cit., pp. 145-162; G. Maluschke, *Die Stellung des Spinozismus in Hegels Dialektik*, «Hegel-Studien» 13 (1974), pp. 55-82; Y. Y. Melamed, *Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism*, «Journal of the History of Philosophy» 42 (2004), 4, pp. 67-96; Y. Y. Melamed, *Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite*, «Journal of the History of Philosophy» 48 (2010), 1, pp. 77-92; V. Morfino, *Substantia sive organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, Milano, Guerini, 1997; V. Morfino, *Incursioni spinoziste*, Milano, Mimesis, 2002, pp. 15-55; V. Morfino, *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2016; M. Pagano, *Hegel: il soggetto e l'assoluto*, «Teoria» 1 (2015), pp. 81-99; G. H. R. Parkinson, *Hegel, Pantheism and Spinoza*, «Journal of History of Ideas» 38 (1977), 3, pp. 449-459; B. Sandkaulen, *Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels Widerlegung des Spinozianischen Metaphysik*, in *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, hrsg. von D. Emundts und S. Sedgwick, Berlin, De Gruyter, 2007, pp. 235-275; E. Shmueli, *Hegel's Interpretation of Spinoza's Concept of Substance*, «International Journal for Philosophy of Religion» 1 (1970), 3, pp. 176-191; Y. Yovel, *Spinoza and other Heretics. The Marrano of the reason*, New Jersey, Princeton University Press, 1989.

tradizione storiografica, che identifica l'opera di Spinoza con la Qabbalah ebraica². A partire dalle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* del semestre invernale 1820-21³, Hegel adotta senza riserve questa modalità interpretativa dello spinozismo e la integra, progressivamente, all'interno di una riflessione più ampia sul significato speculativo del pensiero mistico, che coinvolge e chiama in causa anche la teosofia böhmana. Punto d'arrivo di questo processo interpretativo è la formulazione della coppia d'opposti Spinoza-Böhme nella *Logik des Seins* (1832), precisamente nella sezione della *Qualität*. La presente categorizzazione storico-filosofica non rappresenta un'operazione casuale, ma un'attività consapevole, animata da una precisa finalità teoretica: in primo luogo, definire in termini *acosmistici* il pensiero di Spinoza significa assumere un'interpretazione cabalistica dello spinozismo, che si collega idealmente all'*Elucidarius Cabalisticus* di Johann Georg Wachter (Roma 1706); in secondo luogo, mettere in relazione il cabalismo di Spinoza con la teosofia di Böhme attesta la volontà di comprendere il rapporto sussistente fra due poli interni ad un medesimo nucleo concettuale. Poiché nel loro scontro e nella loro riconciliazione, l'Oriente e l'Occidente, la Qabbalah ebraica e la Teosofia cristiana, l'immobilismo ed il dinamismo, Spinoza e Böhme riflettono il nucleo speculativo che anima il pensiero mistico.

Per sviluppare quanto sollevato in queste note introduttive, individuerò, *in primis*, i contenuti di quei testi che, alle fine del XVII ed al principio del XVIII secolo, hanno reso possibile l'identificazione della Qabbalah con lo spinozismo. In seguito, analizzerò le ramificazioni assunte da questo modello ermeneutico nella storiografia tedesca settecentesca. Successivamente, mostrerò come l'assunzione hegeliana del concetto d'*acosmismo* sia inseparabile da una cornice interpretativa cabalistica del pensiero di Spinoza. In conclusione, mi soffermerò sulla diade Spinoza-Böhme, evidenziando la portata teoretica dell'operazione storico-filosofica di Hegel, volta ad afferrare ciò che è vivo della tradizione mistica ebraica e cristiana.

-
- 2 Anche Paul Franks sostiene che Hegel abbia accettato alcuni elementi di questo modello interpretativo dello spinozismo. La sua valutazione dell'operazione ermeneutica hegeliana è, però, negativa. Cfr. P. Franks, *Nothing comes from nothing. Judaism, the Orient and Kabbalah in Hegel's Reception of Spinoza*, in M. Della Rocca (ed. by), *The Oxford Handbook of Spinoza*, edited by M. Della Rocca, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 534: «He [Hegel] was thereby able to maintain the view, in which he was deeply invested, that Judaism was paralyzed at the stage of development prior to the advent of Christ [...] The very idea of a modern Jewish philosophy, in which Spinozism would be synthesized with elements of lurianic Kabbalah, was thus completely excluded». La lettura di Franks ci restituisce un Hegel prigioniero dei suoi pregiudizi e del tutto incapace di cogliere le potenzialità riposte nella filosofia moderna ebraica. Contrariamente a quest'analisi, che trovo riduttiva e basata, a propria volta, su di un pregiudizio (il presunto antigioaismo di Hegel), mostrerò come l'assunzione hegeliana di un'interpretazione cabalistica della filosofia di Spinoza sia inserita all'interno d'una discussione più ampia sul significato speculativo del pensiero mistico. Soltanto così può essere resa la portata teorica di un'operazione storico-filosofica che non si lascia ridurre ad un presunto atteggiamento cristiano-centrico ed euro-centrico di Hegel, ma che mira a definire un fenomeno – il misticismo – nella sua globalità e nelle sue manifestazioni particolari.
- 3 Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 1820/21*, hrsg. von K. Grotzsch, in *Gesammelte Werke*, Bd. 30,1, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2016, p. 419: «In der That ist aber nur im Spinozismus Gott und es gilt gar keine Natur in demselben. Die Philosophie des Spinoza ist so zu sagen Akosmismus und so gerade das Gegenteil des Atheismus».

1. Lo spirito cabalistico dello spinozismo: nascita e sviluppo di un modello interpretativo

È merito del barone Christian Knorr von Rosenroth se l'Occidente è penetrato all'intero degli intricati meandri della Qabbalah ebraica. Attento studioso di mistica, istruito ad Amsterdam nella dottrina segreta del popolo ebraico, il barone von Rosenroth dà alle stampe, fra il 1677 ed il 1684, la *Kabbala denudata, sive Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica Atque Theologia*, ossia una raccolta dei principali testi della Qabbalah ebraica in traduzione latina. Fra le numerose opere della tradizione cabalistica contenute nel compendio di von Rosenroth, si segnala il trattato *Porta Coelorum* di Abraham Cohen de Herrera. Pensatore marrano, quest'ultimo, attivo in Europa, ad Amsterdam soprattutto, nella prima metà del XVII secolo, e rimasto celebre per la sua *Puerta del Cielo*, della quale la *Kabbala denudata* offre una traduzione a partire dalla versione ebraica – a sua volta una traduzione dallo spagnolo – del 1655. Proprio questo testo, capace di snellire le teorie cabalistiche con elementi tratti dalla filosofia neoplatonica e rinascimentale, fu accolto in Europa come un'efficace introduzione alla mistica ebraica⁴ e come la fonte *par excellence* del cabalismo spinoziano⁵.

La traduzione latina della *Puerta del Cielo* restituisce un testo suddiviso in otto dissertazioni, che coprono le tematiche esposte da Herrera dal terzo al decimo libro del suo trattato. I primi due libri dell'originale spagnolo, nei quali sono introdotti, ad esempio, alcuni importanti concetti della Qabbalah (fra cui la dottrina delle Sefirot), sono completamente omessi nella versione di von Rosenroth, che si apre con la distinzione ontologica fra ente necessario ed ente contingente (tema, questo, del terzo libro). Riguardo alla suddivisione in capitoli delle otto dissertazioni, si deve notare che

-
- 4 Sulla funzione di compendio esplicativo del pensiero cabalistico attribuita all'opera di Herrera cfr. J.J. Brucker, *Historia critica philosophiae ab initiis monarchiae romanae, ad repurgatas usque literas*, Lipsia, 1742, p. 922; D. Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie*, Dritter Band, Marburg, 1793, p. 149; J.G. Buhle, *Geschichte der Philosophie*, Göttingen, 1799, p. 155; W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1814, pp. 171-172; G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von K. Grotzsch, in *Gesammelte Werke*, Bd. 30,1, p. 380; G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke, in *Vorlesungen*, Bd. 8, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1986, p. 172.
- 5 È interessante notare come il rapporto Abraham Cohen de Herrera-Spinoza sia stato e sia ancora oggi oggetto d'indagine. Sul tema, vedi M. Beltran, *Impronta del acosmismo lurianico en la Ethica de Spinoza*, «Revista de Filosofia» 40 (2015), 2, pp. 63-81; M. Beltran, *The Influence of Abraham Cohen de Herrera Kabbala's on Spinoza's Metaphysics*, Leida, Brill, 2016; D. Borkowski, *Spinoza. Der junge De Spinoza: Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie*, Bd. I, Münster, 1933, pp. 188-189; F. Di Poppa, *Spinoza's Concept of Substance and Attribute: a Reading of the Short Treatise*, «British Journal for the History of Philosophy» 17 (2010), 5, pp. 921-938; S.A. Ferro *La filosofia di Spinoza e la filosofia ebraica medievale*, «Giornale critico della filosofia italiana» 16 (1935), pp. 50-64 e pp.169-180; G. Necker, *Humanistische Kabbala im Barock. Leben und Werk des Abraham Cohen de Herrera*, Berlin/Boston, de Gruyter GmbH & Co., 2011, pp. 232-241; G. Saccaro Del Buffa, *Abraham Cohen Herrera et le jeune Spinoza entre Kabbale et scolastique: a popos de la creation «ex nihilo»*, «Archives de Philosophie» 51 (1988), 1, pp. 55-73; G. Saccaro del Buffa, *Herrera, Spinoza e la dialettica umanistica*, in *Spinoza ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, a cura D. Bostreggi e C. Santinelli, Napoli, Bibliopolis, 2007, pp. 273-299; G. Saccaro del Buffa, *Alle origini del panteismo. Genesi dell'Ethica di Spinoza e delle sue forme d'argomentazione*, Milano, Franco Angeli, 2004; H.C.W. Sigwart, *Der Spinozismus*, Tübingen, 1834; H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge, Massachusetts, 1934, pp. 313-316.

essa non ricalca perfettamente i passaggi argomentativi del cabalista lusitano: spesso intere sezioni non sono tradotte; altre volte, invece, in un medesimo paragrafo sono accorpati e condensati nuclei tematici sui quali Herrera si sofferma per più capitoli. A prescindere da queste differenze formali, che, ovviamente, hanno delle ripercussioni sul contenuto dell'opera, la traduzione di von Rosenroth restituisce – mostrandosi, almeno in questo, fedele – i capisaldi del pensiero di Herrera. Di quest'ultimi, la *Porta Coelorum* offre la seguente analisi e trattazione: nella prima dissertazione è discussa la distinzione ontologica fra ente necessario, ciò che è per sé, ed ente possibile, ciò che non è per sé e deriva il proprio essere da altro; nella seconda, nella quarta e nella quinta dissertazione è esposta la teoria della causalità divina, affetta dalla tensione fra trascendenza ed immanenza d'En-Sof, dell'Infinito, nei suoi effetti⁶; nella terza dissertazione è tratteggiata la dottrina dello *tzimtzum*, uno dei contributi più originali del pensiero di Isaak Luria; infine nell'ottava, nella nona e nella decima dissertazione sono discusse alcune tematiche della Qabbalah ebraica, quali la teoria dell'*Adam Kadmon*, la teoria delle Sefirot, la teoria dei vasi e del significato mistico del Tetragramma. All'interno dell'impianto metafisico di Herrera, un tema su tutti fu considerato il fondamento teorico del cabalismo di Spinoza. La teoria della causalità divina, che pone ad un tempo l'immanenza e la trascendenza della Causa Incausata nelle proprie determinazioni, intrattiene un possibile legame con la definizione spinoziana della sostanza nei termini di *causa immanens* e *causa remota omnium rerum*⁷. Se da un lato la sostanza deve essere considerata la causa immanente e non transuente di tutte le cose, dall'altro lato la concezione spinoziana del rapporto causale, secondo le proposizioni XXI-XXIII del *De Deo*, sembra escludere che da un attributo della sostanza divina o da una modificazione immediata della medesima possano seguire effetti finiti, poiché da essi possono derivare soltanto effetti necessari, eterni ed infiniti. O immanenza – e con essa divinizzazione del mondo – o trascendenza – e con essa differenza fra Dio e mondo – della Causa prima rispetto ai propri effetti. Queste due vie, che si differenziano a seconda dell'accento posto sull'essere-uno di sostanza e modi, saranno battute dalla critica e dalla storiografia tedesca sei-settecentesca. Due percorsi interpretativi alternativi, anche se talvolta interconnessi, che trovano la loro radice comune nell'opera di Johann Georg Wachter, a cui va riconosciuto il merito d'aver conferito un impulso decisivo alla *kabbalistische Spinoza-Rezeption* in Germania.

6 Riguardo all'immanenza di En-Sof nei suoi effetti cfr. A. C. Herrera, *La Porta del Cielo*, a cura di G. S. del Buffa, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2010, p. 297: «Però essendo la Causa Prima veramente infinita, come è stato provato altrove, occorre che per quasi determinarsi e limitarsi in sé abbia bisogno come di una differenza e separazione da sé, uscendo (secondo il modo d'intendere del nostro intelletto), quasi per movimento da sé ad altro, fuori di sé (sebbene realmente in se stessa e la medesima cosa che se stessa) e in definitiva da infinito a finito [...] Questo quasi uscire da sé, che è infinito, ad altro, che è e conviene che sia finito, è lo *sha'ashu'a* e quasi movimento, con cui (sebbene in sé e totalmente il medesimo che lei stessa) sembra che differisca da sé e quasi si incammini e tenda ad altro, si proporzioni ed adatti ad esso, cioè l'infinito al finito». Riguardo alla trascendenza della Causa Incausata vedi Ivi, p. 150: «Da quell'uno, dico, che esclude da sé ogni moltitudine e varietà di potenze, atti, attributi, intellezioni e intellegibili, volontà, desideri e operazioni, e che consistendo purissimamente in sé non può avere né ha alcuna relazione, rispetto o proporzione con altro, poiché, in quanto infinito, dista in infinito da tutte le cose».

7 Spinoza non definisce mai la sostanza nei termini di *causa remota omnium rerum*. Si tratta di una libera ripresa di un concetto discusso da Spinoza nello scolio della prop. XXVIII del *De Deo*, che risulterà funzionale a ciò che analizzerò nei prossimi capitoli.

1.1 Spinozismo, giudaismo e divinizzazione del mondo

Johann Georg Wachter (1673-1757) pubblica nel 1699 ad Amsterdam lo scritto *Der Spinozismus in Judenthumb*⁸. Il testo è concepito come una riproposizione letteraria del dialogo avuto con Johann Peter Spaeth, un teologo austriaco, educato ai valori del cattolicesimo, convertitosi al luteranesimo intorno al 1680 e poi al giudaismo durante il suo soggiorno a Kleve. Nello *Streitschrift*, che inscena uno scontro dialettico fra le principali tesi della tradizione teologica cristiana ed ebraica, si alternano le argomentazioni di Spaeth, che nel testo compare con il nome di Moses Germanus (adottato dopo la conversione alla religione ebraica), e le contro-argomentazioni di Wachter, che cerca di dimostrare l'empietà e l'erroneità delle posizioni sostenute dal suo interlocutore.

Fin dalle battute iniziali del suo scritto, Wachter identifica con *Judenthumb* il pensiero cabalistico ebraico. Le fonti, su cui si fonda l'interpretazione wachteriana, sono tratte, per lo più, dalla *Kabbala denudata* di Knorr von Rosenroth⁹ e dalla *Porta Coelorum* di Herrera, che contiene, a detta dell'autore, la radice della *Gottlosigkeit* spinoziana¹⁰. *Gottlosigkeit*, che rivive sì nello spinozismo, ma che è radicata anche nella fonte da cui Spinoza ha tratto la propria filosofia. Per Wachter, infatti, la dottrina segreta del giudaismo, la Qabbalah, è *perfettamente assimilabile* allo *Spinozismus*, ossia ad una forma radicale di «*Vergötterung der Welt*»¹¹. *Ab aeterno* – poiché *ex nihilo nihil fit*¹² – ha luogo la deificazione dell'essere finito. Là dove è in atto una divinizzazione del mondo non può esservi nessuna forma autentica di *Gottesdienstigkeit*, di devozione e d'ufficio divino. Strappando Dio dalla sua separatezza con il mondo, la Qabbalah e lo spinozismo hanno soppresso le condizioni di possibilità della religione stessa¹³. Ateismo, materialismo e panteismo, dunque, sono i tratti distintivi della mistica ebraica e del sistema di Spinoza. Lo *Spinozismus in Judenthumb* questo sostiene e questo argomenta. Niente di più, niente di meno.

8 Per inquadrare storicamente e filosoficamente il significato dell'opera di Wachter si veda T. Dagron, *Toland et Leibniz. L'invention du Néo-Spinozisme*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2009, 211-237; V. Morfino, *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza da Leibniz a Marx* cit., pp. 43-47; R. Otto, *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag, 1994, pp. 95-101; G. Scholem, *Die Wachersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen*, in *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, hrsg. von K. Gründer und W. Schmidt-Biggemann, Heidelberg, Lambert Schneider, 1984, pp. 15-25; W. Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg, 1987, pp. 59-115; W. Schröder, «*Die ungereimste Meinung, die jemals von Menschen ersonnen worden*» – *Spinozismus in der deutschen Frühaufklärung?*, in *Spinoza im 18. Jahrhundert*, hrsg. von E. Schürmann, N. Waszek und F. Weinreich, Stuttgart, Friedrich Fromman Verlag, 2002, pp. 121-139; M. Vassányi, *Anima Mundi: The Rise of the World Soul Theory in Modern German Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2011, pp. 224-233.

9 Cfr. J. G. Wachter, *Spinozismus in Judenthumb, oder die von dem heitigen Judenthumb und dessen geheimen Kabbala*, Amsterdam, 1699, pp. 5-7.

10 Cfr. Ivi, p. 81: «*Ich nenne euch unter vielen anderen die ich nennen könnte / den spanischen Rabbi / Abr. Cohen Irira, dessen Porta Coelorum oder Himmel Pforte ja so deutlich abgefasst ist / daß man eure Cabalistische Künsten und in denselben die Spinozistische Gottlosigkeit (die ich im Anfang aus Anleitung Hrn. Burnets Anmerkung über der Jüden Cabala, bloss von ferne gerochen) hier mit Händen greiffen kann*».

11 Ivi, p. 8.

12 Ivi, p. 23.

13 Ivi, p. 22: «*Daß es in Natur und Creatur verordnet sey / die gegenwärtige sinnliche Welt zu verleugnen / und das verborgene Gott(es) zu suchen / und daß allein darin die Religion bestehe*».

Nel giro di appena sette anni, queste posizioni di Wachter sono oggetto di una radicale revisione. La ragione di questo cambio di prospettiva è *da ascrivere ad una serie di critiche a cui va incontro lo Spinozismus in Judenthumb*. Nella *Defensio Cabbalae Ebraeorum contra auctores quosdam modernos* (1700), Johann Franciscus Buddeus rimprovera a Wachter d'aver appiattito eccessivamente la Qabbalah sull'opera di Herrera – divulgatore, a suo modo di vedere, di una forma inautentica della tradizione ebraica – e d'aver diffuso un modello interpretativo del pensiero cabalistico errato, poiché esso, in nessun modo, sarebbe assimilabile alla spinoziana *Vergötterung der Welt*¹⁴. In risposta a Buddeus, Wachter pubblica l'*Elucidarius Cabalisticus*, nel quale dimostra l'unità della Qabbalah e dello spinozismo a partire da un angolo visuale antitetico a quello sviluppato nello *Spinozismus in Judenthumb*. Contrariamente allo *Streitschrift* del 1699, Wachter sostiene che né la Qabbalah né la filosofia di Spinoza possono essere considerate due forme di divinizzazione del mondo, poiché entrambe predicano una differenza netta fra Dio e mondo, fra infinito e finito, fra *natura naturans* e *natura naturata*¹⁵. Dio non è la sostanza del mondo, non è in esso immanente, ma semplicemente si rivela in esso, mantenendo inalterata la propria eccedenza e distinzione ontologica. In questo contenuto ontoteologico, la Qabbalah e lo spinozismo trovano la propria identità speculativa. La riduzione di questi due sistemi filosofici a delle forme grossolane di panteismo ed ateismo è *superata* da un'interpretazione della metafisica spinoziana teistica¹⁶, che contiene, in potenza, alcuni presupposti della successiva lettura *acosmistica* dell'opera di Spinoza.

In chiusura di questa sezione sulla *Wachters Spinoza-Rezeption*, possiamo dire che gli scritti wachteriani favorirono la diffusione di una modalità interpretativa dello spinozismo estremamente suggestiva. L'identità di ontologia spinoziana e cosmogonia cabalistica divenne un *topos* tanto della storiografia tedesca del XVIII secolo, quanto del dibattito extra-accademico sul pensiero di Spinoza svoltosi in Germania alla fine del XIX secolo. Come mostrerò nelle prossime pagine, questa unità sarà accolta e riformulata a partire da certi elementi dello *Spinozismus in Judenthumb* e dell'*Elucidarius Cabalisticus*. A seconda della loro rielaborazione ed integrazione con altri nuclei tematicamente affini, s'assisterà ad un'accentuazione, ad una relativizzazione o ad una negazione delle possibili implicazioni panteistiche e materialistiche della metafisica di Spinoza.

14 Cfr. J. F. Buddeus, *Defensio Cabbalae Ebraeorum contra auctores quosdam modernos*, Halle, 1700, pp. 207-231.

15 Riguardo alla Qabbalah si confronti J. G. Wachter, *Elucidarius Cabalisticus*, Roma, 1706, p. 31: «*Sed ne quis Mundum cum ipso Deo benedicto in secula sonfundant, subjugunt, Substantiam divinam esse natura priorem affectionibus sui, adeoque Mundum esse Deo posteriore, non Deum, sed manifestationem e revelationem Dei, in se occulti. Negantem autem Mundum esse Deum, de Deo in se spectato (id est quatenus spectatur ut En Soph, seu occultus e se solo contentus) intelligi volunt*». Relativamente a Spinoza si veda J. G. Wachter, *Elucidarius Cabalisticus*, cit., p. 68: «*Quod lectores Spinozae Deum et naturam confundat, concedo; sed quod Spinoza ipse hujus confusionis autore et praeceptor sit, ex quibus scripti habemus? Nonne distinctionem inter naturam naturantem et nateram naturatam diserte agnoscit et defendit? Nonne oppugnat eos, qui naturam Dei ad essentiam rerum creaturum spectare dicunt? Nonne aperte negat, tractatum suum Theologico-politicum so fundamento niti, quod Deus et natura unum idemque sint?*».

16 Cfr. G. Scholem, *Die Wachtersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen*, in *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung* cit., p. 22.

2. La maniera d'interpretare materialisticamente lo spinozismo

Riguardo all'interpretazione ateistico-materialistica del pensiero di Spinoza, prenderò in esame alcune sezioni della *Historia critica philosophiae a mundi incalculabilis ad nostram usque aetatem deducta* (1743-1767) di Johann Jacob Brucker ed alcune parti del *Geist der speculativen Philosophie* di Dietrich Tiedemann (1791-1797).

Nelle battute conclusive del quarto volume della sua *Historia critica*, Brucker accosta, sulla base di opinioni autorevoli, fra cui spicca quella dell'«*acutissimus Wachterus*»¹⁷, la filosofia di Spinoza alla Qabbalah ebraica. Nonostante l'identificazione delle esatte fonti cabalistiche del pensiero spinoziano rappresenti una tanto «*difficilis et incerta quaestio*»¹⁸, Brucker ritiene che lo spinozismo abbia attinto, distorto e sviluppato fino all'ateismo certi assunti dell'emanazionismo cabalistico. La *Vergötterung der Welt*, ossia l'essere immanente della sostanza nelle proprie determinazioni, è il risultato teoretico proprio della metafisica di Spinoza, ma non della Qabbalah, ossia di un sistema deistico¹⁹, che, proprio in virtù del suo impianto emanatistico, mantiene una differenza fra *Deus absconditus* e *Deus manifestus*²⁰. Accettata la derivazione dello spinozismo dalla tradizione ebraica, segue una condanna di questo sistema affine allo *Spinozismus in Judenthumb* ed una rivalutazione della Qabbalah in linea con l'*Elucidarius Cabbalisticus*. Al contrario di Wachter, per Brucker assolvere la mistica ebraica dall'accusa di panteismo non significa riabilitare la filosofia di Spinoza. Dalla *Kabbala Denudata* di von Rosenroth, dalla *Porta Coelorum* di Herrera, dalle opere di Wachter, di Buddeus e di altri ancora²¹, Brucker raccoglie quegli elementi probativi a partire dai quali è emessa la condanna d'ateismo nei confronti dello spinozismo e l'attenuante di deismo nei riguardi della Qabbalah.

In continuità con la *Historia critica* di Brucker, si segnala il *Geist der speculativen Philosophie* di Dieter Tiedemann. Declinando con una certa originalità l'identità contenutistica di spinozismo e Qabbalah²², lo storico della filosofia nota che

17 Cfr. J. Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incalculabilis ad nostram usque aetatem deducta*, Lipsia, 1743, p. 695: «*Et sunt quidem nonnulli viri docti, qui com nossent patriarum antiquitatum consultum fuisse Spinozam, intelligerent autem systema Cabbalisticum eodem cothurno incedere, cuius Or haensoph unica illa substantia fit, ex qua innumerae modificationes, vel emanationes potius exortae sint; Cabbalistarum metaphysicam parentem Spinozismi accusant. Qua in opinione praeter ven. Reimmanum maxime versatur acutissimus Wachterus. Qui ex eo quoque consensu Spinozae cum Cabbalisticis, (quos prius tamen ideo atheismi accusaerat) pro Spinozae innocentia ed sensibus purioribus argumentum peti posse, non sine invidia nomini suo conflata contendit*».

18 *Ibidem*.

19 J. Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incalculabilis ad nostram usque aetatem deducta*, Lipsia, 1743, p. 1067: «*Quodsi ergo Cabbalisticis athei dicendi non sunt, quod voce stricte sumta facile largimur, agnoscendus tamen Deismus eorum ab ista impietate prope remotus*».

20 Ivi, p. 1067: «*Sed uno eoque luculento argumento differentia inter systema Cabbalisticum et Spinozisticum [...]. At Deum esse caussam rerum non immanentem, sed emanantem, sicque Deum manifestatum explicatumque a Deo occulto distinguendum esse Cabbalisticis ubique ingeminant, sicque ipsi immane inter suum et Spinozisticum systema discrimen statuunt*».

21 Per maggiori informazioni, vedi il capitolo che Brucker dedica Qabbalah nel secondo volume della *Historia critica* (Ivi, pp. 861-1069).

22 Alla pari di Brucker, che considera l'opera di Herrera una razionalizzazione della Qabbalah (cfr. Ivi, p. 922), Tiedemann sostiene che la *Porta Coelorum* sia l'unica fonte capace di restituire informazioni chiare sulle dottrine cabalistiche. Tutta la sezione del *Geist der speculativen Philosophie* dedicata alla Qabbalah altro non è che un commento alla *Himmelstor* di Herrera. Cfr.

Spinozens Pantheismus ist ganz auf seinem Boden gewachsen, und aus Anwendung Cartesianischer Methode, und Begriffe auf Hebräischen Kabbalismus erwachsen, wie nacher sich zeigen wird; also den hat er einmahl von dem höllandischen Arzte nicht bekommen²³.

Metodologicamente affine al pensiero di Cartesio, la filosofia di Spinoza non fa altro che dare una forma espositiva moderna, ossia matematica, alle principali tesi cabalistiche, che trovano una nuova vita nel *more geometrico* dell'*Ethica*. Fra gli elementi della mistica ebraica accolti da Spinoza nel suo sistema, Tiedemann individua la teoria lurianica dello *tzimzum* e la concezione cabalistica della processualità divina. Proprio dall'idea di una contrazione interna alla divinità, sono tratte due conseguenze decisive: il *Deus* spinoziano, in quanto luce diffusa nello spazio, è originariamente materia; essendo materia originaria, la potenza infinita della *substantia* non si esprime in un'infinità d'attributi, ma si riduce al solo attributo dell'estensione²⁴. Spunti già presenti in Herrera, Wachter e Brucker si coniugano in quest'interpretazione materialistica dello spinozismo. Altrettanto si può dire sull'attività causale della sostanza. Come Brucker prima di lui, Tiedemann nota che la principale differenza fra la Qabbalah ed il pensiero di Spinoza risiede nel superamento spinoziano dell'emanatismo cabalistico. L'idea di una causa immanente di tutte le cose e l'abbandono di un processo graduale di produzione del cosmo è ciò che determina lo scarto fra spinozismo e mistica ebraica²⁵. A differenza della *Historia critica*, il *Geist der speculativen Philosophie* non sviluppa la dicotomia fra deismo cabalistico e panteismo spinoziano: in entrambi questi sistemi di pensiero, Dio è la luce da cui tutto deriva e nella quale tutto è ricompreso. Dio è l'intero senza essere nessuna cosa particolare e nessun ente finito può sussistere al di fuori dell'unità divina. Lo spinozismo, lasciandosi alle spalle la teoria dell'emanazione, è addirittura una «aus der durch Alessandrinische verbesserten Kabbalistereien»²⁶. Una Qabbalah, dunque,

D. Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie* cit., p. 149: «Aus den beiden eben genannten Hauptbücher die Kabalistenlehren herauszuziehen, und in einige Verbindung zu bringen, würde höchst saure, und doch dazu wenig verdienstliche Mühe sein: weil die Dunkelheit beider, selbst den Kindern des Israels manchen Kommentar abgenöthigt, und der Mangel an philosophischen Zusammenhänge, zu angestrengtem Nachdenken sie gezwungen hat. [...] Und ich schmeichle mir daher mit Nachsicht der Leser, wenn ich ihnen das System in der Gestalt darlege, die ein späterer Israelit, Rabbi Abraham Cohen Irira, in dem Buche, betitelt Himmelstor (Porta coelorum) ihm gegeben hat». Per Tiedemann appurare le fonti cabalistiche del pensiero di Spinoza significa, in realtà, verificare l'influenza esercitata dalla *Porta Coelorum* sulla filosofia spinoziana.

23 D. Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie*, Sechster Band, welcher von Thomas Hobbes bis auf Georg Berkley geht, Marburg 1797, p. 207.

24 D. Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie*, Dritter Band, Marburg, 1793, p. 160: «Weil in Gott schon Ausdehnung war, Gott schon einen Raum einnahm, mithin der Raum unerschaffen ist. Auch würde man dann gestehen müssen, daß die göttliche Ausdehnung Materie, mithin Gott und Materie wesentlich einerlei ist. Der offenbare Spinozismus! ohne Zweifel aus diesen Sätzen auch zuerst entsprungen».

25 D. Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie*, Sechster Band, cit., p. 234: «Nun erhellt sich die Unendlichkeit des Spinozismus mit, wie seine Entstehung aus der durch Alessandrinische verbesserten Kabbalistereien. Diese Lehre, daß Gott das Ens überhaupt, das unbestimmte und allgemeine Subjekt, das höchste Geschlecht aller Dinge ist, aus welchem sie durch logische Herleitung, oder Division fließen, und in dem sie virtuell enthalten sind. Spinoza setzt dafür Gott ist aller Dinge Substanz, sie alle floss von ihm nur Modificationen [...]. Darin aber entfernt sich unser Philosoph von den Kabbalisten und Alessandrinern, daß er keine stufenweise Erzeugungen der Dinge aus Gott annimmt; daß er nicht so sagt: sie sind aus ihm, sondern sie sind in ihm als Attribute und Modificationen».

26 *Ibidem*.

migliorata dall'apporto della filosofia alessandrina, che però, rispetto alla sua fonte originaria, non concede una specifica sostanzialità agli individui²⁷. A detta di Tiedemann, il finito, considerato sia come singolarità, che come molteplicità (mondo fenomenico), non riceve e non possiede un proprio essere per-sé nell'ontologia spinoziana: essendo indistinti, la *Materia originaria* ed il mondo (sfera del finito) non intrattengono alcuna relazione, poiché la sfera del finito (*Welt*) è *da sempre risolta* – senza essere, pertanto, mai veramente – nella sostanza divina²⁸. Soltanto la totalità, e non la parte, mai realmente autonoma ed indipendente dall'intero, è reale nello spinozismo²⁹.

La *Storia della filosofia speculativa* ha alle spalle tutta una seria di questione teoriche sorte dalla pubblicazione delle *Spinozabriefe* di Jacobi (1785 e 1789). Se le osservazioni sul materialismo si collegano a quei testi riconducibili alla prima modalità interpretativa del cabalismo di Spinoza (*Spinozismus in Judenthumb* e *Historia critica*), le considerazioni sull'uni-totalità della sostanza sono derivabili dal dibattito suscitato dalle critiche jacobiane al sistema spinoziano. Il manuale di Tiedemann ha la singolare capacità di far coesistere e collidere due modalità interpretative dello *Spinozismus* costruite su due comprensioni antitetiche del suo rapporto con la mistica ebraica. Con Tiedemann la lettura materialistica del pensiero di Spinoza raggiunge un alto livello di complessità, la cui ricchezza deriva sia da una reinterpretazione delle fonti già incontrate, che dall'assunzione di certi elementi speculativi presenti nella lettura *acosmistica* della filosofia di Spinoza.

2.1 La modalità interpretativa acosmistica del pensiero spinoziano

La pubblicazione nel 1785 del testo *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* rappresenta non soltanto un momento fondamentale della *Spinoza-Renaissance* in Germania, ma anche uno snodo cruciale nello sviluppo dell'interpretazione *acosmistica* del sistema di Spinoza³⁰. A partire dall'identificazione della filosofia cabalistica con lo spinozismo, tesi questa sostenuta nella lettera inviata a Mendelssohn il 21 aprile 1785³¹, Jacobi sviluppa un'interessante lettura

27 Ivi, p. 235: «Die Emanationslehre und Cabbalisten nähern sich mehr den Heraklitern und Stoikern, und gestatten somit den Individuen mehr *Substantialität*; Spinoza hingegen tritt mehr auf die Seite der Eleatiker».

28 Cfr. Ivi, p. 232: «Gott ist demnach die Substanz überhaupt, die unendliche Substanz, welche keine Einschränkung hat, mit anderen Worten, die abstrakte Substanz, und ein bloß Gedankending [...] Auf der andern aber, nährt es sich den Eleatischen Lehre, indem, wenn die Individuen alle *Substantialität* genommen wird, ihnen nicht mehr als bloße Scheinexistenz übrig bleib».

29 Ivi, p. 240: «Die Individuen sind bloße Modifikationen jenes Gottesbegriffes, die ohne ihn, und von ihm abgesondert, kein Daseyn haben».

30 Sul ruolo svolto da Jacobi nella *Spinoza-Renaissance* vedi V. Verra *F.H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1963. Di recente pubblicazione è la raccolta di saggi *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, hrsg. von W. Jaeschke und B. Sandkaulen, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2014, dove, parallelamente alla funzione svolta da Jacobi nell'ambiente culturale del suo tempo, è ricostruita l'interpretazione jacobiana della filosofia di Spinoza.

31 Cfr. F.H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelsohn*, in *Friedrich Heinrich Jacobi Werke*, Band 1,1, hrsg. von K. Hammacher und W. Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, pp. 121-122: «Die Cabalistische Philosophie, so viel davon der Untersuchung offen liegt, und ihren besten Commentatoren, von Helmont dem Jüngeren, und Wachter, ist als Philosophie nichts anders, als unentwickelter oder neu verworrener Spinozismus».

del pensiero spinoziano, capace di problematizzare originalmente quella divisione fra Dio e mondo posta da Wachter a salvaguardia tanto della Qabbalah quanto del sistema spinoziano (*Elucidarius*)³². Nella riproposizione letteraria del dialogo avuto con Lessing, Jacobi afferma, appellandosi ad un principio già impiegato da Wachter³³, che lo spirito dello spinozismo (*der Geist des Spinozismus*) può essere riassunto dall'antica massima *a nihilo nihil fit*³⁴. In forza di questo principio, la sostanza spinoziana è definita come «*ein nur immanentes En-Sof; eine inwohnende, ewig in sich unverändliche Ursache der Welt*»³⁵, che rigetta ogni causa intermedia, secondaria o remota, che possa giustificare il passaggio dall'*Unendlichkeit* alla *Endlichkeit*. Negando la creazione *ex-nihilo*, Spinoza delinea una sostanza che produce, mantiene e risolve in sé il mondo *ab aeterno*. Da ciò segue quella che Jacobi considera la messa in discussione spinoziana dello statuto ontologico dell'essere finito: senza una creazione dal nulla, senza un superamento dell'eternità mediante la produzione nella temporalità di un essere-altro, non può spiegarsi l'origine e l'autonomia degli enti particolari³⁶. Appellandosi ancora una volta alla Qabbalah, Jacobi sottolinea che «*es an und für sich selbst unmöglich sey, das Unendliche aus dem Endlichen zu entwickeln, und den Uebergang des einen zu dem anderen, oder ihre Proportion, durch irgend eine Formel heraus zu bringen*»³⁷. Questa affermazione, assieme al già ricordato *a nihilo nihil fit*, si collega, in realtà, all'interpretazione jacobiana della formula *determinatio est negatio*: nel sistema di Spinoza l'*ens realissimum* è Dio, mentre le cose particolari, in quanto determinazioni del divino, sono da considerarsi come delle semplici negazioni, dei *non entia*³⁸. Nessuna forma d'alterità, che rivendichi una propria autonomia rispetto all'unica sostanza, può essere pensata e può essere realmente. Fuori dall'unità non sussiste alcunché: dall'eternità esiste un Essere indiviso che risolve ed annienta nella propria indeterminatezza l'essere per-sé della finitezza. Non si dà né passaggio dall'infinito al finito, né ricomposizione dell'unità fra finito ed infinito. La sostanza spinoziana è un nulla da cui non deriva assolutamente nulla. La differenza fra Dio e mondo è così annullata da Jacobi: lo spinozismo, forte della sua eredità cabalistica, rappresenta

32 Che Wachter rappresenti un riferimento imprescindibile dell'interpretazione jacobiana del cabalismo di Spinoza è attestato dalla citazione dell'*Elucidarius Cabalisticus* nella già ricordata lettera del 21 Aprile 1785. Per il passo in questione, vedi *supra*, nota 29. Su questo punto cfr. anche G. Scholem, *Die Wachersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen*, in *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, cit., p. 25: «Das Problem von Spinozas Kabbalismus reicht bis zu dem berühmten *Spinoza-Streit* zwischen Moses Mendelssohn und Friedrich Jacobi [...] *Der eine, Mendelssohn, beruft sich auf Spinozismus im Judenthumb, der andere, Jacobi, auf den Elucidarius cabalisticus*».

33 Cfr. *infra*, p. 4.

34 F.H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelsohn* cit., p. 18.

35 *Ibidem*.

36 Ivi, pp. 94-95: «Wer ein Beginn des Endlichen annimmt, der nimmt ein Entstehen aus dem Nichts an [...] Eine Handlung, die das Unendliche Wesen erst begönne, könnte nicht anders als nach Ewigkeit begonnen werden, und die Bestimmung dazu könnte aus sonst nichts hervorgehen, als aus dem Nichts».

37 Ivi, p. 31.

38 Cfr. Ivi, p. 100: «XII. *Determinatio negatio est, seu determinatio ad rem iuxta suum esse non pertinet. Die einzelnen Dinge also, in so ferne sie nur auf eine gewisse bestimmte Weise da sind, sind die non-entia; und das unbestimmte unendliche Wesen, ist das einzige wahrhafte ens reale, hoc est, est omne esse, et praeter quod nullum datur esse*».

una forma radicale di nichilismo, che, cercando di risolvere la finitezza nell'unità della sostanza, determina l'essere nullo tanto del divino, quanto dell'ente finito³⁹.

Sarà la fede in un Dio personale la risposta di Jacobi a questo scacco mosso dal nichilismo. Più della risposta, ciò che mi preme sottolineare in conclusione di questo paragrafo è l'importanza dell'interpretazione jacobiana ai fini della lettura *acosmistica* del pensiero di Spinoza. Attingendo originalmente dalla storiografia cabalistica sullo spinozismo, Jacobi ha gettato nel nulla, o nell'indeterminatezza, l'intero impianto metafisico spinoziano. Con questa operazione interpretativa, sicuramente discutibile da un punto di vista filologico, ma non per questo priva di spessore teoretico, è stato fissato un paradigma su cui si svilupperanno una serie di riflessioni che, *mutatis mutandis*, si protrarranno fino ad Hegel. Fra gli anelli di congiunzione, che ci consentiranno di ricostruire concettualmente il passaggio da Jacobi ad Hegel, si segnalano Karl Heinrich Heydenreich e Solomon Maimon, dei quali andremo ad analizzare il *Natur und Gott nach Spinoza* del 1789 e la *Salomon Maimons Lebensgeschichte* del 1792-93.

2.2 L'essere puro della sostanza: Heydenreich e Maimon in dialogo

Nel suo *Natur und Gott nach Spinoza* del 1789⁴⁰, Heydenreich offre una discussione della filosofia spinoziana in forma dialogica. Protagonisti del testo sono Parmenide e Senofane, il primo in veste di critico ed il secondo in veste di difensore dello spinozismo. Lo scambio dialettico fra i due interlocutori fa emergere un'immagine abbastanza singolare della sostanza divina: essa è definita sia come pura, monolitica ed indivisa unità – secondo le modalità conoscitive della conoscenza intellettuale –, sia come totalità concretamente articolata – secondo le modalità conoscitive dell'immaginazione –. Scrive Heydenreich:

Nur vermittelst der Phantasie, sagt er, mögen wir uns die Größe als theilbar, endlich, und vielfach vorstellen. Wenn wir sie mit dem Verstande denken, so müssen wir sie als unendlich, untheilbar, und einig annehmen. Indem wir nun Aufeinanderfolge und Größe nach unserer Willkühr eintheilen können, wenn wir sie gesondert von der Substanz vorstellen, so entsteht Zeit und Maaß. Diese können wir größer oder kleiner annehmen, wenn wir die Moden für sich betrachten, und nicht die Ordnung der ganzen Natur; denken wir aber die Substanz selbst, so müssen wir diese Vorstellungsart vergessen, oder ihren Begriff zerstöhren. An sich hat die Ausdehnung, so wie das

39 Un critica analoga è mossa da Jacobi alla filosofia fichtiana, accusata di nientificare l'oggettivo. Nella sua decostruzione e riproduzione dell'oggettività, l'Io dissolve l'oggetto nella pura formalità delle proprie trame concettuali. Per Jacobi, il mantenersi dello spirito e del sapere scientifico in una dimensione nichilistica è la cifra della *Wissenschaftlehre* di Fichte. Su questo punto cfr. F.H. Jacobi, *Jacobi an Fichte*, in *Friedrich Heinrich Jacobi Werke*, Band 2,1, hrsg. von W. Jaeschke und I.-M. Piske, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2004, p. 202: «Der Menschliche Geist [...] muß [...] Welterschöpfer, und – sein eigener Schöpfer werden [...] er muß sich dem Wesen nach vernichten, um allei nim Begriffe zu entstehen, sich zu haben: in dem Begriffe eines reinen absoluten Ausgehen und Eingehen, ursprünglich – aus dem Nichts, für Nichts, in Nichts». Sulla rilevanza di Jacobi all'interno della «storia» del nulla, vedi S. Givone, *Storia del nulla*, Bari, Laterza, 2003, pp. 160-170.

40 Sull'interpretazione di Karl Heinrich Heydenreich dello spinozismo vedi H.-J. Gawoll, *Karl Heinrich Heydenreich: Spinozismus als Metaphysik und Vernunftglaube*, in *Spinoza im 18. Jahrhundert* cit., pp. 407-429.

Denken keine Theile; nur dann eignen wir sie ihr zu, wann wir sie betrachten, wie sie unseren Sinnen und unserer Phantasie erscheint. Demnach machen die Dinge an sich ein unendliches Wesen⁴¹.

Da questa lunga citazione si possono cogliere alcune reminiscenze delle argomentazioni di Jacobi: la distinzione fra una conoscenza intellettuale ed immaginativa della sostanza, l'essere vero di ciò che è indiviso ed il non sussistere delle parti sono chiavi di lettura dello spinozismo riconducibili alla settima appendice delle *Spinozabriefe* (edizione del 1789) e all'interpretazione jacobiana della formula spinoziana *determinatio est negatio*. In forza di questi principi, la sostanza di Spinoza, al pari dell'essere parmenideo, che, nella sua eterna perfezione, esclude da sé ciò che è soggetto alle leggi del nascere e perire, è una totalità indivisa, all'interno della quale non può essere afferrata nessuna forma di particolarità. E questo, ci dice Heydenreich, perché la risoluzione del mondo nell'unità della sostanza è quella forma di non-legame sussistente fra due estremi – l'*ens reale* ed i *non-entia* – che mai danno vita ad un'autentica dinamica relazionale. Strappare la parte dal tutto, l'essere per-sé dall'essere in sé, il finito dall'infinito è semplicemente il frutto di una modalità conoscitiva dell'Assoluto – l'immaginazione – del tutto incapace di cogliere ciò che il divino è *in verità*, ossia uno e indiviso. Seppur manchino espliciti riferimenti alla Qabbalah, lo scritto di Heydenreich, accettando le principali tesi di Jacobi sull'ontologia spinoziana, si fa promotore, *nolens volens*, di un modello interpretativo riconducibile al presunto cabalismo del pensiero di Spinoza.

Sempre nel contesto dello *Spinozastreit* di fine '700, merita d'essere approfondita la figura di Salomon Maimon⁴². Istruito nella Qabbalah⁴³ e perfettamente inserito nel dialogo culturale del proprio tempo, questo autore porta ad una sistematizzazione originale e personalissima non soltanto l'eredità teoretica di Jacobi ed Heydenreich, ma anche la *Spinoza-Rezeption* fin qui esaminata. Nella sua autobiografia *Salomon Maimons Lebensgeschichte*, pubblicata a Berlino fra il 1792 ed il 1793, Maimon sostiene che il pensiero cabalistico non si discosti minimamente dallo spinozismo e che, anzi, sia assolutamente identificabile con l'impianto metafisico sviluppato da Spinoza. A questo riguardo, scrive Maimon:

In der Tat ist die Kabbala nichts anderes als erweiterter Spinozismus, worin nicht nur die Entstehung der Welt aus der Einschränkung des göttlichen Wesens überhaupt erklärt, sondern auch die Entstehung einer jeden Art von Wesen und ihr Verhältnis zu allen übrigen aus einer besonderen Eigenschaft Gottes hergeleitet wird. Gott als das letzte

41 K.H. Heydenreich, *Natur und Gott nach Spinoza*, Leipzig, 1789, pp. 204-205.

42 Negli ultimi anni si è registrato un interesse crescente nei confronti di questo autore. Per un'analisi degli aspetti generali del pensiero di Maimon, si rimanda a G. Freudenthal (edited by) *Salomon Maimon: rational dogmatist, logical skeptic*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2003. Riguardi al rapporto di Maimon con l'idealismo tedesco, si raccomandano i contributi di Yitzhak Melamed, che ha dimostrato come certe posizioni della filosofia classica tedesca siano state anticipate dalle opere del filosofo ebreo. Cfr. Y. Y. Melamed, *Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism* cit. e Y. Y. Melamed, *Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite* cit. Infine, si ricorda il saggio di W. Bonsiepen, *Salomon Maimons Einsicht in die Unausführbarkeit seines Versuchs einer Verneinung von Kantischer Philosophie und Spinozismus*, in *Spinoza im 18. Jahrhundert* cit., pp. 377-407, dove è esaminata l'interpretazione di Maimon del pensiero leibniziano, spinoziano e kantiano.

43 Sulla formazione cabalistica di Maimon vedi il quattordicesimo ed il diciannovesimo capitolo della sua *Lebensgeschichte*. Cfr. S. Maimon, *Lebensgeschichte*, in *Salomon Maimon Gesammelte Werke*, a cura di V. Verra, Hilderheim- Zürich-New York, Georg Olm Verlag, 2000, pp. 126-150 e pp. 207-242.

Subjekt und die letzte Ursache aller Wesen heißt En-Bof (das Unendliche, wovon an sich betrachtet nichts prädiziert werden kann). In Beziehung auf die unendlichen Wesen aber werden ihm positive Eigenschaften beigelegt, diese werden von den Kabbalisten auf zehn reduziert, welche die zehn Sephirot genannt werden⁴⁴.

Elementi e modelli interpretativi a noi noti ricorrono in questo estratto della *Lebensgeschichte*: innanzitutto, la teoria dello *tzimtzum* – probabilmente connessa da Maimon con la libera e, ad un tempo, necessaria causalità della sostanza spinoziana – è quella libera attività a partire dalla quale ogni cosa finita, in quanto modificazione della divinità, può essere dedotta dall’Infinito o da una sua proprietà. In secondo luogo, l’En-sof cabalistico, al pari della *substantia* di Spinoza, è il punto di partenza e d’arrivo dell’intero processo creativo, che trova la sua unità nella Causa prima ed ultima di tutte le cose. Proprio questo punto di contatto e di congiunzione fra Qabbalah e spinozismo, spinge Maimon a sviluppare, sempre nella *Lebensgeschichte*, la seguente interpretazione dell’ontologia spinoziana:

In diesem System ist die Einheit reel; das Mannigfaltige aber bloß idealistisch. [...] Es ist unbegreiflich, wie man das spinozistische System zum atheistischen machen können? da sie doch einander gerade entgegengesetzt sind. In diesem wird das Dasein Gottes, in jenem das Dasein der Welt geleugnet. Es müßte also eher das akosmische System heißen⁴⁵.

Con un colpo ben assestato, Maimon spazza via le accuse di ateismo rivolte al sistema di Spinoza. Nel sistema spinoziano, soltanto l’unità, che si esplica e fonda a partire dall’unica sostanza (Dio), è reale, mentre il mondo, inteso come sfera della fenomenicità, non è reale. Come l’En-sof, che è origine di tutto ciò che è e riunifica in sé tutto ciò che deriva dalla sua causalità, così la sostanza è *reel* in quanto contiene in sé tutte le determinazioni che seguono dalla sua potenza infinita. Secondo la definizione *acosmistica* dello spinozismo, solo Dio è, mentre il mondo non è, essendo eternamente risolto nell’essere uno della sostanza. Il nulla, con cui Jacobi identifica il principio portante dello spinozismo, e l’indeterminatezza, con cui Heydenreich caratterizza la *substantia* di Spinoza, sono *positivamente* riunificati da Maimon nella definizione d’*acosmismo*.

Dal retroterra comune dell’interpretazione cabalistica del pensiero spinoziano, Maimon ha sviluppato una categorizzazione dell’opera di Spinoza a dir poco originale. Comunemente si ritiene che non sia stato Maimon ma Hegel a coniare il neologismo *Akosmismus*. Abbiamo visto che il concetto d’*acosmismo*, lungi dall’essere senza storia, o il frutto dell’inventiva di un autore isolato, è una categoria interpretativa che affonda le sue radici nell’identificazione della filosofia di Spinoza con la Qabbalah. Appurato il carattere storico di questo *Schlüsselkonzept* della *Spinoza-Renaissance*, non ci resta che vedere, adesso, in che modo Hegel raccolga questa categoria e come la inserisca in un’analisi più ampia sulla natura del pensiero mistico. Sarà proprio questo aspetto della ricezione hegeliana del pensiero di Spinoza a restituirci l’originalità di un’operazione interpretativa capace di ereditare, reinterpretare e sviluppare i risultati di un processo storiografico secolare.

44 Ivi, p. 141.

45 Ivi, p. 154.

3. Rigidità e tormento: Qabbalah ebraica e Mistica cristiana a confronto

Che lo spinozismo giochi un ruolo di fondamentale importanza nella formazione del pensiero hegeliano è cosa nota ed un fatto comunemente accettato dalla critica. A partire dai cosiddetti *Jugendschriften*, Hegel mette in atto un vero e proprio processo d'assimilazione dei principali concetti della metafisica di Spinoza, che, a seconda delle esigenze teoretiche hegeliane, varia e subisce delle modificazioni nel tempo⁴⁶. Riprendendo il filo del discorso fin qui sviluppato, mi concentrerò sulle critiche mosse da Hegel allo spinozismo nella *Wissenschaft der Logik* (1832)⁴⁷ e nell'*Enzyklopädie* (1827 e 1830), evidenziandone, di volta in volta, le affinità con le fonti appena esaminate. Nonostante la prima edizione della *WdL* contenga una parte considerevole dei temi che approfondirò in questa sezione, bisogna notare, in sede preliminare, che la discussione delle *Anmerkungen* sul *reines Sein* e sulla *Qualität* verterà sulla revisione del '32 del testo del '12. Questa scelta è determinata dalle differenze contenutistiche delle due versioni del primo tomo della *WdL*. Contrariamente alla sua rielaborazione del '32, il testo del '12, definisce soltanto l'eleatismo, e non lo spinozismo, come un sistema dell'*abstrakte Identität*. Un'altra differenza decisiva è riscontrabile nella struttura argomentativa dell'*Anmerkung* sulla *Qualität*: il principio *determinatio est negatio* spinoziano ed il concetto di *Qual* böhmiano, disgiunti nell'edizione del '12, sono collegati in quella del '32, come a testimoniare l'inseparabilità di queste due determinazioni concettuali. Quello che cercherò di mostrare è che le modifiche che Hegel apporta al testo non sono né casuali né marginali, ma rispecchiano l'assunzione di una determinata forma di spinozismo ed attestano una riflessione sul valore speculativo della tradizione mistica.

3.1 'Ex nihilo nihil fit' e 'Omnis determinatio est negatio': variazioni hegeliane sul tema

Già nella prima *Anmerkung* della *WdL* (1832), Hegel propone l'associazione dello spinozismo con la filosofia eleatica. Ciò che accomuna questi due sistemi filosofici è il principio *ex nihilo nihil fit*. Negando sia il concetto di divenire, che il concetto teologico di creazione dal nulla, l'eleatismo e la filosofia di Spinoza rappresentano due forme del *System der abstrakten Identität*, che non può accogliere, proprio a causa del suo carattere astratto, nessuna forma di determinazione e di specificazione interna. L'Assoluto, ridotto a semplice indeterminatezza, riposa semplicemente in sé senza poter procedere oltre di sé, ossia nella sfera dell'essere per-sé. Già da questi passaggi argomentativi non è difficile vedere come Hegel si colleghi a quell'interpretazione dello spinozismo riconducibile a Jacobi, ad Heydenreich e a Maimon. Il privilegiare l'unità della sostanza a scapito della sua realizzazione nella molteplicità fenomenica, o nel proprio essere-altro, rispecchia un

46 Per i riferimenti bibliografici cfr. *infra*, nota 1.

47 D'ora in poi abbreviata nel testo con *WdL*. Per le citazioni in nota delle opere hegeliane saranno utilizzate le seguenti abbreviazioni: *Enz B*: G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827), hrsg. von W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, in *Gesammelte Werke*, Bd. 19, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989; *Enz C*: G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hrsg. von W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, in *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1990; *PhG*: G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980; *WdL I*: G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1832), hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, Bd. 21, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985.

modello d'Assoluto in cui il mondo è da sempre risolto nell'indeterminatezza dell'Intero. In forza del principio *ex nihilo nihil fit*, non è pensabile, né tanto meno possibile, concepire uno sviluppo autonomo dell'essere per-sé (mondo) rispetto all'essere in-sé (sostanza). Da sempre il finito non è e mai potrà essere. La nullità, o l'astrattezza, della sostanza si ricollega proprio a quel principio – *ex nihilo nihil fit* – ritenuto la base concettuale del cabalismo di Spinoza. *Prima facie*, Hegel si limita a restituire un modello assolutamente noto e corrente di spinozismo. Ma non solo. Poiché la peculiarità della lettura hegeliana, in questo frangente assolutamente priva d'antecedenti, consiste nell'innescare un movimento dialettico nell'immota ed astratta sostanza spinoziana attraverso un confronto con la teosofia di Jakob Böhme. Prendere congedo dall'*acosmismo*, questa sembra essere la potenzialità riposta nel pensiero böhmiano. Una potenza, che passerà all'atto, non prima della messa a fuoco del termine da superare, ossia dell'interpretazione hegeliana dello *Spinozismus* come *Akosmismus*.

Nel §50 del *Vorbegriff* e nel §573 della sezione dell'*absolutes Wissen* (*Enz.* 1827 e 1830), Hegel libera lo spinozismo dalle accuse d'ateismo, dimostrando come in quel sistema solo Dio sia⁴⁸ ed il mondo, ridotto ad un semplice fenomeno, non sia⁴⁹. Ancora una volta, viene riconosciuta la realtà dell'unica sostanza e viene negato l'essere per-sé del mondo, che è risolto da sempre nell'indeterminatezza dell'essenza assoluta. Non è difficile vedere in queste note critiche hegeliane l'influenza di Jacobi – citato anche nell'*Anmerkung* del §50⁵⁰ – e di Maimon. Di quest'ultimo, soprattutto, è condivisa non soltanto la volontà d'assolvere il pensiero di Spinoza dalla macchia dell'ateismo, ma è anche ripresa letteralmente la definizione *acosmistica* dello spinozismo⁵¹. Se si astraesse, ora, da questo preciso sfondo teoretico, non si riuscirebbe a cogliere appieno la posta in gioco nell'*Anmerkung* sulla *Qualität*, dove Hegel delinea un vero e proprio confronto fra due tradizioni speculative – la mistica ebraica e cristiana – iscritte e contenute all'interno di un'identità dinamica e concreta. In contrapposizione all'indeterminato e

48 Cfr. *Enz B*, p. 67; *Enz C*, p. 89: «Daß in dem Spinozistischen Systeme vielmehr die Welt nur als Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukomme, bestimmt wird, so daß dieses System als Akosmismus anzusehen ist. Eine Philosophie, welche behauptet, daß Gott und nur Gott ist, dürfte nicht für Atheismus ausgegeben werden».

49 Cfr. *Enz B*, pp. 411-412; *Enz C*, pp. 565-565: «Von den Philosophien, welchen man eben diesen Namen gegeben, z.B. der Eleatischen oder Spinozistischen, ist schon früher (§ 50 Anm.) erinnert worden, daß sie so wenig Gott mit der Welt identifizieren und endlich machen, daß in diesen Philosophien dies Alles vielmehr keine Wahrheit hat und daß man sie richtiger als *Monotheismen* und, in Beziehung auf die Vorstellung von der Welt, als *Akosmismen* zu bezeichnen hätte. Am genauesten würden sie als die Systeme bestimmt, welche das Absolute nur als die *Substanz* fassen».

50 Ibidem. Nella definizione d'*acosmismo*, che Hegel fa propria nell'*Enzyklopädie*, sono presupposte le analisi condotte da Jacobi nelle *Spinozabriefe*, in particolare l'identificazione dello spirito dello spinozismo con il concetto cabalistico a *nihilo nihil fit* e l'ontologizzazione del principio *determinatio est negatio*. A mio modo di vedere, che Hegel sia consapevole di ciò è attestato dal confronto dialettico fra Spinoza e Böhme offerto nella *Wdl* del 1832. Dietro questi due autori si celano due modelli d'Assoluto che, nella loro opposizione ed unità, riflettono lo speculativo presente nella mistica ebraica e cristiana.

51 Nel catalogo della biblioteca hegeliana, stilato a Berlino nel 1832 in occasione della morte del filosofo, compare il titolo della *Lebensgeschichte* di Maimon. Per una riproduzione dell'atto vedi H. Schneider (hrsg.), *Hegels Bibliothek. Der Versteigerungskatalog von 1832*, «Jahrbuch für Hegelforschung», Bd. 12-14, pp. 69-147. A mio modo di vedere, ciò spiega l'unità d'intenti e di contenuto dell'*Enzyklopädie* e della *Lebensgeschichte*.

statico *caput mortuum* spinoziano, Hegel introduce il concetto böhmiano di *Qual*⁵², il cui significato immediato è il movimento in se stessa di una qualità. Il *Qual*, il tormento, l'inquietudine (*Unruhe*) è ciò che consente ad una determinazione d'entrare in rapporto con il proprio essere-altro, d'affermarsi e di mantenersi nello scontro e nella lotta con esso⁵³. La ripresa hegeliana di questa negatività interiore (*Inqualierung*), di questo principio motore dell'immanente ed interna differenziazione di ciò che è vitale (*lebendig*), è applicabile – proprio perché la riflette e la restituisce – alla processualità dell'Assoluto. Nel rapporto dialettico con ciò che altro da sé, nella riconduzione dell'essere per-sé nell'essere in sé, il Soggetto (*das Subjekt*) attua se stesso diventando una totalità organica. Il *Qual* böhmiano, quindi, denota sì il movimento di una qualità in se stessa, ma esprime anche quella negatività – che è vitalità – in forza della quale l'Assoluto può dispiegarsi come un intero (*ein Ganze*). Come ulteriore prova di ciò, basta osservare la struttura interna dell'*Anmerkung* sulla *Qualität*, che restituisce una serie di chiari riferimenti alla teoria hegeliana dell'Assoluto. Immediatamente prima dell'introduzione della nozione di *Qual*, Hegel avanza delle critiche alla sostanza spinoziana che, in forza del principio *omnis determinatio est negatio*, non contiene in sé determinazione alcuna. Il confronto fra il sistema dell'identità astratta di Spinoza ed il pensiero teosofico di Böhme rappresenta un'operazione interpretativa non distante dal proposito *fenomenologico* di pensare l'Assoluto «nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject»⁵⁴, o dalla volontà di superare, avverandola, la *spinozistische Substanz* nella sezione *Wirklichkeit* della *Logik des Wesens*. Rendere riflessiva, o negativa, la sostanza, ossia capace di sviluppare, a partire dal rapporto semplice a sé, il proprio essere altro e di ricondurlo, circolarmente, nella propria auto-uguaglianza, è la finalità dell'operazione teoretica hegeliana. Nel nostro caso particolare, la forma assunta da questo contenuto nella *Logik des Seins* (1832), restituisce una precisa categorizzazione storico-filosofica: Hegel, attingendo da una certa letteratura critica, ha consapevolmente identificato lo spinozismo con alcuni principi della Qabbalah e l'ha volutamente messo in relazione con la teosofia di Böhme. Teoreticamente, quest'interpretazione hegeliana vuole dirci che il nucleo speculativo della Qabbalah – attivo ed esposto razionalmente nel pensiero di Spinoza – deve entrare in rapporto dialettico con quella forma della mistica cristiana – con la teosofia böhmiana – capace di superare l'indeterminatezza da cui la sostanza è intrinsecamente affetta. Nell'opposizione e nell'unità di queste due tradizioni speculative, quindi, si manifesta la dialettica interna all'Assoluto e, assieme ad essa, si rivela il significato speculativo del pensiero mistico che, nella polarità e nella sintesi delle sue articolazioni interne, restituisce quel medesimo contenuto soggetto vivificante ed oggetto di riflessione del sapere filosofico.

52 Per approfondire l'influenza esercitata da Böhme sulla filosofia di Hegel si rimanda al lavoro di C. Muratori, *Il primo filosofo tedesco. Il misticismo di Jakob Böhme nell'interpretazione hegeliana*, Pisa, ETS, 2007, dov'è ricostruita la ricezione hegeliana del pensiero del ciabattino di Görlitz da Jena a Berlino. Di recente pubblicazione è lo scritto di M. Idel, *Il male primordiale della Qabbalah*, Milano, Adelphi, 2016, pp. 115-119, dove l'Autore, riconnettendosi ad alcune considerazioni di Scholem, avanza l'ipotesi che una certa dottrina cabalistica del male sia stata recepita da Böhme e poi sia stata accolta da Hegel.

53 Cfr. *WdL I*, p. 122: «Die Qualierung oder die Inqualierung, ein Ausdruck der Jakob Böhmischen, einer in die Tiefe, aber in seine trübe Tiefe gehenden Philosophie, bedeutet die Bewegung einer Qualität (der sauren, herben, feurigen usf) in ihr selbst, insofern sie in ihrer negativen Natur (in ihrer Qual) sich aus Anderem setzt und befestigt, überhaupt die Unruhe ihrer an ihr selbst ist, nach der sie nur im Kampf sich hervorbringt und erhält».

54 *PhG*, p. 19

NOTERELLA

SU ALCUNI PUNTI DEI *MANOSCRITTI DEL '44*

DI MARIO CINGOLI

I

Marx dice: «Questo comunismo s'identifica, in quanto naturalismo giunto al proprio compimento, con l'umanismo, in quanto umanismo giunto al proprio compimento, col naturalismo»¹. Come intendere esattamente questa identificazione tra naturalismo e umanismo?

Una prima interpretazione potrebbe essere questa: la natura, giunta al proprio compimento, è l'uomo; quindi il compiuto naturalismo è umanismo; inversamente, l'uomo che si conosce compiutamente si conosce anche ed essenzialmente come essere naturale, quindi il compiuto umanismo è naturalismo. Ma questa interpretazione è troppo generica, e non rende conto del senso più specifico e profondo del testo. Testo che comincia con «questo comunismo», cioè, come Marx chiarisce subito prima, con un comunismo che è «ritorno dell'uomo per sé, dell'uomo come essere *sociale*»²; e questo aspetto *sociale*, di collegamento dell'uomo con l'uomo, è, come vedremo subito, fondamentale. Il punto centrale è questo: gli uomini lavorano *insieme* la natura, e questo è contemporaneamente un rapporto con la natura, che viene sempre più resa fruibile per l'uomo, e un rapporto tra gli uomini, che appunto *insieme* lavorano la natura. Marx lo dice benissimo poco dopo: «[...] l'oggetto, che è l'attuazione immediata della sua [dell'uomo] individualità [la natura che viene lavorata], è ad un tempo la sua propria esistenza per l'altro uomo, l'esistenza di questo e l'esistenza di questo per lui [...] L'essenza *umana* della natura esiste soltanto per l'uomo *sociale*: infatti soltanto qui la natura esiste per l'uomo come *vincolo* con l'uomo, come esistenza di lui per l'altro e dell'altro per lui, e così pure come elemento vitale della realtà umana, soltanto qui essa esiste come *fondamento* della sua propria esistenza *umana*. Soltanto qui l'esistenza *naturale* dell'uomo [p. es., il procacciarsi da vivere, o anche l'attività sessuale³] è diventata per l'uomo esistenza

1 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. e cura di N. Bobbio, Torino, Einaudi, 2004, p. 107.

2 *Ibidem*. Qui e più avanti i corsivi sono di Marx.

3 Si ricordi la bellissima pagina marxiana sul rapporto tra uomo e donna: «Il rapporto immediato, naturale, necessario dell'uomo con l'uomo è il *rapporto* del *maschio* con la *femmina*. In questo rapporto *naturale* della specie il rapporto dell'uomo con la natura è immediatamente il rapporto dell'uomo con l'uomo, allo stesso modo che il rapporto con l'uomo è immediatamente il rapporto dell'uomo con la natura, cioè la sua propria determinazione *naturale*. Così in questo rapporto

umana; la natura è diventata uomo»⁴ [sottinteso, uomo compiuto, ovvero uomo sociale]. E non a caso Marx ripete a questo punto: «Dunque la *società* è l'unità essenziale, giunta al proprio compimento, dell'uomo con la natura, la vera risurrezione della natura, il naturalismo compiuto dell'uomo e l'umanismo compiuto della natura»⁵.

II

Più problematica la pagina che Marx poco dopo dedica alle scienze. Egli dice che le scienze hanno dapprima avuto «una direzione astrattamente materiale o meglio idealistica», ma che poi si sono intromesse «*praticamente* nella vita dell'uomo mediante l'industria»⁶. Si tratta chiaramente, come abbiamo già visto, dell'industria come complesso delle attività dell'uomo *sociale*, che insieme agli altri uomini lavora la natura; tra queste attività rientrano anche le scienze, che quindi debbono diventare consapevoli di essere fatte dall'uomo, ovvero di essere scienze *umane*. «L'*industria* è il rapporto storico *reale* della natura e quindi della scienza naturale con l'uomo; perciò, se essa viene intesa come la rivelazione *essoterica* delle *forze essenziali dell'uomo*, viene pure compresa l'essenza *umana* della natura [ovvero l'essere vincolo tra gli uomini che la lavorano] o l'essenza *naturale* dell'uomo [il suo essere un essere naturale attivo e sociale]; di conseguenza le scienze naturali perdono la loro direzione astrattamente materiale o meglio idealistica, e diventano la base della scienza *umana* [consapevole di essere fatta dall'uomo sociale], come già ora son diventate, per quanto in forma estraniata, la base della vita umana reale; onde il dire che una è la base della *vita* e un'altra è la base della *scienza* è fin dall'inizio una menzogna»⁷. Tutto questo va benissimo, ma con alcune precisazioni. Innanzitutto, è vero che la scienza è fatta dall'uomo sociale; come Marx dice in un altro punto: «Anche quando io esplico soltanto un'attività *scientifica*, attività che io raramente posso esplicare in comunità immediata con altri, io esplico un'attività *sociale*, perché agisco come *uomo*. Non soltanto mi è dato come prodotto sociale il materiale della mia attività – come la stessa lingua di cui lo scienziato si vale per esplicare la propria attività [una splendida osservazione] –; ma è un'attività sociale la mia *stessa* esistenza, onde quel che io faccio da me, lo faccio da me per la società e con la coscienza di essere un essere sociale»⁸; e questo anche se lo scienziato magari è concentrato solo sul suo oggetto e non gli importa proprio niente di stare svolgendo un'attività sociale.

appare in modo sensibile, cioè ridotto ad un *fatto* d'intuizione, sino a qual punto per l'uomo l'essenza umana sia diventata natura o la natura sia diventata l'essenza umana dell'uomo. In base a questo rapporto si può dunque giudicare interamente il grado di civiltà cui l'uomo è giunto. Dal carattere di questo rapporto si ricava sino a qual punto l'uomo come *essere appartenente a una specie* si sia fatto *uomo*, e si sia compreso come *uomo*; il rapporto del maschio con la femmina è il *più naturale* dei rapporti che abbiano luogo tra uomo e uomo. In esso si mostra sino a che punto il comportamento *naturale* dell'uomo sia diventato *umano* oppure sino a che punto l'essenza *umana* sia diventata per lui essenza *naturale*, e la sua *natura umana* sia diventata per lui *natura*. In questo rapporto si mostra ancora sino a che punto il *bisogno* dell'uomo sia diventato *bisogno umano*, e dunque sino a che punto l'*altro* uomo in quanto uomo sia diventato per lui un bisogno, ed egli nella sua esistenza più individuale sia ad un tempo comunità» (ivi, pp. 105-106).

4 Ivi, p. 109.

5 *Ibidem*.

6 Ivi, p. 116.

7 Ivi, pp. 116-117.

8 Ivi, pp. 109-110.

Tuttavia, all'interno delle attività sociali, le scienze hanno una loro specificità: certo derivano dalla prassi e ad essa debbono ritornare (se non altro per la verifica dei loro risultati), ma hanno anche conquistato una loro autonomia, che le rende più efficaci proprio sottraendole ad una praticità immediata ed aprendole ad esiti più generali e di più vasta applicabilità. Bisogna anche notare che l'atteggiamento della scienza non può ridursi semplicemente al modello del 'lavoro'⁹: in questo si tende a trasformare immediatamente l'oggetto, mentre nella scienza talvolta si fa la stessa cosa (come quando il biologo cambia un DNA), ma talvolta si tende semplicemente a 'conservare' l'oggetto per osservarlo con la maggiore esattezza possibile. Può dunque succedere – contrariamente a quanto dice Marx – che una sia la base della vita e un'altra quella della scienza.

Poco più avanti si trova nel testo di Marx un altro punto che può lasciare perplessi. Marx dice: «La storia stessa è una parte *reale* della *storia naturale*, della natura che diventa uomo. La scienza naturale sussumerà in un secondo tempo sotto di sé la scienza dell'uomo [e fin qui tutto chiaro], allo stesso modo che la scienza dell'uomo sussumerà la scienza della natura: allora ci sarà *una sola scienza*»¹⁰. In che senso «la scienza dell'uomo sussumerà la scienza della natura», frase che a prima vista può sembrare non accettabile e di stampo nettamente idealistico? Bisogna intendere il genitivo «dell'uomo» non come oggettivo (la scienza che riguarda l'uomo), ma come soggettivo (la scienza fatta dall'uomo): e allora si torna al fatto che le scienze rientrano tra le attività sociali e devono acquistare consapevolezza di ciò, cioè diventare scienze *umane*. E Marx in effetti conclude: «La realtà *sociale* della natura [la natura come vincolo tra gli uomini che la lavorano], la scienza *umana* della natura [la scienza consapevole, come si è appena detto, di essere fatta dall'uomo sociale], la *scienza naturale dell'uomo* [che esaminando l'uomo come corpo naturale lo vede poi come corpo che agisce e scopre infine che la *natura* dell'uomo è di essere un *essere sociale*] sono espressioni equivalenti»¹¹: dicono tutte che gli uomini sono una parte della natura che elaborano in diversi modi la restante parte e nel far ciò sviluppano se stessi e costruiscono la loro storia.

9 Cfr. G. Prestipino, *La disputa filosofica sulla scienza della natura*, «Critica marxista» 4-5 (1969), p. 69.

10 K. Marx, *Manoscritti del '44* cit., p. 117.

11 *Ibidem*.

L'INCONSCIO SENZA REGOLE. VON HAYEK, VON MISES E LA LIBERTÀ DI MERCATO

DI ADRIANO VOLTOLIN

Premessa

Ogni teoria economica presuppone l'esistenza di individui che, attraverso degli scambi, si pongano in relazione tra di loro. Non solo quindi la forma del reticolo sociale che viene a crearsi ha un'importanza rilevante: non minore ne ha la natura dell'individuo che si verrà a trovare in contatto con i suoi simili; in qualche modo le teorie economiche si sono ispirate per questa questione, né potevano fare altrimenti, alle idee filosofiche in proposito. L'idea aristotelica dell'uomo come animale *politico*, se presa un poco all'ingrosso, autorizza la fantasia secondo la quale gli uomini collaborano spontaneamente¹. Allo stesso modo si può leggere Cartesio e la sua idea di un *lume naturale* che guida agli uomini nelle loro azioni, come una fondazione razionalistica dell'individuo, idea sulla quale l'economia neoclassica si ritrova completamente², o Leibniz con la sua idea di monade, come *sostanza semplice, senza parti*, dotata di un interno, di una *forma sostanziale* che non rende necessaria una relazione con gli altri se non causata da una imperfezione per la quale la monade è confusa e limitata³.

L'ammirazione di Marx per Aristotele non è probabilmente estranea all'alta considerazione che ebbe per François Quesnay, medico ed economista francese vissuto tra la fine del seicento e gli anni settanta del settecento ed autore di un *tableau économique* nel quale ciò che stabilisce l'individualità dei soggetti economici è la loro posizione di *proprietari* piuttosto che di *lavoratori produttivi e lavoratori improduttivi*: per la teoria di Quesnay sono del tutto impensabili individui che si muovano, sotto il profilo economico, in modo non coerente con l'insieme sociale nel quale sono inseriti.

Il fatto che si privilegi, nell'indagine scientifica, il punto di vista di un singolo individuo che si inserisce, con le sue esigenze, all'interno dello scambio economico e sociale, piuttosto che un reticolo sociale che si costituisce autonomamente sulla base di una ne-

1 Aristotele, *Politica*, Milano, Rizzoli, 2002, pp. 77-79. In realtà Aristotele sostiene che la *polis* precede la famiglia e l'individuo. Nessuno, se non *un dio o una belva*, preferisce stare da solo e bastare a se stesso, ma l'impulso a stare con gli altri è costitutivo dell'individuo. Come si vede, una lettura che faccia discendere la socialità dell'individuo dal suo essere *animale politico* è molto riduttiva e andrebbe letta come parte di un'idea più ampia per la quale la socialità appare una necessità fuori dalla quale non si può essere che dei, oppure animali.

2 R. Descartes, *Discorso sul metodo*, Milano, Rusconi, 2008, p. 37.

3 G.W. Leibniz, *Monadologia*, Milano, Bompiani, 2008.

cessità inevitabile, appare un discrimine importante nella storia delle teorie economiche. In modo molto grossolano si può sostenere che l'economia liberista, o neoclassica, imperante negli ultimi decenni, ha come presupposto un individuo che si inserisce nella società con lo scopo, valorizzato dalla scuola di economia austriaca, di realizzare il proprio massimo profitto, mentre nell'economia classica, e ancor più in quella keynesiana, troviamo un individuo che non può sottrarsi al proprio inserimento sociale – come del resto appare anche nella Repubblica di Platone – in quanto solamente questo gli consente di realizzare parzialmente, e trasformandolo, l'impulso, per nulla commendevole, a prendere per sé tutto ciò che è possibile prendere.

Per quanto riguarda Keynes, Giorgio Lunghini, autore di uno scritto intitolato *Keynes e Freud*, scrive che per tutti gli anni venti Keynes pone come *anello logico* tra i dati che viene esaminando e le conclusioni di politica economica, non qualcosa che viene dalla teoria economica, ma dalla psicoanalisi⁴. Keynes era un membro del circolo di Bloomsbury che era frequentato, oltre che da Lytton Strachey, anche dal fratello James che poi tradurrà i lavori di Freud (la celebre *Standard Edition*) in inglese, e dalla moglie Strachey che era stata analizzata da Abraham e traduceva in inglese per prima alcuni lavori di Melanie Klein (la quale arriverà in Inghilterra solo nel 1926). Lunghini individua un'influenza della psicoanalisi nella distinzione che Keynes compie tra un amore per il denaro definito come amore *per il possesso* da quello che è invece utile per *godere i piaceri della vita*⁵. Il primo è visto da Keynes come un portato di un impulso a guardare a quanto si ha sempre e solamente come ad una premessa di quel che si potrà avere facendo del proprio danaro una leva attraverso la quale aumentare la propria ricchezza, misurata sempre in quantità di denaro⁶: giustamente Lunghini pone in relazione questo concetto con il lavoro di Freud sulla pulsione di morte. Keynes delinea con grande chiarezza l'incontenibile spinta della pulsione orale a divorare tutto ciò che è possibile in un inseguimento senza fine della soddisfazione e della quiete mentale⁷. Contrariamente a quanto sosterrà l'economia neoclassica, le decisioni economiche non sono prese da uomini *razionali* che sono a conoscenza di tutti i dati necessari per la decisione stessa, bensì sulla spinta emotiva dell'incertezza: le decisioni che vengono prese sono frutto di conoscenze incerte e di un futuro sul quale le decisioni che verranno prese nell'immediato certamente influiranno, ma che non è però né conosciuto, né sostanzialmente prevedibile. Ne *La teoria generale dell'occupazione*, in un passaggio che Lunghini riporta⁸, Keynes fa trasparire un'idea molto precisa della *sublimazione* freudiana quando nota che la possibilità di guadagni consistenti:

può instradare entro canali relativamente innocui pericolose tendenze umane, le quali, se non venissero soddisfatte in tal modo, cercherebbero uno sbocco in crudeltà, nel perseguimento sfrenato del potere e dell'autorità personale, e in altre forme di auto potenziamento.

4 G. Lunghini, *Keynes e Freud*, «Costruzioni psicoanalitiche» 25 (2013), p. 149, nota 3. Lunghini, come afferma lui stesso, non è il primo a porre in relazione Keynes e Freud; del resto Keynes, in una lettera a *The Nation* che viene riportata in questo contributo, definisce Freud «uno dei più grandi geni che hanno sconvolto la nostra epoca, un innovatore e un demone».

5 Ivi, p. 150.

6 Pur non essendo un fine economista anche il calzolaio di Vigevano, protagonista dell'omonimo romanzo di Lucio Mastronardi, aveva imparato, nell'Italia del *boom* alla fine degli anni cinquanta del novecento, che *danè fa danè* (i soldi fanno soldi).

7 Su questo tema si rimanda a A. Voltolin (a cura di), *L'ideologia del denaro. Tra psicoanalisi, letteratura, antropologia*, Milano, Mondadori, 2011.

8 G. Lunghini, *Keynes e Freud* cit., p.153.

Contrariamente all'individuo che vedremo emergere a fondamento dell'economia neoclassica, sicuro nelle sue azioni perché in possesso di tutto quanto è utile per poter conoscere il futuro, quello delineato da Keynes è molto più simile alla figura, contrassegnata dalle spinte pulsionali ed alle prese con il loro contenimento sociale, che emerge dalle pagine del *Disagio della civiltà* di Freud⁹. Si tratta in effetti di un individuo che, lasciato libero di fare ciò che vuole, si inserirebbe in un tessuto sociale perché questo gli apparirebbe come l'unico modo di proteggersi da coloro che sono più violenti o potenti di lui: questo produrrebbe però una limitazione pulsionale per cui la civiltà non può che causare un *Umbehagen* che si pone come condizione non per vivere nel migliore dei mondi possibili, ma per evitare almeno il peggiore.

1. L'individuo

Quale è la differenza sostanziale tra l'economia classica e la scuola *moderna* o *neoclassica*? Giorgio Lunghini ci dice¹⁰:

mentre nell'economia classica l'oggetto dell'analisi erano i rapporti tra le classi sociali, l'oggetto elementare e il punto di partenza dell'analisi economica moderna è l'individuo con i suoi gusti e i suoi bisogni. L'homo oeconomicus, animato da un astratto desiderio di guadagno che sarebbe radicato nella natura umana, si muove in un campo di forze determinato dalle azioni degli altri individui e dai vincoli cui è soggetto, fino a quando il sistema non abbia raggiunto un equilibrio statico.

Nell'economia classica – *La ricchezza delle nazioni* (1976) di Adam Smith, il *Saggio sui profitti* (1815) e i *Principi di economia politica*, editi per la prima volta nel 1817, di David Ricardo – come anche nel *Capitale* di Karl Marx (1867), il soggetto dell'indagine è la società intesa come gruppo di individui, ed è vista sotto il profilo della produzione della ricchezza che gli consente di esistere e di avere un futuro materiale. L'individuo in questa chiave è visto come un soggetto che si muove e sviluppa la propria vita, materiale, culturale e mentale all'interno di un reticolo grupale. Fuori da questo reticolo esiste solamente come entità pensabile in astratto quale grado zero del soggetto reale e realmente esistente¹¹.

9 S. Freud, *Il disagio della civiltà*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. X, Torino, Bollati Boringhieri, 1978.

10 G. Lunghini, *Conflitto crisi incertezza. La teoria economica dominante e le teorie alternative*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012, p. 112.

11 Questa considerazione appare una premessa a quanto Lunghini sostiene (*Conflitto crisi incertezza. La teoria economica dominante e le teorie alternative* cit., p. 19) circa l'utilizzo del calcolo infinitesimale nell'economia neoclassica: se assumo difatti che la società sia composta da una somma di individui ove libertà singola è e deve essere limitata solamente da quella di ciascuno degli altri, allora, data questa prima premessa, la possibilità di espansione del proprio guadagno – la seconda premessa è costituita dall'assunto che la tendenza a guadagnare quanto più è possibile è innata – è una funzione della libertà che ho rispetto a delle leggi che tenderebbero a vincolarla. Il valore allora delle merci dipende dalla matematizzazione di queste premesse. Ad esempio: il mio investimento di € 1000 dove è più proficuo? In campo finanziario, dove il tempo di realizzazione di un guadagno è meno lungo, oppure in una impresa di trasformazione ove è meno alto il rischio di volatilità, ma c'è – cosa assente nell'investimento finanziario – un rischio d'impresa? E poi: è meglio investire in un paese con strutture politiche più solide dove corro meno rischi di cambio, oppure in paesi con salari più bassi e meno tutele per i cittadini e i lavoratori, ma dove è maggiore

Per seguire il ragionamento che sta alla base dell'economia neoclassica ci rifaremo ai suoi due massimi esponenti, Ludwig von Mises (1881-1973) e Friedrich von Hayek (1899-1992) il suo allievo più celebre. Entrambi austriaci, sono i massimi ispiratori teorici del liberalismo postkeynesiano che regna incontrastato nelle politiche economiche e sociali dei paesi occidentali almeno dal tempo in cui Ronald Reagan negli USA, eletto presidente nel 1981, e Margaret Thatcher, primo ministro inglese dal 1976, rinnegarono le politiche economiche keynesiane che avevano ispirato l'azione dei governi nel dopoguerra, portando alle logiche conseguenze la decisione, attuata alla metà di agosto del 1973, dal presidente americano Richard Nixon, di sganciare il dollaro dalla convertibilità in oro.

Ci baseremo su due piccoli libri che sono rispettivamente una raccolta di scritti pubblicati in una antologia¹² quando l'autore era oramai un economista di successo (Von Mises) ed un compendio della propria teoria steso nel 1973 per l'Istituto Treccani (Von Hayek). La scelta di basarsi su questi due agili volumetti deriva innanzitutto dalla considerazione che, per quanto riguarda il nostro punto di osservazione, quello di una psicoanalisi critica, ciò che ci interessa maggiormente sono le premesse della teoria che necessariamente comprendono un'idea dell'*essenza umana*, per utilizzare una diade filosoficamente usurata. Il fatto che poi si tratti di scritti redatti negli anni della maturità scientifica oltre che anagrafica, consente di vederli come compendi di tanti anni di lavoro ed elaborazione. Seguendo sostanzialmente il percorso che il curatore di *Libertà e proprietà* ci propone¹³, potremo vedere lo sviluppo in Von Mises dei concetti di libertà, di Stato e di mercato e potremo seguire lo sviluppo delle idee relative alla disuguaglianza nella distribuzione del reddito ed alle basi economiche della libertà.

In uno dei saggi, pubblicato nel 1960, Von Mises sostiene che «l'uomo agisce; persegue intenzionalmente i fini scelti. Questo è quello che abbiamo in mente quando affermiamo che l'uomo è una persona morale, responsabile della sua condotta»¹⁴. Von Mises ignora qui svariati secoli di guerre, lotte, stragi ecc. che sono tutti da spiegare se si afferma che l'uomo è *responsabile della sua condotta* ed ignora anche praticamente per intero la storia della filosofia e l'esistenza stessa della psicoanalisi che su una tale affermazione hanno avuto parecchio da obiettare. Come vedremo, Von Mises pensa di risolvere il problema indicando la causa di tutti i mali nell'insufficiente libertà che lo Stato garantisce ai cittadini e, ancor di più, allo Stato che interviene nell'economia perché questo non solo non tutela la libertà dei cittadini, ma addirittura ne vuole indirizzare le scelte privandoli quindi della libertà. Quanto agli intellettuali critici – tra i quali mette, alla rinfusa, Kierkegaard, Schopenhauer, Veblen, Freud, Monet, Courbet, Withmann, Rilke e Kafka – si domanda: «in che condizioni avrebbero vissuto in una comunità socialista?»¹⁵. Lo stesso Marx «cosa avrebbe fatto senza il suo patrono, il produttore Friedrich Engels?».

il rischio politico dato per esempio da colpi di stato e rivolgimenti istituzionali? Se pongo tutti i dati in una formalizzazione che mi consenta di avvicinarmi il più possibile al risultato massimo desiderabile, allora il problema è «scientificamente» risolto.

12 L. Von Mises, *Economics Freedom and Interventionism: An Anthology of Articles and Essays*, New York, Foundation for Economics Education, 1990.

13 L. Von Mises, *Libertà e proprietà*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2007.

14 Ivi, p. 41.

15 Ivi, p. 14.

Scolio. C'è talvolta da rimanere stupefatti di fronte al poco coraggio del mondo scientifico e culturale che non esiterebbe a definire queste argomentazioni come delle pure sciocchezze se le avesse formulate l'avventore di un bar, ma che le prende in seria considerazione se a dirle è una personalità del mondo che conta.

Non le prenderemo quindi in considerazioni per confutarle, ma solo per mostrare come la teoria neoclassica, il liberalismo contemporaneo, basa le sue costruzioni su assunti di base che non solo non sono tali, ma che vengono pensati solo ex-post, cioè, anziché essere fondamenti, sono solo conseguenze. Come argomenterebbe Freud, l'uomo che compie scelte razionali non è affatto l'individuo pulsionale, ma può diventare razionale solo attraverso un percorso educativo e sociale che ne limiti appunto la parte pulsionale. L'uomo quindi, in un ipotetico stato di natura originario, eserciterebbe il proprio volere con la violenza e la predazione e le leggi, quando fossero riconosciute, sarebbero solamente un limite alla sua natura predatoria.

Secondo Von Hayek la *concezione liberale della giustizia* si fonda sull'idea dell'esistenza di norme «oggettive di mera condotta indipendenti da qualsiasi interesse particolare, e si preoccupa solamente del carattere giusto o ingiusto della condotta umana e delle norme che la governano»¹⁶. Von Hayek parla quindi o di un diritto divino – una *legge delle leggi* per intenderci – oppure di un diritto naturale del quale però gli sono totalmente estranei sia la storia che i concetti.

Ciò che sta veramente alla base delle considerazioni che vengono qui sviluppate ed a tutta la teoria neolibera, è il fatto che l'uomo che hanno in mente i due economisti austriaci non è nemmeno l'*homo oeconomicus* di cui parla Lunghini e di cui aveva parlato Marx e che è destinato ad apparire come un uomo *nello stato di natura* di Rousseau che precede ogni costruzione economica e sociale, ma è l'uomo che appare perfetto all'interno dell'elaborazione neolibera per giustificare l'elaborazione stessa: un *pupo* che si comporta esattamente come vuole il *puparo*. Von Mises lo dice chiaramente: ciò che contraddistingue il capitalismo dai sistemi precapitalistici è «il rivoluzionario principio di mercato...il capitalismo è produzione di massa finalizzata a soddisfare i bisogni delle masse»¹⁷. Sorvolando naturalmente sulle molte aporie (il *mercato* come lo intendiamo oggi è certamente un prodotto del capitalismo e non una sua premessa, come ci aveva insegnato, tra gli altri, Emilio Sereni), in questo passaggio l'economista austriaco mette in chiaro che cosa sta realmente alla base della sua costruzione teorica: non vi sono uomini e non vi sono cittadini, ma solo *consumatori*. Se un individuo vuole avere successo sul mercato «deve soddisfare i consumatori; se vuole affermarsi nella vita politica deve soddisfare gli elettori»¹⁸.

Scolio. La concezione di uomo che appare messa a premessa dello sviluppo successivo dell'elaborazione teorica appare chiaramente rifarsi a ciò che Freud, ne *Il disagio della civiltà*, intende per individuo governato per intero ed esclusivamente dalle pulsioni. La *fame* è un aspetto pulsionale che si sviluppa per primo nel bambino e che è alla base dell'evoluzione successiva. L'uomo dell'economia neoclassica ha il guadagno come spinta primaria, cioè l'oralità; che questa si rivolga, come nel celebre ed omonimo racconto di Knut Hamsun o nella parabola dello *zanni* di Dario Fo, al cibo, oppure al denaro

16 F. Von Hayek, *Liberalismo*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2012, p. 50.

17 L. Von Mises, *Libertà e proprietà* cit., p. 11.

18 Ivi, p. 44.

come nei film di Martin Scorsese, è un fatto secondario sul piano mentale. Ciò che va sottolineato è il fatto che esista una pulsione che spinge ad impossessarsi di qualche cosa che è essenziale per la propria vita fisica e mentale. La definizione stessa dell'individuo, all'interno della società neoliberale, come di un *consumatore*, pone sull'avviso del fatto che il lavoro, necessaria premessa alla possibilità stessa di consumare i prodotti che vengono da quello (si ricordi che la radice di *shabat*, il giorno del riposo nella religione ebraica, viene da *sospendere* e si riferisce al lavoro. Il sabato è quindi il giorno in cui, riposando, si consumano i prodotti del proprio lavoro), non appare più il modo attraverso il quale si possono acquisire dei beni, ma come un intralcio al proprio desiderio di consumare. Si lavora se non è possibile farne a meno e, quando è possibile, si fanno lavorare altri al proprio posto, pagandoli il meno possibile e magari niente come avvertiva Freud e vediamo fare oggi alle imprese agricole che producono pomodori nel mezzogiorno italiano. Il lavoro, per l'economia liberale, non è né una dannazione, né un fatto positivo: esso è necessario per consentire di acquistare più merci, ma è esso stesso una merce che si può acquistare e mettere all'opera per aumentare il proprio profitto: si possono far lavorare degli schiavi, degli operai, degli animali o il denaro stesso. Per i primi tre la questione della maggiore o minore convenienza non ha nulla a che fare con l'etica, ma solo con il desiderio di spendere, a parità di risultato, il meno possibile; come aveva illustrato Marx, l'individuo *libero* della rivoluzione liberale doveva innanzitutto presentarsi sul mercato del lavoro libero da vincoli feudali, da regole delle arti, dalle ideologie religiose, da tutele e da vincoli: questa è la libertà che veniva invocata nell'Inghilterra dei primi decenni dell'ottocento come oggi nel mondo occidentale del ventunesimo secolo.

L'individuo-base dell'economia neoclassica non ha alcuna etica, rispetta la proprietà degli altri perché altrimenti ognuno si impossesserebbe degli averi di quelli che sono più deboli di lui, ma quando qualcuno è particolarmente debole ci si getta a prendere tutto quanto questi non può più difendere – si pensi alla Grecia degli ultimi anni o a ciò che sarà del Venezuela già da questo anno 2017. Sviluppare un *ideale dell'Io* (Searl) richiede, come si è visto, capacità identificatorie e sviluppo del senso di responsabilità, *amore* quindi. Il *Super Io* nei personaggi descritti appare invece assolutamente costrittivo e sadico: bisogna guadagnare il più possibile ed il buon guadagno di oggi deve essere superato domani e quest'ultimo da quello del giorno successivo in una cattiva infinità solo foriera di catastrofi. L'*Io*, in Von Mises e nel suo allievo, appare assolutamente inesistente se non nel modo patologico del bisogno che si rinnova continuamente: è assolutamente schiavo (nemmeno *servo*, come aveva detto Freud) del *Super Io* che non concede nessun riposo e nessun arresto: un Faust grottesco ed orale trasferitosi a Wall Street.

2. Lo Stato

Von Hayek cerca di illustrare in modo più elegante e teoricamente sostenuto i concetti di legge e di Stato secondo la teoria liberale, rispetto a quanto fa il suo maestro Von Mises che però, come vedremo, illustra, con la crudezza e l'animosità che gli è abituale, in maniera più netta la sostanza della questione.

Von Hayek si premura innanzitutto di sostenere che, nell'ambito del pensiero liberale, esistono diversi concetti di *diritto* e di *arbitrio*; ricorda che per John Locke la legge ha il compito di tutelare la libertà del singolo di fronte alle eccessive pretese della mano pubblica e degli altri singoli: è una legge quindi che consente quella libertà che può esistere solo

nella sua osservanza. Al liberalismo classico di Locke, von Hayek contrappone la tesi di Jeremy Bentham, il teorico dell'utilitarismo inglese vissuto a cavallo tra settecento ed ottocento, per la quale «ogni legge è un male perché ogni legge è una violazione della libertà»¹⁹. La maggior propensione di von Hayek per quest'ultima idea appare chiara quando afferma che la concezione liberale della legge è una concezione *negativa*: questa negatività – che nulla ha a che spartire con il negativo della filosofia classica tedesca – si presenta come tale perché il suo compito è quello di «rimuovere tutti gli ostacoli che intralcino gli sforzi individuali, ma non la fornitura di particolari beni da parte della comunità e dello Stato»²⁰.

Il declino di questa teoria – la cui nascita von Hayek colloca *dopo il 1870*, cioè dopo la Comune di Parigi, la fondazione a Parigi dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori nel 1864, la pubblicazione, nel 1867, del primo volume del *Capitale* – si ha, la polemica contemporanea è ovviamente rivolta contro la scuola keynesiana, quando lo Stato non si limita a garantire che gli ostacoli alla libertà vengano rimossi, ma pone in essere un'azione che «consente di ottenere attraverso l'azione dello Stato, dei mezzi necessari al raggiungimento di una vasta gamma di interessi particolari»²¹.

Abbandonato il fioretto della teoria del diritto, von Hayek torna presto a impugnare la scure neolibera: queste norme che tutelano la libertà individuale, difendono da uno Stato interventista, proteggono dalla prepotenza di altri individui e così via, hanno una vera e propria pietra miliare: «esse sono inseparabili dall'istituto della proprietà individuale»²²: come diceva sarcasticamente Marx, alla fine il vero libro sacro del capitalismo è il registro del dare e dell'avere.

Corollario fondamentale della teoria dello Stato di von Hayek è uno svarione storico teorico colossale, ma si vede bene che la storia e la sociologia non sono tenute in grande considerazione dai nostri due neoclassici: dopo aver affermato che *l'intervento coercitivo dell'autorità* può normare solo la *condotta* e non avere poteri discrezionali²³, spiega questo orientamento con la considerazione che «La libertà nella legge implica la libertà economica, mentre il controllo economico rende possibile – in quanto controllo dei mezzi necessari alla realizzazione di tutti i fini – la restrizione di tutte le libertà».

Von Hayek scrive nel 1973 e quindi non dovrebbe sfuggirgli che nell'esperienza delle rivoluzioni in Russia e in Cina, la libertà individuale è aumentata con lo Stato comunista rispetto ai periodi storici precedenti e che nell'esperienza invece statunitense è proprio la legge che proibisce la formazione di *trust* (la prima è la legge Sherman del 1890) a tutelare la libera concorrenza.

Certamente Von Hayek sosterrebbe, rispetto alle leggi che tutelano la concorrenza, che questo dimostra proprio la necessità di leggi di condotta che proteggano la libera iniziativa. Ne viene però un problema teoricamente insolubile: se il desiderio di guadagnare è un aspetto fondante dell'essenza umana ed ogni regolamentazione di questo una sua oggettiva, e cattiva, limitazione, indubbiamente l'intervento dello Stato contro i *trust* si pone come una limitazione, la quale limitazione si pone però a questo punto come buona.

L'economia neoclassica, da un punto di vista psicoanalitico, coglie indubbiamente un aspetto pulsionale, l'oralità, che contrassegna il rapporto con l'oggetto, ma non ne coglie

19 F. Von Hayek, *Liberalismo* cit., p. 44.

20 Ivi, p. 43.

21 *Ibidem*.

22 Ivi, p. 44.

23 Von Hayek respinge la distinzione crociana tra liberalismo e liberismo sostenendo, nella *tradizione inglese*, la coincidenza totale tra liberalismo economico e politico (cit., p. 42).

per nulla la sostanza pulsionale; di fronte all'emergere prepotente di questa sostanza (*Greed is good!*) è inevitabile che, per mantenere l'idea di una positività assoluta dell'oralità, bisogna ricorrere, come vedremo più chiaramente in Von Mises, all'intervento energico e violento di un'istanza, lo Stato in termini giuridici, il Super Io in termini psicoanalitici, che ponga un argine, seppur provvisorio, della prepotenza della pulsione.

Il ragionamento di Von Mises è, insieme, più ingenuo, più violento ed anche più incoerente di quello del suo allievo, una sorta di grado zero dell'elaborazione teorica.

Von Mises distingue l'umano dal regno animale e vegetale in genere perché il primo ha la capacità di ovviare alla scarsità delle risorse, che scatena una lotta per accaparrarsene: l'uomo è in grado di ovviare a questo con «lo scambio pacifico di beni e servizi, cioè il processo di mercato»²⁴.

Scolio. La creazione del mercato presuppone quindi una società in quanto bisogna che vi sia un surplus delle merci da parte di almeno alcuni tra i produttori perché si abbia qualcosa da vendere; perché poi vi sia un compratore e non solamente qualcuno disponibile per un baratto, è necessario che vi sia un mezzo di scambio, un'equivalente universale, cioè una moneta. Supporre che un mercato nasca dalla necessità di ovviare a delle carenze è possibile solo se si sta nel campo dell'ideologia: un mercato nasce quando i beni sono diventati merci, quando cioè se ne sfrutta il valore di scambio invece che realizzarne il valore d'uso. Questo sistema ha però un *difetto*, concede il nostro, che si spiega in questo modo²⁵:

Il difetto intrinseco di questo sistema, volto alla risoluzione del problema fondamentale dell'umanità (e non c'è altro metodo possibile), dev'essere ricercato nel fatto che esso dipende dalla piena e incondizionata cooperazione di tutti gli essere umani, e può essere frustrato dalla mancata collaborazione di qualsiasi individuo.

Non sfuggirebbe nemmeno ad uno studente di liceo che non è possibile fondare una società sul desiderio di guadagnare di ciascuno e poi affermare che questo stesso desiderio costituisce un *difetto* della costruzione teorica: veramente sembra quella storiella del ragazzino che aveva ucciso i genitori e che implorava clemenza dal giudice in quanto orfano. A questo punto però l'aspetto violento di Von Mises si può dispiegare appieno²⁶:

Per eliminare l'interferenza della violenza dalle relazioni umane, non esiste altro mezzo che il ricorso ad una violenza ancora più risoluta. Contro quegli individui o gruppi di individui che ricorrono alla violenza o non adempiono ai loro obblighi contrattuali, giova solo il ricorso alla forza. La struttura del mercato, basata su accordi volontari, non può funzionare se non è sostenuta da un apparato di costrizione e coercizione pronto a far ricorso alla forza contro quegli individui che non si attengono strettamente ai termini e alle regole dell'accordo reciproco. Il mercato necessita del supporto dello Stato.

Scolio. Il mercato, che sarebbe l'estensione su scala universale del legittimo desiderio individuale di guadagnare, ad un certo punto, per Von Mises, urta contro il suo prevedibile sviluppo: una struttura che si fonda sull'utile economico individuale vede i suoi

24 L. Von Mises, *Libertà e proprietà* cit., p. 27.

25 *Ibidem.*

26 *Ivi*, p. 28.

membri essere ciascuno rivale dell'altro e non cooperatore. Non vedendo, o non volendo vedere, questo prevedibile risultato, l'idea di Von Mises è che ci vuole qualcuno che eserciti una violenza repressiva contro coloro che non rispettano i patti: non si capisce bene naturalmente quali sarebbero i patti, quale l'accordo di cui sarebbero il frutto ed i sottoscrittori del patto stesso. Si tratta evidentemente di una fantasia secondo la quale chi non si dimostri disposto ad accettare le regole di un mercato incondizionatamente libero (cioè le regole di Von Mises) deve essere duramente represso da un agente che appare un'emanazione del mercato stesso.

Von Mises sembra identificarsi, sul piano psicoanalitico, con una madre prepotente e folle che, non volendo sopportare la colpa della violenza, delega ad un padre questo aspetto violento proiettandolo in lui. La madre in tal modo conserverebbe un'immagine interna di se stessa buona e benefica e confinerrebbe la violenza in un fallo separato da sé, il proprio compagno, e la colpa della punizione in un bambino cattivo che non vuole seguire i consigli e le indicazioni della mamma. In qualche modo quel che avveniva nel film di Rob Reiner del 1990 *Misery non deve morire*, nel quale una donna folle rifiuta l'idea che l'eroina di romanzi seriali chiamata Misery debba morire nell'ultimo romanzo dello scrittore che, per sua sventura viene ricoverato dalla donna stessa a casa propria dopo un grave incidente d'auto; la donna qui assume su stessa la violenza terribile della punizione che merita chi non l'ascolta e ha deciso di far morire il suo bambino ideale. Von Mises punisce in modo terribile chi non l'ascolta (gli individui devianti) e non pensa, come lui, che il mercato è la migliore soluzione possibile ad ogni problema di convivenza umana. Come avremo modo di vedere, Von Mises fa dipendere dal mercato non solo il benessere economico dei consumatori, ma anche il loro benessere spirituale: il mercato è la soluzione di ogni problema, esattamente come lo è la divinità per il credente.

In un passo appena successivo l'intreccio tra la violenza, la sua necessità e la natura ed il ruolo dello Stato raggiunge livelli di confusione notevoli. Lo Stato, cioè «il potere che protegge il mercato dal ricorso distruttivo alla violenza, non è altro che un bieco apparato di coercizione e costrizione». Esso è «un sistema di ordini e proibizioni, in cui alcuni funzionari armati sono sempre pronti a far rispettare i suoi ordini». La gente, sembra farneticare Von Mises, ammira uno Stato che costruisce monumenti, ospedali e scuole, «ma non vede le costruzioni che il potere statale distrusse. Né vede quelle strutture che non sono mai state costruite, in conseguenza del fatto che il governo si è impadronito di risorse che i singoli cittadini avrebbero destinato alla loro edificazione».

Il nocciolo della questione sembra piuttosto elementare: tutto quello che lo Stato fa per proteggere la libera iniziativa è ben fatto, compresa la repressione violenta contro ogni opposizione a questo assunto, tutto quello che invece fa assumendo direttamente il compito di governare è non solo sbagliato, ma violento ed illegittimo.

Scolio. Le intenzioni di Von Mises appaiono chiarissime, ma lo sviluppo logico del ragionamento appare veramente privo di una qualsiasi coerenza. Lo Stato dovrebbe essere autorevole e determinato nel suo compito svolto a favore della comunità, ma per fare questo deve essere bieco ed oppressivo (e allora non si muoverebbe con l'autorità di chi tutela i diritti di tutti). La gente – si noti che il concetto di *cittadinanza* è del tutto estraneo alla teoria neoclassica per la quale gli individui singolarmente intesi sono *consumatori*, ed il loro insieme non è un *popolo* costituito da *cittadini*, ma semplicemente *gente*. Un lessico che in Italia è stato molto impiegato nell'ideologia del berlusconismo.

Seguendo la traccia di un'idea proiettiva della violenza e di una scissione importante non solo degli oggetti, ma anche del Sé, Von Mises pare da un lato confinare gli aspetti persecutori e sadici del Super Io in un oggetto, i corpi armati dello Stato, che sono temuti in quanto violenti, ed invece ammirati quando scatenano la loro violenza su altri. Pare di essere in presenza di una fantasia omosessuale sulla violenza maschile, dalla quale ci si protegge femminilizzandosi da un lato e volgendo la sadicamente su altri dall'altro.

Freud tratta il tema del rapporto tra violenza e sessualità in un lavoro del 1919 e collega una delle cause possibili dell'omosessualità maschile alla paura della punizione violenta che potrebbe venire inflitta dal padre²⁷. Una sindrome di questo tipo la si può ritrovare nella storia dei *carusi* siciliani che lavoravano in miniera o nei *femminielli* nelle carceri maschili: la sottomissione omosessuale al più violento tra i minatori o tra i reclusi, protegge dalla violenza di questi; in taluni casi la minaccia della violenza, della castrazione da parte del padre in termini simbolici, produce un'identificazione con un oggetto sessuale femminile e la violenza che porta alla sottomissione viene trasformata mentalmente nella prova dell'interesse/amore del personaggio violento: nel film di Mario Monicelli *Il Marchese del Grillo*, i cantori castrati trasformano le volgarità e la derisione dei maschi in un segno del loro maggior valore artistico/sessuale rispetto alle donne.

Tale sindrome la si ritrova però anche nella sottomissione sessuale di individui di sesso femminile a prevaricatori violenti di sesso maschile: si pensi alla nota storia di Celeste di Porto, una giovane e bellissima ragazza ebrea del ghetto di Roma che, amante di Vincenzo Antonelli, uno sgherro fascista della banda Bardi e Pollastrini, denunciò alle SS i propri correligionari e fornì ventisei nominativi per completare l'elenco di coloro che sarebbero stati fucilati alle Fosse Ardeatine: la violenza delle formazioni nazifasciste era evitata dalla giovane ebrea non attraverso l'identificazione con il nemico, secondo lo schema di Anna Freud, ma facendosi corpo da possedere sadicamente da parte di un maschio aguzzino che riversava poi la violenza omicida su altri ebrei. Una figura di questo tipo la si trova anche ne *Lo scialo* di Vasco Pratolini, dove la popolana Fru viene concessa sessualmente dal fascista Leandro Neri ai suoi camerati prima di riservarla, dopo il matrimonio, solo a se stesso: Fru, scrive Pratolini, è eccitata, *squittisce, si divincola, soffre e delira*, ma gli è risparmiata la vita da quegli uomini che la usano come un oggetto sessuale e che lei ammira proprio per la loro violenza²⁸. Il tema del rapporto tra violenza ed erotismo è trattato, ad un livello più complesso, anche nel film di Liliana Cavani *Il portiere di notte* (1973)

Scolio. Il tema della violenza *bieca ed oppressiva* da esercitare contro chi si oppone all'idea del mercato come unico regolatore generale dell'economia e della società, ovviamente rende legittimo ed addirittura encomiabile l'uso della violenza contro tutti coloro che in qualche modo non sono d'accordo con l'assunto fondamentale: in uno Stato neoliberista quindi, partiti, sindacati, associazioni culturali, religioni e così via possono vivere solamente se non entrano in contrasto con gli assunti dominanti.

L'uso della violenza per reprimere il dissenso prescinde però dalle personali inclinazioni degli esponenti della teoria neoclassica (anche se verrebbe da pensare che se la violenza apparisse loro, anche personalmente, difficile da accettare, le loro posizioni

27 S. Freud, *Un bambino viene picchiato (Contributo alla conoscenza dell'origine delle perversioni sessuali)*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. IX, Torino, Bollati Boringhieri, 1977, p. 61.

28 V. Pratolini, *Lo scialo*, vol. I, Milano, Mondadori, 1960, p. 705.

sarebbero più vicine a quelle del liberalismo classico lockiano) in quanto la violenza diventa una necessaria e scontata conseguenza di una comunità che, per essere tale, si affida a quanto di meno sociale esista nel bagaglio mentale umano: la pulsione. La teoria economica neoclassica è una dimostrazione perfetta di quel che si è potuto vedere nelle concezioni del Super Io di Freud e di Melanie Klein: la cancellazione di ogni ideale dell'Io finisce per situare il suo aspetto sadico, il Super Io, in un campo dove si può espandere in modo infinito in quanto si presenta a questo punto come unica legge da soddisfare. Illuminante è la posizione in merito di Lacan, che collega il Super Io all'assenza di godimento mostrando come Sade non rappresenti che il rovescio del concetto kantiano di ragion pratica. Quando Lacan riporta un passo di Sade, pare di leggere, sia pure estremizzato, un precetto di Von Mises²⁹: «Ho il diritto di godere del tuo corpo, può dirmi chiunque, e questo diritto le eserciterò, senza che nessun limite possa arrestarmi nel capriccio delle esazioni ch'io possa avere il gusto di appagare».

Niente può opporsi ad un universale che va al di là delle leggi e che si colloca oltre il bene ed il male. «Ecco la regola cui si pretende di sottomettere la volontà di tutti... Umorismo nero nel migliore dei casi, da ripartire tra la massima ed il consenso che le si suppone», dice Lacan.

3. «Le basi economiche della libertà»

Così titola il capitolo conclusivo, pubblicato per la prima volta nel 1960, del libricino di Von Mises. È opportuno tenere presente la data di in cui viene steso questo articolo perché le affermazioni che vi sono contenute sembrano non tenere in nessun conto sia le critiche al capitalismo e all'ideologia capitalista, sia le posizioni filosofiche e psicoanalitiche che avevano, almeno a partire dalla seconda metà dell'ottocento, avanzato pesanti riserve sulla razionalità del comportamento dell'uomo; negli anni sessanta del novecento appare un grumo di critiche al mondo capitalista ed alla sua ideologia che permea il pensiero filosofico, sociologico e psicoanalitico: basti pensare ad autori come Sartre, Fanon, Adorno, Marcuse, Fromm, Malinowski, Lacoste. Considerare l'essenza umana come un ente che si sviluppa da uno stato primitivo alla modernità come una retta che sale in modo uniforme è da considerarsi poco accettabile alla luce dell'intera storia della filosofia, ma soprattutto sarebbe dovuto apparire impossibile ad un intellettuale che negli anni sessanta era nel pieno della maturità scientifica.

Ciò che parrebbe di poter inferire dagli scritti della scuola austriaca è che l'economia venga ritenuta qualcosa di simile ad una scienza della verità e che, proprio in quanto tale, possa emettere dei giudizi sulla capacità delle altre scienze di contribuire o meno alla comprensione dei problemi che gli individui e le società si trovano di fronte nel corso della loro esistenza. Giuseppe Perfetto, nel suo contributo sul Super Io in Lacan³⁰, mette in rilievo come l'imperativo categorico di Kant, come quello di Sade, vengano da un luogo mentale che appare essere oltre le leggi e le categorie umane, un Dio quindi la cui parola è fondante il vero. L'inizio degli anni sessanta è stato un tempo storico nel quale nel mondo occidentale cominciava a prendere corpo quella che negli anni successivi sarebbe stata la grande rivolta studentesca; i due ambiti di dominio degli USA e dell'URSS, crea-

29 J. Lacan, *Kant con Sade*, in *Scritti*, vol. II, Torino, Einaudi, 1974, p. 768.

30 G. Perfetto, *Super-Io, perversione contemporaneità*, in corso di pubblicazione.

tisi dopo la seconda guerra mondiale, iniziavano a dare segni di cedimento, la rivoluzione cubana conquistava il potere nel 1959, nel 1961 veniva pubblicato il lavoro di Fanon *I dannati della terra* con la prefazione di Sartre, nel 1960 Moravia pubblicava *La noia*: tutti questi fatti, alcuni di risonanza mondiale, non lasciano alcuna traccia nel lavoro di Von Mises se non nella maniera di un rifiuto paranoide di tutto quanto è da ascrivere all'opera demoniaca dell'intervento statale che, restringendo la libertà dell'individuo, causa insoddisfazione e rivolta sociale. La personalità paranoide è sottoposta al giudizio di un Super Io estremamente esigente ed altrettanto intollerante che non può sopportare la minima critica: quindi questa deve essere proiettata dentro il persecutore aumentando in tal modo ancor più il Super Io in un circolo vizioso senza fine. L'intolleranza di Von Mises e del suo allievo verso ogni argomento che potrebbe apparire come una critica, sia pure indiretta, alla loro teoria, fa sì che ogni problema proposto non appaia come qualche cosa da affrontare *razionalmente*, come direbbero i due, ma come un segno che il pensiero corretto, l'azione giusta non sono stati perseguiti a sufficienza o con sufficiente determinazione: la struttura del ragionamento paranoide è la stessa che guida i fedeli quando attribuiscono comunque e sempre a sé stessi la colpa di qualche cosa che ha prodotto infelicità e dolore. In tal modo, attraverso una consapevolezza fasulla poi emendata senza sforzo alcuno dalla pratica della confessione, i conti con un Dio crudele e insensato non vengono mai affrontati: non c'è da pensare, come aveva fatto Adorno, a che significhi Auschwitz per un credente; è tutto chiaro già in partenza, Auschwitz dimostra solo la colpa degli uomini e se Dio lo ha permesso è perché gli uomini sono troppo colpevoli. Non è difficile riconoscere, alla radice di un ragionamento paranoide di questo tipo, il meccanismo di protezione dal conflitto con i genitori che è costituito dall'idealizzazione.

Von Mises comincia con l'individuare la differenza tra l'uomo e gli animali nell'uso della ragione anziché dell'istinto da parte del primo³¹. Quindi l'uomo è razionale: «morale e responsabile della sua condotta». Razionalità e moralità sono per Von Mises aspetti diversi di un'unica sostanza giacché per poter effettuare una scelta razionale bisogna essere liberi, cioè non condizionati da una volontà superiore: se non si è liberi, cioè non si può scegliere la propria condotta in relazione ad un problema, la moralità non ha senso alcuno perché ad uno schiavo non direbbe nulla³². Pur passando sopra alle conseguenze pratiche di una tale identità tra razionalità e moralità – un carcerato quindi sarebbe privo di morale, mentre ne sarebbe nutrito il carceriere – è da notare come Von Mises concluda che la storia, quella occidentale e capitalista ovviamente, perché quella *orientale* ha portato a una *docile sottomissione*, ha visto «i cristiani d'Europa e i loro discendenti che si sono stabiliti nei territori d'oltremare non stancarsi mai di lottare per la libertà»³³. Pur sempre sorvolando su quale storia abbia mai in mente Von Mises, non dovrebbe almeno sfuggirgli l'aporia per la quale se a coloro che non posseggono la propria libertà, la morale non insegna nulla, allora nessuno avrebbe mai potuto lottare per conquistare la libertà, mentre se qualcuno ha lottato per essa, ciò significa che la morale aveva un significato per lui prima che divenisse libero. Per il nostro razionalista grossolano la non identità tra pensiero ed azione, tra essere e dover essere e persino quella tra potenza ed atto, non suggerisce assolutamente nulla: ubbie di intellettuali, a partire da Aristotele, sempre scontenti e che non colgono il valore della libertà assicurata dal mercato e dal capitalismo.

31 L. Von Mises, *Libertà e proprietà* cit., p. 41.

32 Ivi, p. 42.

33 *Ibidem*.

Al solito bisogna cogliere che Von Mises svaluta ogni obiezione in modo sprezzante perché la verità è quella che deve proporre lui: l'uomo veramente libero lo si trova all'interno dell'economia di mercato ed il segno di questa libertà, la sua radice più profonda, sta nel suo essere *consumatore*³⁴.

La trasformazione dell'individuo-membro della società più in generale, in *consumatore* è un passaggio indispensabile per definire cosa sia per questo la libertà ed il benessere: l'esigenza di guadagnare fa sì che la proprietà privata «costituisce un pubblico servizio che impone ai proprietari la responsabilità di impiegare le risorse nel miglior interesse dei consumatori sovrani»³⁵. Il consumatore è sovrano perché può acquistare un prodotto ed anche rifiutarlo; in tal modo il mercato diviene per i produttori un duro esercizio nel quale si debbono soddisfare i consumatori se si vuole avere successo. Il rapporto tra chi produce, chi consuma e chi governa appare del tutto simmetrico in quanto la pulsione al guadagno può essere soddisfatta solo soddisfacendo i consumatori, i quali, liberi di fare le loro scelte sul mercato in quanto consumatori, non possono che sostenere l'ideologia del libero mercato in quanto è l'unica che garantisca la loro soddisfazione e non possono che schierarsi politicamente con coloro che sostengono l'ideologia di libero mercato delegando loro poteri di governo che sono limitati solo dalla necessità di far funzionare senza intoppi il mercato stesso. L'agenda di un ideale governo liberista, come osserva Lunghini, è assolutamente vuota perché il suo unico compito è sorvegliare che nulla turbi il mercato al quale quindi vanno lasciati i reali poteri di governo che si manifesteranno per via naturale, senza alcun intervento esterno, perché se i consumatori non sono soddisfatti da un prodotto o da una politica, si rivolgeranno altrove per trovare la loro soddisfazione e quindi i cattivi produttori ed i cattivi politici verranno emarginati in modo del tutto naturale.

Appare quindi del tutto evidente come ogni intervento teso a governare una società attraverso leggi che influenzino il mercato, appare negativo perché non può che essere, assiomaticamente, turbativo di un equilibrio che verrebbe raggiunto autonomamente dal mercato e dalle sue leggi naturali. L'intervento dello Stato negli USA durante il *New Deal* fu, spiega Von Mises, disastroso perché, con le sue «scellerate politiche» ha rallentato l'accumulazione del capitale che avrebbe invece, lasciata libera, cancellato le sacche di malessere economico tuttora persistenti. Non solo però non si deve intervenire nelle scelte di macroeconomia, ma anche gli interventi di governo che incidono sui singoli vanno osteggiate: una migliore distribuzione delle ricchezze, e quindi anche la progressività delle imposte, ci dice Von Hayek, turberebbe il mercato perché la posizione di ognuno dipende in parte dalle sue stesse capacità e, in parte, da elementi che nessuno è in grado di controllare³⁶. Così un meccanismo di aiuto per chi nasce in famiglie che appartengono a ceti sociali disagiati danneggia l'idea liberista per la quale «gli individui possano utilizzare le proprie conoscenze e capacità per modellare tale ambiente»: tale idea non è evidentemente realizzata se si mette in atto un meccanismo che assicura pari opportunità a chi nasce in un ambiente svantaggiato³⁷. Von Hayek si avvede in verità che certi servizi pubblici, la protezione contro la criminalità, la profilassi contro malattie infettive, i problemi dei grandi agglomerati urbani, che non attirano facilmente investitori privati, debbano

34 *Ibidem*.

35 Ivi, p. 43.

36 F. Von Hayek, *Liberalismo* cit., p. 52.

37 Ivi, p. 53.

essere assicurati attraverso la fiscalità generale, ma, anche in questi ambiti, deve essere sempre possibile l'intervento privato e va comunque privilegiata la fiscalità locale e non quella centrale di modo che i servizi vengano usufruiti da chi realmente li paga e non da altri.

Scolio. La grossolanità dei misconoscimenti difatti già chiaramente osservabili negli anni in cui questi contributi vengono stesi e la pervicacia denigratoria e rabbiosa – soprattutto in Von Mises – con la quale vengono affrontate posizioni e pensieri diversi dal proprio, piuttosto inusuali a dire il vero nel dibattito scientifico, inducono a guardare a quelle che appaiono premesse antropologiche e psicologiche della teoria neoclassica (non si entra naturalmente in questa sede in una critica specificamente economica) come all'elaborazione di una teoria della natura umana onnicomprensiva e tesa a rassicurare contro la confusione derivante dall'incapacità a tollerare l'incertezza: è questa tipicamente una difesa paranoide dall'angoscia di annientamento o di sparizione che compare nelle analisi delle nevrosi ossessive e che raggiunge dimensioni imponenti nelle psicosi paranoide. Un esempio letterariamente meraviglioso di questo atteggiamento ce l'ha dato Robert Musil con la vicenda dell'Azione Parallela³⁸, il comitato che doveva preparare i festeggiamenti per il settantesimo anno di regno dell'imperatore. Il comitato per l'azione da porre in essere diviene per l'azione *parallela* perché in quello stesso anno 1918 anche l'imperatore tedesco Guglielmo II avrebbe dovuto festeggiare il trentennio di regno. Il desiderio di mostrare la superiorità sovranazionale della *Kakania* (la doppia *k* allude all'essere a quel tempo Francesco Giuseppe *Kaiser und König* in quanto anche re d'Ungheria dopo il *compromesso* del 1867. Tra i membri del comitato, che non sanno trovare un'idea che li soddisfi, ad un certo punto prende piede l'idea di una mappa universale del pensiero umano che dovrebbe insieme fornire l'idea della grandezza di un impero che si pone come un contenitore/ordinatore di una molteplicità che armonicamente convive con lingue e provenienze geografiche diverse. Si tratta naturalmente di un tentativo di dare vita ad un oggetto ideale che possa rappresentare il tutto e la sua grandezza insieme: bisogna trovare qualche cosa che possa rappresentare simbolicamente ciò che non è simbolizzabile in quanto la simbolizzazione è in se stessa una riduzione. Il gruppo dei membri del comitato non può perseguire un obiettivo razionale perché è mosso da quel che Bion ha chiamato un *assunto di base*: Deve nascere qualche cosa che assicuri l'unità del gruppo costituito dall'impero austro-ungarico; come in ogni gruppo in assunto di base di accoppiamento, la condizione perché il gruppo continui ad esistere è che l'evento auspicato non si realizzi dimodoché la speranza nell'*evento* possa continuare ad esistere. L'ideatore della mappa universale è il membro più sciocco del gruppo, il generale Stumm von Bordwehr (il nome proprio del generale, forse non casualmente, fa rima con *dumm*, stupido); il fatto che un gruppo in assunto di base di accoppiamento deleghi al più stupido dei suoi membri il che fare, indica chiaramente come il gruppo non possa tollerare la realizzazione di qualche cosa di concreto che farebbe morire il gruppo. La realizzazione del compito che il gruppo si da, deve sempre essere impedita da qualche cosa che *ottusamente* e con *politiche scellerate* vi si oppone. È nella non realizzazione che si realizza realmente la vita del gruppo. I neoliberisti, come si è visto, svalutano le idee altrui ed ignorano i fatti perché le prime impediscono l'avvento del

38 R. Musil, *L'uomo senza qualità*, Torino, Einaudi, 1957.

bene, mentre i secondi, se sono negativi, sono frutto della non applicazione del bene: come esemplificava Freud, «*head I win, cross you lose*»³⁹.

Sul piano del Super Io, l'idea di una libertà la cui essenza consiste dell'aver meno vincoli possibili alla soddisfazione della pulsione orale, rimanda ad un profilo di un Super Io che impone di liberarsi dei dettami della solidarietà e dell'identificazione con la sofferenza, dimodoché la spinta ad impadronirsi di tutto possa essere assolutamente libera: viene quindi alfine riproposta una morale che non tollera cedimento alcuno e che deve essere seguita non in quanto conseguenza del concetto di libertà, ma come libertà che si fa concetto. Come dice Kant a proposito della ragion pratica, essa non è *il concetto di un oggetto* che la rende possibile, ma «è la legge morale che anzitutto determina e rende possibile il concetto del bene, in quanto esso meriti davvero questo nome»⁴⁰. Il funzionamento della legge morale/Super Io non appare determinato dal contenuto della critica all'Io, ma dalla relazione che si instaura tra i due oggetti: il Super Io è per definizione una critica dell'Io, che al limite può essere benevola quando questi accetta tutte le critiche che gli vengono rivolte. Si tratta però allora di un'alleanza distruttiva con il Super Io che finisce per distruggere l'Io determinando una sintomatologia che Ronald Britton vede nello xenocidio (si pensi alla guerra di reciproco sterminio tra Tutsi e Hutu in Ruanda nel 1994, quando in tre mesi vennero uccise circa un milione di individui) e nella misantropia.

L'economia neoclassica non ha un concetto di libertà che viene dall'idea di individui che vivono insieme ad altri individui: tale vita comune è un limite e non un vantaggio. Non ci si può sottrarre ad essa ed allora vanno create delle leggi, come pensava anche il liberalismo politico classico, che tutelino ciascuno dalla prepotenza degli altri; contrariamente però ad un concetto, quello di Locke, per il quale la tutela di ciascuno dall'aggressione eventuale da parte degli altri è una norma a tutela di ciascuno «all'interno della propria comunità», per i neoclassici si tratta di tutelare quanto è più possibile la pulsione orale da regole che, di per sé, la mortificherebbero: si debbono allora emanare delle leggi, per tutelare ciascuno dall'altrui pulsione orale, che reprimono lo stesso oggetto cui si vuole lasciare la più ampia libertà.

Un programma psicologico che si proponesse di tutelare la più ampia libertà individuale, come Freud spiega chiaramente ne *Il disagio della civiltà*, porterebbe rapidamente all'estinzione della società e probabilmente anche della specie stessa perché ciascuno sarebbe in balia di altri che sono fisicamente, o economicamente, più forti. La pulsione può essere mitigata individualmente nella sublimazione e socialmente attraverso la creazione di regole – come pensa per esempio Bion – che confinino gli aspetti pulsionali dentro a gruppi specializzati nella loro gestione⁴¹, ma se viene repressa semplicemente ci si viene a trovare in presenza, individualmente, di stati dissociativi e, socialmente, di dittature terroristiche come quelle dell'America Latina degli anni settanta del secolo

39 Sulla scorta degli studi di Herbert Rosenfeld sulla struttura del Super Io nei casi di schizofrenia acuta, si potrebbe dire che la buona teoria neoclassica preme sull'Io per essere imposta, altrettanto quanto tutte le altre, cattive, teorie esercitano una pressione distruttiva. Il risultato è che la pressione degli oggetti buoni si alterna a quella degli oggetti cattivi dando luogo ad un'alternanza di depressione superegoica e di persecutorietà distruttiva. H. Rosenfeld, *Stati psicotici*, Roma, Armando, 1973, p. 70.

40 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Bari, Laterza, 1971, p. 79.

41 Cfr. A. Voltolin, *Critica della mente innocua. Gruppo e legame sociale in Bion*, Milano, Mimesis, 2017.

scorso. Preso difatti nella morsa di un individuo, l'*homo oeconomicus*, da proteggere in quanto portatore di una oralità benefica, dagli altri individui a lui identici nella loro natura pulsionale, Von Mises non può che ipotizzare uno Stato che reprime nel modo più violento ogni forma di dissenso. La fantasia di abolire le regole che restringono la libertà immaginaria, si traduce nella realtà di una repressione, violenta ed omicida, della libertà reale di manifestare il proprio pensiero. L'avevano capito Freud e Melanie Klein; l'hanno sperimentato molti giovani cileni ed argentini che erano contrari alla libertà di mercato neoclassica che si sarebbe instaurata nei loro paesi e che sono stati gettati in mare, ancora vivi, dagli aerei militari come materia fecale da allontanare per proteggere la pulizia e il lindore di un Io paranoico.

STRUTTURA ED EVENTO DEL FETICCIO IN LOUIS ALTHUSSER (ALLA LUCE DEL MATERIALISMO ALEATORIO)

DI LUCA PINZOLO

«[...] la singola merce (l'«essere» nell'economia politica)».
Lenin¹.

«Questo mondo: un mostro di forza senza principio né fine».
F. Nietzsche².

«[...] come ha potuto l'*incontro* fra l'investimento ambivalente dell'oggetto fantasmatico [...] aver presa sulla realtà oggettiva?»
L. Althusser³.

1. Premessa

In *Leggere il Capitale* (1965), Althusser sembra abbracciare in pieno l'approccio, in certa misura analitico e deduttivo, che lui stesso definisce della *Darstellung* laddove, nella sua introduzione all'edizione francese del I Libro del *Capitale* (1969), egli propone, al contrario, di cominciare la lettura del testo dalle sezioni dedicate all'analisi di processi empirici; egli, insomma, sembra quasi invitare il lettore a seguire il percorso di ricerca di Marx stesso – o a invertire il procedimento di esposizione nel processo di ricerca: se in *Leggere il Capitale* l'unità di analisi era la *Darstellung*, la struttura e la sua efficacia, ora è la *storia* e l'*evento*. Nello scritto del 1978, *Marx nei suoi limiti*, pubblicato postumo nel 1994, addirittura egli arriva a denunciare l'approccio deduttivista di Marx come un'ipoteca hegeliana e si spinge quasi ad affermare che non vi è autentica sistematicità nella sua esposizione – né la scienza della storia marxiana può essere considerata un sistema. Voglio mostrare come queste molteplici letture althusseriane si concentrino sulla soluzione che egli offre circa il carattere di feticcio della merce – cui ha dedicato poche pagine anche se non prive di interesse. Tutto ciò per sostenere che l'oggetto della scienza marxiana è l'immaginario ed è *immaginario*: l'oggetto del *Capitale* e della marxiana

1 V.I. Lenin, *Quaderni filosofici*, Milano, Feltrinelli, 1958, p. 241.

2 F. Nietzsche, *Opere. Frammenti postumi (1884-1885)*, vol. VII, tomo III, a cura di G. Colli-M. Montinari, Milano, Adelphi, 1975, §38 [12], giugno-luglio 1885, p. 292.

3 L. Althusser, *L'avenir dure longtemps suivi de «Les faits»*, Paris, Stock/Imec, 1992, tr. it. *L'avvenire dura a lungo seguito da I fatti*, Parma, Guanda, 1992, p. 239.

scienza della storia è il deposito immaginario di un *movimento* di cui può esserci solo constatazione postuma degli effetti. Se si accetta questa posizione, il cosiddetto materialismo aleatorio, motivo di una riflessione che diventa centrale nell'ultimo Althusser, è la pratica teorica che deve farsi carico di questo *movimento* e si pone, pertanto, come teoria dell'*inizio-in-movimento*.

2.

L'errore del pensiero economico, denunciato con forza da Marx, consiste in una ipostatizzazione quasi naturalizzante del proprio oggetto che viene assunto come dato ed evidente (Heidegger avrebbe detto: semplicemente presente) per poi essere oggetto di mera *constatazione* – per esempio, l'esistenza di uomini portatori di bisogni e capaci di comportamenti economici; la presupposizione immediata dell'oggetto economico sfocia in una specie di tautologia, la scienza economica è teoria dei bisogni e nasce perché ... gli uomini hanno dei bisogni:

La struttura teorica propria dell'Economia Politica consiste, dunque, nel mettere in rapporto immediatamente e direttamente uno spazio omogeneo di fenomeni dati e un'antropologia ideologica che fonda, nell'uomo soggetto dei bisogni (il dato dell'homo oeconomicus) il carattere economico dei fenomeni del suo spazio⁴.

La critica dell'economia politica consisterà proprio nella denuncia di questa ipostatizzazione e nel tentativo della sua revoca in una pratica teorica che non prende più la forma della *constatazione* bensì della *produzione* di un oggetto teorico:

L'Economia politica si dà per oggetto il dominio dei fatti economici, che hanno per essa l'evidenza di *fatti*: dati assoluti, che prende come si danno senza sottoporli a esame. La revoca della pretesa dell'Economia Politica fa tutt'uno per Marx con la revoca dell'evidenza di questo dato che essa, infatti, *si dà* arbitrariamente come oggetto pretendendo che questo oggetto *le è dato*⁵.

Sotto questo punto di vista, le forme del ragionamento marxiano, nonché le sue modalità di espressione, non sono rivestimenti di un processo di pensiero che andrebbe rintracciato nella mente dello studioso, almeno in quanto capace di osservare dati, registrarli e raccogliarli: queste definiscono, al contrario, interamente il campo problematico dell'oggetto scientifico, in breve, il *suo concetto* – quello stesso che gli economisti avrebbero mancato di costruire.

Cruciale diventa, come noto, la questione della distinzione tra «l'*ordine storico reale*» e l'*ordine logico*, ossia «l'*ordine di deduzione delle categorie nel Capitale*»⁶, anche perché è proprio qui che si gioca la partita del definitivo congedo di Marx da Hegel, al di là di ogni immaginario rovesciamento. Per Hegel, infatti, i due ordini si sovrappongono al

4 L. Althusser, «L'oggetto del *Capitale*», in L. Althusser et alii, *Leggere Il Capitale*, Milano, Mimesis, 2006, p. 236.

5 Ivi, p. 233.

6 L. Althusser, «Dal *Capitale* alla filosofia di Marx» in L. Althusser et alii, *Leggere Il Capitale* cit., p. 44.

punto che il primo diventa espressione e dispiegamento del secondo. Negando la «*corrispondenza biunivoca* tra i differenti momenti di questi due ordini distinti»⁷, Marx deve adottare una peculiare *Darstellungsweise* che, pur partendo dalla raccolta di dati tratti dall'ordine storico reale, dovrà organizzarli in una *Gliederung*, ossia in una «combinazione gerarchizzata dei concetti nel *sistema*»⁸, in una esposizione sistematica la cui articolazione non corrisponde necessariamente alla successione delle forme reali così come si danno nell'ordine storico e cronologico⁹: al contrario, il lavoro teorico consiste, con le parole di Marx, nella *Verarbeitung* (trasformazione) dell'intuizione (*Anschauung*) e della rappresentazione (*Vorstellung*) in concetti (*Begriffe*)¹⁰, ed è così, e solo così, che l'*esibizione* di un oggetto teorico fa tutt'uno con la sua *costruzione* e con la *produzione* dell'*effetto di conoscenza* corrispondente; nel *Capitale* abbiamo, infatti, a che fare con «l'esposizione sistematica, con la messa in ordine apodittica dei concetti nella forma stessa di quel tipo di discorso dimostrativo che è l'analisi di cui parla Marx»¹¹.

L'intento di Marx di trattare del modo di produzione capitalistico a partire dalla merce quale sua forma elementare sembrerebbe trovare la sua giustificazione, se non fosse che Marx stesso non riesce ad essere del tutto fedele al suo intento: allorché egli tratta del feticismo della merce, infatti, eccolo ricadere nelle maglie di un semplice antropologismo empirico, che postula soggetti dotati di una mente soggetta all'errore, e di un hegelismo mai del tutto abbandonato – la «*distinzione epistemologica tra la conoscenza di una realtà e questa realtà stessa*» viene risucchiata nella coppia metafisica di essenza e apparenza¹². Ed ecco che allora il carattere di feticcio della merce si presenta in alcune, anche se non in tutte, le pagine di Marx, come una sorta di *abbaglio soggettivo*, ancorché reso possibile da circostanze ed esigenze reali, la non visibilità a occhio nudo della produzione di plusvalore, l'intento di tenere celata la realtà dello sfruttamento ecc...

Probabilmente Marx non ha portato del tutto a compimento il suo scopo, ossia la *costruzione del concetto dell'economico*. C'è, però, da domandarsi se questo concetto potrebbe definire a sua volta, come sembra affermare Althusser, un campo omogeneo e se questo campo non riprodurrebbe piuttosto, anche se in meglio, l'ideale di una assoluta visibilità ed autotrasparenza. Althusser, in effetti, fa riferimento, citando Marx, ad una purezza distinta «dall'*impurità empirica*», una «*purezza del concetto*, purezza della conoscenza adeguata al suo oggetto», tale per cui le «determinazioni di questo concetto» renderebbero possibile «la conoscenza effettiva dei modi d'esistenza» del proprio oggetto¹³. Tale concetto sarebbe definibile a partire dalla totalità – termine che da lì a poco Althusser sostituirà con il più adeguato «Tutto»¹⁴ – del modo di produzione e «nel movimento totale dei suoi effetti»¹⁵, in breve, dalla complessità del tutto sociale:

7 Ivi, p. 45.

8 Ivi, p. 62.

9 Ivi, p. 46.

10 Ivi, p. 41.

11 Ivi, p. 47.

12 L. Althusser, «L'oggetto del *Capitale*» cit., p. 260.

13 Ivi, p. 261.

14 «Se mi è consentito di essere un po' provocatorio, mi sembra che si possa lasciare a Hegel la categoria di *totalità*, e rivendicare per Marx la categoria di *tutto*»: L. Althusser, *Soutenance d'Amiens*, «La Pensée» 183 (1975) con il titolo *Est-il simple d'être marxiste en philosophie?*, tr. it. in *Freud e Lacan*, Roma, Editori Riuniti, 1981, p. 143.

15 L. Althusser, «L'oggetto del *Capitale*» cit., p. 251.

Definire i fenomeni economici tramite il loro concetto, significa definirli tramite il concetto di questa complessità, cioè tramite il concetto della *struttura* (globale) del modo di produzione, in quanto essa determina la *struttura* (regionale) che costituisce e determina in oggetti economici i fenomeni di questa regione definita, situata in un luogo definito della struttura del tutto¹⁶.

Tuttavia, è Althusser stesso a rilevare che «*L'economico non si vede mai chiaramente, non coincide mai con il 'dato'*»¹⁷: e, non a caso, gli antropologi e gli etnologi lo cercano nei rapporti di parentela e nelle istituzioni religiose, così come gli storici medievalisti lo cercano nella sfera della politica e in quella della religione¹⁸. Questa oscurità della sfera economica è «tanto più evidente per il modo di produzione capitalistico, che noi sappiamo essere il modo di produzione in cui il *feticismo* intacca [*affecte*] per eccellenza la regione dell'economico»¹⁹.

Siamo arrivati ad un punto cruciale: se l'andamento dell'esposizione marxiana è analitico e deduttivo, se il metodo della *Darstellung* è quello di far vedere l'efficacia della struttura sui suoi effetti, partire dalla merce significa partire da un *abbaglio*. Il concetto dell'economico è, quindi, il concetto di un *déplacement* che prende la forma di una mistificazione oggettiva – esso non può definire, pertanto, un campo teorico omogeneo, trasparente o puro neanche sul piano solamente concettuale, perché è il concetto di una permutazione continua di termini, di un continuo spostamento di luogo che ha come effetto una oggettiva, ossia strutturale, *mistificazione*.

3.

Passiamo adesso all'*Introduzione* del 1969. Lo scenario appare assai differente: il riferimento metodologico, adesso, è la «Prefazione» del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*, che, però, viene connotata come «assai ambigua e (ahimé) celebre»; essa ha, anzi, causato «danni devastanti nella storia del Movimento operaio marxista», in quanto piena di hegelismo e di evolucionismo, che dello hegelismo è il risvolto pseudo-scientifico²⁰.

Il Libro del *Capitale* risente di una forte ipoteca hegeliana sia nel lessico che nei contenuti; il lessico: si pensi alla negazione della negazione con cui Marx connota la futura espropriazione degli espropriatori nel capitolo XXXII della sezione VII²¹, o l'impiego della parola valore per significare tanto l'utilità sociale dei prodotti del lavoro tanto la loro scambiabilità – come se vi fosse un solo valore, essenziale, che si scinde in due; il contenuto: la «flagrante ed estremamente dannosa» teoria del feticismo della merce²². L'opera è, comunque, scientifica, nonché articolata scientificamente – ossia in modo

16 Ivi, p. 253.

17 Ivi, p. 250.

18 Ivi, p. 249.

19 Ivi, p. 250, tr. it. lievemente modificata.

20 L. Althusser, *Avertissement aux lecteurs du Livre 1 du Capital*. In K. Marx, *Le Capital. Tome 1*. Paris, Garnier-Flammarion, 1969, tr. it. Id., *Introduzione al Libro del Capitale*, tr. it. a cura di M. Ciampa, Parma-Lucca, Pratiche, 1977, p. 37.

21 Ivi, p. 36.

22 Ivi, p. 37.

sistematico – nella sua esposizione²³ e dotata di oggetti scientifici, ossia costruiti ed astratti: il modo di produzione, la dinamica dello sfruttamento, infatti, non si vedono ad occhi nudi né si toccano con le mani, pur riferendosi ad una realtà effettiva²⁴. L'oggetto astratto, infatti, «è straordinariamente reale», ma «non *esiste* mai allo stato puro, poiché esiste soltanto nelle società capitalistiche»²⁵.

Di qui la «raccomandazione *imperativa*»²⁶ rivolta a tutti i lettori (intellettuali inclusi, i più esposti a deviazioni interpretative di stampo idealistico) a cominciare la lettura del testo dalla sezione II, di taglio ancora teorico, ma che comincia a presentare «la teoria scientifica di cui [i proletari] hanno quotidiana esperienza: lo *sfruttamento di classe*»²⁷; nella sezione II, intitolata «La trasformazione del denaro in capitale», Marx parte dalla circolazione delle merci e dal denaro come «*prima forma fenomenica del capitale*»²⁸: è, quindi, dal modo di produzione *in movimento*, ossia dalla sua effettiva realtà storica e manifesta che Althusser invita i lettori a prendere le mosse, lasciando per ultima l'analisi dell'*aspetto formale* del capitalismo, così come si esprime nella merce, non a caso definita dallo stesso Marx «*forma elementare*» del modo di produzione capitalistico²⁹.

Resta, naturalmente, da domandarsi *che cosa farne* di questo primo capitolo e, soprattutto, una volta lasciatolo per ultimo, *che cosa bisognerebbe capirne*.

Nell'inedito *Marx nei suoi limiti* (1978), è lo stesso ordine espositivo di Marx a rivelarsi, almeno a prima vista, fittizio³⁰, in quanto alterna, alla prevalente analisi di tipo deduttivo, dei «capitoli concreti [...] che stridono con l'ordine astratto della sua esposizione»³¹. Questo perché egli si è «*imposto l'idea di un inizio reso necessario dall'astrazione ultima del valore*»³²: egli, cioè, parte dall'*astrazione* del valore come se fosse un *dato*, senza tener conto che il valore è il risultato di un processo storico complicato e non è affatto «lo stato originario più semplice»³³.

Marx, insomma, nell'ordine di esposizione, sembra adeguarsi al principio «secondo il quale bisogna cominciare dal più semplice, dall'elemento primo, merce o valore, senonché questo elemento semplice non è né semplice né il più semplice»³⁴: muovendo dalla merce come forma elementare – semplice – del modo di produzione capitalistico, egli finisce col soggiacere a una *logica dell'essenza* che si riflette nel suo sistema di esposizione, che è appunto, o *vorrebbe essere*, analitico e con «lo scopo di scoprire nel semplice la sua essenza e gli effetti di questa essenza, effetti adatti a ritrovare, alla fine, attraverso una deduzione sintetizzante, il concreto stesso»³⁵.

23 Ivi, p. 17.

24 Ivi, p. 16.

25 Ivi, p. 17.

26 Ivi, p. 22.

27 *Ibidem*.

28 K. Marx, *Il Capitale*, Libro I, tr. it. a cura di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 179.

29 Ivi, p. 67.

30 L. Althusser, *Marx dans ses limites*, in Id., *Ecrits Philosophiques et politiques*, Tome I, Stock-Imec, Paris 1994, pp. 357-524, tr. it. *Marx nei suoi limiti*, a cura di F. Raimondi, Milano, Mimesis, 2004, p. 63.

31 Ivi, p. 68.

32 Ivi, p. 65.

33 Ivi, p. 64.

34 Ivi, p. 65.

35 *Ibidem*.

Non è che Marx non ne sia stato consapevole: in effetti, come rileva Althusser, la sua macchina argomentativa è tutt'altro che compatta. Nel Libro I troviamo, infatti, accanto a capitoli in cui predomina un approccio argomentativo astratto e deduttivo, dei capitoli che sono «fuori dall'ordine di esposizione», ossia di taglio descrittivo e storico, relativi alle condizioni dell'avvento del modo di produzione capitalistico, all'accumulazione originaria, alla descrizione della giornata lavorativa, della manifattura e della grande industria³⁶. Ma anche i capitoli cosiddetti astratti non sono del tutto sistematici, in quanto Marx fa intervenire dei concetti, parimenti astratti, ma non ricavati per deduzione dall'elemento semplice originario che funge da punto di partenza: Marx, pertanto, rompe con l'esigenza di sistematicità e di deduttività, ereditato suo malgrado dallo hegelismo, «non solo nei capitoli, cosiddetti concreti, inseriti nell'ordine d'esposizione del *Capitale*, ma anche negli inserimenti di concetti astratti che non smette d'immettere nel campo teorico dell'ordine d'esposizione astratto, per allargarlo, mostrandosi così [...] il meno hegeliano possibile»³⁷.

Althusser non ci dice quali siano questi concetti astratti che Marx inserirebbe surrettiziamente nella sua deduzione, ma il seguito dell'argomentazione suggerisce che, più che di un inserimento, si tratti di una rimodulazione di concetti dovuta ad uno *spostamento di terreno*. Le posizioni di Marx, infatti, vengono formulate ed espresse almeno *due volte* e con esiti sensibilmente differenti. Anzitutto come *principi di analisi del proprio oggetto* che sono coestensivi ad esso³⁸. In secondo luogo, come «principi situati in un luogo determinato e estremamente limitato dello spazio occupato dalla stessa realtà d'insieme»³⁹, ossia nel qui-e-ora dei rapporti tra le classi, «in un luogo definito, al contempo, dai rapporti di classe e dai loro effetti ideologici»⁴⁰: questo spostamento produce il corrispondente slittamento dalla *forma-teoria* alla *forma-ideologia*. Ne segue che lo stesso oggetto del *Capitale* si scinde in due: da un lato, il modo di produzione e di scambio capitalistici nella sua media ideale, dall'altro «la storia concreta delle condizioni della lotta di classe che hanno spinto la borghesia occidentale nel capitalismo»⁴¹ – si noti, di passaggio, che, volendo, questo secondo oggetto è, a sua volta, scisso in due: da un lato forma-ideologia della lotta di classe, dall'altro interpretazione della formazione del modo di produzione capitalistico a partire dalla lotta di classe; se accettiamo questa formulazione di Althusser, possiamo osservare che *non necessariamente* borghesia e capitalismo si saldano indissolubilmente, ma che questa è arrivata al capitalismo a seguito di uno specifico andamento della lotta di classe e, quindi, avrebbe potuto anche non arrivarci mai. Ci ritorneremo.

4.

Lo scenario, come detto, si è notevolmente articolato. in *Marx nei suoi limiti* il testo marxiano di riferimento per quanto riguarda il metodo – ancorché riletto criticamente – è ancora la «Prefazione» a *Per la critica dell'economia politica*. E qui Althusser procede

36 Ivi, p. 64.

37 Ivi, p. 65.

38 Ivi, p. 71: «Le idee teoriche di Marx sono [...] presentate in modo ubiquo, esse occupano tutto lo spazio, dunque il luogo di questo oggetto, poiché si tratta di fornire attraverso di esse l'intelligenza dell'insieme di questo oggetto».

39 *Ibidem*.

40 *Ibidem*.

41 Ivi, pp. 64-65.

con due mosse sorprendenti: rilegge il rapporto tra la base e la sovrastruttura e impiega la critica marxista dello Stato, opportunamente rielaborata, come materiale per rendere conto del feticismo della merce.

Prendiamo in considerazione la prima mossa: Marx non spiega mai, da nessuna parte, il rapporto tra la struttura economica e la sovrastruttura giuridica in termini di corrispondenza o di espressione o di riflesso – se corrispondenza si dà, è solo tra sovrastruttura politica e giuridica e ideologia, o tra forze produttive e rapporti di produzione⁴². Il rapporto tra lo Stato e la base è, piuttosto, di *Ehreibung*, *elevazione*: lo Stato si solleva dalla base e, lungi dal corrisponderele o dal rifletterla, resta realmente *trascendente* rispetto a questa – il che comporta che lo Stato *non è mai attraversato dalla lotta di classe*, anche se la sua funzione consiste nel garantire il mantenimento del potere da parte della classe economicamente dominante.

Lo Stato è, insomma, una *macchina politica*; questa si è *sollevata* da un rapporto di proprietà che si esercita come un rapporto – già di per sé *politico*, si potrebbe pensare – di *signoria e servitù*; lo scopo di questa macchina è il mantenimento del potere da parte della classe dominante mediante la riproduzione delle condizioni sociali e materiali della produzione. Ma come funziona questa macchina? Il motore dello Stato, e la sua benzina, è il potere della stessa classe dominante: questo potere, afferma Althusser, si trasforma letteralmente e realmente in potere *legale*⁴³, ossia in quel Potere dello Stato che fa sì che esso detenga – weberianamente – il monopolio della forza legittima e la titolarità esclusiva della produzione e dell'applicazione delle leggi. In ciò, e grazie a ciò, lo Stato effettua «una *prodigiosa operazione di annullamento, d'amnesia e di rimozione politici*»⁴⁴, nega, cioè, l'esistenza stessa di qualcosa come un conflitto tra le classi: gli individui, siano essi sudditi o cittadini, sono *tutti uguali* davanti alla legge, cui sono tutti egualmente sottoposti; nello Stato moderno non esistono ceti o classi, ma solo popolo.

Ma che cosa è, effettivamente, oggetto di rimozione? Che il Potere non è una qualità o una proprietà, ma *l'indice di un differenziale di forza*:

Forza e Violenza non sono dei concetti assoluti, ma relativi, [...] la Forza designa *quella del più forte*, la Violenza *quella del più violento* [...] Forza e Violenza designano dunque una *differenza conflittuale* dove, nella differenza e nel conflitto, è il più forte che rappresenta la Forza [...] e il più violento rappresenta la Violenza⁴⁵.

Si vede bene, qui, come *una relazione diventa proprietà specifica e peculiare, per non dire esclusiva, di un apparato*: una differenza di potenza, quindi, viene concepita come una qualità univoca e attribuita come proprietà ad un soggetto, lo Stato.

È difficile, tuttavia, non vedere che questa dinamica, per cui lo Stato si *solleva* sopra la società civile, sul sistema dei bisogni e degli scambi, acquisendo caratteri propri e trascendenti, è la *stessa dinamica* per cui la merce diventa soggetto dotato in sé di qualità in sé, il valore. Se è così, però, bisogna anche dire che lo Stato si solleva sopra una base

42 Ivi, p. 81: «Marx, il quale usa continuamente il termine corrispondenza, *non dice affatto che la sovrastruttura corrisponde (entspricht) alla base*. Egli conserva il termine corrispondenza (*entsprechen*) per due casi e due soltanto: per la corrispondenza tra i rapporti di produzione e le forze produttive e per quella tra la sovrastruttura (il diritto e lo Stato) e le forme di coscienza ideologica che corrispondono loro. Prudenza».

43 Ivi, p. 123.

44 *Ibidem*.

45 Ivi, p. 122.

che, a sua volta, *ha già acquisito* una stessa connotazione trascendente: esso *riproduce*, sotto il punto di vista del politico, quella trascendenza che si è già prodotta nella società. In altri termini, lo Stato si può appropriare della potenza delle classi sociali in lotta, così come la merce si è appropriata del lavoro erogato dagli individui sotto un padrone e se lo è incorporato come valore «in sé».

Althusser, commentando criticamente la Prefazione sopra richiamata, afferma, qui citando Marx, che un rapporto di proprietà si manifesta come un rapporto di signoria e di servitù, ossia come un rapporto che è, almeno in germe, politico:⁴⁶ di qui la critica a Marx di aver fatto dello Stato la manifestazione diretta di un rapporto di produzione (lo Stato sarebbe l'epifenomeno di un'essenza che è il mercato)⁴⁷. Tuttavia, è anche vero, se accettiamo l'analisi appena svolta, che un rapporto di produzione, un rapporto di proprietà, è già sempre un rapporto politico – ne segue che la merce *funziona come un'immagine* che condensa in sé un rapporto che è tanto sociale quanto politico: l'immaginario sovrastrutturale politico è *già dato* nell'immaginario della merce – immaginario politico e immaginario economico, insomma, sono *strutturalmente uno*, ancorché ognuno nel proprio ambito e con una propria temporalità, sono *un identico immaginario*, il cui reale è l'effettuazione di un *rapporto di subalternità*.

Ed è per questo che Althusser può, a questo punto, affermare che «ciò che è stato detto dello Stato» fornisce degli strumenti per affrontare «la lancinante questione [...] del feticismo»⁴⁸: la teoria dello Stato, cioè, consente di illustrare la teoria del feticismo in quanto teoria di una «mistificazione oggettiva»; la teoria materialista dello Stato è adesso ciò che fornisce gli strumenti per illuminare l'immaginario della merce.

Il punto di partenza deduttivo del *Capitale*, già denunciato da Althusser, non permette, tuttavia a Marx di formulare una teoria soddisfacente del feticismo; egli deduce, infatti, le illusioni degli economisti ed il carattere di feticcio della merce *dalla stessa forma-merce*: così, però, è costretto a fare astrazione dalla *storia*, ossia dal fatto che ciò che egli stava descrivendo è un *mondo capitalista avanzato* «nel quale non esistevano solo le merci e la moneta-oro, ma anche il lavoro salariato e, dunque, lo sfruttamento capitalista e lo Stato. Da queste realtà [...] Marx deve forzatamente fare astrazione nella sua deduzione a partire dall'astrazione più semplice: il valore»⁴⁹. La merce, insomma, non può essere un *primo*, un *inizio*, perché va concepita come punto culminante di una rete di rapporti economici succedutisi nel tempo e stratificatisi.

La soluzione proposta da Althusser è, però, almeno a prima vista, sorprendente: quella trasparenza dei rapporti sociali tra persone che verrebbe ricoperta dal feticcio, ossia tradotta in rapporti tra cose, può venire rintracciata *nel diritto*. È il diritto mercantile, con la sua ideologia, a fondare la trasparenza dei rapporti sociali proprio rivelandoci che quelli che appaiono come rapporti tra cose sono in effetti ... *rapporti tra cose!* Nel diritto mercantile,

effettivamente, il rapporto di un soggetto di diritto alla cosa che detiene e di cui possiede anche la proprietà è trasparente perché immediato. E l'ideologia del diritto afferma in più che, siccome tutti i rapporti commerciali sono fondati sull'immediatezza del possesso delle cose da parte di ogni soggetto di diritto, questa trasparenza si estende a tutti i rappor-

46 L. Althusser, *Marx nei suoi limiti* cit., p. 111.

47 Ivi, p. 113.

48 Ivi, p. 137.

49 Ivi, p. 140.

ti giuridici. Essa afferma, infine, che il rapporto del soggetto di diritto alle cose, essendo un rapporto di proprietà, è allo stesso tempo un rapporto che implica il diritto di alienare e dunque di vendere e comprare le cose (merci), il che fa apparire il rapporto immediato e trasparente del soggetto alla cosa come un rapporto sociale. Il diritto riconosce così che i rapporti sociali degli uomini tra loro sono identici ai rapporti sociali delle merci (cose) tra loro, dato che ne sono il rovescio⁵⁰.

Il diritto riconosce che i rapporti sociali tra gli uomini sono *identici* ai rapporti tra le cose; tuttavia «Marx oppone i rapporti tra gli uomini ai rapporti tra le cose, mentre la realtà stessa del diritto enuncia questi rapporti nella loro unità»⁵¹: Marx dirà che questa identità è apparente, ma questa apparenza fa pur sempre parte «della realtà dei rapporti sociali»⁵². Ecco la *mistificazione oggettiva*, ma ecco anche l'inseparabilità o l'*unità* dell'oggetto economico e dell'oggetto politico, della merce-feticcio e dell'ideologia giuridica e politica, unità che però, nella prospettiva della *Darstellung*, della struttura astratta del modo di produzione si presta a letture non adeguate al proprio oggetto.

Il feticismo permette di vedere la realtà dei rapporti sociali come il tutto-sempre-già-dato del modo di produzione capitalistico; la merce è lo *spazio* sensibilmente soprassensibile in cui le relazioni tra i portatori dei rapporti sociali divengono visibili⁵³.

Il rapporto sociale, in quanto basato su un'espropriazione (originaria) si vede soltanto nella merce, che ne è al tempo stesso il risolto ed il feticcio: il rapporto sociale, se vogliamo, è *già la sua originaria proiezione nel feticcio*, perché questo è legge e la regola dell'articolazione e della riproduzione del rapporto stesso. Sotto questo punto di vista, la merce non viene dedotta dalla forma-merce perché è ad essa sovrapposta interamente e senza residui: «*forma elementare*» del modo di produzione capitalistico, è, al tempo stesso, «geroglifico sociale»⁵⁴ in cui il modo di produzione stesso si offre nel suo risolto immaginario. La merce è sia lo specchio capovolto dei rapporti sociali sia la *regola* di tali rapporti – che sono, in effetti, rapporti tra merci.

Non può stupire più di tanto, allora, che l'intelligibilità della forma-merce sia possibile solo in quanto il *feticcio* venga posto sotto l'illuminazione dell'ideologia giuridica: la merce è un'immagine, un immaginario che condensa in sé un'asimmetria di potenza

50 Ivi, p. 138.

51 *Ibidem*.

52 *Ibidem*.

53 Così si esprime, ad esempio, E. Balibar: «il feticismo non è – come potrebbe essere, ad esempio, un'illusione ottica o una credenza superstiziosa – un fenomeno soggettivo, una percezione falsata della realtà. Esso costituisce, piuttosto, il modo in cui la realtà (una certa forma di struttura sociale) non può non apparire»: E. Balibar, *La filosofia di Marx*, tr. it. di A. Catone, Roma, Manifestolibri, 1994, p. 70. Ma anche A. Callinikos, *Il marxismo di Althusser*, tr. it. Bari, Dedalo, 1981, seppure da una diversa prospettiva, aveva sottolineato che «il feticismo non è solo una apparenza illusoria, è il *modo di esistenza* stesso della produzione capitalistica. Il carattere mistificato del sistema non risulta da qualche sua caratteristica accidentale, o dall'abilità dei capitalisti a ingannare i lavoratori, ma [...] dalla natura della merce, vale a dire dalla vera forma che i prodotti del lavoro devono prendere all'interno del modo di produzione capitalistico» (p. 68): ciò perché «il valore di una merce, sebbene creato dal lavoro dei lavoratori nel diretto processo di produzione [...] è stabilito dalla forma del suo valore di scambio e prezzo sul mercato. La legge del valore trova applicazione solo attraverso mistificanti rapporti di mercato» (p. 69); ne segue che «le apparenze non sono qualcosa di contingente, semplici illusioni soggettive, ma la forma che necessariamente la realtà prende. Ora egli rovescia l'argomento affermando che la realtà non è qualcosa di soggiacente alle apparenze, ma è lo stesso strutturato rapporto tra queste apparenze» (p. 72).

54 K. Marx, *Il Capitale* cit., p. 106.

nei rapporti sociali nonché la sua regolarizzazione e sistematizzazione nell'ideologia giuridica e politica. *Forma elementare* del modo di produzione capitalistico, la merce è al contempo elemento che scivola dal livello *basico* dell'economia a quello sovrastrutturale – casella vuota deleuzeana, che non sta mai al suo posto, perché non ha posto⁵⁵.

Tuttavia, una lettura sul solo piano sincronico della struttura non ne consente una comprensione adeguata: una mistificazione *oggettiva* – la maniera in cui accade il reale di un modo di produzione – *appare* come un errore *soggettivo* che viene concepito in termini psicologici.

5.

La forma espositiva del *Capitale* condensa almeno tre discorsi: quello della *Darstellung*, ossia dell'efficacia del tutto sempre-già-dato sui suoi effetti; un discorso storico-descrittivo; il discorso ideologico-politico. Ora, questi tre discorsi *non formano un sistema* – e forse è proprio per questo che Marx, alla fine, riesce a non essere hegeliano; il che non toglie che, però, un problema ci sia e Althusser lo sappia e lo faccia intravedere. Torniamo, quindi, a *Leggere il Capitale*, alle pagine in cui Althusser, nel rifiutare i concetti di origine e di genesi, afferma che l'oggetto del *Capitale* è l'*effetto-società* come *risultato*, e non il suo *divenire*:

L'oggetto dello studio di Marx è dunque la società borghese attuale che è pensato come un *risultato* storico: ma l'intelligenza di questa società, lungi dal passare attraverso la teoria della genesi di questo risultato, passa al contrario esclusivamente attraverso la teoria del «*corpo*», cioè della *struttura attuale della società*, senza che la sua genesi vi intervenga in nessun modo⁵⁶.

A sostegno della sua posizione, Althusser cita, quasi di sfuggita, un passo della *Miseria della filosofia* tratto dal paragrafo metodologico del II capitolo, in cui vengono ribadite le critiche marxiane a Proudhon. Marx lo accusa di aver costruito una successione non già delle forme economiche reale, bensì dei concetti dell'economia e di aver concepito questa ricostruzione storica come un *processo semplice* avente la forma di una *successione lineare* di momenti, ad ognuno dei quali corrisponderebbe una categoria economica. Tuttavia, in un modo di produzione effettivo e storicamente dato, i rapporti di produzione formano un tutto e farne delle fasi equivale a scomporre questo tutto; un discorso genetico di tal fatta procede come una *scomposizione* del tutto che non riesce a dare ragione di ciò che lo rende tale – il *processo*, da *costituente*, diventa *dissolutivo*:

Costruendo con le categorie dell'economia politica l'edificio di un sistema ideologico, si sconnettono le membra del sistema sociale; si mutano le differenti membra della società in altrettante società a parte, che si succedono le une dopo le altre. Come, in effetti, la sola formula logica del movimento, della successione, del tempo potrebbe spiegare nella sua reale concretezza la società, nella quale, appunto, tutti i rapporti consistono simultaneamente, e si sostengono gli uni con gli altri⁵⁷?

55 Cfr. G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, tr. it. *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 51-52.

56 L. Althusser, «Dal *Capitale* alla filosofia di Marx» cit., p. 59.

57 K. Marx, *Miseria della filosofia*, tr. it. di F. Rodano, Roma, Editori Riuniti, 1950, p. 95.

Non è sufficiente, insomma, mettere in fila degli elementi irrelati per costruire una relazione: la successione temporale non spiega l'effetto-società caratterizzato dalla coesistenza di tutti i suoi rapporti e dal loro mutuo supportarsi; anzi, spiegare una società a partire dal suo processo originativo equivale a scioglierne la *Gliederung*, ossia a dissolverne il *corpo* negli elementi costitutivi. Se l'effetto-società, in quanto *risultato*, è pur sempre *secondo* rispetto alla sua genesi, la ricostruzione del processo genetico, avverte Marx, risale ad un *movimento* in cui il *corpo* e la tenuta di una società si perdono per strada. Ci troviamo di fronte al paradosso per cui *la società è il risultato di un movimento che scompare nei suoi effetti* e in cui *gli effetti stessi si annullano nella loro genesi*.

Per riprendere un esempio caro all'ultimo Althusser: se abbiamo la maionese non abbiamo gli ingredienti; viceversa: se abbiamo solo gli ingredienti, non c'è la maionese (non hanno preso). Ma, ancora, *se abbiamo solo la successione degli ingredienti*, non otteniamo nulla – se non, al limite, la ricetta della maionese.

Che cosa fa, invece, il filosofo idealista? Egli giustappone a questa successione un motore, il finalismo, procedimento macchinoso che funziona solo moltiplicando le ipotesi. Queste, in particolare: che una combinazione possa essere scomposta in particelle elementari senza esserne compromessa in nessun luogo; che queste particelle possano essere messe in fila, ossia disposte in *successione*; che questa successione segua un ordine *progressivo* e che il suo orientamento sia finalistico. Ora, Marx fa notare che tra *l'analisi e la sintesi* c'è un *buco* epistemologico – forse anche ontologico – e non un passaggio diretto: tra *il risultato* e le *sue condizioni* c'è un'implicazione che le ipotesi idealistiche non sono in grado di spiegare.

Tuttavia, se vogliamo concepire la struttura di un modo di produzione come un *risultato*, ossia come l'effetto di un processo storico e non come un dato di natura, questi due aspetti – struttura e processo – vanno fatti giocare insieme nella loro tensione; solo che, a questo punto, il processo non potrà più essere concepito nei termini di una successione lineare di momenti in cui pezzi staccati di realtà vengono disposti in fila e combinati tra di loro: anziché di genesi e di origine, si dovrà parlare semplicemente di inizio, collocare tale inizio nel mezzo, ossia nel sempre-già-dato, conferendogli, infine, una durata che ha la forma di una ripetizione.

Tra il *risultato* e le *sue condizioni* non c'è, pertanto, un rapporto di mera successione messa in movimento attraverso l'introduzione dell'ipotesi supplementare del finalismo; piuttosto, vi sarà un rapporto di *implicazione* che l'idealismo non è davvero in grado di spiegare: si tratta, però, di capire se tale implicazione *debba necessariamente essere spiegata*. È questa la sfida di un materialismo che si vuole *aleatorio*, di quella svolta epicureista che attraversa tutta la riflessione di Althusser e riemerge con prepotenza negli ultimi scritti.

6.

Le filosofie idealiste si caratterizzano per la ricerca di un punto di appoggio originario che viene presupposto come un dato – è il caso dell'*homo æconomicus*, dello stato di natura, del *cogito* cartesiano o di Dio. Non fa eccezione la variante materialista dell'idealismo, in cui il fondamento viene cercato nella materia, concepita, a sua volta, in termini sostanzialistici. Negli scritti postumi, già dal 1976, singolarmente, Althusser arriva a

sostenere che lo specifico del materialismo storico marxiano è, al contrario, di cominciare dal *movimento*: «l'esigenza più profonda di tale filosofia – egli scrive infatti – è sì di cominciare da una cosa qualsiasi, ma con la precisazione supplementare che *questa cosa qualsiasi deve essere in movimento*»⁵⁸.

Ecco, allora, in che modo l'epicureismo althusseriano si fa carico di questo problema negli ultimi scritti di Althusser:

Alla vecchia domanda: qual è l'origine del mondo? questa filosofia materialista risponde con: il niente? – nulla – [...] non c'è cominciamento perché non è mai esistito nulla prima che ci fosse qualcosa⁵⁹.

È la tesi di un *inizio assoluto*, prima del quale non c'è nulla e che quindi mette fuori gioco ogni tentativo di spiegare l'attuale mediante un processo che si è dispiegato teleologicamente: semplicemente, *nulla esiste... prima di esistere*, non vi sono possibili che si realizzano – ogni risultato si spiega in base a se stesso, o a ciò che è divenuto, e solo in questo senso può rendere conto del suo essere-divenuto.

Poi, però, leggiamo anche questo passo, in cui dall'*inizio assoluto* si passa ad una sua *secondità* rispetto al *Fall*, alla caduta degli atomi – se qualcosa è risultato, non potrà che essere secondo rispetto al suo evento, pur essendo, paradossalmente *inizio* di se stesso:

Dunque, per quanto lontano si possa risalire: c'è = 'c'è sempre stato', 'c'è sempre-già stato', il già è infatti essenziale per marcare questa precedenza dell'occorrenza, del *Fall* su tutte le sue forme, cioè su tutte le *forme* degli esseri⁶⁰.

Come interpretarlo? Alcuni scritti pubblicati postumi, ma che risalgono al 1976, possono aiutarci. L'approccio di Epicuro viene descritto con singolare chiarezza: egli non parla di origine del mondo, bensì di *inizio*, e rintraccia le *condizioni* dell'evento dell'*inizio*, il suo *prima*, in uno stato in cui, letteralmente, *non accade niente*, in cui, quindi, regna «il Nulla di eventi, ma non il nulla di materia»⁶¹, un vuoto di eventi riempito, però, di una materia tutt'altro che caotica, ma, anzi, «ben definita»⁶² e «sottoposta a certe leggi»⁶³, di modo tale che l'incontro «ha luogo nella materia [...] è causato dalla materia»⁶⁴.

L'*inizio* è, in primo luogo, un movimento che determina una deviazione della caduta degli atomi – ma, se parliamo di modi di produzione, dobbiamo piuttosto parlare di uno spostamento dei rapporti di forza; in secondo luogo, uno spostamento *che fa presa*, ossia, darwinianamente, che *si riproduce* – ed ecco l'interesse di Althusser per le forme di riproduzione dei rapporti sociali nel capitalismo. Se l'*inizio* è un *movimento*, una

58 L. Althusser, *Essere marxisti in filosofia*, Bari, Dedalo, 2017, pp. 50-51.

59 L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in: Id., *Ecrits Philosophiques et politiques*, Tome I cit., tr. it. Id., *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*, in *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino-L. Pinzolo, Milano, Mimesis, 2006, p. 61.

60 Ivi, p. 63.

61 L. Althusser, *Essere marxisti in filosofia* cit., p. 173.

62 *Ibidem*.

63 L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non philosophes*, Paris, PUF, 2014, tr. it. *Filosofia per non filosofi*, Bari, Dedalo, 2015, p. 27.

64 L. Althusser, *Essere marxisti in filosofia* cit., p. 174.

deviazione che fa presa, l'inizio *non è all'inizio*, ma sta nel mezzo, cioè è pur sempre preceduto da qualcosa. Se gli atomi cadono a pioggia in un *pieno* di materia sottoposta a leggi determinate, è impensabile che questo pieno non abbia degli effetti. Solo che, rispetto alla presa, il movimento che fa scattare l'inizio è in-significante: se anche non è un *nulla*, è tuttavia *contingente rispetto ai suoi effetti*.

L'evento dell'inizio, insomma, è aleatorio non tanto perché avrebbe potuto non verificarsi o produrre altri effetti (e che importanza ha? comunque, le cose sono andate così...), ma, semplicemente, perché è *insignificante rispetto ai suoi effetti* – e, in questo senso, è un *niente*.

La recinzione delle terre, cui Althusser dedica molto spazio negli scritti inediti e in cui ravvisa la preconditione dell'*incontro* tra capitale e lavoro⁶⁵, non è accumulazione originaria se non per noi, ma di per sé non è né un episodio dell'economia feudale, né l'evento inaugurale del modo di produzione capitalistico: si tratta solo di un mutamento dei rapporti di forza, per cui i *commons* vengono sottratti all'uso comune e resi oggetto di appropriazione privata, ma, di per sé, *non è condizione necessaria né sufficiente* per la nascita del capitalismo⁶⁶. Se, infatti, è chiaro che il modo di produzione capitalistico non è certo arrivato dal nulla e all'improvviso, ma ha preso le mosse all'interno di quello feudale è, però, altrettanto vero che «vi è nato in maniera strana»⁶⁷, ossia dall'incontro e dal concorso di processi relativamente indipendenti, che hanno coinvolto più attori di differente estrazione sociale – non solo borghesi, ma anche aristocratici latifondisti o dediti ad attività bancarie, i cui interessi personali *si sono incontrati* con quelli della emergente classe borghese⁶⁸. È, quindi, adeguato affermare che «*il modo di produzione capitalista si è incontrato con la borghesia*»⁶⁹.

Ecco l'idea-cardine: l'*insignificanza* del movimento rispetto al momento inaugurale ed alle sue conseguenze, la sproporzione dell'inizio rispetto al risultato – dove sproporzione non sta ad indicare un eccesso di senso, bensì un *difetto*: rispetto al risultato, l'inizio è *niente*. Anche per questo l'inizio è inattingibile ed inappropriabile: propriamente parlando, *non c'è mai stato inizio*, c'è stato solo movimento, circolazione di energia, diversa distribuzione dei pesi. È l'*economia delle forze* nel senso freudiano, di cui l'oggetto economico è solo il *feticcio* residuale, e, in certo senso, il *deposito*. La variazione infinitesimale dei rapporti di forza non può essere spiegata non tanto perché noi *non ne saremmo capaci*, per un deficit di conoscenza, quanto perché può essere vista solo nel suo *risultato*, ossia nella continua ripetizione della presa: rispetto al risultato, ogni inizio è un'astrazione – e, tuttavia, se di un risultato si tratta, dovrà pur sempre essere in una qualche relazione con un inizio.

65 L. Althusser, *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro* cit., pp. 71-75.

66 Accanto alla recinzione delle terre, infatti, occorrerebbe considerare altri fattori ed eventi: la trasformazione dell'immagine della povertà, che da via per la salvezza eterna diventa problema sociale o indice di un difetto morale, le *Poor Laws* e gli statuti medioevali dei lavoratori del XIV secolo, le leggi che fissano una base massima del salario e che proibiscono l'accattonaggio, i *Bills of Inclosures* del XVIII secolo. L'evento dell'origine è, insomma, surdeterminato, in quanto si produce nel mezzo di trasformazioni nell'immaginazione sociale e nel diritto: la *determinazione in ultima istanza* si esercita solo come *combinazione* insolubile di fattori di diverso genere e natura.

67 L. Althusser, *Filosofia per non filosofi* cit., p. 165.

68 *Ibidem*.

69 *Ivi*, p. 166.

7. Conclusioni

La *contingenza dell'inizio* ci permette di concepire un modo di produzione come un *risultato*, ma *non ce lo spiega* (e non è detto che sia un male...). Solo considerando la complessità dei fattori che sono in gioco nell'inizio possiamo considerare il risultato, a sua volta, come *contingente* e, al tempo stesso, *necessario nella sua contingenza*⁷⁰.

L'immagine di fondo che ci viene proposta da Althusser è quella di una *materia in una condizione di instabilità continua*, analoga all'immagine nietzscheana di uno *squilibrio di forze* grazie a cui, però, essa si traduce interamente in efficacia; su questo sfondo, la presa è una cattura: una forza ha avuto la meglio sull'altra, si è imposta con la sua violenza; l'incontro ha fatto presa, uno squilibrio iniziale di forze si è stabilizzato e si riproduce – diventa, come si dice, istituzione.

«Reale» indica, adesso, l'efficacia causale di uno scontro di forze il cui assestamento produce un *doppio effetto immaginario*: l'istituzione statale e il feticcio della merce, ipostatizzazioni di un rapporto conflittuale in cui il *polemos* è stato, però, *congelato* e, infine, *rimosso*. Come la maionese, una volta preparata, non ci fa più vedere i suoi ingredienti, così la presa si realizza come una mistificazione oggettiva – lo squilibrio di forze, divenuto stabile, si *deposita* nella sua *immagine feticistica*: questa, più che nascondere le sue origini, esibisce, al contrario, il rapporto di forze *nella sua verità* – il Potere si è trasferito nello Stato, i rapporti tra persone si sono tradotti in rapporti tra cose, tali per cui le persone esistono solo come portavoce della volontà delle merci che si scambiano⁷¹.

In Althusser l'esibizione discorsiva della *struttura* della struttura deve passare per il suo carattere immaginario, per poi risalire ad un evento di cui può esserci solo constatazione *après coup*. Da ciò, però, segue che la descrizione delle condizioni oggettive del modo di produzione capitalistico coincide con quella delle dinamiche altrettanto oggettive della mistificazione: essa sfocia nella constatazione di un differenziale di potenza, di un'asimmetria che rende l'economico già-sempre politico – abitato dalla schmittiana tensione tra amico e nemico. È qui, però, sul livello della narrazione della genesi di una società, che la teoria diventa esibizione delle *condizioni di impossibilità dell'effettività*, ed è qui, anche, che la scienza marxista depona la veste della forma-teoria per indossare quella della forma-ideologia al servizio della lotta di classe – e per ricordare, infine, che la *verità* di una teoria della società è che ogni socializzazione è *sempre* una *socializzazione non riuscita*.

70 Cfr. L. Althusser, «Dal *Capitale* alla filosofia di Marx» cit., p. 43: «siamo obbligati a rinunciare ad ogni teleologia della ragione e a concepire i rapporti storici di un risultato rispetto alle sue condizioni come un rapporto di produzione e non di espressione, dunque ciò che potremmo chiamare [...] *la necessità della contingenza*».

71 È, in fondo, Marx, ad aver osservato che nel rapporto di scambio i contraenti non sono solo possessori di merci: piuttosto, e, se vogliamo, *al contrario*, «le persone esistono qui l'una per l'altra soltanto come rappresentanti di merci». La loro volontà di scambiarsi delle merci si capovolge immediatamente – o si è già capovolta alle loro spalle, prima ancora del loro ingresso sulla scena del mercato – nella *volontà delle merci stesse*: «Per riferire l'una all'altra queste cose come merci, i tutori delle merci debbono comportarsi l'uno di fronte all'altro come *persone* la cui volontà risiede in quelle cose» (K. Marx, *Il Capitale* cit., pp. 117-118).

L'INTERPELLAZIONE TRA IDEOLOGIA E POLITICA. IL PROBLEMA DEL SOGGETTO NEL MATERIALISMO POLITICO DI ALTHUSSER

DI STEFANO PIPPA

1. Introduzione

C'è in Althusser una tematizzazione del rapporto tra «filosofia» e «soggetto» che non sia di puro segno negativo? La domanda può apparire paradossale, dato che è ampiamente noto che tra le tesi più famose e discusse di Althusser vanno annoverate precisamente quelle che hanno inteso negare ogni pertinenza teorica al concetto di soggetto. L'idea che la storia sia un «processo senza soggetto»; che non esista soggetto trascendentale come garanzia di un atto cognitivo di tipo Kantiano; che i veri «soggetti» siano in realtà i «rapporti di produzione», sono solo alcune delle formulazioni althusseriane che attestano il deciso rifiuto di conferire dignità scientifica e filosofica ad uno dei concetti centrali (se non il concetto centrale *tout court*) della modernità filosofica¹. Ed è senza dubbio questo radicale «antiumanesimo teorico» derivato dalla sua lettura di Marx, del quale Althusser ha sempre rimarcato l'importanza e al quale è sempre rimasto fedele attraverso le diverse fasi della sua produzione, a distinguere Althusser da altri esponenti dello «strutturalismo» francese: in particolare da Lacan, il cui concetto di «soggetto dell'inconscio» viene criticato già negli anni '60²; e poi anche dagli sviluppi di una ricerca come quella foucaultiana, la quale nella sua ultima fase, com'è noto, si orienterà verso un recupero della nozione di soggetto³. Di più, Althusser ha apertamente teorizzato il soggetto come effetto dell'ideologia: è questa la famosa tesi avanzata nel 1970, per cui è l'ideologia che interpella gli individui come soggetti, che li fa «marciare da soli» e assolvere compiti prescritti dalla struttura del modo di produzione operante all'interno di una formazione sociale⁴. In un certo senso, dunque, se esiste una coerenza all'interno

1 Per i luoghi classici della critica althusseriana al concetto di soggetto, si vedano: L. Althusser, *Per Marx*, tr. it. a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2008, p. 193 ss.; L. Althusser *et al.*, *Leggere il Capitale*, tr. it. completa a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, p. 219 ss.; L. Althusser, «Risposta a John Lewis» in Id., *I marxisti non parlano mai al vento*, tr. it. a cura di L. Tomasetta, Milano, Mimesis, 2005, in part. pp. 73-75.

2 Su questo, cfr. «Tre note sulle teorie dei discorsi», in L. Althusser, *Scritti sulla psicoanalisi*, tr. it. di G. Piana, Milano, Raffaello Cortina, 1994, in part. p. 150.

3 Ci riferiamo in particolare a M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, tr. it. di M. Bertani, Milano, Feltrinelli, 2007.

4 L. Althusser, «Ideologia e apparati ideologici di stato», in Id., *Freud e Lacan*, tr. it. a cura di C. Mancina, Roma, Editori Riuniti, 1981.

delle rettifiche continue cui Althusser ha sottoposto la propria filosofia, qualunque sia la valutazione (positiva o negativa) che si voglia dare a tale posizione, questa sembra consistere nell'ostinata negazione di ogni consistenza epistemologica e ontologica al soggetto, sulla quale Althusser ritorna ancora negli scritti più tardi, come ad esempio nei testi e nelle interviste raccolti nel volume *Sulla filosofia*⁵, o in quelli sul materialismo aleatorio⁶.

In apparenza, dunque, stiamo trattando di una questione cui la filosofia di Althusser si sottrae deliberatamente. Tuttavia, vorrei provare a mostrare che le cose non sono così semplici. A partire da alcuni materiali pubblicati postumi, e che dunque non hanno fatto parte della prima ricezione del pensiero di Althusser (e dunque della costruzione della sua immagine ancor oggi dominante), tenterò in questa sede di mostrare come, negli anni '70, Althusser elabori l'idea di una «filosofia del fatto da compiere», alla quale assegna il compito di indicare, aprire, mostrare o anche prescrivere una «interpellazione» (politica) per un «soggetto» (politico), organizzando uno spazio che viene a coincidere con lo spazio che possiamo chiamare «spazio della soggettivazione politica». Questa concettualizzazione del nesso interpellazione-soggetto trova il suo luogo d'elezione nella seconda lettura althusseriana di Machiavelli, iniziata nel 1972, nella quale Althusser si concentra sul «dispositivo Machiavelli», ovvero sulle sue inedite forme di scrittura e di pensiero. Tuttavia, a ben guardare, lo spostamento apparente che si ritrova in *Machiavelli e noi*, in cui il concetto di soggetto è utilizzato da Althusser in senso positivo (sebbene *caute*: lo vedremo), è già prefigurato all'interno della teoria althusseriana dell'ideologia, nel suo stesso concetto di interpellazione, che risente, fin nelle sue prime formulazioni, del problema spinoso della pratica politica, poi tema centrale nella sua lettura di Machiavelli. Per sviluppare il mio discorso, farò dunque una deviazione prima attraverso la teoria althusseriana dell'interpellazione, per arrivare poi alla questione della filosofia nel suo rapporto con l'interpellazione e la produzione di un effetto-soggetto nella lettura althusseriana di Machiavelli. Si tratta innanzitutto di mettere in luce, contro le interpretazioni più diffuse, come già nella sua teoria dell'ideologia Althusser, lungi dal ridurre il soggetto ad una passività assoluta, incapace di resistenza, teorizzi l'individuo interpellato come un campo di forze e una «scena» in cui si confrontano diversi discorsi e diverse interpellazioni, evidenziando una fondamentale ed originaria instabilità nella concezione althusseriana del «soggetto». Ciò mi consentirà, poi, di tentare di mettere in relazione l'idea dell'interpellazione politica, ricavata dalla lettura althusseriana di Machiavelli, e la concezione del soggetto come «scena» di interpellazioni multiple ricavata dalla lettura degli scritti althusseriani sull'ideologia.

2. Per una rilettura dell'interpellazione. Il soggetto come processo e il concetto di surinterpellazione.

Una delle critiche che sono state più sovente rivolte alla teoria althusseriana dell'ideologia è di aver compiuto due operazioni distinte ma convergenti: da un lato, essa ridurrebbe il soggetto a soggetto interpellato, senza che vi sia la possibilità di pensare la

5 Cfr. L. Althusser, *Sulla filosofia*, tr. it. a cura di A. Pardi, Milano, Unicopli, 2002.

6 Id., *Sul materialismo aleatorio*, tr. it. a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Milano, Mimesis, 2006, in particolare il fondamentale «La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro», pp. 37-75.

resistenza all'interpellazione; dall'altro, essa avrebbe schiacciato la teoria dell'ideologia su un paradigma funzionalista, rendendosi con ciò incapace di pensare il divenire delle strutture⁷. Queste critiche sono state formulate, praticamente senza eccezione, a partire dal famoso articolo «Ideologia e apparati ideologici di stato», pubblicato nel 1970 ed estratto, come ormai sappiamo, da un più lungo manoscritto ora pubblicato con il titolo *Lo stato e i suoi apparati*⁸.

In realtà, però, la nozione di interpellazione viene forgiata da Althusser in un quadro che è diverso da quello della teoria dello Stato, in una serie di appunti che facevano parte di un progetto collettivo per la stesura di un testo dal titolo provvisorio *Elementi di materialismo dialettico*⁹. In queste note (anch'esse pubblicate postume), ciò che è in questione è l'elaborazione di una teoria generale dei discorsi e la definizione rigorosa degli effetti strutturali di ogni discorso. Althusser ne distingue quattro: scientifico, estetico, ideologico e dell'inconscio, senza fare nessun riferimento – e questo è un punto importante, vedremo in seguito il perché – né al discorso filosofico né al discorso politico. Il concetto di interpellazione viene introdotto in queste note per chiarire l'effetto del discorso ideologico, che Althusser definisce come un discorso a cui è demandata la funzione di assicurare il riempimento delle funzioni-*Träger* dell'economico, ovvero di garantire il «funzionamento» del livello o istanza economica del tutto sociale. Vediamo il passo in cui Althusser definisce per la prima volta la funzione e la struttura del discorso ideologico:

In ogni formazione sociale, la base richiede la funzione supporto (*Träger*) come una funzione da assumere, come un posto da occupare nella divisione tecnica e sociale del lavoro. Questa richiesta rimane astratta: la base definisce delle funzioni-*Träger* (la base economica, e anche la sovrastruttura politica e ideologica), ma *se ne infischia* di chi debba assumerle ed eseguirle e di come questa assunzione possa avere luogo: «non vuole saperlo» (come nell'esercito). È l'ideologia che permette di *designare* il soggetto (in generale) che deve ricoprire questa funzione, e per questo deve interpellarlo fornendogli le ragioni-di-soggetto [*raisons-de-sujet*] per assumere tale funzione [...] Queste ragioni-di-soggetto compaiono chiaramente nel suo discorso ideologico, che è necessariamente un discorso riferito al soggetto al quale si indirizza, e che dunque comporta necessariamente il soggetto come significante del discorso [...]. Per costituirsi come soggetto interpellato, l'individuo deve riconoscersi come soggetto nel discorso ideologico e comparirvi: da ciò deriva una prima relazione speculare, che fa in modo che il soggetto interpellato possa vedersi nel discorso dell'interpellazione. Ma l'ideologia non è un ordine [...] ma un'im-

7 Per quanto riguarda la critica a questi aspetti, si possono vedere alcuni studi divenuti a loro volta «classici»: T. Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism*, Hong Kong, Macmillan, 1984, pp. 104-107; G. Elliott, *Althusser. The Detour of Theory*, Chicago, Haymarket, 2009, pp. 150, 210, 213 (che rimane a tutt'oggi il testo più completo su Althusser, per quanto datato); E.P. Thompson, *The Poverty of Theory & Other Essays*, New York-London, Monthly review press, 1978; P. Anderson, *Argument Within Western Marxism*, London, Verso, 1980, pp. 18 ss. Per una panoramica delle critiche alla teoria dell'ideologia di Althusser ci si può riferire all'utile e assai ben documentato J. Rehmman, *Theories of Ideology*, Leiden; Boston, Brill, 2013, in part. i capitoli 6 e 7. Queste critiche sono state naturalmente formulate a partire dai materiali pubblicati in vita da Althusser (comprese quella di Rehmman, nonostante la datazione più tarda) e sono ormai diventate senso comune. La mia tesi di fondo, come si sarà intuito, è che la pubblicazione dei materiali postumi renda necessaria una revisione di molti assunti che generalmente si associano al significante «Althusser».

8 L. Althusser, *Lo stato e i suoi apparati*, tr. it. di R. Finelli, Roma, Editori Riuniti, 1997.

9 Cfr. la nota di F. Matheron in L. Althusser, *Sulla psicoanalisi* cit., p. 102.

presa di convinzione-persuasione: perciò deve garantire se stessa di fronte al soggetto che interpella. La struttura di centramento dell'ideologia è una struttura di garanzia, ma nella forma dell'interpellazione, ossia in una forma tale da contenere nel suo discorso il soggetto che interpella (e che «produce» come effetto). Donde il raddoppiamento del soggetto all'interno della struttura dell'ideologia: Dio nelle sue differenti forme: «Io sono colui che è», il soggetto per eccellenza, che garantisce al soggetto di essere veramente tale, di essere il soggetto al quale il Soggetto rivolge il suo discorso: «Ho versato questa goccia di sangue per te»¹⁰.

Dunque, siamo qui di fronte ad un discorso doppiamente centrato e a struttura speculare che produce un effetto-soggetto mediante l'operazione di centramento speculare in cui avviene un riconoscimento. Ciò significa che per Althusser un individuo è interpellato in soggetto quando si identifica con quello che nel discorso in questione (che è ideologico) occupa il posto di significante centrale «presente di persona», che organizza attorno a sé la catena significante. Ciò che è interessante in queste note è che, almeno in un primo momento (nella prima delle tre note, scritta nel settembre 1966) Althusser avanza l'ipotesi che tutti i discorsi producano un effetto-soggetto: ci sarebbe, pertanto, un effetto-soggetto della scienza, un effetto soggetto del discorso estetico, ecc.¹¹ Questi discorsi, sostiene Althusser, sono organizzati in modo differente rispetto al discorso ideologico; tuttavia, «ogni discorso ha come correlato necessario un *soggetto*, che è *uno* degli effetti, se non l'effetto maggiore, del suo funzionamento»¹².

Poco dopo, però, avviene un mutamento di prospettiva: a partire dalla seconda nota (12 ottobre 1966), l'effetto-soggetto è ristretto al discorso ideologico. Ne deriva una conseguenza fondamentale, e cioè – *ça va sans dire* – che gli altri discorsi *non* producono un effetto-soggetto. Che cosa producono, dunque? Althusser non chiarisce questo punto, poiché progressivamente la sua attenzione si focalizza su una questione più circoscritta, ovvero il modo in cui i discorsi dell'inconscio e ideologico si articolano l'uno sull'altro¹³. Ma questa circostanza è in sé portatrice di un effetto generale: il discorso dell'ideologia viene progressivamente visto da Althusser come il *medium* in cui esistono tutti gli altri discorsi, come ciò che può essere definito la loro «articolazione primaria»¹⁴. Dunque, poiché gli altri discorsi non producono un effetto-soggetto, ma hanno tutti una struttura decentrata (seppur in modo diverso gli uni dagli altri), si può concludere che nella questione delle articolazioni è in gioco una sorta di incontro tra centramento e decentramento, cioè tra produzione di un effetto-soggetto (centrato e speculare) e altri

10 L. Althusser, *Scritti sulla psicoanalisi* cit., pp. 121-122.

11 «Se paragoniamo tra di loro le differenti forme esistenti di discorso, ossia le forme del discorso inconscio, del discorso ideologico, del discorso estetico, del discorso scientifico, possiamo evidenziare un effetto comune: ogni discorso produce un effetto di soggettività», ivi, p. 118.

12 *Ibidem*.

13 Su questo, si veda V. Morfino, *L'articolazione dell'ideologico e dell'inconscio in Althusser*, «Quaderni materialisti» 10 (2012), 31-43.

14 L. Althusser, *Sulla psicoanalisi* cit., p. 146. Althusser la usa solo a proposito dell'articolazione del discorso dell'inconscio su quello ideologico, ma è chiaro che lo stesso discorso vale anche per gli altri discorsi (scientifico, estetico), come si può concludere anche tenendo conto che la preoccupazione di Althusser è sempre quella di concettualizzare la «rottura» con l'ideologia (discorso scientifico) (su questo, si vedano i testi classici di Althusser *Per Marx* cit., e *Leggere il Capitale* cit.), o il modo in cui la letteratura o l'arte in generale può «mostrare» l'ideologia (si vedano su questo gli «Écrits sur l'art», raccolti in L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, tome II, a cura di F. Matheron, Paris, Stock/Imec, 1995, pp. 553-620.

discorsi che, essendo strutturalmente diversi, hanno un effetto di decentramento che, poiché centramento = soggetto, può essere definito come effetto di de-soggettivazione. In questo senso, la teoria dei discorsi ci mette di fronte ad un'idea fondamentale, sebbene non esplicitata a livello testuale: l'individuo è interpellato come soggetto, ma ogni soggetto è «attraversato»¹⁵ anche da altri discorsi, di tipo diverso, che possono, almeno in linea di principio, articolarsi (con effetti variabili, e da verificare caso per caso) sulla struttura di centramento garantita dal discorso ideologico. Ora, è su quest'asse che va collocata la *prima complicazione* dello schema dell'interpellazione ideologica, che invece il saggio sugli apparati ideologici di stato, che Althusser pubblicherà su *La Pensée* nel 1970, presenta *isolatamente*, mettendo tra parentesi l'appartenenza del discorso ideologico ad un campo di discorsi qualitativamente diversi che si intrecciano e si sovrappongono in continuazione¹⁶.

Rimane il fatto che, purtroppo, Althusser non sviluppa oltre queste intuizioni¹⁷. E tuttavia, in questi brevi accenni è posta una questione cruciale, ovvero quella della relazione tra centramento (operata dall'azione del discorso ideologico) e decentramento (operata dall'azione degli altri discorsi, in maniera variabile) cui il «soggetto» sarebbe sottoposto. Ora, è proprio questa questione che riappare, in una forma diversa, e fino ad ora largamente misconosciuta, all'interno delle successive riflessioni sul discorso ideologico stesso sviluppate da Althusser. Per vedere come questo avvenga, dobbiamo prendere in considerazione la seconda tappa della riflessione althusseriana sull'interpellazione. Essa si dipana tra il 1969 e il 1970 e trova la sua espressione centrale nel lungo manoscritto intitolato *Lo stato e i suoi apparati*, in particolare in alcuni passi che non saranno poi inclusi nell'articolo «Ideologia e apparati ideologici di Stato» pubblicato nel 1970, e sul quale ancora oggi si basa fondamentalmente l'interpretazione – sarebbe meglio dire la critica – della teoria dell'ideologia althusseriana¹⁸.

15 Utilizzo questo termine nel senso dello spinoziano «obnoxius» (nell'espressione «passionibus obnoxius», resa da P. Cristofolini nella sua traduzione del *Trattato politico* con «attraversato dalle passioni»), sulla scorta dell'interpretazione di questo sintagma sviluppata da V. Morfino nel suo *Incursioni spinoziste*, Milano, Mimesis, 2002, pp. 185-186.

16 Si può notare che è a partire da qui che è possibile rileggere l'idea althusseriana della rottura tra scienza e ideologia, questa volta non nel senso storico-filosofico ed epistemologico, cioè come questione interna al pensiero di Marx, ma come risposta alla domanda che può essere formulata così: cosa succede quando un individuo, da sempre soggetto, «incontra» un discorso scientifico? A mia conoscenza, Althusser non ha mai affrontato una tale questione esplicitamente. Tuttavia, ritroviamo esattamente questo problema nel saggio incluso in *Per Marx* sul teatro di Bertolazzi (L. Althusser, «Il 'Piccolo', Bertolazzi e Brecht. Note per un teatro materialista», in Id., *Per Marx* cit., pp. 119-142). Non posso ora inoltrarmi in un'analisi dettagliata di questo saggio, ma vorrei almeno suggerire, rimandando un'analisi più dettagliata ad altra sede, che lì si trova la matrice dell'effetto che un discorso non ideologico (in quel caso, estetico) produce su un soggetto che è da sempre interpellato e dunque soggetto alla presa dell'ideologia. Lo si vede quando Althusser parla della trasformazione dello spettatore in attore (ivi, p. 136) in seguito al contatto cognitivo-percettivo con un discorso decentrato: questa trasformazione è – mi pare – la rottura *ante-litteram*, pensata a livello esistenziale come effetto su un individuo in carne ed ossa. Essa è pensata fondamentalmente come un effetto di straniamento sul modello brechtiano.

17 Da questo punto in poi, ogni ulteriore analisi di questo aspetto non potrà che esserne uno sviluppo speculativo. Riservo ad altra occasione un tale sviluppo, dato che ci porterebbe lontano dal *focus* del presente contributo.

18 Fanno eccezione, a mia conoscenza, Y. Sato, *Puovoir et résistance*, Paris, L'Harmattan, 2010 e W. Montag *Althusser and His Contemporaries*, Durham and London, Duke University Press, 2013, che hanno aperto la via per una rilettura della teoria althusseriana dell'ideologia a partire

Nelle note che abbiamo appena considerato (che, ricordiamo, sono del 1966), Althusser sostiene che l'interpellazione dell'individuo come soggetto avviene a partire da una «richiesta» proveniente dalla base, che necessita di riempire la funzione-*Träger*. Nel testo *Lo stato e i suoi apparati*, di tre anni posteriore, troviamo apparentemente lo stesso schema. Althusser, infatti, inquadra il suo discorso sull'ideologia a partire dalla questione della riproduzione del modo di produzione, demandando alla sovrastruttura il compito di assicurare una tale riproduzione in termini di riproduzione di condizioni di vita (il vino per gli operai francesi, la birra per gli inglesi, ecc.) e competenze tecniche¹⁹. Ma in realtà vi è una modifica piuttosto importante, poiché ora Althusser, pur mantenendo lo schema formale dell'interpellazione, lo complica a partire dalla differenziazione materiale degli apparati ideologici di stato e dall'assunzione del punto di vista della lotta di classe, introducendo in tal modo degli elementi di analisi che non solo non sono presenti nell'iniziale formulazione del 1966, ma che non si ritroveranno nell'articolo che poi pubblicherà nel 1970, dal quale, com'è noto, la prospettiva della lotta di classe sarà in gran parte assente²⁰.

Ora, è proprio a partire da questi elementi che possiamo ricostruire quella che definirò la teoria althusseriana della *surinterpellazione*. Se introduco questo termine è per sottolineare che, all'interno di *Lo stato e i suoi apparati*, Althusser utilizza il concetto di interpellazione in maniera ben più complessa di quanto egli stesso sia disposto ad ammettere. Da un lato, cioè, usa l'interpellazione per descrivere l'effetto-soggetto come assoggettamento al discorso dell'ideologia (riprendendolo dalla sua elaborazione del 1966), sostenendo che ogni individuo, in quanto soggetto, è portato ad assumere i compiti e i ruoli richiesti dalla struttura del modo di produzione. È questa una concezione funzionalista e distributiva dell'ideologia, e va messa in relazione all'idea, espressa in *Leggere il Capitale*, che i soggetti della storia non sono gli uomini, ma i rapporti di produzione, cioè all'idea della causalità strutturale²¹. Quest'idea – come è stato notato – si espone effettivamente a due giuste critiche: innanzitutto, riduce l'ideologia all'ideologia dominante; in secondo luogo, priva il soggetto di qualsiasi possibilità di resistenza. Dall'altro lato, però, Althusser rende lo schema dell'interpellazione assai più sofisticato, introducendo l'idea che il soggetto sia preso in una molteplicità irriducibile di interpellazioni. Nel seguente passo, cruciale, Althusser descrive in tal modo il gioco multiplo e contraddittorio delle interpellazioni sullo stesso soggetto:

Che cosa intendiamo quando diciamo che l'ideologia in generale ha sempre già interpellato in quanto soggetti degli individui che sono sempre-già dei soggetti? [...] Quan-

dai materiali postumi, oltre che (parzialmente) P. Macherey, *Le sujet des normes*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014, Dal mio punto di vista, tuttavia, essi non traggono tutte le conseguenze dalla teoria althusseriana esposta ne *Lo stato e i suoi apparati*.

19 L. Althusser, *Lo stato e i suoi apparati* cit., p. 54.

20 È proprio questa assenza, nell'articolo del 1970, che provocherà la ricezione funzionalista della teoria althusseriana. Althusser pubblicherà nel 1976 una «Note sur les AIE» per contrastare le accuse di funzionalismo, insistendo sulla centralità della «lotta di classe» nella sua analisi. Questo concetto era davvero centrale per il suo studio dell'ideologia sviluppato nel lungo manoscritto, ma certamente *non* lo era nell'articolo che venne pubblicato. L'effetto della pubblicazione del poscritto fu, di fatto, di peggiorare le cose: come nota W. Montag, *Althusser and His Contemporaries* cit., p. 159: «to present class struggle, conceived as the antidote to functionalism, in a postscript and therefore outside of the development of his argument is to render it superfluous, nothing more than an afterthought».

21 L. Althusser et al., *Leggere il Capitale* cit., p. 256.

do l'ideologia religiosa si mette direttamente a funzionare interpellando il piccolo Luigi in quanto soggetto, il piccolo Luigi è già-soggetto, non ancora soggetto-religioso, ma soggetto-familiare. Quando l'ideologia giuridica (immaginiamo che sia più tardi) si mette ad interpellare in quanto soggetto il giovane Luigi non più parlandogli di Papà-Mamma, né del buon Dio e del piccolo Gesù ma della Giustizia, egli era già soggetto, familiare, religioso, scolastico, ecc. Salto le tappe morali, estetiche, ecc. Quando infine più tardi, in forza di circostanze auto-eterobiografiche, del tipo Fronte Popolare, Guerra di Spagna, Hitler, Sconfitta del '40, prigionia, incontro di un comunista, ecc, l'ideologia politica (nelle sue forme comparate) si mette a interpellare in quanto soggetto il Luigi diventato adulto, da tempo egli era sempre-già soggetto, familiare, religioso, morale, scolastico, giuridico... ed eccolo soggetto politico!, che una volta tornato dalla prigionia passa dall'attivismo cattolico tradizionale all'attivismo cattolico avanzato: semi-eretico, poi alla lettura di Marx, poi si iscrive al Partito Comunista, ecc. Così va la vita. Le ideologie non cessano di interpellare i soggetti in quanto soggetti, di «reclutare» dei sempre-già soggetti. Il loro gioco si sovrappone, si incrocia, si contraddice sullo stesso soggetto, sullo stesso individuo sempre-già (più volte) soggetto. Deve sbrigersela lui²².

La stessa idea è ripresa con forza da Althusser in un appunto più tardo, in cui cerca di chiarire ulteriormente il concetto di ideologia e AIS (apparati ideologici di stato):

L'ideologia agisce interpellando gli individui come soggetti, o piuttosto, poiché gli individui sono sempre-già soggetti, interpellando i soggetti come soggetti, cioè spostando il punto di applicazione [*en deplacant le lieu*] della loro interpellazioni [...] Ricordo che è un AIS che interPELLA spostando il punto di applicazione della sua interpellazioni come soggetto. [...] è sufficiente indicare la molteplicità delle interpellazioni per far apparire immediatamente, tra i differenti soggetti, un gioco in cui si iscrive la libertà oggettiva di ogni individuo²³.

Si trova in questi testi, mi pare, un'idea cruciale. E cioè che il soggetto stesso, all'interno della storia concreta, in cui si dà una differenziazione materiale degli AIS, è «preso» all'interno di un gioco di interpellazioni che lo configurano come una scena complessa. La surinterpellazione «sposta» continuamente il soggetto da se stesso, con una operazione di centramento multipla *che è allo stesso tempo anche un decentramento*. Se prendiamo sul serio l'idea althusseriana che l'individuo non è interpellato come soggetto, ma come soggetti, cioè surinterpellato (così come la contraddizione è sempre surdeterminata), possiamo avanzare l'ipotesi che per Althusser non solo il soggetto stesso non va inteso come sostanza (chiaramente), ma va esso stesso appreso *come processo* – e come processo decentrato e sottoposto a continui spostamenti del punto di applicazione, cioè del «significante centrale» da cui dipende il riconoscimento di sé, da parte dell'individuo, come soggetto.

Questa idea di una pluralità delle interpellazioni, che fornisce all'individuo assoggettato un margine che Althusser definisce «di libertà oggettiva», ritorna con ancora più forza in un testo scritto qualche anno più tardi, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, dove Althusser insiste che le ideologie di una data formazione sociale formano sempre una pluralità aperta, di contro invece alla tendenza alla chiusura dell'ideologia dominante:

22 L. Althusser, *Lo stato e i suoi apparati* cit., p. 196.

23 L. Althusser, «Appareils idéologiques et révolution mondiale», archivio IMEC, Fondo «Althusser», ALT2.A29-06.01.

Vi è della molteplicità [*il y a du divers*] nella materialità delle ideologie, una molteplicità che, poiché non poteva essere unificata totalmente sotto l'antica ideologia dominante, nemmeno può essere riassorbita nell'unità della nuova ideologia dominante. Ecco perché è del tutto corretto riconoscere in via di principio la dialettica di questo processo di unificazione inscrivendo un tale riconoscimento nella pluralità aperta degli apparati ideologici di stato. Aperta, perché non si può mai sapere in anticipo quale sarà lo sviluppo della lotta di classe²⁴.

Al livello dell'ideologico, pertanto, si assiste ad uno *scontro di forze* (*che si radica nella lotta di classe*) tra apparati ideologici, posti sotto il segno dei «molti», e l'ideologia dominante che cerca una unificazione di essi mediante un togliimento delle contraddizioni; ed è questa stessa pluralità, per Althusser ineliminabile, che fornisce il campo oggettivo in cui ogni individuo-soggetto opera le sue scelte.

Ma non è tutto. Infatti, in *Lo stato e i suoi apparati*, è presente anche una distinzione estremamente importante all'interno dell'ideologia prodotta dagli AIS, tra ciò che Althusser chiama «Ideologia Primaria» e «Ideologia Secondaria». Mentre la prima costituisce in effetti l'ideologia dominante (l'ideologia di Stato), la seconda compare negli AIS come «sottoprodotto» a causa degli effetti della lotta di classe:

Bisogna distinguere tra gli elementi determinati dell'ideologia di Stato che si realizzano ed esistono in un Apparato determinato, e le sue pratiche da una parte, e l'ideologia che è «prodotta», in seno a questo apparato, dalle sue pratiche. Per sottolineare questa distinzione linguisticamente, chiameremo la prima Ideologia l'Ideologia Primaria, e la seconda, sottoprodotto della pratica in cui è realizzata l'Ideologia Primaria, l'ideologia secondaria, subordinata. [...] queste ideologie secondarie sono prodotte da una congiunzione di cause complesse, in cui figurano, accanto alla pratica in questione, l'effetto di altre ideologie esteriori, di altre pratiche esteriori, e in ultima istanza, per quanto siano dissimulati, gli effetti anche lontani, in realtà molto vicini, della *lotta delle classi*²⁵.

È a questa ideologia secondaria che Althusser, anticipando le critiche di funzionalismo che gli sarebbero state poi rivolte (il passo è effettivamente del 1969), lega la possibilità della «rivolta» o dell'acquisizione della coscienza rivoluzionaria. Il soggetto interpellato non è sottoposto ad un determinismo assoluto:

Se ci si vuole obiettare che il detto soggetto [cioè il soggetto interpellato] può agire diversamente, ricordiamo che abbiamo detto che le pratiche rituali nelle quali si realizza una ideologia primaria possono produrre (cioè «sotto-produrre») un'ideologia secondaria, grazie a dio, altrimenti non sarebbero mai possibili né la rivolta né la «presa di coscienza» rivoluzionaria, né la rivoluzione²⁶.

Evidentemente, nell'interpellazione secondaria si tratta di una interpellazione dell'individuo non come soggetto dell'ideologia dominante, ma di una interpellazione dell'individuo come soggetto ad un'ideologia altra – potenzialmente, ad una ideologia rivolu-

24 L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, a cura di G. M. Goshgarian, Paris, PUF, 2014, p. 238.

25 L. Althusser, *Lo stato e i suoi apparati*, pp. 87-88. Su questo punto, cfr. anche Y. Sato, *Pouvoir et résistance* cit., p. 177.

26 Ivi, p. 223. Nella nota inserita in calce a questo passo, Althusser ritorna ancora una volta sulla lotta di classe: «sotto quali condizioni? Esse riguardano per l'essenziale, come vedremo nel tomo II, la lotta di classe»

zionaria. Da questo punto di vista, Althusser si sottrae decisamente alle perpetue critiche che lo accusano di funzionalismo e di privare il soggetto di qualsiasi punto di appoggio per esercitare una qualche forma di resistenza all'interpellazione dominante. Tuttavia, proprio a partire da qui si può comprendere perché Althusser abbia deciso, quando pubblica l'articolo nel 1970, di *non* includervi i passi di *Lo stato e i suoi apparati* che abbiamo citato sopra, e che forniscono una immagine della teoria althusseriana dell'ideologia decisamente più sofisticata e complessa di quella che poi ha suscitato così ampi dibattiti e critiche (pur essendo essa stessa ancora incompleta, dato che lo stesso testo *Lo stato e i suoi apparati* prevedeva un secondo volume che non fu mai scritto). Si può avanzare l'ipotesi, che credo fondata, che il motivo teorico di questa eliminazione ruoti attorno al problema del soggetto. Sia perché questa teorizzazione apre uno spazio per la soggettività (ciò che Badiou ha chiamato il soggettivo senza soggetto, senza però interrogarsi sulle sue conseguenze per la teoria dell'interpellazione), chiarendo che l'interpellazione non è mai definitiva ma agisce piuttosto come una «causa continua», e che al soggetto rimane pur sempre il compito di «districarsi» all'interno del campo della surinterpellazione («deve sbrigarcela lui»); sia per il problema posto dal nesso «soggetto interpellato» e politica. In effetti, solo riducendo l'ideologia a ideologia dominante (come di fatto egli fa nell'articolo)²⁷ Althusser poteva sostenere l'assoluta equivalenza tra soggetto e assoggettamento²⁸, e di conseguenza mantenere alto il tiro contro tutte le filosofie del soggetto che egli ritrovava in seno al revisionismo marxista del tempo, intento a restituire una immagine umanista del Marxismo. Ma i passi di *Lo stato e i suoi apparati* che abbiamo citato sollevano la questione di forme di soggettività che, pur mantenendo la forma-soggetto, non sono necessariamente funzionali alla riproduzione dello *status quo*, cioè dell'ideologia dominante. Che dire infatti del soggetto di cui è questione nel passo autobiografico sopra citato, in cui Althusser definisce se stesso un «soggetto politico» che passa dal Cattolicesimo al comunismo, posizioni che implicano evidentemente una diversa relazione con l'ordine sociale dominante? E che dire di un soggetto che passasse, invece, da una ideologia di tipo fascista-reazionaria ad una di tipo ecologista e anti-capitalista (o il contrario), come la teorizzazione di Althusser autorizza a pensare? Ed infine, che dire dell'idea di una «ideologia secondaria» posta come condizione dell'acquisizione di una coscienza rivoluzionaria? Ora, proprio l'eliminazione dei passi che complicano l'idea di interpellazione (e che indicano di fatto la presenza di un concetto più complesso, che abbiamo indicato con il termine «surinterpellazione») indica, però, che Althusser ha ben

27 Sotto questo aspetto, le critiche che vennero rivolte ad Althusser su questo punto erano motivate. La matrice originaria di questa critica è da ritrovarsi in J. Rancière, *Ideologia e politica in Althusser*, Milano, Feltrinelli, 1973. Fu poi ripresa da Badiou nel suo lavoro sull'ideologia scritto assieme a Balmès nel 1976: A. Badiou, F. Balmès, «De l'idéologie», ora in A. Badiou, *Les années rouges*, a cura di B. Bosteels, Les prairies ordinaires, 2012, pp. 99-200, e si ritrova poi in un po' tutta la letteratura sulla teoria althusseriana dell'ideologia, anche in quella più recente, che trascura completamente i nuovi materiali a disposizione. Ciò è evidente nel già citato testo di Rehmann, che oltre a riassumere ed analizzare tutte le posizioni critiche più significative rispetto alla teoria althusseriana, da S. Hall a J. Butler a Bourdieu, ripropone questa linea di lettura, concentrandosi sull'articolo del 1970 soltanto (J. Rehmann, *Theories of Ideologies* cit., cap. 6). Anche Badiou rimane fermo sulle sue antiche posizioni, come risulta dalla sua recente affermazione secondo cui per Althusser «il soggetto è funzione dello Stato», con il che Badiou di fatto sottoscrive all'idea che Althusser abbia confuso la teoria dell'ideologia dominante con la teoria dell'ideologia *tout-court* (A. Badiou, *Metapolitica*, tr. it. di M. Bruzzese, Napoli, Cronopio, 2001, p. 79).

28 Per essere più precisi: tra effetto-soggetto, posizione di soggetto, e assoggettamento politico.

chiaro un problema che non riesce del tutto a risolvere, e che si riassume in una sorta di schiacciamento tra struttura formale dell'interpellazione e il suo contenuto materiale. Altrimenti detto: Althusser, nei suoi scritti sull'ideologia tra il '65 e il '69, non pare distinguere adeguatamente – a causa della sua lotta ideologica contro l'umanesimo – tra soggetto *in generale* e soggetto *borghese* (come soggetto di diritto e *homo oeconomicus*): in definitiva, tra la «forma» soggetto assunta dall'individuo e il contenuto materiale di questa interpellazione. Il problema può essere reinquadrato a partire da una distinzione che mi pare necessaria alla teoria dell'interpellazione. Da un lato, l'interpellazione riposa su una antropologia, che incrocia Spinoza e Freud, per cui l'individuo, in quanto essere dotato di un apparato psichico, è già da sempre portato ad assumere la propria identità immaginaria come origine (più tardi, Althusser riassumerà questo aspetto della sua teoria dell'ideologia nella tesi «l'uomo è un animale ideologico»); dall'altro, l'interpellazione possiede un contenuto materiale storicamente (e geograficamente) variabile che si innesta su questo rovesciamento – diciamo: su questo schema formale trans-storico. Ora, l'indagine di *Lo stato e i suoi apparati* evidenzia proprio questa divaricazione, poiché mette in relazione il soggetto con campi di interpellazione variabili, dotati ciascuno di un contenuto *differente*, il quale può anche essere differente, ovviamente, in termini di classe. Di conseguenza, il soggetto esiste sempre e solo in quanto soggetto ideologico; ma nei confronti della situazione esistente gli effetti di questo assoggettamento possono essere anche effetti di resistenza o di rivolta. Questa ambiguità ancora non del tutto chiarita è ciò che conduce Althusser (quando pubblica l'articolo) a sopprimere i passi che introducevano alla problematica delle interpellazioni che non sono semplicemente riproduttive, ma produttive di effetti di emancipazione e di lotta²⁹, o, più in generale, ai problemi teorici derivanti dal concetto di surinterpellazione. È senz'altro possibile, come è stato suggerito, che in qualche modo ciò sia dovuto ad una strategia politica: con l'articolo, Althusser ha voluto enfatizzare – curvando il bastone – gli effetti assoggettanti dell'ideologia dominante, che egli vedeva come *pervasivi* all'interno della struttura capitalista del tempo³⁰. Ma è chiaro che ciò che è in gioco è anche una questione teorica di più ampia portata, e che permane a questo punto come una sorta di aporia non risolta, e nemmeno compiutamente tematizzata da Althusser: *è possibile pensare una politica senza fare leva su dei soggetti?*

3. *L'interpellazione politica: la filosofia del fatto da compiere*

Si tratta ora di vedere come questa riflessione, che coinvolge la relazione tra ideologia e soggetto per il tramite dell'interpellazione e che sfocia in una aporia lasciata in sospeso, si intrecci con la ricerca di Althusser sulla filosofia e vada nella direzione di una ridefinizione dei rapporti tra filosofia e «soggetto» che non è di puro segno negativo. Per far ciò, è necessario innanzitutto prendere in considerazione le rettifiche cui Althusser sottopone la sua definizione della filosofia proprio nel momento in cui elabora la sua

29 L'altro problema, che non possiamo affrontare qui, è che Althusser si limita a considerare una situazione di riproduzione semplice, tralasciando la questione di sapere come operi l'ideologia in una situazione di riproduzione allargata. Il fatto è che il capitale non opera mai se non in condizioni di riproduzione allargata. Althusser stesso nota questo problema, ma ne rimanda la trattazione. Cfr. L. Althusser, «Ideologia e apparati ideologici di stato» cit., p. 66.

30 Cfr. W. Montag, *Althusser and His Contemporaries* cit., pp. 159-160.

teoria dell'ideologia e negli anni immediatamente successivi (3.1 *Spostamenti nella definizione di filosofia*), per arrivare poi a mettere a fuoco la nozione di «interpellazione politica» nella riflessione althusseriana sul «dispositivo» di pensiero di Machiavelli (3.2 *Il «dispositivo Machiavelli»*).

3.1 *Spostamenti nella definizione di filosofia*

Come è noto, la definizione althusseriana di filosofia cambia attorno al '66 e al '67, ovvero – coincidenza non senza importanza – nel momento stesso in cui Althusser introduce il concetto di interpellazione. Ed è ancora più significativo che nelle «Tre note sulla teoria dei discorsi», su cui ci siamo soffermati in precedenza, Althusser lasci deliberatamente da parte la questione di definire la struttura del discorso filosofico, che pure viene menzionato di sfuggita³¹. Questa circostanza è notevole non in quanto significhi che la filosofia non ha, per Althusser, alcun rapporto con il soggetto (cioè con l'ideologia); ma perché questo collegamento non poteva essere teorizzato se non *modificando* la definizione della filosofia, allora concepita come Teoria della pratica teorica³².

Una prima modificazione viene proposta, a rettifica del teoricismo della prima definizione, in *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*³³, e poi in *Lenin e la filosofia*³⁴. A partire da questi due testi, la filosofia non viene più pensata come una Teoria, ma come una pratica che rappresenta l'istanza della politica presso la scienza, come una «lotta di classe nella teoria» il cui compito è di tracciare «linee di demarcazione»³⁵. A questa altezza e secondo queste definizioni, certamente il campo privilegiato da Althusser sono ancora le scienze – specialmente nel corso per scienziati – e la filosofia è sempre un'istanza duplice: rappresenta la politica presso le scienze, ma anche le scienze presso la politica. Ciò che è però innovativo, specialmente in *Lenin e la filosofia*, è la nozione di «presa di partito», che rimanda ad una scelta di campo, ad una presa di posizione per una classe o per l'altra all'interno del *Kampfplatz* della filosofia³⁶. In effetti, questa è la definizione di filosofia cui Althusser si atterrà negli anni successivi, ed è questo un tema che ritorna con insistenza in praticamente tutte le opere che trattano di filosofia, come ad esempio i lunghi manuali di recente pubblicati³⁷, o anche in *Sulla filosofia*.

Poniamo a questo punto una prima domanda: in che modo tale definizione di filosofia può essere messa in relazione alla questione dell'interpellazione, e dunque del soggetto? Mi sembra evidente che anche qui siamo di fronte ad un caso analogo a quello che abbiamo visto più sopra, parlando della surinterpellazione: cioè di fronte al momento in cui un soggetto – in questo caso il filosofo, anch'egli soggetto ideologicamente interpellato – deve compiere una scelta per un campo o per l'altro. È questo quello che Badiou, in

31 L. Althusser, *Sulla psicoanalisi* cit., p. 147.

32 Sulla filosofia come «Teoria della pratica teorica», L. Althusser, «Sulla dialettica materialista», in Id., *Per Marx* cit., pp. 143-190, in part. pp. 144-168

33 L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, tr. it. a cura di M. Turchetto, Milano, Unicopli, 2000. Il corso si svolse nel 1967-1968 e fu interrotto dagli eventi del maggio di quell'anno.

34 L. Althusser, *Lenin e la filosofia*, tr. it. di F. Madonia, Milano, Jaca Book, 1969, p. 38.

35 Ivi, p. 38.

36 Ivi, p. 40.

37 L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes* cit., p. 322 (testo scritto tra il 1976 e il 1978) ; Id., *Être marxiste en philosophie*, a cura di M. Goshgarian, Paris, PUF, 2015 (testo scritto anch'esso tra il 1976 e il 1978), ad esempio pp. 112-113; Id. *Sulla filosofia* cit., p. 43.

effetti, ha chiamato «il soggettivo senza soggetto» di Althusser³⁸. Dobbiamo però constatare che in questa definizione la parola «interpellazione» e la parola «soggetto» non appaiono mai, e che quindi sembra impossibile ritrovare un nesso tra la filosofia e la questione del soggetto a partire da qui.

Se ci spostiamo ora all'opera cronologicamente successiva, ovvero *Lo stato e i suoi apparati*, ci accorgiamo che tutta la teorizzazione althusseriana appare intimamente legata alla riproposizione della questione dello statuto della filosofia marxista; segno che Althusser intendeva approfondire le sue ricerche sulla filosofia della fase post-teoricista a partire da uno studio comprensivo della riproduzione, dello stato e, evidentemente, dell'ideologia intesa nella nuova formulazione proposta in questo studio. In effetti, si potrebbe sostenere che tutta la sua ricerca sull'ideologia (e dunque sul soggetto) condotta in *Lo stato e i suoi apparati* ha come obiettivo, tra gli altri, proprio lo sviluppo di una teoria della filosofia e dell'azione della filosofia sul campo ideologico definito dai concetti sviluppati in quello studio. Ciò sembra confermato dal fatto che Althusser apre i due tomi di *Lo stato e i suoi apparati* (di cui abbiamo solo il primo) con un «antipasto sulla filosofia»³⁹, ripromettendosi di tornarci alla fine e addirittura presentando lo studio dell'ideologia e dello stato come una deviazione necessaria per impostare correttamente la domanda sulla filosofia marxista come nuova pratica della filosofia⁴⁰.

L'assenza del secondo tomo ci priva però di questo ritorno, e dunque in un certo senso degli sviluppi che Althusser aveva in mente sulla pratica marxista della filosofia. La mia tesi è, tuttavia, che questo sviluppo esista, e che esso vada ritrovato nel primo capitolo di *Machiavelli e noi*, dove Althusser ragiona sul «dispositivo teorico» di Machiavelli, sulle sue «forme di pensiero e di scrittura»⁴¹ e sulla sovversione che esso porta all'interno del mondo della filosofia e della teoria. È qui che Althusser si spinge oltre la sua definizione di filosofia come «lotta di classe nella teoria» ed avanza verso una articolazione specifica del discorso filosofico e della questione del soggetto, mobilitando il concetto di interpellazione come operatore centrale dell'intervento filosofico.

3.2 Il «dispositivo Machiavelli»

Vediamo dunque come Althusser, attraverso Machiavelli, arriva a delineare una nuova pratica della filosofia. Il punto di partenza è rappresentato dal fatto che, secondo Althusser, Machiavelli produce un effetto di straniamento rispetto ai moduli della filosofia politica moderna. Ciò non perché egli pensi la verità effettuale della cosa – o meglio, non solo per quello (e qui il famoso realismo machiavelliano passa in secondo piano) – ma perché pone al centro della sua riflessione il tema della novità e dell'inizio radicale: «Machiavelli», scrive Althusser, «è il teorico della novità solo perché egli è il teorico degli inizi, dell'inizio»⁴². L'inizio, termine che Althusser oppone risolutamente al concetto filosofico di «origine», è ciò che comincia ma che non è origine, non è fondamento, e naturalmente non è nemmeno un fine⁴³. Con Machiavelli, sostiene Althusser, ci troviamo

38 A. Badiou, *Metapolitica* cit., p. 79.

39 L. Althusser, *Lo stato e i suoi apparati* cit., p. 3.

40 Cfr. *ivi*, p. 22.

41 L. Althusser, *Machiavelli e noi*, tr. it. di M. T. Ricci, Roma, Manifestolibri, 1999, p. 15.

42 *Ivi*, p. 19.

43 Sulla distinzione tra origine e inizio, fondamentale è L. Althusser, *Cours sur Rousseau*, a cura di Y. Vargas, Paris, Les Temps de Cerises, 2012. Sulla solidarietà tra origine e fine, in cui uno

di fronte ad un pensiero che tenta di pensare, senza dotarsi di una teleologia storica onni-comprendensiva, insomma una filosofia della storia, ma anzi assumendo come orizzonte la contingenza più radicale, l'inizio di una «cosa», il che è naturalmente il tema machiavelliano del principe nuovo e del principato nuovo⁴⁴. Tutta la riflessione del primo capitolo di *Machiavelli e noi* consiste nel mostrare che in Machiavelli esiste ciò che Althusser chiama un «vacillamento della teoria» che segue alla sottomissione del punto di vista teorico ad un problema politico, che è quello della pratica politica come produzione di un inizio che dura (una sequenza storica). In un altro testo coevo (senza andare a quelli degli anni '80), Althusser è ancora più netto: Machiavelli, sostiene, rappresenta una rottura nel modo di pensare la politica della ragione moderna perché, mentre i teorici del diritto naturale moderno hanno pensato, all'interno del dispositivo dell'origine, la fondazione di un fatto compiuto, cioè il loro presente storico, Machiavelli invece ha pensato, al di fuori di questo schema, o di questa problematica filosofica, l'inizio a partire da nulla *come* «fatto da compiere»:

Il mondo politico, teorico e filosofico di Machiavelli e dei filosofi del diritto naturale cambia per il modo, per la modalità di esistenza dell'oggetto «monarchia assoluta», o «potere politico assoluto», all'interno della loro riflessione. [...] per Machiavelli, l'unità nazionale non è un fatto compiuto [*fait accompli*], ma un fatto da compiere [*fait à accomplir*][...] Il pensiero di Machiavelli doveva darsi, per ragioni politiche ben precise, il compito teorico assolutamente inedito e radicale di pensare le condizioni di possibilità dell'esistenza di ciò che non esiste ancora, cioè di pensare l'inizio radicale. [...] Ne consegue dunque che l'oggetto di Machiavelli, la monarchia assoluta, esiste nel modo dell'obiettivo politico, di un obiettivo politico. Machiavelli deve pensare il fatto da compiere, deve pensare nel fatto da compiere, nell'elemento del fatto da compiere, nella questione del fatto da compiere; e dall'altra parte, ed è in fondo la stessa cosa, egli deve pensare l'inizio come tale e deve pensare nell'inizio, nell'elemento della questione dell'inizio, ecc. Ecco dunque i due termini decisivi: il fatto da compiere e l'inizio⁴⁵.

Ora, questo nuovo modo di pensare produce uno spostamento *in avanti* della teoria: invece di pensare di fronte a ciò che è dato, Machiavelli pensa innanzitutto di fronte a ciò che *non* è dato, di fronte ad un «fatto da compiere»: il suo pensiero, scrive Althusser, non ha un oggetto (*objet*) ma un obiettivo (*objectif*) che è una cosa singolare come novità assoluta, una rottura storica. Un tale modo di pensare, che è da parte a parte politico in quanto «interamente sottomesso al punto di vista dell'obiettivo politico», definisce ciò che Althusser, in un appunto inedito, chiama «filosofia del fatto da compiere»⁴⁶. Essa si contrappone al modo di pensare della teoria in senso classico per il fatto che non pensa in termini universali, ma singolari, e perché utilizza elementi teorici solo in relazione all'obiettivo politico da raggiungere⁴⁷. Questa circostanza non ha solo l'effetto di rompe-

è l'immagine speculare dell'altro, si basa tutta la critica althusseriana alla filosofia della storia. La formulazione più estesa di questo tema, e la sua critica, è probabilmente in L. Althusser, «La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro» cit.

44 Ivi, p. 19, pp. 26-27, pp. 96-97.

45 L. Althusser, *La contingenza dell'inizio. Scritti sul materialismo di Rousseau*, a cura di Stefano Pippa, Milano, Mimesis, 2018, pp. 102-103.

46 Archivio IMEC, Fondo «Althusser», ALT2. A31-05.02,

47 Machiavelli, scrive Althusser, fa intervenire nel suo ragionamento non «leggi» universali (come invece, ad esempio, Montesquieu), «né uno sviluppo generale e sistematico, ma solo i frammenti teorici adatti a chiarire la posizione e la comprensione di questo singolo caso concreto». La natura

re «con le abitudini della retorica classica, in cui l'universale regna sul particolare»⁴⁸, ma implica – aspetto cruciale per il nostro discorso – per Althusser una divaricazione netta tra i due spazi teorici in termini del loro rapporto con il «soggetto»:

il primo spazio, teorico, non ha soggetto (la verità vale per ogni soggetto possibile), mentre il secondo [cioè quello di Machiavelli] ha senso solo grazie al suo soggetto, possibile o richiesto [...] per mettere qui da parte il termine soggetto, che sarebbe meglio sostituire con il termine di agente, diciamo che lo spazio presente di una analisi di congiuntura politica, nella sua stessa struttura, fatta di forze opposte e intrecciate, ha senso solo se si riserva e contiene un certo posto vuoto, un certo luogo vuoto: vuoto per riempirlo, vuoto per inserirvi l'azione dell'individuo e del gruppo di uomini che verranno a prendervi posizione e appoggio – vuoto per il futuro⁴⁹.

Dunque, il dispositivo di pensiero di Machiavelli chiama in causa un «soggetto» – termine che Althusser qui utilizza quasi malvolentieri, ma nondimeno utilizza⁵⁰ – che è messo in relazione a un vuoto. Ciò significa, in primo luogo, che tutta la questione dell'inizio si intreccia con la questione del soggetto: sebbene Althusser utilizzi il termine «soggetto» con molta cautela, è innegabile che a questa altezza del suo pensiero egli stia affermando l'esigenza, per pensare la politica, di un tale concetto, sebbene egli non ritorni in queste pagine a discutere il suo precedente utilizzo di questo termine⁵¹. Ciò che comunque sembra chiaro è che, dopo le oscillazioni aporetiche che abbiamo ritrovato in *Lo stato e i suoi apparati*, qui Althusser rimarchi che la politica (o meglio: la politica rivoluzionaria, qual è per lui la politica machiavelliana) è un processo che implica un «soggetto», individuale o collettivo («individuo o gruppo di uomini»). Insomma, la storia è certamente un processo senza soggetto; ma la politica è un processo *con* soggetto, senza che le due tesi stiano in contraddizione (come si è spesso portati a pensare).

Tuttavia, se la pratica politica deve avere un soggetto, questo luogo in Machiavelli è «vuoto per il futuro». Questo è un punto cruciale nella lettura di Althusser, il quale insiste sul fatto che in Machiavelli il nome di colui che fonderà un principato nuovo e il luogo da cui partirà sono lasciati in bianco:

Se Machiavelli definisce bene i due termini, Fortuna e virtù, e la legge del loro incontro corrispondente e non corrispondente, lascia completamente in bianco il nome dei protagonisti di questo incontro, non ne dà l'identità. Lo spazio geografico in cui deve aver luogo

del dispositivo machiavelliano consiste dunque di «frammenti teorici che hanno come centro la formulazione di un problema politico». L. Althusser, *Machiavelli e noi* cit., pp. 34-35.

48 Ivi, p. 34.

49 Ivi, p. 40.

50 Del resto, nel testo Althusser si riferisce sempre al principe machiavelliano come «soggetto» della pratica politica. Si veda ivi, p. 42, p. 46, p. 49, p. 131.

51 L'intreccio della questione del soggetto con quella dell'inizio è dimostrato anche da un altro passo, che si trova in *Être marxistes en philosophie* cit., p. 239, scritto anch'esso negli anni '70 mentre Althusser lavora su Machiavelli: «quello che intendo dire è che con la sua tesi della deviazione-incontro-presa, Epicuro ci ha dato di che comprendere quello che gli idealisti avevano di mira eppure hanno mancato: e cioè l'insorgenza di un soggetto, di quel soggetto specifico e non di un altro». L'aspetto interessante di questo passo è che qui il *clinamen* epicureo è invocato per pensare appunto l'irruzione di un soggetto, mentre più tardi (ne «La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro» e altri testi sul materialismo aleatorio, in L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio* cit.) esso sarà invece mobilitato senza alcun riferimento a questa problematica.

go l'incontro e l'individuo che deve incontrarvi la Fortuna non hanno nessun nome: sono per definizione sconosciuti. Sconosciuti non come lo sono le incognite di una equazione, x, y , che si conoscono semplicemente risolvendo l'equazione. Essi sono degli sconosciuti assoluti, perché Machiavelli ne fa astrazione⁵².

Lascerò da parte la questione di sapere se sia un'interpretazione corretta di Machiavelli oppure no – d'altra parte, chi può dirlo con certezza? Machiavelli non è forse un enigma? – e tenterò piuttosto di mettere questo punto in relazione con la questione del soggetto e dell'ideologia. Ora, per Althusser questo «vuoto» inscritto all'interno del testo di Machiavelli non è né una forma di impotenza teorica, né una forma di pura utopia. Al contrario, esso rappresenta in primo luogo, per Althusser, la «posizione politica concreta»⁵³ di Machiavelli nei confronti della sua congiuntura storica, poiché esprime il rifiuto dei principati esistenti come base di partenza per l'unificazione d'Italia, dunque l'assunzione di una posizione politica rivoluzionaria. Ma ciò non va inteso come il segno dell'utopia pura e semplice: non siamo qui certo di fronte ad un testo come quello di Thomas More, ma ad un testo che si preoccupa molto, fin nel dettaglio, dei modi concreti in cui un principe potrà costruire un principato che duri. Lungi dal rappresentare il ritrarsi del pensiero nell'utopia – e sta qui la mossa interpretativa originale, e certamente ardita, di Althusser – questo «vuoto» è il segno del materialismo più conseguente: esso marca la distanza di Machiavelli da ogni idealismo, cioè il fatto che egli non risolve «nel pensiero» la contraddizione reale, né ne proietta la risoluzione in una continuità storico-cronologica, accettando la radicale contingenza della storia, il campo variabile della fortuna. Questo aspetto è definito da Althusser come il marchio del pensiero dello «scarto teorico»:

questo pensiero dello scarto è legato al fatto che Machiavelli non solo pone, ma pensa politicamente il suo problema, cioè *come una contraddizione nella realtà che non può essere tolta dal pensiero*, ma dalla realtà, ovvero dal sorgere necessario e imprevedibile, non assegnabile in un luogo, un tempo, una persona, delle forme concrete dell'incontro [...] questo spostamento pensato e non risolto dal pensiero è la presenza della storia e della pratica politica nella teoria stessa⁵⁴.

Ora, proprio in virtù di queste sue caratteristiche sistematiche, il dispositivo di Machiavelli (la filosofia del fatto da compiere) ha anche un altro effetto, che per il nostro discorso è capitale. Ad esso Althusser si riferisce ricorrendo al concetto di interpellazione:

Machiavelli è al contempo sorprendente e inafferrabile. È sorprendente perché ci mette in causa e in gioco [...] ci interPELLA a partire da un luogo che ci invita ad occupare in quanto soggetti (agenti) possibili di una pratica politica possibile. Questo afferrarci e questo interPELLARCI sono prodotti dallo stravolgimento del testo teorico classico e dal sorgere del problema politico in quanto problema⁵⁵.

Ciò che qui appare è che il dispositivo di pensiero machiavelliano ha come suo effetto quello di *produrre una interpellazione*. Ora, in modo del tutto evidente, si tratta qui di un

52 Ivi, p. 126.

53 Ivi, p. 127.

54 Ivi, p. 132, corsivo mio.

55 Ivi, p. 58.

uso positivo, da parte di Althusser, della nozione di interpellazione: si tratta dell'interpellazione dell'individuo in *soggetto politico*. Questa interpellazione è qualitativamente diversa da quella semplicemente ideologica. In primo luogo, perché qui l'interpellazione è guidata dalla «teoria», seppur nelle modalità inedite innescate da Machiavelli. In secondo luogo, perché c'è un movimento in avanti, segnalato dall'idea di un fatto che è «da compiere», che è anche un movimento topologico, uno spostamento al di fuori dei confini di ciò che esiste e che sottrae l'idea di interpellazione e soggetto a qualsiasi tesi riproduttivista.

Machiavelli diventa quindi il modello, per Althusser, per una pratica della filosofia inedita; il modello della «filosofia del fatto da compiere». È chiaro, infatti, che Althusser si interessa ai modi e le forme di pensiero del pensatore fiorentino al fine di ricercare *non una filosofia in generale*, ma esattamente un modello per concettualizzare *le forme di una pratica della filosofia che sia «rivoluzionaria»*. Ora, mi sembra che questa definizione di filosofia, che appare ora ineludibilmente marcata dalla centralità della questione del soggetto e dell'interpellazione non più intesi in senso negativo come ciò di cui la filosofia deve liberarsi, vada considerata come autonoma rispetto alle precedenti definizioni della filosofia avanzate da Althusser. Non si tratta né di un Teoria della pratica teorica, certo, ma nemmeno di tracciare «linee di demarcazione» e di rappresentare la politica presso le scienze e viceversa. Rimane senz'altro, della seconda definizione althusseriana di filosofia, l'idea di una «presa di partito», ma si tratta ora di designare un luogo vuoto che sta al di là di ciò che esiste, in cui cioè l'aspetto topologico diventa centrale e determinante. E rimane anche, in certo modo, l'idea di un «vuoto di una distanza presa» – ma ora si tratta di un vuoto che ora si *proietta in avanti* e che prelude ad un inizio⁵⁶. In questo senso, la «filosofia del fatto da compiere», i cui contorni Althusser traccia nella sua lettura di Machiavelli, innova decisamente sulla definizione di filosofia sviluppata da Althusser negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione di *Leggere il Capitale* e *Per Marx*.

A partire da qui, una questione, mi pare, si impone. Se questo modo di pensare, questa modalità di praticare il nesso filosofia-politica ha come effetto di produrre un «vuoto» come luogo di una interpellazione possibile, in che modo va pensato il rapporto di questa interpellazione politica con l'interpellazione ideologica di cui è questione nei suoi lavori sull'ideologia che abbiamo visto più sopra? Porre questa domanda significa in fondo porre la domanda sull'articolazione del discorso ideologico con il discorso della «filosofia del fatto da compiere», proprio come Althusser aveva posto, nelle «Tre note sulla teoria dei discorsi», la domanda circa l'articolazione del discorso ideologico e il discorso dell'inconscio. Questo è un punto che mi pare essere decisivo, ma che Althusser non sviluppa, o anche solo pone, in nessun luogo testuale. Possiamo però avanzare, a partire dagli elementi che Althusser ci fornisce, verso una risposta possibile. Ritorniamo all'idea sviluppata nel precedente paragrafo per cui il soggetto è sempre surinterpellato.

56 «Vuoto di una distanza presa» è una formulazione presente in *Lenin e la filosofia*, e che coesiste con la definizione della filosofia come scontro di tendenze. È chiaro che esiste una continuità di riflessione di Althusser incentrata sul concetto di «vuoto», ma è altrettanto evidente che ora, nella sua meditazione su Machiavelli, la relazione tra «vuoto» e «filosofia» si precisa concettualmente, ma cambia di significato. Sul «vuoto» in Althusser, si veda l'articolo fondamentale di F. Matheron, *La récurrence du vide chez Louis Althusser*, «Futur Antérieur», numero speciale «Lire Althusser Aujourd'hui», Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 23-47. Ho cercato di sviluppare il tema del «vuoto di una distanza presa» soprattutto in relazione alla nozione di «disinterpellazione» in S. Pippa, *Althusser and Contingency*, Milano, Mimesis, 2019, cap. 3.

Abbiamo detto che il soggetto è, da questo punto di vista, un «processo». Nel frammento in cui Althusser più si avvicina alla soglia di formulazione esplicita del concetto di surinterpellazione, egli chiarisce che le ideologie agiscono interpellando il soggetto in soggetto, ovvero «spostando il punto di applicazione», il «luogo» dell'interpellazione [*en deplacant le lieu*]. Da quanto abbiamo visto fino ad ora, si può concludere che l'azione di un dispositivo quale quello machiavelliano (e dunque di una «filosofia del fatto da compiere») consisterebbe nell'intervenire nel campo processuale della surinterpellazione, *spostando* il punto di soggettivazione mediante analisi congiunturali (quali, ad esempio, quella di Machiavelli appunto) che organizzino un «luogo vuoto», ovvero una interpellazione filosofico-politica che apra uno spazio possibile, al di là di ciò che esiste, per una possibile pratica politica. Questo è ciò che il testo di Machiavelli mette in atto secondo Althusser: ci interPELLA a partire da un luogo *altro* (qui ricorre appunto la stessa parola, *lieu*, utilizzata da Althusser per descrivere l'azione di quella che ho definito «surinterpellazione») e *dunque* sposta il punto di applicazione della nostra forma-soggetto, aprendola verso un inizio possibile. È in questo senso che «inizio» e «soggetto» entrano in relazione. Ma entrano in relazione non per un miracolo imperscrutabile, bensì per l'inserimento, all'interno di un campo variabile e relativamente aleatorio di trame mobili di incontri⁵⁷ (il campo della fortuna machiavelliana), dell'effetto di soggettivazione possibile che la filosofia, facendosi politica e cioè «filosofia del fatto da compiere», può produrre sulle forme di interpellazione (soggettivazione/assoggettamento) esistenti⁵⁸.

Ovviamente, Althusser sa bene che l'azione della filosofia, o della teoria, o in generale delle idee all'interno della storia è finita e limitata. Ma non per questo si deve rinunciare a comprendere il modo in cui il pensiero può agire sulla storia e nella storia, da «sotto la congiuntura», dal suo interno. L'idea di una filosofia come «filosofia del fatto da compiere», che agisca nel campo mobile della surinterpellazione e indichi spazi di soggettivazione possibili, lasciandoli vuoti, risponde ad una possibile modalità di intervento della

57 Per approfondire questo aspetto, cfr. V. Morfino, «History as a 'permanent revocation of the accomplished fact': Machiavelli in the last Althusser», in K. Diefenbach *et al.* (ed. by), *Encountering Althusser, Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, London and New York, Bloomsbury, 2013, pp. 61-74.

58 Chiariamo: l'occupazione del posto vuoto, che corrisponderebbe alla trasformazione di un soggetto interpellato all'interno di un certo stato di cose «x» in soggetto politico (determinato solo dal compito politico, come per Machiavelli l'individuo che fonderà il principato nuovo non deve affatto essere già principe, ma solo diventarlo – si veda L. Althusser, *Machiavelli e noi* cit., p. 49), non è affatto sufficiente perché si dia «inizio» in senso forte, cioè oggettivo. Bisogna anche che si produca un «incontro» con una congiuntura favorevole: è il tema della teoria dell'incontro tra condizioni soggettive e oggettive che Althusser sviluppa nei capitoli successivi del *Machiavelli e noi*, soprattutto il secondo e il terzo, e che riprende da Lenin. La congiuntura favorevole rappresenta l'insopprimibile esteriorità che non può mai essere interiorizzata dal soggetto. È per questo motivo che la tesi «la storia è un processo senza soggetto» rimane assolutamente valida anche quando si ammetta, come fa Althusser, che la politica è un «processo con soggetto». Bisogna leggere la prima tesi nel senso che non esiste un soggetto *assoluto della* storia, il che non impedisce che si diano soggetti *nella* storia. Il tema della congiuntura favorevole (o sfavorevole, del resto) è lo scarto irrecuperabile tra le due tesi, la differenza tra storia e politica. Althusser lo dirà chiaramente quando dirà: «per Machiavelli, il caso è sempre oggettivo» (ivi, p. 90, nota 14). Sviluppare compiutamente quest'angolo di lettura mi porterebbe troppo lontano dal *focus* del presente articolo, che si concentra sulla questione del 'soggetto'. Ho approfondito queste questioni, in relazione anche alle letture machiavelliane di Gramsci e Negri e al tema del volontarismo, in S. Pippa, *Althusser and Contingency* cit., cap. 4, a cui mi permetto di rimandare. Ritengo comunque che le tesi là presentate vadano ulteriormente sviluppate e precisate.

filosofia. Se teniamo assieme questa proposta althusseriana sia con la sua teorizzazione sull'ideologia, e, dall'altro lato, con l'enfasi sempre maggiore che porrà sulla contingenza, possiamo forse arrivare ad un apprezzamento ponderato della filosofia althusseriana degli anni '70 e '80. In essa, non troviamo né un' enfatica ed acritica esaltazione del possibile liberato dall'affermazione della contingenza, né una rinuncia alla filosofia di fronte all'imperscrutabilità della storia⁵⁹; ma un paziente lavoro di un pensiero che parte non da ciò che è per giustificarlo, ma da un «fatto da compiere» necessario ed impossibile, e che partecipa in questo modo, con l'inserimento di uno «scarto» o un vuoto, alla trasformazione del mondo, senza pretendere per sé la parola definitiva di un sapere assoluto.

Ci si può chiedere a questo punto – e lascio aperta la domanda – se il «noi» del titolo *Machiavelli e noi* non sia proprio quel noi che ancora non esiste, e che si può costituire solo a condizione (necessaria ma non sufficiente) che occupiamo il posto vuoto che sta al di là di tutto ciò che esiste, e il cui orizzonte oggi appare ancora più lontano di quanto non fosse al tempo di Althusser.

59 Si vedano ad esempio le critiche in questo senso di: L. Sève, «Althusser et la dialectique», in P. Raymond (a cura di), *Althusser philosophe*, Paris, PUF, 1997; A. Tosel, «Matérialisme de la rencontre et pensée de l'événement-miracle», in A. Ibrahim (a cura di), *Autour d'Althusser. Penser un matérialisme aléatoire: problèmes et perspectives*, Paris, Les temps de Cerises, 2012; W. Montag, «The late Althusser. Materialism of the encounter or philosophy of nothingness?», in Id., *Althusser and His Contemporaries* cit.; G. Elliott, «Postscript» alla nuova edizione del suo classico lavoro *Althusser. The Detour of Theory* cit.

UN'IMMAGINARIA RESA DEI CONTI: ALTHUSSER, MARX E IL PARTITO COMUNISTA FRANCESE

DI GIOVANNI DI BENEDETTO

*Credo che nessun'altra organizzazione in Francia potesse allora offrire a dei militanti sinceri una formazione e un'esperienza politico-pratiche paragonabili a quelle che si potevano acquisire con una presenza militante abbastanza lunga all'interno del Partito. [...] Non ho mai scritto nulla, né fatto campagne pubbliche o private, per convincere chicchessia a restare nel Partito, e mai, né in pubblico né in privato, ho sconfessato o condannato coloro i quali lo lasciavano o volevano lasciarlo. Ciascuno decida secondo coscienza: tale era la mia regola d'azione. Forse non avevo buone ragioni personali per restare o non ne avevo di così buone per uscirne: fatto sta che sono rimasto; tutti i miei scritti, però, mostravano abbastanza chiaramente che, sulle questioni fondamentali, sia filosofiche, sia politiche e ideologiche, come sulle questioni di linea (si veda Sul XXII° Congresso), sui principi pratici di organizzazione e sulle pratiche insensate del Partito, io non ero d'accordo. Ed ero il solo, proprio il solo a dirlo apertamente in seno allo stesso Partito, e a portare avanti una linea di opposizione interna: bisognava farlo! Io l'ho fatto. (L. Althusser, *L'avvenire dura a lungo*)¹.*

Louis Althusser è stato membro del Partito Comunista Francese dal 1948 al 1980. È noto che il suo impegno teorico si è caratterizzato per il tentativo costante di entrare in connessione con l'attivismo militante e la partecipazione e l'intervento nella pratica politica. Del resto, secondo Althusser, il concetto stesso di *pratica teorica* non riguarda soltanto il problema del rapporto tra teoria e prassi ma va oltre, afferendo al tentativo di garantire alla teoria un carattere effettuale, ossia pratico e materialistico. Ma l'appartenenza al PCF si è anche sempre contraddistinta per la espressione di uno spirito critico che molto spesso lo ha portato a sostenere e rivendicare un esplicito dissenso nei confronti del gruppo dirigente comunista. Già nella sua autobiografia, *L'avvenire dura a lungo*, il filosofo aveva dato voce al difficile compito di legare insieme la propria partecipazione e adesione al partito con l'esercizio di un'intelligenza critica mai passiva di fronte alle decisioni del proprio gruppo dirigente. Ma adesso, a testimoniare questo legame, militante, critico e libero al tempo stesso, contribuisce la pubblicazione di un suo

1 L. Althusser, *L'avvenire dura a lungo* seguito da *I fatti. Autobiografia*, Parma, Ugo Guanda Editore, 1992, p. 245.

libro postumo, a cura dell'Associazione Culturale *Louis Althusser*, intitolato *Le vacche nere, intervista immaginaria (il disagio del XXII Congresso)*².

Senza volere approfondire l'analisi del contesto storico nel quale si situa l'elaborazione del testo, è il caso di ricordare che a metà degli anni '70 le divergenze tra il PCUS dell'Unione Sovietica e i partiti comunisti dell'Occidente si fanno sempre più esplicite. Sono divergenze che rimandano alla persistenza in Unione Sovietica, a dispetto delle ammissioni del XX Congresso del 1956 sui crimini di Stalin, di un clima politico asfittico e di pratiche repressive, ma che riguardano anche il tentativo, da parte dei partiti comunisti dell'Europa occidentale, di individuare e percorrere una via al socialismo differente da quella sperimentata nei paesi del Patto di Varsavia. Nonostante la divisione in seno al movimento comunista internazionale, a seguito della rottura tra URSS e Repubblica Popolare Cinese, e dopo l'invasione da parte dei carri armati sovietici della Cecoslovacchia, sembrava comunque ancora possibile che i movimenti di massa popolari e di classe potessero essere in grado di esercitare una pressione tale da prefigurare l'eventuale transizione pacifica e democratica al socialismo. In questo quadro l'impresa althusseriana avrebbe avuto, quale obiettivo politico, quello di formulare le condizioni teoriche e filosofiche adeguate ad una rielaborazione rivoluzionaria del comunismo.

È in questo contesto storico che nel Febbraio del 1976 si svolge in Francia il XXII Congresso del PCF, con ogni probabilità uno dei partiti più dogmatici tra i partiti comunisti dell'Europa occidentale. Si tratta di un momento di svolta decisivo, di portata storica, come lo definisce la stampa internazionale, perché il Congresso delibera la mutazione *all'italiana* di un partito sino ad allora di stretta osservanza staliniana e l'abbandono del concetto della dittatura del proletariato. La decisione del partito diventa per Althusser un'occasione importante per intervenire, per così dire, nella congiuntura, attraverso la stesura di un libro intervista nel quale si denunciano i limiti teorici e di pratica politica che si sono tradotti nelle decisioni del gruppo dirigente comunista, afflitto da manchevolezze e lacune che lo costringono a rimanere «nell'ambito degli effetti retorici e dell'agitazione politica senza avvenire»³. In realtà, il filosofo francese deciderà, a un certo punto, di non pubblicare la sua autointervista, che vedrà la luce solo più di quaranta anni dopo grazie al meritorio lavoro editoriale di G. M. Goshgarian. La mancata pubblicazione del manoscritto protrarrà a un momento successivo, che peraltro non avrà mai luogo, la resa dei conti con la dirigenza del PCF. Tuttavia, il testo, che è coevo peraltro ad alcune esternazioni pubbliche del suo autore (si vedano l'intervento alla fiera del libro marxista alla Bastiglia nel mese di Aprile del 1976, la conferenza sulla dittatura del proletariato a Barcellona nel mese di Luglio e la conferenza alla Sorbona del Dicembre di quello stesso anno presso l'Unione degli studenti comunisti), rimane una lucida testimonianza del modo in cui il filosofo prende esplicita posizione contestando le decisioni assunte dal Congresso.

Il ragionamento di Althusser è ricco di argomentazioni che, pur muovendosi su livelli molteplici, sono riconducibili, in estrema sintesi, ad alcune questioni che, per il lettore del tempo presente, possono rivelarsi particolarmente stimolanti. Il punto è che Althusser, con una straordinaria lungimiranza e una non comune preveggenza, coglie

2 L. Althusser, *Le vacche nere, intervista immaginaria (il disagio del XXII Congresso)*, Milano – Udine, Mimesis Edizioni, 2018.

3 Ivi, p. 225.

i rischi connessi a un'operazione di profonda mutazione della concezione politica dei comunisti e dello strumento che dovrebbe esprimerla, ossia il partito, una svolta di linea politica che rischia di non cogliere la vera natura dei problemi e che finisce, quindi, per risolverli offrendo soluzioni inadeguate. Inoltre, all'intervistatore immaginario che lo sollecita con le sue domande, Althusser mette in chiaro che il PCF, attraverso una grande operazione mediatica, ha voluto abbandonare concetti che evocavano lo stalinismo utilizzando, tuttavia, per indurre il XXII Congresso a votare all'unanimità questo abbandono, metodi politici staliniani. È, per l'appunto, il grande paradosso del XXII Congresso: *liberare* il concetto di dittatura del proletariato dalle associazioni storiche e politiche riconducibili alla dittatura stalinista significa, paradossalmente, liquidare la possibilità di utilizzarne il concetto stesso. Il rischio è che, operando una sorta di rimozione della natura contraddittoria del socialismo, da intendere come momento storico che segna il passaggio dal capitalismo al comunismo, possa venire a mancare la prospettiva stessa del comunismo.

E per finire, il XXII Congresso ha sancito la dismissione di un altro concetto, quello di «centralismo democratico», concetto che rimanda al problema dei rapporti tra l'organizzazione (il partito) e le masse di cui dovrebbe farsi espressione, rapporti che, al contrario, sono sempre più lacerati e deteriorati. Insomma, si tratta di questioni che costringono Althusser a evidenziare la crisi della teoria marxista e la necessità di imboccare percorsi teorici in grado di superare falsi dogmatismi e di emancipare le istanze di liberazione dalla minaccia di essere sussunte all'interno dell'ideologia dominante, e assorbite, in primo luogo, da quella formazione teorica, l'economia politica, che rappresenta il luogo nel quale si impianta il punto di vista della lotta di classe ideologica borghese.

A diversi decenni di distanza da quell'evento e, soprattutto, dopo il crollo del socialismo reale tra la fine degli anni '80 e i primi anni '90 del secolo scorso, ma anche a più di dieci anni di distanza dallo scoppio di una crisi economica globale da cui ancora si stenta a uscire, le questioni poste dal filosofo marxista si rivelano, nella loro apparente inattualità, una risorsa singolare, oltretutto preziosa, per tornare a ragionare dell'efficacia teorica della critica dell'economia politica e dell'immenso lascito dell'opera speculativa e pratica di Marx. Sebbene provata da un percorso aspro, irregolare e accidentato, la fecondità dell'immensa sapienza pratico-teorica di Althusser torna a provocare il tempo presente. Certo, è una sfida che, come ricorda André Tosel, «si realizza sotto il segno di un doppio lutto delle forme d'esperienza assunte dai movimenti antisistema: innanzitutto il lutto del movimento operaio, l'unico che in tutte le sue varianti, socialdemocratiche o comuniste, abbia avuto un'esistenza durevole nella modernità; e, legato a questo, il lutto del movimento anticolonialista e anti-imperialista che a sua volta nel comunismo aveva trovato sostegno»⁴. Tuttavia, a quasi venti anni dall'inizio del nuovo millennio, pare giunto il momento in cui, attraverso le considerazioni presenti in *Le vacche nere*, può diventare legittimo tornare a interrogare l'eredità teorica del filosofo francese e chiedersi cosa può significare oggi la ricostruzione di una cultura politica derivante dalla militanza in un'organizzazione politica, in cosa si può concretizzare l'attivismo politico e cosa può rappresentare, inoltre, l'orizzonte teorico che rimanda alla lotta per il comunismo.

4 A. Tosel, *Althusser e la storia. Dalla teoria strutturale dell'intero sociale alla politica della congiuntura aleatoria e ritorno*, «Materialismo Storico», 1-2 (2016), I, pp. 161-162.

1. La crisi della teoria marxista

«Non raccontarsi storie», questa formula resta per me la sola definizione del materialismo; e tentare, «pensando da me» (espressione di Kant ripresa da Marx), di rendere il pensiero di Marx chiaro e coerente a tutti i lettori di buona fede e con esigenze teoriche. (L. Althusser, *L'avvenire dura a lungo*)⁵.

Althusser prova a analizzare, al di là delle superficiali rappresentazioni propagandistiche che raffigurano Stalin come un autocrate sanguinario, come se tutto potesse essere idealisticamente ridotto alla psicologia di un uomo, la natura profonda dello stalinismo. Esso si configura come una caricatura odiosa della dittatura del proletariato e risulta essere agli antipodi di quel mondo liberato dallo sfruttamento che ci si attendeva dopo gli eventi della rivoluzione del '17. È la grande delusione sovietica:

*ciò che le stesse masse popolari attendevano, nella loro immensa speranza, da un mondo liberato dallo sfruttamento e dall'oppressione di classe, dalla «patria del socialismo», cioè dall'URSS, è evidentemente ben altro che il regime di terrore e di sterminio di massa del periodo staliniano – e anche ben altro, malgrado gli immensi vantaggi sociali acquisiti, che le forme della repressione politica ed ideologica attuali. La grande assenza era questa ragione, la grande delusione sovietica*⁶.

La dittatura di Stalin, si diceva, come «caricatura odiosa di un principio scientifico essenziale: quello della dittatura del proletariato»⁷. Eppure, secondo Althusser la dittatura del proletariato era «indispensabile alla lotta di classe operaia» e avrebbe dovuto tradursi «nella democrazia di massa la più ampia possibile», piuttosto che degenerare in forme dispotiche e repressive aventi come obiettivo principale l'assoggettamento delle masse popolari.

Da questo fatale ribaltamento che appare come una sorta di atroce eterogenesi dei fini è scaturita la caotica assimilazione del concetto della dittatura del proletariato alla deviazione staliniana. Ne è risultata un'estrema difficoltà di separare la dittatura del proletariato dalle sue forme degenerate, un'estrema difficoltà di difendere la dittatura del proletariato in quanto principio essenziale della teoria marxista. Il XXII Congresso ha subito anche lui questa difficoltà. Non potendo analizzare le condizioni della degenerazione della dittatura del proletariato nella deviazione staliniana, esso non ha saputo risolversi ad affrontare la difficoltà, e, gettando il bambino con l'acqua sporca, ha abbandonato la dittatura del proletariato per indicare che abbandonava in tal modo per sempre le sue forme staliniane⁸.

Althusser, a rischio di apparire quale fedele custode dell'ortodossia, approfondisce una posizione nella quale si affastellano elementi di estrema ambiguità. Le decisioni del Congresso, infatti, nascondono, al contempo, fattori negativi e fattori positivi. Per un verso, l'abbandono del concetto di dittatura del proletariato non si misura con la difficol-

5 L. Althusser, *L'avvenire dura a lungo* cit., p. 233.

6 L. Althusser, *Le vacche nere* cit., p. 89.

7 *Ibidem*.

8 *Ibidem*.

tà reale consistente nella contemporanea persistenza di pratiche autoritarie e repressive in URSS e di logiche di potere gerarchico tutt'altro che democratiche all'interno del partito, elementi questi di cui si consente la sopravvivenza, rinunciando, peraltro, ad un concetto scientifico essenziale alla lotta di classe proletaria. Tuttavia, per l'altro verso, è proprio a partire da questa ambiguità che il partito si decide a condannare irrevocabilmente, anche se non esplicitamente, proprio quell'altra realtà stalinista che non vuole più legittimare. Come se in Althusser si coagulasse drammaticamente un antagonismo permanente tra la rivendicazione del diritto di potere avanzare liberamente le proprie convinzioni critiche e l'ascolto nei confronti di qualsiasi riflessione possa fungere da attenuante per le posizioni pratiche e teoriche assunte dagli organismi dirigenti del partito.

Come si è detto, ciò che preme ad Althusser è il tentativo di

*dissociare la dittatura del proletariato dalle pratiche staliniane e liberare così il concetto di dittatura del proletariato dalla pesantissima ipoteca storica e politica che pesa su di lui da quarant'anni*⁹.

Il ragionamento è, come sempre in Althusser, più complesso di quello che può sembrare in apparenza. Perché liberarsi da questa ipoteca comporta anche la necessità di fare i conti con la questione *politica* delle *forme* economiche, sociali, politiche e ideologiche assunte dalla *realizzazione concreta* della dittatura del proletariato nella storia del movimento operaio, e non solo nell'URSS di Lenin e Stalin. Da questa prospettiva, la resa dei conti con lo svolgimento storico è stata impietosa, di fronte ad esso non resta che riconoscere l'esistenza di falle teoriche che rimandano alla crisi del marxismo.

La storia tirerà forse un giorno le sue somme, e farà forse apparire le cause più remote della realtà in cui siamo obbligati a vivere, per il semplice motivo che l'abbiamo ereditata senza chiederlo. Ma non possiamo aspettare che la storia tiri le sue somme, e non sappiamo nemmeno se verrà il giorno in cui gli storici ne avranno la possibilità o la voglia. Dobbiamo cavarcela con i nostri mezzi, e non abbiamo scelta. Possiamo certo dire e scrivere, certi di non sbagliarci, che la deviazione staliniana, evolucionista, economicista, e volontarista-umanista, è la causa prossima della nostra lacuna teorica, poiché questa causa è sotto gli occhi di tutti, ma perché la deviazione staliniana e che data attribuirle?¹⁰

Non c'è possibilità di scelta, scrive Althusser, occorre cavarsela da soli, con coraggio e onestà intellettuale. Lo stalinismo ha avuto effetti devastanti che hanno provocato la morte di milioni di vittime e l'uccisione di quelle idee che associavano i concetti di dittatura del proletariato e di comunismo ai temi della liberazione e dell'emancipazione. Tuttavia, se la crisi della teoria marxista rimanda alla deviazione staliniana, quest'ultima si rivela essere erede della scolastica del marxismo della Seconda Internazionale, si rivela cioè irretita da quei motivi dell'ideologia dominante che si sarebbero voluti combattere e, dunque, impregnata di quei tratti dell'ideologia borghese che, nella lotta teorica, hanno preso il sopravvento.

Ho detto a sufficienza che il marxismo poteva essere praticato da certi marxisti e anche da certi comunisti su posizioni borghesi, che il marxismo poteva essere dominato dall'i-

9 Ivi, p. 90.

10 Ivi, p. 101.

deologia borghese, o anche (vedi gli esempi «revisionisti» della Seconda internazionale) investito, sotto la maschera del suo stesso vocabolario, dall'ideologia borghese, e ho detto ciò sulla base stessa della teoria e del pensiero di Marx e Lenin, affinché i comunisti ne riconoscano almeno la *possibilità*¹¹.

Tutto questo è reso possibile dal fatto che lo statuto della scienza (e il marxismo è una scienza) non insiste su un terreno di presunta oggettiva neutralità ma è sempre invischiato con le dinamiche e le tendenze dominanti del mondo reale, con le sue combinazioni entro la sfera della produzione e dell'economia e con i suoi incastrati entro la sfera della politica e dell'ideologia. Le parole di Althusser, al riguardo, sono estremamente chiare e significative, esse esplicitano il fatto che non c'è scienza al mondo portatrice di una pura verità al riparo da qualsiasi tipo di influenza: è così che i traguardi conseguiti dalla teoria marxista rischiano di trovarsi in balia del pensiero dominante.

Nessuna scienza al mondo esiste in una dimensione protetta da ogni influenza, al riparo dalle ideologie, da cui sarebbe tutelata dal privilegio della sua scientificità, ossia dalla purezza della sua verità. Ogni scienza esiste nel mondo reale, che è il mondo della lotta di classe economica, politica e ideologica. Ogni scienza nasce da questo mondo, in cui le pratiche della produzione, della politica, dell'ideologia e della filosofia si combinano in incontri specifici che forniscono l'occasione alle conoscenze. [...] Ed è così che [...] i risultati delle diverse scienze in un momento preciso si trovano sempre più o meno (secondo le scienze in una data congiuntura) alla mercé dell'ideologia dominante, che se ne impadronisce per far loro dire, non ciò che esse dicono, ma ciò che deve far loro dire per funzionare come ideologia dominante¹².

Per riuscire a evitare il rischio di essere riassorbiti nel gorgo del pensiero borghese, reiterando la «sclerosi inflitta alla teoria marxista»¹³, bisogna innanzitutto avere il coraggio di «allargare il campo aperto dalla scoperta di Marx»¹⁴, ossia occorre avere il coraggio di pensare da sé. E avere il coraggio di pensare da sé significa farsi carico della possibilità che la teoria marxista contenga delle sviste e degli abbagli. In fondo, l'errore testimonia il tentativo di far procedere in avanti la teoria marxista provando a dire cose vere che possano investire direttamente la pratica.

Anche Gramsci ha detto delle stupidaggini, come chiunque altro, *in primis* Marx, e come Engels, e come Lenin, e come Mao. Non esiste alcuna scienza al mondo i cui praticanti siano esenti dal proferire errori. E sia reso grazie a loro per i loro errori, soprattutto quando sono sistematici, poiché provano che loro cercavano sulla base di concetti rigorosi, e che si sbaglia solo chi ha il coraggio di cercare, cioè di pensare. Di «pensare da sé», come diceva Marx per definire i lettori che voleva per *Il Capitale*¹⁵.

Il pensare da sé comporta, si potrebbe dire, un doppio movimento. *Allargare il campo aperto dalla scoperta di Marx*, dentro la crisi, significa, da una parte, declinare lo sforzo filosofico e conoscitivo nella direzione di una lucida decostruzione della teoria

11 Ivi, p. 102.

12 Ivi, pp. 102-103.

13 Ivi, p. 105.

14 Ivi, p. 104.

15 Ivi, p. 105.

marxista, ritenendo possibile l'apporto di altre discipline e di altri saperi. Il marxismo dimostra così di essere aperto alla propria trasformazione e di essere disponibile a entrare in relazione con elementi, a cominciare dalla psicoanalisi, che non sono direttamente riconducibili alla propria tradizione. A esemplificare questa posizione metodologica viene in soccorso un aneddoto di Fernanda Navarro, autrice insieme a Althusser del libro intervista *Sulla filosofia*¹⁶, che ricorda di avergli domandato la ragione del suo appoggiarsi, nell'elaborazione della sua riflessione, a filosofi non marxisti. La risposta fu che quegli autori, Bachelard, Foucault, Lacan, per citarne solo alcuni, aprivano l'orizzonte del pensiero estraneo al dogma¹⁷.

Dall'altra parte, pensare da sé significa anche la necessità di custodire gelosamente l'apparato categoriale della teoria marxista, anche quando questa necessità sembra essere sopravanzata dalla decisione di parlare *il linguaggio di tutti*. La determinazione contraddittoria di queste istanze teoriche, apparentemente contrapposte, precipita nell'assunzione di un punto di osservazione e ricerca teorica che sembra situarsi sempre al limite del pensiero e della teoria, nel tentativo di fare i conti, all'interno del modo di produzione capitalistico, con l'imprevedibilità delle azioni degli attori dei processi storici.

In questa chiave va interpretata, a parere di chi scrive, la riflessione althusseriana sull'opportunità di dotarsi, si potrebbe dire, di un approccio comunicativo alla portata di tutti. Althusser rileva, a proposito del documento sottoposto ai militanti del Comitato centrale del PCF in occasione del XXII Congresso, che esso è inemendabile, perché destinato a rivolgersi direttamente ai francesi, scavalcando il punto di vista dei militanti comunisti. A partire da questa constatazione, il filosofo francese sviluppa un ragionamento che si fonda sulla consapevolezza che il linguaggio concettuale della teoria marxista, anche se non coincide con *il linguaggio di tutti*, rappresenta tutta la forza dei comunisti, perché permette loro di assumere un punto di vista autonomo da quello dell'ideologia dominante, in grado di essere fecondo perché capace di analizzare una situazione di lotta di classe.

La decisione di parlare il «*linguaggio di tutti*» non è per nulla indifferente alla questione che si discute qui. Poiché appunto, i comunisti, se devono parlare «il linguaggio di tutti» per essere compresi dalle masse, devono ricorrere anche ai concetti della loro teoria scientifica. E perciò stesso essi parlano al tempo stesso anche un altro linguaggio, il linguaggio della loro teoria scientifica, che non «tutti» comprendono o accettano. Nei circoli borghesi e soprattutto socialdemocratici si rimprovera loro già abbastanza spesso il loro «gergo». Ma tutta la forza dei comunisti (che non dispongono di alcuna altra forza al mondo) viene dal fatto di avere una *dottrina scientifica*, e di servirsene per analizzare la situazione della lotta di classe. Poiché nessun'altra dottrina scientifica all'infuori della teoria scientifica della lotta di classe permette evidentemente di analizzare una situazione di lotta di classe. E per servirsi della loro teoria, i comunisti sono certo costretti a servirsi del linguaggio concettuale di questa teoria, il quale non coincide, ancora una volta, con il «linguaggio di tutti». Altrimenti i comunisti sarebbero sottomessi alle «evidenze», cioè ai pregiudizi, dell'ideologia dominante, che è *borghese*¹⁸.

16 L. Althusser, *Sulla filosofia*, Milano, Edizioni Unicopli, 2001.

17 F. Navarro, «Actualité des reflexions sur la politique du dernier Althusser» in M. Turchetto (a cura di), *Rileggere Il Capitale. La lezione di Louis Althusser*, Atti del convegno, Venezia, 9-10-11 Novembre 2006, Milano, Mimesis Edizioni, 2007, p. 162.

18 L. Althusser, *Le vacche nere* cit., p. 63.

Althusser sostiene che occorre avere la consapevolezza che anche le parole e il loro uso non sono mai neutri. Il che è coerente, per inciso, con il convincimento che la stessa filosofia non trascende in nessun modo il proprio campo di intervento, come se operasse in una sorta di spazio vuoto immunizzata rispetto alle influenze del contesto storico¹⁹. Se da un lato parlare il *linguaggio di tutti* può rispondere al bisogno di intercettare comunicativamente un pubblico quanto più ampio possibile, dall'altro lato, pur mantenendo l'esigenza di semplicità, cercando di dire cose vere che abbiano un'immediata ricaduta nella pratica²⁰, i comunisti devono sapere che le parole sono sempre parte indissolubile di una pratica teorica o politica *storiche*. Esse *non possono essere trattate indipendentemente dalla pratica con cui fanno corpo*. Da questo punto di vista, sostiene Althusser, le parole diventano forze, assumono una loro materialità cosale e dinamica, rivestono una loro realtà oggettiva che non è più possibile ridurre a mera forma verbale. Tutto questo vuol dire che, a partire da un dato momento storico, le parole, e le idee da esse designate, diventano un'unica forza storica. Occorre sapere, dunque, che nella lotta teorica e pratica anche l'impiego di un certo tipo di linguaggio è oggetto di una contesa: tale uso configura, infatti, un campo di battaglia nel quale si scontrano interessi differenti e contraddittori. Il senso e il significato delle parole sono anch'essi storicamente determinati e rimandano alla necessità, a seconda dei casi e degli interessi di cui si è portatori, di tradire provocatoriamente o seguire in modo subalterno le trasformazioni delle condizioni storiche e politiche. È certo che a queste non può non corrispondere un mutamento dell'uso stesso delle parole. Il punto è se questa trasformazione, conseguente allo svolgimento del processo storico, va nella direzione della costituzione di un punto di vista autonomo rispetto a quello esercitato, e trasmesso come *ovvio e naturale*, dai dominanti.

Ed è proprio sulla base di queste considerazioni che è forse possibile ritornare a ragionare, oltrepassando però la caricatura staliniana che ne è stata fatta, dell'abolizione del concetto di dittatura del proletariato. Secondo Althusser, Marx si pone il problema, ed è un problema di parole, di dovere esprimere il potere assoluto dispiegato dalla classe dominante. È qui che interviene la necessità di elaborare, *facendo violenza al linguaggio*, il concetto di dittatura del proletariato, prendendo a prestito il termine *dittatura* dalla politica e il termine *proletariato* dalle dottrine socialiste.

Abbiamo sempre bisogno di parole, e il margine di scelta non è poi, in realtà, così grande: bisogna passare per i vincoli del linguaggio, che è sempre conservatore, perché registra le cose e i significati riconosciuti dall'ideologia dominante. E quando vogliamo fargli dire, con una formula breve e incisiva, come nel caso di Marx, qualcosa d'inedito che lo disturba nelle sue abitudini, bisogna fargli violenza.

Fare violenza al linguaggio: tutti i poeti, i filosofi e gli scienziati lo fanno, come anche tutti i militanti rivoluzionari. [...] Marx ha fatto come chiunque altro. Ha dovuto cercare le parole di cui aveva bisogno dove esistevano. Ha preso una parola al linguaggio della politica: *dittatura*. Ha preso una parola al linguaggio della teoria del socialismo: *proletariato*. E le ha obbligate a coesistere in un'espressione esplosiva (dittatura del proletariato) per esprimere, in un concetto senza precedenti, la necessità di una realtà senza precedenti²¹.

19 W. Montag, *Louis Althusser*, New York, Palgrave Macmillan, 2003, p. 84.

20 L. Althusser, *Le vacche nere* cit., p. 105.

21 Ivi, p. 120.

Fare violenza al linguaggio significa, nel caso in oggetto, sottoporre la parola *dittatura* a una particolare torsione semantica, visto che nessuno, prima di Marx, aveva immaginato che il termine si potesse utilizzare, considerato il contesto politico istituzionale entro il quale esso veniva adoperato, per esprimere il potere assoluto di una classe sociale. Marx forza la parola a esprimere il potere di una classe dominante che si estende oltre quei limiti incarnati dalla politica per estendersi su tutta la vita sociale. E se si parla di potere assoluto di una classe sociale, allora se ne deve dedurre che assieme al concetto di dittatura del proletariato deve sempre venire associato il concetto di dittatura della borghesia. Che quest'ultima si esprima sotto mentite spoglie, ossia in forme politiche quali la democrazia parlamentare, autorizza a pensare, come in Lenin, che la dittatura del proletariato possa assumere la forma politica della *democrazia delle più larghe masse*. E questo perché, in definitiva, i rapporti di classe sono sempre rapporti di forza e di lotta, nei quali, al limite, gioca un ruolo determinante la componente della violenza, sia essa dichiarata o meno.

Al riguardo, si veda cosa accade nel rapporto di produzione capitalista, dove l'acquisto e la vendita di forza lavoro non possono essere ricondotti banalmente a una forma giuridica che mette in relazione degli equivalenti. La detenzione dei mezzi di produzione da parte della classe capitalista, infatti, presuppone *un rapporto di forza ininterrotto* finalizzato all'estorsione del plusvalore.

Nel cuore del rapporto di produzione capitalistico, che divide le classi in classi, e riproduce questa divisione attraverso il doppio processo di accumulazione e di proletarianizzazione, troviamo quindi, in ultima istanza (vale a dire ancorata in quest'«ultima istanza» che è la produzione), la violenza di classe, questa violenza «fuorilegge» che esercita la classe capitalista contro la classe operaia. Esempi attuali: la parcellizzazione del lavoro a catena, i ritmi, ecc.²²

Questo rapporto tra le classi configura il primato della lotta di classe sull'esistenza stessa delle classi e si dà come necessariamente antagonista. La priorità attribuita alla lotta delle classi quale motore della storia permette di istituire un discrimine chiaro tra il marxismo e il riformismo subalterno all'ideologia borghese. È esemplificativo, al riguardo, il riferimento, riportato ne *I marxisti non parlano mai al vento*, alle due squadre di rugby²³. La lotta delle classi si dà in un contesto storicamente determinato, rimanda al legame materiale e contraddittorio tra forze produttive e rapporti di produzione e si sviluppa all'interno del modo di produzione capitalistico e in una formazione sociale concreta. Entro queste coordinate, aggiunge Althusser, la teoria marxista rappresenta lo Stato come un apparato della dominazione di classe che contribuisce, attraverso la trasformazione della violenza in potere, a riprodurre le condizioni generali del rapporto di produzione. Occorre allora che intervenga, da qualche parte, una rottura, che possa condurre alla presa del potere da parte delle masse subalterne, anche se questo non significa necessariamente la presa violenta e insurrezionale del potere di Stato. L'apparato di Stato della vecchia classe dominante può essere distrutto anche per via «pacifica», sempre che non ci si dimentichi della prospettiva comunista e, per questo orizzonte, della necessità del deperimento dello Stato. Non si tratta, infatti, spostando in avanti il momento in cui

22 Ivi, p. 125.

23 L. Althusser, *I marxisti non parlano mai al vento*, Milano, Mimesis Edizioni, 2005, pp. 46-47.

avverrà quasi catarticamente lo scoccare dell'ora decisiva per l'assalto al Palazzo d'Inverno, di radere al suolo le istituzioni, ma di prefigurarsi, quale compito politico principale, il cambiamento del senso e delle finalità dello Stato, dotandosi di un'analisi, di una strategia e di una tattica per individuare e spezzare le forme politiche della dominazione borghese. Al contrario, il XXII Congresso, nel momento in cui ha avanzato la tesi del passaggio democratico al socialismo, ha perso di vista il carattere transitorio di quest'ultimo e, in ultima analisi, pur ponendo il problema della natura dello Stato, ha sorvolato proprio sulla sua sostanza più propria, ossia sul suo configurarsi come apparato o macchina di dominio, nei quali si condensano l'aspetto meramente repressivo e quello produttivo di ideologia.

2. Marx: la critica dell'economia politica

La nostra eredità [...] la cerchiamo a tentoni dietro di noi, mentre la vita, la lotta di classe esigono che la teoria marxista passi infine alla produzione, esca infine dal suo silenzio, e dica ciò che deve dire, ciò che solo lei può dire, su questo continente che Marx ci ha aperto. Dico bene: questo continente. (Louis Althusser, *Le vacche nere*)²⁴.

Althusser pone al Partito Comunista Francese la questione del mancato rispetto dei diritti dell'uomo in Unione Sovietica, questione che, ancora nel 1976, venti anni dopo il XX Congresso, rimanda alle logiche repressive dello stalinismo. Solo nel momento in cui viene sgomberato il terreno dall'ipoteca dello stalinismo si può porre mano alla critica del diritto «formale» borghese. Già i grandi pensatori del secolo dei Lumi, e fra questi Rousseau, avevano dimostrato che l'uguaglianza formale del diritto borghese porta con sé, inscritta nel proprio DNA, l'ineguaglianza di fatto tra gli uomini. L'indagine di Marx rimanda a questa consapevolezza, corredata, in aggiunta, dal pensiero di Hegel e Feuerbach:

I diritti riconosciuti all'uomo sono i diritti di un uomo astratto che non esiste in nessuna parte del mondo. Ciò che invece esiste nel mondo sono individui concreti, costretti all'alienazione della propria libertà dalle condizioni alienate in cui vivono²⁵.

Tuttavia, aggiunge Althusser, il fatto che si tratti di diritti riguardanti *il cielo della politica*, come scrive Marx ne *La questione ebraica*²⁶, e perciò stesso formali, non impedisce che abbiano un'effettualità *terribilmente reale*. Per penetrare a fondo nella concettualizzazione del filosofo di Treviri bisogna comprendere che la formalità del diritto, la sua astrazione, rimanda a una specifica forma del rapporto sociale, *il rapporto di scambio*. La relazione di uguaglianza tra venditore e compratore, infatti, si fonda su un rapporto di equivalenza, cioè un rapporto tra valori uguali o termini uguali. E l'astrattezza formale del diritto non si svolge su un piano di eterea trascendenza ma proprio sul piano concreto dello scambio vincolato al rapporto mercantile.

24 L. Althusser, *Le vacche nere* cit., p. 106.

25 Ivi, p. 157.

26 K. Marx, *La questione ebraica*, Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 58.

O, per dire le cose in termini chiari, il *rapporto mercantile*, il «libero» rapporto che interviene per contratto tra il venditore e l'acquirente, il primo che possiede una merce da vendere e il secondo che possiede il denaro necessario ad acquistarla. E questo rapporto mercantile è per definizione (cioè a parte i casi di imbroglione o di violenza) un rapporto di equivalenza, cioè un rapporto tra valori uguali o termini uguali. Se il diritto è formale, ciò significa dunque non che è opposto alla realtà concreta, ma al contrario *che esprime esattamente*, concretamente, nella sua forma, il rapporto di libertà e uguaglianza dello scambio in un'economia mercantile, cioè soggetta a rapporti mercantili²⁷.

Il fatto è che si tratta, nel caso del rapporto di scambio, di un vincolo dotato di caratteristiche particolari, di una *forma primitiva* da cui fare derivare tutti i *diritti dell'uomo*. Marx ha il grande merito di avere riconosciuto la forma contraddittoria con cui si configura lo scambio sul mercato. Esso da un lato risponde ai requisiti del rapporto di equivalenza, che si fonda sull'uguaglianza dei valori scambiati, dall'altro lato, come scrive Marx, deve fare i conti con il fatto che è impossibile che, dalla sfera della circolazione, scaturisca un'eccedenza di valore. Perché possa esserci lo scambio è necessario che tutti i soggetti siano liberi di porre in vendita una merce. Nel caso del lavoratore salariato, non avendo nella propria disponibilità il possesso di denaro o di mezzi di produzione, si tratta di mettere in vendita la propria forza-lavoro. Tuttavia, la libertà di vendere la propria forza lavoro risulta essere, in prima istanza, la libertà del capitalista di acquistare tale forza-lavoro e, per questa via, sfruttare i lavoratori. È la libertà del lavoratore di guadagnare il salario vendendo la propria forza-lavoro affinché venga sfruttata²⁸.

E se facciamo il conto, vediamo al centro la libertà e l'uguaglianza dei rapporti mercantili, ma, dietro di essi, due altri tipi di libertà molto speciali: al limite, la «libertà» del capitalista di sfruttare la forza lavorativa dell'operaio salariato, e la «libertà» dell'operaio di vendere la propria forza lavorativa perché venga sfruttata o di crepare di fame. Sono entrambi liberi, ma né l'uno né l'altro hanno scelta. Ecco la libertà²⁹.

Da qui Althusser muove per analizzare il modo in cui Marx riesce a smontare il dogma dell'economia politica fondato sullo scambio tra equivalenti. Si tratta di un problema fondamentale, che rimanda alla necessità di dare conto della disuguaglianza e, di conseguenza, dello sfruttamento e dell'oppressione. Il punto è che il valore d'uso della forza-lavoro si caratterizza per una capacità unica nel suo genere, quella, una volta messa all'opera, di erogare un pluslavoro, e dunque un plusvalore, superiore a quello del salario con il quale viene remunerata per provvedere alla propria riproduzione³⁰.

Risulta chiaro a tutti che non c'è eguaglianza pensabile tra un membro della classe capitalista, che continua ad accumulare capitale e potere, e un membro della classe operaia, che mendica lavoro e deve sottomettersi o crepare. (...) Com'è possibile che questo scambio, soggetto alla legge formale dell'eguaglianza, possa produrre senza mai violarla questa fantastica disuguaglianza di condizioni di potere? Marx ha fornito la spiegazione di questo enigma nella sua teoria del «plusvalore», mostrando che la merce chiamata «forza lavoro», che l'operaio vende al capitalista e che il capitalista acquista mediante il

27 L. Althusser, *Le vacche nere* cit., p. 158.

28 Cfr. K. Marx, *Il Capitale. Libro primo*, Roma, Editori Riuniti, 1989, pp. 201-202.

29 L. Althusser, *Le vacche nere* cit., p. 158.

30 Cfr. K. Marx, *Il Capitale* cit., pp. 228-229.

salario, ha un «valore d'uso», diciamo una capacità utile, sorprendente, perché la messa in opera della forza lavoro sui mezzi di produzione produce più valore di quello che si deve spendere per la sua (ri)produzione, cioè un valore più grande del valore sborsato sotto forma di salario dal datore di lavoro³¹.

Tuttavia, sottolinea Althusser, Marx ha il merito di individuare i limiti della concezione borghese del plusvalore e di elaborare per questa via una critica dell'economia politica dalla quale risulta che oltre la scena contabile si annida il vero nocciolo del problema: l'estorsione del plusvalore. Tale estorsione si svolge entro condizioni materiali concrete e condizioni storiche reali e, soprattutto, smentisce la supposta regola dello scambio fra equivalenti³². Anzi, dall'analisi di Marx, scrive Althusser, si evince la cruda verità di un processo capitalistico che istituisce, all'interno del rapporto di produzione, sfruttamento e violenza. Forse è il caso di lasciare parlare, in questa lunga citazione, lo stesso Althusser:

ma, ed è proprio questo che ci interessa, *Marx non si accontenta di una concezione contabile del plusvalore*. La concezione contabile del plusvalore è la concezione capitalistica, la concezione borghese del plusvalore. È scritta nei libri mastri del capitalista: basta saper leggere, e fare una sottrazione. È quel che si vede sul davanti della scena. Marx, se posso dirlo, ha l'audacia di andare a guardare nelle mutande. Ci va, e cosa vede? Semplicemente questo: che il plusvalore da solo non vuol dire niente, se non lo si pensa come *estorsione*. Dunque: «*estorsione del plusvalore*». E questa estorsione non vuol dire niente, se non la si pensa come un processo che si svolge entro condizioni reali concrete, materiali e storiche. [...] Come definire questo processo di estorsione materiale e storico? Qui non si tratta più di diritto, comunque lo si chiami, qui non si tratta più di rapporto mercantile, perché ciò che avviene nell'estorsione di plusvalore viola le regole dello scambio, quelle della libertà e quelle dell'eguaglianza. Viola le regole della libertà? Sì, perché in definitiva, se si vede bene che l'operaio non è libero di scegliere, dal momento che è *costretto* a vendere la propria forza lavoro, generalmente non si sospetta che anche il capitalista non sia libero. Non è libero di smettere di sfruttare la forza lavoro perché, se smettesse di sfruttarla, non sarebbe più capitalista. Anche lui, in quanto capitalista, non ha scelta. Il capitalista e l'operaio sono liberi, ciascuno alla sua maniera, ma non hanno scelta, né l'uno né l'altro. Sono entrambi presi in un processo che li supera e li sottomette alla propria legge: appunto il *processo di sfruttamento capitalistico*, il processo di messa in opera del rapporto di produzione capitalistico. Questo processo che fa loro violenza in quanto individui [...] è un *processo di violenza*. Bisogna prendere questa parola alla lettera. L'estorsione di plusvalore è un «atto» di violenza o, più esattamente, un processo di violenza mediante il quale la classe (cambio qui i termini, dovendo parlare di un processo che, nella sua realtà, è un «processo senza soggetto») capitalista si sottomette la forza lavoro della classe operaia per sottrarre alla classe operaia la maggior parte possibile del valore che il suo lavoro ha aggiunto al valore dei mezzi di produzione detenuti dalla classe capitalista³³.

Althusser, afferma senza mezzi termini, con un linguaggio sfrontato e quasi irriverente, che Marx ha l'audacia di andare a guardare nelle mutande, ha la temerarietà teorica per ricondurre, entro l'alveo dei rapporti di produzione capitalistici, la questione dell'eccedenza del valore all'estorsione del plusvalore. Non è sufficiente ricondurre l'economia alla mera

31 L. Althusser, *Le vacche nere* cit., pp. 158-159.

32 Cfr. K. Marx, *Il Capitale* cit., pp. 267-269.

33 L. Althusser, *Le vacche nere* cit., pp. 159-160.

distribuzione di valori d'uso. Occorre ribadire, marxianamente, il primato della produzione e, connessa ad essa, la centralità strategica del concetto di plusvalore³⁴. Questo processo di vera e propria espropriazione della forza lavoro, per l'appunto, non si svolge nel cielo della teoria ma all'interno di condizioni storiche determinate: esso si configura come il processo di messa in opera del rapporto di produzione capitalistico, un rapporto violento e in se stesso contraddittorio. Un rapporto nel quale, infatti, entrambi gli attori sono presi all'interno di un processo di assoggettamento violento che li priva della libertà di agire diversamente (va da sé – dice Althusser – con tutta la differenza che separa la miseria dell'operaio dalla ricchezza del capitalista), accomunati in un processo senza soggetto.

La logica sistemica che si cela dietro questo rapporto richiama alla mente il concetto di causalità strutturale, ossia la problematica della natura concausale (come non pensare all'*Etica* di Spinoza) delle molteplici determinazioni che entrano in gioco nel dare conto della complessità dei processi storici, degli eventi e delle azioni dei singoli attori sociali³⁵. La società non è l'emanazione di un'astratta volontà individuale, libera e cosciente ma il frutto di rapporti sociali all'interno dei quali vivono operano e lottano individui reali. Un processo senza soggetto, per l'appunto, nel quale l'elemento dell'economico, della struttura produttiva, interviene solo *in ultima istanza*, solo all'interno di un tutto differenziato e articolato. E a partire dal quale risulta chiaro che la contraddizione mette capo a un rapporto asimmetrico e diseguale, surdeterminato dalle condizioni materiali che producono la contraddizione stessa. L'espressione di contraddizione surdeterminata può chiarirsi, dice Althusser in *Per Marx*, proprio tenendo a mente l'accumularsi di determinazioni, relative alle forme politiche, giuridiche, religiose e culturali con la loro autonomia specifica, sulla determinazione in ultima istanza del modo di produzione economico³⁶.

Si diceva del fatto che il rapporto di sfruttamento della forza-lavoro va analizzato nelle forme storiche concrete e determinate nelle quali di volta in volta si presenta, concepite nella forma delle lotte di classe che di continuo contrappongono capitalisti e lavoratori. Ora se la teoria marxista è la scienza di un tale *oggetto limitato*, che ha prodotto la conoscenza scientifica del modo di produzione capitalistico e delle sue tendenze contraddit-

34 Cfr. K. Marx, *Il Capitale* cit., pp. 208-209.

35 Marx, secondo Althusser, si è inconsapevolmente ispirato a un modello di causalità immanente di chiara ascendenza spinoziana. Un modello di causalità che rimanda alla determinazione di una struttura complessa nella quale vigono rapporti strutturali a livelli e stratificazioni differenti. L'infinita processualità senza origine, senza fine e senza soggetto, si traduce nell'efficacia della struttura nei suoi elementi e degli elementi nella struttura. Si tratta di un modello che, nelle sue linee di fondo, è presente sia in *Per Marx* e *Leggere il Capitale* sia nei testi posteriori. Si confronti, per esempio, *Elementi di autocritica* dove si scrive di «una causalità che rendesse conto dell'efficacia del Tutto sulle parti, e dell'azione delle parti nel Tutto – un Tutto senza chiusura, che sia solo il rapporto attivo delle parti: in questo Spinoza ci serviva da lontano come primo e pressoché unico testimone.» (L. Althusser, *Elementi di autocritica*, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 35). O ancora si veda «È facile essere marxista in filosofia?», testo nel quale si parla «di un tutto, per sottolineare che nella concezione marxista di una formazione sociale tutto è collegato, che l'indipendenza di un elemento è sempre la forma della sua dipendenza, e che il gioco delle differenze è regolato dall'unità di una determinazione in ultima istanza;» (L. Althusser, «È facile essere marxista in filosofia?» in L. Althusser, *Freud e Lacan*, Roma, Editori Riuniti, 1981, p. 145). Relativamente alle questioni, centrali in Spinoza, della concausalità delle leggi naturali e della critica all'antropocentrismo e al finalismo, mi si consenta di rinviare anche a G. Di Benedetto, *L'ecologia della mente nell'Etica di Spinoza*, Milano – Udine, Mimesis Edizioni, 2009, pp. 52-71.

36 Cfr. L. Althusser, «Contraddizione e surdeterminazione (Note per una ricerca)» in *Per Marx*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2008, pp. 81-107 e L. Althusser, *Leggere Il Capitale*, Milano, Feltrinelli, 1971, pp. 193-204.

torie, per altro verso l'economia politica classica è, entro queste coordinate di pensiero, la principale formazione teorica dell'ideologia borghese connotata da fittizie pretese di scientificità. Essa, costituendosi come un sapere disciplinare che delimita e circoscrive un sistema chiuso, astratto dalle dinamiche storiche e sociali e operante attraverso la definizione di leggi *pure e neutre*, è il prodotto più avanzato della lotta di classe ideologica borghese contro il proletariato. Non c'è chi non possa vedere al giorno d'oggi come proprio l'economia politica, nella sua connotazione quale forma ideologica, piuttosto che essere una sorta di *falsa coscienza*, metta all'opera tutto il proprio potenziale trasformativo e di messa in forma della società, subordinandola alle logiche dell'impresa.

A onor del vero, forse occorre rammentare come Althusser non sembra abbia prestato la dovuta cura all'analisi, svolta da Marx nella prima sezione del primo libro de *Il Capitale*, della forma di valore. È un tema che esula dalla trattazione svolta ne *Le vacche nere*. Eppure, proprio nell'esame della forma di valore risiede la strategia conoscitiva, il grimaldello teorico, che permette a Marx di pervenire alla critica dell'economia politica. È infatti l'analisi della forma di valore a condurre prima alla forma di denaro e poi dal denaro al capitale. Attraverso la costruzione preliminare di questo primo livello del discorso diventa possibile elaborare la definizione del modo di produzione capitalistico³⁷. Tuttavia, nonostante la sottovalutazione di questa problematica, Althusser ribadisce che Marx, elaborando ne *Il Capitale* la sua *critica dell'economia politica*, ha colto nel segno e non si è mai sbagliato relativamente al suo orientamento di fondo. Ecco l'esortazione che Althusser, a conclusione di questo lungo e approfondito ragionamento, consegna ai posteri:

Non dobbiamo sottovalutare la potenza della teoria di Marx: sottovalutarla significa fare un prezioso regalo alla lotta di classe imperialista e abbandonare la lotta di classe operaia e popolare alla sola spontaneità, al populismo e alle sue diverse varianti contemporanee³⁸.

Difficile negare che si tratti di un monito quanto mai attuale.

3. La militanza e il partito

*È il caso di ricordare un principio leninista ben noto: che sono le masse che fanno la storia, e che l'organizzazione di lotta di classe delle masse (partito e sindacato) deve costantemente essere «all'ascolto delle masse» e dunque della loro immaginazione, delle loro invenzioni, e che, nell'organizzazione, i dirigenti devono costantemente essere «all'ascolto dei militanti di base». [...] La cosa essenziale è che i militanti comunisti vadano dai lavoratori innanzitutto per ascoltarli. [...] Ci sono molti dirigenti comunisti in giro per il mondo che trovano che è decisamente più facile parlare al posto della gente che ascoltarla. (L. Althusser, *Le vacche nere*)³⁹.*

37 Cfr. M. Cangiani, *Althusser e la critica dell'economia politica* in M. Turchetto (a cura di), *Rileggere il Capitale* cit., pp. 11-33 e J. Milios, «Capital after Louis Althusser. Focusing on Value-Form Analysis» in *ivi*, pp. 129-130.

38 L. Althusser, *Le vacche nere* cit., p. 183.

39 *Ivi*, pp. 196 -197.

Il XXII Congresso ha messo la sordina a un altro tema di fondamentale importanza per i marxisti che vogliono dirsi comunisti: la questione del «centralismo democratico». Le parole di Althusser, in questo senso, consentono di esaminare le condizioni di possibilità perché si dia un'organizzazione della lotta di classe e proletaria adeguata e efficace. Condizione preliminare è quella di possedere un orizzonte teorico di riferimento coerente e consequenziale. Militare in un partito, infatti, significa militare in un'organizzazione che possiede una teoria (una dottrina scientifica) «ossia un corpo sistematico di concetti che non solo permette di interpretare i fatti, ma implica dei vincoli nell'azione politica concreta»⁴⁰.

Una dottrina in cui le idee prendono la forma del concetto, costituendo un insieme sistematico in cui ogni concetto è legato agli altri concetti dalla forza della «necessità», quindi della consequenzialità, e in cui la linea e le pratiche politiche (siano esse alleanze o elezioni) sono legate alla dottrina dalla forza della stessa necessità, vale a dire della stessa consequenzialità⁴¹.

Questo non vuol dire precipitare nel dogmatismo, come accade alle sette e alle organizzazioni teologiche, perché compito di un'organizzazione comunista deve essere quello di arricchire la teoria avendo la capacità di individuare quegli elementi, che nel rapporto con la situazione concreta, inficiano la consequenzialità della teoria. È interessante notare, a questo riguardo, che l'abbandono di un concetto chiave richiede il compito, se non si vuole compromettere la coerenza del tutto teorico, di rivedere l'insieme sistematico del corpo teorico.

È dentro questo quadro di riferimento più generale che Althusser si chiede in quali condizioni si svolge la vita democratica nel partito:

Facendo questa domanda, vorrei ricordare che la specificità dei militanti comunisti consiste appunto nel comportarsi in modo responsabile in quanto militanti, cioè in quanto rappresentanti della lotta della classe operaia, quali che siano i loro ruoli e le loro situazioni in questa lotta. E in quanto tali, se sono coscienti delle loro responsabilità, i comunisti fanno astrazione, e devono farla, dalle reazioni personali soggettive. E devono, allo stesso modo, considerare che, per trattare a fondo, in modo responsabile, una questione politica, anche di scarsa gravità, essi hanno il dovere politico di fare astrazione dalle persone in quanto persone. Devono sapere, e l'hanno provato in innumerevoli circostanze, che solo conta il Partito, la sua unità e la sua teoria scientifica e rivoluzionaria, poiché il Partito, la sua organizzazione e la legge del centralismo democratico che lo governa hanno una sola ragione d'esistere: *servire nel migliore dei modi, in modo lucido, scientifico e responsabile, la lotta di classe della classe operaia*. [...] E se le persone in questione sono veramente dei comunisti, sapranno che in quanto persone non sono determinanti. Gli uomini possono sbagliarsi. Gli uomini possono cambiare. Delle opinioni possono apparire, affermarsi, e poi scomparire. Nessuno è mai indispensabile. Ciò che indispensabile, è il Partito, indispensabile per aiutare e guidare la lotta di classe della classe operaia. Il Partito, lui, non può sparire: non scomparirà – e se mai dovesse scomparire, rinascerrebbe⁴².

È chiaro che il ragionamento di Althusser presuppone, almeno a livello teorico, il massimo di estensione di un modello di democrazia che oggi definiremmo, forse tautologicamente, partecipata. Tuttavia è abbastanza facile rimarcare come la sua narrazione raffiguri i tratti di una pratica politica che oggi suonerebbe stonata e anacronistica

40 Ivi, p. 94.

41 Ivi, p. 95.

42 Ivi, p. 79.

anche presso molti ambienti della sinistra radicale che si dichiara marxista e comunista. Il richiamo a un comportamento responsabile, l'appello alla capacità di fare astrazione dalle relazioni personali e dalle istanze soggettive, il ricorso alla disciplina intesa come subordinazione alle decisioni superiori dell'organizzazione evocano una pratica e una cultura politica lontana dalle modalità con cui, nel tempo presente, viene elaborato e realizzato l'attivismo nei movimenti antisistema. Senza volere assumere atteggiamenti nostalgici verso pratiche e modelli che sarebbe difficile riproporre nella loro interezza (si pensi al ruolo di un partito guida che dall'alto del ponte di comando presupporrebbe di sapere la verità relativamente alle lotte e agli interessi dei subalterni e dei dominati), è probabile che l'estrema rimozione di alcuni di quegli elementi, relativi alla condotta e alla pratica politiche, sia stata una delle cause dell'attuale assenza, almeno in alcuni paesi dell'Occidente capitalistico tra cui l'Italia, di organizzazioni in grado di incidere sui rapporti di forza che si determinano tra le classi, nonché causa di certi limiti della militanza, caratterizzata, molto spesso, da uno spropositato narcisismo infantile, da un estremismo meramente verbale, da un privatistico egoismo arrivistico e da un insensato spirito di competizione. Per inciso: anche dalla significativa estensione di questi aspetti, per così dire fenomenici, ma che richiamano la questione problematica dell'idea, duramente attaccata dal filosofo francese, dell'uomo come soggetto della storia, si misura il grado di introiezione dell'ideologia borghese subita dal campo di forze che, almeno in teoria, dovrebbero esserle avverse. Scrive, al contrario, Althusser:

Un individuo solo non può arrivare a una certezza sufficiente. Questa esigenza è stata colta nella storia dei partiti comunisti quando essi parlano della necessità della riflessione dell'«intellettuale collettivo» che è il partito. E, a suo modo, questa riflessione esiste, ma è dispersa e lacunosa⁴³.

Anche a questo livello del discorso, così come a proposito del dogma dell'ideologia idealistica, che si fonda sul presupposto dell'esistenza di un soggetto generico in grado di fare la storia, e di quello dell'economia politica, idealisticamente fondato sulla finzione ideologica dell'esistenza dell'*homo oeconomicus*, si sottolinea come sia necessario partire dal collettivo per dare origine a una pratica politica autenticamente comunista e, dunque, a forme di condotta collettive in grado di elaborare modalità di esistenza *altre* da quelle dei dominanti. Purtroppo, è la diagnosi di Althusser oggi quanto mai inverata, anziché ripensare criticamente agli errori del passato, si è sciaguratamente deliberato di assumere progressivamente il punto di vista dell'avversario, acquisendone la forma politica e i caratteri più indegni e deprecabili: il personalismo, l'arrogante separatezza e l'ostentazione di una presunta superiorità.

Ma si torni al livello più concettuale della problematica. A questa sorta di encomio preliminare, testé citato, segue il vero nocciolo del problema che conduce Althusser a denunciare la gestione antidemocratica all'interno del gruppo dirigente del PCF, a seguito della quale si è deliberato l'abbandono del concetto di dittatura del proletariato. La gestione antidemocratica si associa al fatto che le organizzazioni della lotta di classe e proletaria *sono in ritardo rispetto al movimento delle masse*, in sostanza non sono in grado di interpretare i bisogni della classe né di comunicare autenticamente con essa. Da qui derivano alcune conseguenze negative: «fuga in avanti per recuperare il ritardo,

43 Ivi, p. 186.

[...] atteggiamento demagogico e, cosa che va di pari passo, tendenza al nazionalismo volgare, che contraddice lo spirito dell'internazionalismo proletario»⁴⁴. La conclusione è che «il ritardo delle organizzazioni di lotta di classe economica e politica determina e rafforza la divisione della classe operaia, e dunque, dal momento che è questa la sua arma principale, rafforza la lotta di classe imperialista»⁴⁵. Il minimo, da parte del partito, sarebbe quello di incoraggiare, a costo di venire subissato dalle critiche, una discussione aperta, libera e franca.

Il punto di domanda consiste allora nel chiedersi come ridefinire la natura e il modo di operare delle organizzazioni della lotta di classe e come superare al loro interno quelle distinzioni gerarchiche che possano garantire lo sviluppo di rapporti fecondi tra la base e i vertici dei gruppi dirigenti, assicurando così una partecipazione di massa alle iniziative popolari e alla lotta di classe. Occorre prendere consapevolezza del problema e provare a articolare, secondo modalità il più possibile democratiche e orizzontali, il rapporto tra le varie componenti delle organizzazioni di lotta di classe: «occorre *definire positivamente* i diritti e i doveri di tutti i militanti, dirigenti compresi, ricordando che i dirigenti sono dirigenti solo in quanto sono innanzitutto militanti, allo stesso titolo di tutti gli altri militanti, anche se sono incaricati da essi di dirigere il partito»⁴⁶.

La rivendicazione di un rapporto biunivoco di parità e di reciprocità tra tutti i militanti, dirigenti compresi, va collocata entro una stagione storica, quella degli anni '70, attraversata dalla straordinaria presenza di movimenti di massa che, a livello mondiale, si caratterizzano per avere posto inedite istanze di cambiamento radicale e sistemico. Sono domande che non si incarnano soltanto nella generica rivolta, destinata a esaurirsi nell'immediato, ma che scavano nel profondo, rafforzando la visione e la narrazione del mondo antagoniste a quella dominante, attraverso la realizzazione di elementi di democrazia di massa e di contropotere che coinvolgono gli stabilimenti industriali come le scuole e le università, i comitati di quartiere come gli ospedali psichiatrici e le caserme, le associazioni come i sindacati e i circoli sociali. È il tempo di un eccezionale protagonismo politico, probabilmente impensabile agli occhi delle generazioni del terzo millennio.

Tuttavia, la domanda di democrazia e orizzontalità tra la base militante e il vertice della dirigenza, contenuta nell'autointervista immaginaria di Althusser, non ha perso di attualità né è diventata anacronistica, anzi. Essa, piuttosto, in tempi di drammatica passivizzazione e omologazione delle masse all'ideologia dominante, si è caricata di un'urgenza ulteriore e consegna al lettore la diagnosi, il quadro e i termini del problema da cui ripartire. L'insterilirsi della partecipazione attiva e l'affievolirsi del controllo dal basso rappresentano oramai uno dei temi più critici dell'attuale dibattito politico e indicano l'acuirsi di tendenze oligarchiche e autoritarie all'interno delle stesse democrazie borghesi. L'acuto e profetico contributo di Althusser, originariamente pensato come contributo interno al dibattito del PCF, può oggi essere esteso a tutto il *palcoscenico* pubblico ove si esibiscono gli attori della scena politica. Esso, in questa chiave di lettura, risalta ancora di più se lo si confronta con l'analisi svolta negli ultimi anni dai più accorti scienziati della politica. Si veda, per esempio, cosa scrive Marco Revelli nel suo *Finale di partito*:

Contrariamente ai rappresentanti nella vecchia «democrazia dei partiti» – saldamente controllati dai propri militanti e dirigenti nell'ambito dell'«apparato» che li rende con-

44 Ivi, p. 184.

45 Ivi, p. 185.

46 Ivi, p. 190.

tigui fisicamente e culturalmente – gli «eletti» nella nuova «democrazia del pubblico» vivono letteralmente in un «altro mondo» rispetto ai loro elettori. Irraggiungibili e incontrollabili – se non al turno elettorale successivo quando possono essere abbandonati dai rispettivi *supporters* –, fanno parte di un tipo umano diverso rispetto alla gente comune, per stile di vita, frequentazioni, linguaggio, reddito, *benefits* goduti (e spesso vissuti da chi «sta in basso» come privilegi)⁴⁷.

Occorre partire dalla presa d'atto che si è creato un solco incolmabile tra le élite dominanti, che vivono in una sorta di mondo separato nel quale si *consumano*, letteralmente, condotte di vita senza senso e modi di esistere egoistici e privatistici, e gli individui ordinari, costretti, sempre più spesso, a vivere in contesti che hanno smarrito il senso del vivere comunitario. Bisogna avere il coraggio e la forza di restituire a questi ultimi la capacità di parola. Questa esigenza coincide, in fondo, con quanto auspicava Althusser all'indomani del convegno di Venezia del 1977 su *Potere e opposizione nelle società post-rivoluzionarie*, allorché dichiarava che la questione del partito politico andava posta in termini nuovi. In un intervento dell'anno successivo, intitolato *Il marxismo come teoria «finita»*, esprimeva l'esigenza che una diversa pratica andasse «non dalla politica alle masse ma dalle masse alla politica» e ribadiva «la necessità di tenere nel maggior conto possibile tutti i movimenti originali che si sviluppano fuori dei partiti»⁴⁸.

Non è escluso che l'*antipolitica*, intesa come quella tossica, aggressiva e volgare reazione che origina da un legittimo malcontento proveniente dal *basso* ma che si nutre di rancore e risentimento, per definizione passioni tristi del vivere sociale, scatenandosi sui più deboli e più poveri, sugli ultimi e sulle minoranze, abbia a che fare con una sorta di insoddisfazione inconsapevole, e quindi non elaborata politicamente, nei confronti delle classi dominanti e degli stessi gruppi dirigenti delle organizzazioni che si richiamano, ancora oggi, alla tradizione socialista e comunista. Malcontento dovuto sostanzialmente all'aumento della divaricazione tra ricchi e poveri, privilegiati e esclusi, gruppi dirigenti e masse popolari.

In definitiva Althusser, evidenziando i limiti di democrazia interna del partito politico e delle sue capacità tattiche e strategiche, mostra di avere capito che occorre ripensare i termini con i quali si costituisce un'organizzazione della lotta di classe. È indispensabile restituire attenzione ai militanti e protagonismo agli attivisti dei movimenti di lotta anti-sistemici, ben sapendo, però, che le pratiche politiche fondate sull'esclusiva spontaneità, in mancanza di organizzazione e condotte certe, non sono sufficienti e rischiano di precipitare nel puro velleitarismo fine a se stesso. Da questo punto di vista il rimedio suggerito da Althusser rimane ancora un antidoto di rilievo significativo:

Qualcosa che era stato distrutto dalle pratiche staliniane, e costituisce il cuore di ciò che vi è di più prezioso nella tradizione marxista e leninista può maturare di nuovo in queste formule: ridare la parola alle masse che «fanno la storia», sapersi mettere non solo al servizio delle masse, ma all'ascolto delle masse, studiare e capire i loro bisogni e le loro contraddizioni, e sapere anche prestare attenzione all'immaginazione e alle invenzioni delle masse⁴⁹.

47 M. Revelli, *Finale di partito*, Torino, Einaudi, 2013, p. 112.

48 L. Althusser, «Il marxismo come teoria finita», in *Discutere lo Stato. Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser*, Bari, De Donato, 1978, p. 19.

49 L. Althusser, *Le vacche nere* cit., p. 240.

4. Conclusioni: la strategia del comunismo

Anche allora raccontavo una «storia». Il socialismo è un larghissimo fiume, molto pericoloso da attraversare. Avremo presto un'immensa barca sulla spiaggia: quella delle organizzazioni politiche e sindacali su cui tutto il popolo può salire. Ma per attraversare i vortici occorre un «timoniere», il potere di Stato in mano ai rivoluzionari, e nella grande nave dovrà regnare il dominio di classe dei proletari su tutti i rematori stipendiati (salario e interesse privato esistono ancora), altrimenti il dominio del proletariato va a farsi benedire. Si mette in acqua l'immensa nave, e per tutto il percorso bisogna sorvegliare i rematori esigendo da loro una stretta obbedienza, rimuovendoli dal loro posto se sbagliano e sostituendoli per tempo, all'occorrenza punendoli. Ma se quell'immenso fiume di merda viene infine attraversato, allora ecco l'infinità della spiaggia, il sole e il vento di una giovane primavera. Tutti scendono, non c'è più lotta fra gli uomini e i gruppi d'interesse perché non ci sono più rapporti mercantili, ma fiori e frutti a profusione che ciascuno può cogliere per la propria gioia. Esplosione allora le «passioni gioiose» di Spinoza e anche l'«Inno alla gioia» di Beethoven. Sostenevo allora l'idea che gli «isolotti di comunismo» esistessero già, negli «interstizi» della nostra società (interstizi, parola che Marx applicava – a immagine degli dèi di Epicuro nel mondo – ai primi nuclei commerciali del mondo antico), laddove non regnano rapporti mercantili. (L. Althusser, *L'avvenire dura a lungo*)⁵⁰.

C'è un ultimo elemento che, nell'analisi del testo di Althusser preso in considerazione, vale la pena di esaminare. Si tratta del concetto di comunismo che, in questo contributo, viene affrontato in sede di conclusioni ma che andrebbe parimenti considerato come quel dispositivo che segna le condizioni di possibilità perché possa essere adeguatamente pensato il ragionamento che è stato fin qui svolto. Perché la teoria marxista può avere un senso solo nella misura in cui è collocata all'interno di un orizzonte pratico che contempla la tendenziale realizzazione del comunismo. Come se la strategia del comunismo mettesse in campo una sorta di kantiano principio regolativo a partire dal quale potere assumere uno sguardo speculativo e una prospettiva conoscitiva saldamente posizionati e, al contempo, fuori registro e depositari di uno scarto teorico. È su questo crinale, giocato entro un oscillante doppio registro che, come si è già notato, si colloca il tentativo di Althusser.

La parabola citata in esergo, e riportata nell'autobiografia *L'avvenire dura a lungo*, compare, con qualche significativa modifica, anche nel testo oggetto di questo studio⁵¹. Essa sembra mettere capo a un messaggio che sembra intendere il socialismo come uno stadio da attraversare secondo modalità che richiamano una provvidenzialistica necessità storica, oltre la quale si paventerebbe la finalistica realizzazione del comunismo. Quest'ultimo, peraltro, viene illustrato, e non potrebbe essere diversamente, secondo canoni generici che richiamano l'uguaglianza, la libertà e il rispetto, si direbbe oggi, per le differenze:

Quando il fiume è stato attraversato, tutti scendono. E cosa fanno? Quello che vogliono. Sono nel comunismo, ognuno è libero, non ci sono più sfruttamento, oppressione, classi, lotta di classe, Stato, apparati di Stato, partiti politici, democrazia, diritto, rapporti

50 L. Althusser, *L'avvenire dura a lungo* cit., pp. 236-237.

51 L. Althusser, *Le vacche nere* cit., p. 143.

di mercato, morale, religione, psicologia, economia politica, ecc. È forse il caos? No. I lavoratori si organizzano liberamente tra loro, non sono più persone, ma individui, continuano a lavorare, ma possono sviluppare liberamente i loro talenti, ossia la loro disuguaglianza nell'uguaglianza⁵².

Tuttavia, appare chiaro come il filosofo francese, nonostante la suggestiva evocazione inscritta nell'esempio testé riportato, non sia soddisfatto di questa immagine chiarificatrice. È un'immagine cara all'ortodossia marxista-leninista, evolucionistica, che individua uno stadio transitorio nel socialismo e, in chiave teleologica, uno stadio finale nel comunismo. Essa sembra essere comunque troppo compromessa con la narrazione di quel mondo, lo stalinismo, che nel testo è, senza ombra di dubbio, il principale oggetto da bersagliare con la propria polemica teorica. Althusser non fa alcuno sforzo per dissimulare il proprio travaglio relativo alla dimensione teorica e pratica della questione. Testimonianza di questo imbarazzo teorico sono le pagine immediatamente successive, nelle quali si prova a offrire un'altra immagine del comunismo, un'immagine, per così dire, meno ingessata, e sintomo rivelatore di quegli sviluppi che condurranno il filosofo verso la ricerca di una filosofia della contingenza e la definizione di una corrente sotterranea del materialismo dell'incontro⁵³. Vale la pena di riportare due passi che possono essere strettamente collegati fra di loro:

È anche importante rilevare, come già detto, che siamo già, sotto alcuni aspetti, nel comunismo, che alcune forme concrete ideologiche del comunismo sono già realizzate: ad esempio, in qualsiasi associazione umana in cui non regnano i rapporti di mercato⁵⁴;

E subito dopo:

Esistono già nel mondo delle isole di comunismo: dove non esistono più rapporti di mercato, ad esempio nelle associazioni libere (quando sono davvero libere, cioè democratiche, poiché la soppressione dei rapporti di mercato è solo una condizione negativa), come i partiti comunisti o i sindacati operai, o anche in altre comunità, ad esempio religiose, quando partecipano alla lotta di classe⁵⁵.

Oasi di comunismo, verrebbe da dire, luoghi interstiziali che non rimandano a un futuro di là da venire ma che sono già presenti qui e ora, e che sorgono dal divenire processuale degli eventi, a volte imprevisti e casuali. Come nel precipitare della pioggia di atomi di Epicuro che diviene, improvvisamente, deviazione, *clinamen* per l'appunto.

52 *Ibidem*.

53 Come ricorda G. M. Goshgarian, l'esposizione del materialismo dell'incontro costituisce parte del contenuto teorico, per l'esattezza il capitolo 16, del testo *Essere marxisti in filosofia*, la cui prima versione fu terminata nel luglio del 1976, «poco prima di terminare un libro di duecento pagine centrato sulla questione della dittatura del proletariato» (G. M. Goshgarian, *Prefazione* in L. Althusser, *Essere Marxisti in filosofia*, Bari, Edizioni Dedalo, 2017, p. 10), «nel pieno della campagna pubblica contro l'abbandono del concetto di dittatura del proletariato da parte del PCF, annunciato dalla direzione del partito all'inizio del 1976. Ma si tratta di un fatto contingente. 'La dittatura del proletariato è il punto cruciale di tutta la storia teorica e politica del marxismo', scrive Althusser nel 1966. Avrebbe potuto asserirlo anche dieci anni dopo o dieci anni prima» (*Ibidem*, p. 25).

54 L. Althusser, *Le vacche nere* cit., p. 144.

55 *Ivi*, p. 149.

L'idea di isole di comunismo, di rifugi nei quali ci si emancipa dall'onnipresenza pervasiva del totalitarismo capitalista, evoca immagini di rotture improvvise e aleatorie. Ma affiora nel testo con modalità quasi episodiche, senza nessuna adeguata fondazione concettuale o appropriata legittimazione teorica. Essa segnala però, quasi fosse un sintomo inconsapevole, l'urgenza di una metamorfosi nello svolgimento della questione che fin dai primi scritti ha attraversato il lavoro teorico di Althusser, quella relativa alla plausibilità di una concezione della successione storica che proceda e si faccia strada in assenza di uno sbocco lineare, deterministicamente predeterminato dall'origine e teleologico⁵⁶.

Per concludere: all'origine della redazione del prezioso libro di Althusser risiede, molto probabilmente, l'idea che, nonostante le sconfitte e gli errori, il comunismo e la sua storia non siano rottami inservibili ma risorse da esaminare criticamente e obiettivi da perseguire dialetticamente. Althusser si rende protagonista di una duplice mossa, consistente nella rivendicazione dell'appartenenza a una storia fatta di pratiche teoriche, politiche e sociali di liberazione e di uguaglianza realizzate da milioni di uomini e donne e, al contempo, risultante dalla consapevolezza che occorre praticare una decisa discontinuità rispetto agli errori dello stalinismo. Il riferimento alla strategia del comunismo segna l'ineludibile necessità di darsi un orizzonte teorico a partire dal quale riedificare l'autonomia politica e culturale delle classi lavoratrici e delle masse di oppressi e sfruttati dal capitalismo. Ricerca rinnovata di un orizzonte inedito, perché segnata dalla sconfitta, che già nel corso degli anni '70 sembrava oramai dietro l'angolo, dell'ipotesi socialista e comunista.

Anche se si tratta di un testo postumo, *Le vacche nere* si presenta come un libro notevole perché rende manifesta la natura processuale, sempre in divenire, della ricerca teorica e pratica del suo autore. Esso si caratterizza per il suo situarsi in un momento della parabola teorica di Althusser nel quale, da una parte, pare che risaltino gli intoppi e gli ostacoli ai quali è approdata la crisi del marxismo e, nello stesso tempo, dall'altra parte, sembra che facciano capolino i tentativi di uscire da questo vicolo cieco pervenendo alle posizioni del successivo materialismo aleatorio. Questo travaglio, se si pensa all'incessante lavoro di revisione teorica a cui Althusser sottopone la propria riflessione e la propria ricerca, sembra innegabile e, ad avviso di chi scrive, rappresenta, sul piano del metodo e non solo, la cifra autentica del suo lascito pratico-teorico⁵⁷. Ciò nondimeno, pur nelle rotture e nelle fratture, è possibile rintracciare una coerenza complessiva che smentisce, almeno sulle questioni sostanziali, l'ipotesi di una netta discontinuità che contrapporrebbe un supposto *primo* Althusser e un altrettanto ipotetico *secondo* Althusser. La centralità, ne *Le vacche nere*, di questioni teoriche quali quelle relative alla causalità immanente, al dispositivo del processo senza soggetto e all'antiumanismo teorico,

56 Cfr. cosa scrive, al riguardo, F. Raimondi: «Il passaggio dalla 'contraddizione surdeterminata' al 'materialismo aleatorio' rappresenta lo svolgimento di uno stesso problema: quello di spiegare la storia in termini scientifici, con la consapevolezza, però, che, proprio per questo, non è possibile eludere la presenza inquietante di dinamiche fortuite, casuali e aleatorie, accanto a quelle (talvolta sottovalutate dalla tradizione marxista) che fanno capo, genericamente, alla sovrastruttura (ideologia) e al rapporto tra produzione e riproduzione.» (F. Raimondi, *L'impensabile politica di Althusser* in L. Althusser, *Marx nei suoi limiti*, Milano, Mimesis Edizioni, 2004, p. 32).

57 Un'esigenza analoga è espressa da Guilherme Cavalheiro a proposito dell'analisi del testo althusseriano *Ciò che non può più durare nel Partito Comunista*. Cfr. G. Cavalheiro, «Il contributo di Althusser alla teoria della pratica politica» in M. Turchetto (a cura di), *Giornate di studio sul pensiero di Louis Althusser, Venezia, 11 e 12 Febbraio 2004, Atti del convegno*, Milano, Mimesis Edizioni, 2006, pp. 169-176.

all'importanza strategica della critica dell'economia politica, al vettore dell'ideologia quale forza di dominio effettiva e materiale, al concetto di apparati ideologici di Stato e, per finire, all'idea di comunismo, sono lì a dimostrarlo.

Senza volere ricordare, peraltro, l'utilità e la fecondità di intuizioni più legate all'attualità ma non per questo più spicciole e meno decisive. Si pensi, soltanto per fare qualche esempio, ai riferimenti alle tendenze, dappertutto evidenti all'interno del capitalismo contemporaneo, alla costruzione di governi politici sempre più autoritari e alla correlativa neutralizzazione dei poteri e delle istituzioni parlamentari (prezioso antidoto al «marasma» politico italiano, riconosce Althusser, è la Costituzione, *molto democratica*, del 1946)⁵⁸. O ancora si veda la parte relativa alle «speculazioni produttive provocate dal capitale mondiale sul mercato del lavoro del terzo mondo, dove i profitti sono favolosi»⁵⁹ e al «gigantesco processo di proletarizzazione-salarizzazione» che insieme alla «meccanizzazione e la parcellizzazione del lavoro»⁶⁰ determina una modificazione della composizione della classe operaia. Per non parlare del modo in cui il capitalismo, come ha insegnato Marx, «integra in modo sempre più stretto la ricerca scientifica al processo di estorsione del plusvalore, controllando e pianificando sempre di più questa ricerca»⁶¹. E, per finire, si pensi alla lungimirante denuncia, in questo caso in perfetta sintonia con il PCF, dell'«intensificazione dell'integrazione europeo-occidentale, che si fa sotto l'egida e secondo gli interessi delle imprese capitaliste multinazionali»⁶² e che fa il paio con la netta avversione a delegare la gestione dei problemi politici alla casta dei tecnocrati, grande «vecchio sogno ideologico borghese»⁶³. *De te fabula narratur*, si direbbe con monito oraziano, se si pensa agli attuali disastri dell'integrazione valutaria europea determinati dal dispositivo monetario dell'euro.

Come si vede, non è facile tenere insieme la pluralità dei piani (teorico, politico, culturale, ideologico, storico, pratico) di cui si arricchisce il testo althusseriano. Esso si configura come un lavoro nella crisi e attraverso la crisi, una testimonianza laboriosa della transizione teorica, si potrebbe dire, nel quale si sovrappongono, sia sul livello dei contenuti più prettamente teorici che su quello dei riferimenti all'attivismo pratico e politico, elementi di continuità e elementi di discontinuità. Difficile distinguere gli uni dagli altri, essendo il lavoro di Althusser il precipitato di un continuo sforzo di autocritica che, come è noto, condensa il tutto in un'unica dimensione pratico-teorica.

E se, per l'appunto, di questa incompiutezza sistematica, piuttosto che un limite, si facesse la cifra più significativa dell'opera di Althusser? Tra gli anni '80 e la fine dello scorso millennio sembrava quasi che questa dimensione decostruttiva si risolvesse in una tensione autodistruttiva precorritrice di uno scacco, oltreché teorico, esistenziale. Un modo forse, per esorcizzare, tramite la condanna all'oblio, quanto di radicale e di innovativo si fosse sedimentato dentro e contro gli organi ufficiali dell'ortodossia marxista e, cosa ben più importante, una deliberata strategia per rimuovere il fatto che, negli anni '60 e '70, fosse stata data alla luce una straordinaria stagione di lotte di emancipazione e liberazione che si ispiravano proprio a questo marxismo rinnovato, aperto e capace di *pensare da sé*.

58 L. Althusser, *Le vacche nere* cit., pp. 213-214.

59 Ivi, p. 216.

60 Ivi, p. 219.

61 Ivi, p. 228.

62 Ivi, p. 76 nota 26.

63 Ivi, p. 229.

A chi scrive pare che la vera risorsa dell'althusserismo risieda oggi proprio nella sua capacità di costituire un invito pressante all'*apertura del pensiero*, per l'appunto, una sollecitazione incessante a *pensare da sé*. Come se, nell'arco di tempo intercorso tra la storia di quegli anni e il presente, smantellata la pretesa infeconda di ricostruire un'unità e una coerenza astratte di un inesistente sistema di Althusser, potesse gradualmente emergere, invece, il pregio di avere pensato l'urgenza di un insieme di questioni la cui fertilità produttiva comincia a manifestarsi soltanto oggi. Del resto, pare fosse proprio questo l'auspicio di Étienne Balibar quando, nel lontano 1988, nel suo testo *Il non contemporaneo*, a proposito del suo maestro, amico, e compagno parlava del valore di alcune questioni poste da Althusser:

Un valore che proverrebbe precisamente dal fatto che sono questioni «non contemporanee», che vanno contro corrente tanto rispetto al marxismo ortodosso quanto rispetto a ciò che bisogna proprio chiamare l'ortodossia dell'anti-marxismo, poiché tali questioni sconvolgono l'immagine troppo lineare di un marxismo condannato a scomparire senza lasciar traccia, come hanno contribuito a loro tempo a sconvolgere l'immagine di un marxismo camuffato da «concezione del mondo dominante»⁶⁴.

È indubbio che la pubblicazione del libro *Le vacche nere* contribuisce a confermare e rafforzare questa prospettiva, nell'auspicio che possa alimentare un rinnovato interesse nei confronti del suo autore. Il quale, nonostante la sconfitta del progetto comunista, consapevole degli effetti di lunga durata dei processi storici, e forse anche delle più minute vicende dei singoli individui umani, ammoniva a non cedere allo scoramento e alla disillusione. Ecco allora cosa, a conclusione del suo libro, insegna, riecheggiando Lenin, Althusser:

Se ciò che ho appena detto non ha effetti immediati, il che è più che probabile, non bisogna perciò scoraggiarsi. I comunisti sanno che ci vuole del tempo affinché l'esperienza insegni loro anche le verità più evidenti⁶⁵.

Forse anche in questo varrebbe la pena di restargli fedeli.

64 E. Balibar, *Il non contemporaneo* in *Per Althusser*, Roma, Manifestolibri, 1991, p. 45.

65 L. Althusser, *Le vacche nere* cit., p. 232.

TEMPO ZERO.

SOGGETTO COSCIENZA IDEOLOGIA

DI GUIDO MANGIALAVORI

1.

William Daniel Hillis è Visiting Professor al Mit Media Lab, oltre che essere un inventore e un imprenditore. Hillis ricorda che quando era bambino le persone attorno a lui si domandavano spesso cosa sarebbe successo verso gli anni duemila.

Il duemila: una remota frontiera temporale posta laggiù, nel lontano futuro. Il tempo, di fronte, poteva venire riempito dall'immaginazione e dai progetti di chiunque. Ora invece, lamenta Hillis, nessuno si rappresenta più un nuovo orizzonte, nessuno pensa a una data futura, i giorni scivolano via uno dopo l'altro, senza prospettiva. Da queste riflessioni nasce l'idea di progettare e costruire un orologio pensato per funzionare con precisione lungo un arco di dieci millenni, con un minimo di manutenzione e, possibilmente, senza interruzioni.

«I want to build a clock that ticks once a year. The century hand advances once every 100 years, and the cuckoo comes out on the millennium. I want the cuckoo to come out every millennium for the next 10,000 years»¹. L'intento è quello di fornire, almeno sul piano simbolico, un nuovo lontano orizzonte per combattere la miopia delle visioni contemporanee e l'incapacità di pensare il futuro. *The Clock of the Long Now* è il primo progetto della *Long Now Foundation*, creata nel 1996 dallo stesso Hillis e dallo scrittore americano Stewart Brand. La *Long Now Foundation* è nata con l'intento di promuovere il pensiero a lungo termine nei prossimi diecimila anni. Il nome «Long Now» venne scelto dal musicista Brian Eno.

Eppure, non è ironico che un dispositivo segna-tempo, pensato per aiutare le generazioni presenti a concepire il futuro, sia stato chiamato *lungo presente*? Forse non lo è, se uno dei più accaniti sostenitori del progetto è Jeff Bezos, fondatore e CEO di Amazon. Non può essere proprio questo nome singolare a farci riflettere su alcuni dei processi di costruzione dei modi del tempo?

Jeff Bezos conobbe Stewart Brand nel 1998, durante un weekend di festeggiamenti alle Hawaii². Ne nacque un'amicizia, e Bezos venne coinvolto nel progetto *Clock of the Long Now*. Solo qualche anno più tardi, scrive Brad Stone nel suo testo sullo sviluppo del colosso Amazon, Bezos diventerà il principale finanziatore del *Clock of the Long Now* che, una volta completato, sarà installato su un terreno di proprietà di Bezos in Texas.

1 <http://longnow.org/clock/>.

2 B. Stone, *Vendere tutto. Jeff Bezos e l'era di Amazon*, Milano, Hoepli, 2013, p. 53.

Dal palco del Sands Expo Center di Las Vegas, durante la prima *convention* per i clienti di *Amazon Web Service*, Bezos parla in questi termini del *Clock of the Long Now*: «Il simbolo è importante per un paio di motivi. Se [gli esseri umani] ragionano a lungo termine, possono realizzare cose che altrimenti non realizzerebbero. Gli orizzonti temporali sono importanti. [...] Mi sembra che la nostra specie debba iniziare a ragionare per il lungo periodo. Quindi questo è un simbolo. Credo che i simboli possano essere molto potenti»³.

Come si può pensare il tempo sulla base di un *Long Now*? E ancora, che cos'è un lungo presente? È forse il futuro? Bezos ne è entusiasta. E non è forse Bezos l'uomo che ha portato un po' di futuro nelle nostre case? Forse. Forse no. È di questo futuro, ovvero delle pratiche costitutive di questo modo del tempo, che ci occuperemo nelle pagine a seguire. Metteremo a fuoco il concetto di coscienza in Althusser, ovvero il comportamento materiale degli individui, interpellati come soggetti da atti, pratiche e rituali, e nell'analisi delle pratiche e dei rituali costitutivi privilegeremo, a titolo esemplificativo, alcune pratiche di consumo, dallo shopping on-line ai videogame e, in modo più esaustivo, le pratiche inerenti ai sistemi produttivi che dal taylorismo al fordismo, fino al metodo Toyota, non producono solo automobili ma, così vorremmo dimostrare, producono anche coscienze, e con queste un tipo particolare di tempo. Quel futuro che, ci sforzeremo di chiarire, è un sotto-prodotto ideologico di quelle stesse pratiche produttive e di consumo.

2.

Leggiamo quanto scrive Althusser in *Lo Stato e i suoi apparati*:

Ogni ideologia rappresenta, nella sua deformazione necessariamente immaginaria, non i rapporti di produzione esistenti (e gli altri rapporti che ne derivano), ma innanzitutto il rapporto (immaginario) degli individui rispetto ai rapporti di produzione e ai rapporti che ne derivano. Nell'ideologia è dunque rappresentato non il sistema dei reali rapporti che governano l'esistenza degli individui, ma il rapporto immaginario di questi individui con i rapporti reali nei quali essi vivono. [...] perché la rappresentazione che si fanno gli individui del loro rapporto (individuale) con i rapporti sociali che governano le loro condizioni di esistenza e la loro vita collettiva e individuale è necessariamente immaginaria? E qual è la natura di questo immaginario⁴?

Per chiarire come Althusser risponde, direttamente e indirettamente, a queste domande, prendiamo le mosse dal suo saggio su *La dialettica materialista* in *Per Marx* del 1963. La sezione dedicata a *Il processo della pratica teorica* porta in esergo un passo dell'*Introduzione a Per la critica dell'economia politica*; in questo, Marx scrive che i concetti sono il prodotto di una attività, l'attività del pensare, ovvero sono il prodotto di un lavoro di elaborazione che trasforma in concetti le *intuizioni* e le *rappresentazioni*.

Il lavoro del pensiero trasforma (una materia prima) e produce (un oggetto di pensiero). Ma cosa sono le materie prime, cosa sono queste intuizioni e rappresentazioni che forniscono la materia prima all'attività del pensiero? La pratica teorica non può cominciare che lavorando su universali preliminari, scrive Althusser. Concetti come quelli di

3 Ivi, p. 289.

4 L. Althusser, *Lo stato e i suoi apparati*, Roma, Editori Riuniti, 1997, p. 185.

«lavoro» o di «produzione», ad esempio, sono delle generalità prime, ovvero «la materia prima che la pratica teorica della scienza trasformerà in ‘concetti’ specificati, cioè in quell’altra generalità (che chiamiamo Generalità III) ‘concreta’ che è una conoscenza»⁵.

Cosa sono, chiediamoci ancora, questi concetti generali, le Generalità I, premessa di ogni pratica teorica? Sono, risponde Althusser, *rappresentazioni di natura ideologica*.

Una scienza non lavora mai su un esistente, che avrebbe per essenza l'immediatezza e la singolarità pure («sensazioni» o «individui»). Lavora sempre sul generale anche quando questo ha la forma del «fatto». Quando una scienza si costituisce [...] lavora sempre su concetti esistenti, su «*vorstellungen*», cioè su Generalità I, di natura ideologica [neretto mio], preliminari. Non lavora su un puro «dato oggettivo» [...]. Il suo lavoro consiste al contrario nell'elaborare i propri fatti scientifici attraverso una critica dei «fatti» ideologici elaborati dalla pratica ideologica anteriore⁶.

Un paio di anni più tardi, nel giugno del 1965, scrivendo il primo dei suoi contributi a *Leggere il Capitale* Althusser, trattando dei modi di produzione della conoscenza, torna sul concetto di materia prima, quell'intuizione (*Anschauung*) e quella rappresentazione (*Vorstellung*) che sono poi le Generalità I di *Per Marx*. Althusser sostiene che la Generalità I assume forme diverse e storicamente determinate: è una generalità differente quella di Aristotele rispetto a quella di Einstein, e questa è altra rispetto a quella di Galileo, ad esempio. In ogni caso, la materia prima su cui lavora il modo di produzione di conoscenza «fa parte delle condizioni della produzione di tutte le conoscenze [...], per quanto lontano si risalga nel passato non si ha mai a che fare con una intuizione sensibile o rappresentazione ‘pure’, ma con una materia prima sempre-già-complessa»⁷. In altre parole, non si dà immediatezza, o meglio, anche ciò che all'apparenza si dà nella forma dell'immediatezza, come l'intuizione, non lo è affatto: è già un risultato. Il risultato, vedremo come, di una pratica anteriore.

È il 1982. In un testo che verrà intitolato poi «La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro», Althusser scrive qualcosa di estremamente interessante a proposito dei tre generi di conoscenza di Spinoza, in particolare a proposito dell'*immaginazione*: «L'immaginazione non è per niente, in alcun modo, una facoltà, ma, in fondo, soltanto il medesimo e solo mondo nella sua datità»⁸.

Dunque, teniamo a mente questa definizione: l'immaginazione è il mondo nella sua datità. Il mondo che ci è dato è quello dell'immaginazione: il mondo a partire da cui noi «*forgiamo tutte le nostre illusioni*»⁹ è dunque già un mondo immaginario.

Ne «L'unica tradizione materialista», uno scritto del 1985, Althusser ci dice altre due cose molto importanti per il nostro argomento: la prima è che la teoria dell'immaginazione di Spinoza è la prima forma storica di una teoria dell'ideologia; la seconda è che il concetto di Generalità I comprende quello spinoziano di «primo genere di conoscenza». Quest'ultimo, ci dice anche, non è affatto una conoscenza, è sovrapponibile semmai al concetto di *Lebenswelt* immediata, di cui l'immaginazione costituisce l'essenza, «il

5 L. Althusser, *Per Marx*, Milano, Mimesis, 2008, p. 130.

6 Ivi, p. 160.

7 L. Althusser *et alii*, *Leggere il Capitale*, Milano, Mimesis, 2006, p. 41.

8 L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, Milano, Unicopli, 2000, p. 76.

9 Ivi, p. 77.

nesso interno di tutte le sue determinazioni»¹⁰. La *Lebenswelt* è così la percezione immediata del mondo, «l'immediatezza spontanea del senso comune»¹¹, e questo senza scordare quanto Althusser scriveva a proposito dell'immediatezza delle intuizioni e delle rappresentazioni, esse non esistono allo stato puro, sono materie sempre-già-complesse.

Il «mondo dell'immaginazione è un apparato»¹² che ha duplice funzione: 1) mette il soggetto al centro di ogni cosa; 2) inverte l'ordine reale delle cose. Detto altrimenti, crea l'illusione della soggettività e inverte le cause in fini.

A questo punto possiamo dire che l'immaginazione non è una facoltà, ma è quell'apparato ideologico che costituisce il mondo come immediato, oggettivo, così come lo viviamo spontaneamente attraverso intuizioni e rappresentazioni, le Generalità I, in quanto soggetti.

Possiamo fare un passo più in là leggendo la «Lettera a D...» dell'agosto del 1966, in cui Althusser scrive che «l'ideologia non si riduce ai sistemi concettuali dell'ideologia, ma è un struttura immaginaria che esiste non solo sotto forma di concetti, ma anche sotto forma di atteggiamenti, gesti, comportamenti, intenzioni, aspirazioni, rifiuti, permessi, divieti, ecc.»¹³.

Dobbiamo dunque operare un distinguo di non poco conto tra i *sistemi concettuali dell'ideologia* e una *struttura immaginaria* materiale che, pur articolando anche sistemi concettuali, non si riduce mai a questi. La Generalità I, ovvero la materia prima di ogni pratica teorica, questa prima forma di appropriazione concettuale immediata, sembra iscriversi a questo punto nella questione più generale della struttura ideologica immaginaria di cui occorre comprendere la solida base materiale¹⁴.

Prendiamo in considerazione i sistemi concettuali dell'ideologia. Scrive Althusser:

Nel modo di produzione teorico dell'ideologia (completamente differente, sotto questo aspetto, dal modo di produzione teorico della scienza) la formulazione di un problema non è che l'espressione teorica delle condizioni che permetterebbero a una soluzione già prodotta al di fuori del processo di conoscenza, in quanto imposto da istanze ed esigenze extra-teoriche (da interessi religiosi, morali, politici o di altra natura), di riconoscersi in un problema artificiale, fabbricato per servirgli allo stesso tempo da specchio teorico e giustificazione pratica¹⁵.

In questo rapporto di appropriazione teorico che il soggetto intrattiene con le cose del mondo, il modo di produzione teorico dell'ideologia non è che un rispecchiamento della struttura ideologica immaginaria in cui il soggetto stesso si forma, struttura ideologica immaginaria nella quale gli individui subiscono già da sempre gli effetti di soggettivazione, riconoscimento e misconoscimento ideologici.

La struttura ideologica immaginaria, abbiamo detto, ha una solida base materiale: atteggiamenti, gesti, comportamenti permessi divieti, ecc. Che altro possiamo dire? Diremo innanzitutto che è composta da elementi eterogenei, e che questi elementi sono «atti materiali, inseriti in pratiche materiali, regolati da rituali materiali»¹⁶.

10 Ivi, p. 124.

11 L. Althusser, *L'avvenire dura a lungo*, Parma, Guanda, 1992, p. 228.

12 L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, cit., p. 125.

13 L. Althusser, *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, Milano, Raffaello Cortina, 1994, p. 98.

14 L. Althusser, *Elementi di autocritica*, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 35.

15 L. Althusser, *Leggere il Capitale* cit., p. 49.

16 L. Althusser, *Lo stato e i suoi apparati* cit., p. 189.

In «Tre note sulla teoria dei discorsi» del 1966, Althusser scrive che «i significanti del discorso ideologico sono [...] diversi (materia: gesti, condotte, sentimenti, parole e in generale ogni elemento delle altre pratiche e degli altri discorsi?)»¹⁷, e ancora:

È più difficile designare in modo preciso (io per lo meno non sono in grado di farlo) gli elementi del discorso ideologico, poiché in essi si trovano differenti livelli e a seconda di questi, cambiano gli elementi. Nei livelli più astratti gli elementi sono rappresentazioni e anche concetti, ad altri livelli sono gesti, comportamenti, o anche divieti e permessi, oppure elementi presi in prestito da altri discorsi¹⁸.

Sono questi i livelli in cui si distribuiscono gli elementi materiali della struttura ideologica immaginaria, il livello più astratto, che articola le Generalità I (intuizioni, rappresentazioni e concetti derivati dalla produzione teorica dell'ideologia), e gli altri livelli che articolano gli atti e le pratiche che costituiscono la trama materiale dell'immaginazione. Althusser propone di chiamare «costrizioni» le regole di combinazione di questi elementi.

Con costrizioni vorrei poter designare un certo numero di leggi strutturali caratteristiche di ogni discorso. [...] per esempio, ho tentato di dimostrare, a proposito del «soggetto», che si può definire la struttura propria di ciascun discorso (quindi le sue costrizioni?) mediante l'indizio fornito dal posto e dal ruolo del soggetto in ogni discorso. [...] il soggetto del discorso ideologico vi è «presente» di persona. [...] Per esempio, il discorso ideologico è centrato e speculare. [...] Sono sempre più convinto che la nozione di soggetto appartenga solamente al campo del discorso ideologico, del quale è costitutiva¹⁹.

Cosa significa che il soggetto del discorso ideologico vi è presente di persona? Perché il discorso ideologico è centrato e speculare? La nozione di soggetto è costitutiva solo e solamente del campo del discorso ideologico? Se accettiamo che la struttura ideologica immaginaria si comporta come un *campo teorico*, nella descrizione che ne fa Althusser in «Dal Capitale alla filosofia di Marx», le risposte a queste domande saranno ancora più semplici che affidandoci al testo delle «Tre note».

Presentandoci la pratica della lettura sintomale, Althusser ci mostra il funzionamento, in generale, di un campo teorico. Ci dice, ad esempio, che l'economia politica classica non vede ciò che fa. E quello che fa è produrre una risposta nuova a una domanda assente. Ciò che produce, è ciò che non vede. Diremo così, parafrasando Marx, *non sa di farlo, ma lo fa*²⁰. Com'è possibile? Quali sono le condizioni di produzione di questa svista, o peggio, di questa cecità?

Il vedere non è più [...] il fatto di un soggetto individuale dotato di una facoltà di «vedere» che si eserciterebbe nell'attenzione o nella disattenzione; il vedere è il fatto delle sue condizioni strutturali, la visione è il rapporto di riflessione immanente del campo della problematica sui suoi oggetti e sui suoi problemi [...] alla lettera non è più l'occhio (l'occhio dello spirito) di un soggetto che vede ciò che esiste nel campo

17 L. Althusser, *Sulla psicoanalisi* cit., p. 120.

18 Ivi, p. 148.

19 Ivi, pp. 148-149.

20 Cfr. K. Marx, *Il Capitale*, Torino, UTET, 2013, Libro I, p. 152.

definito da una problematica teorica: è il campo stesso che si vede negli oggetti e nei problemi che esso definisce, il vedere non essendo altro che la riflessione necessaria del campo sui suoi oggetti²¹.

Non è sorprendente come questo passaggio illustri perfettamente il funzionamento della struttura ideologica immaginaria? Così, l'immaginazione non è più la facoltà di un soggetto che la esercita, l'immaginare è proprio il rapporto di riflessione della struttura ideologica sui suoi oggetti.

È la struttura ideologica immaginaria, in quanto struttura di atti e pratiche materiali, a interpellare gli individui in quanto soggetti (i suoi oggetti) sottomettendoli alle sue pratiche, come supporti-soggetti delle-alle sue pratiche. La struttura ideologica immaginaria si immagina nei suoi oggetti (i soggetti) i quali non sono, appunto, che il riflesso della struttura in cui sorgono e in cui si riconoscono, avendone coscienza.

La struttura ideologica immaginaria si specchia nei soggetti e questi si specchiano in lei²², ed è in questo senso che la struttura è speculare e centrata, in quanto Soggetto maiuscolo dell'interpellazione.

La struttura ideologica immaginaria chiama ad agire gli individui. Sono proprio le pratiche, elementi della struttura ideologica immaginaria, a interpellare, nella messa all'opera, gli individui. Nella sottomissione ai suoi rituali e alle sue pratiche, fin dal pre-natale, nell'ideologia familiare ad esempio, in altre parole in una specifica coscienza, che altro non è se non un preciso rituale, gli individui si ritrovano già-da-sempre soggetti ideologici, per questo gli individui sono «'astratti' rispetto ai soggetti che sono sempre-già»²³ embricati come sono nelle costrizioni e nella pre-assegnazione ideologiche.

La stessa relazione che definisce il visibile definisce anche l'invisibile come la sua faccia nascosta. [...] Questi nuovi oggetti e problemi sono necessariamente invisibili nel campo della teoria esistente, perché non sono oggetti di questa teoria, perché sono i suoi divieti [...] invisibili perché respinti di diritto, rimossi al di fuori del campo del visibile [...] poiché l'intera funzione del campo consiste nel non vederli, nel vietare che siano visti. [...] L'invisibile è definito dal visibile come suo invisibile, il suo divieto di vedere [...] le tenebre interne dell'esclusione, interne al visibile stesso, perché definite dalla struttura del visibile²⁴.

Che cosa non è possibile vedere nella struttura ideologica immaginaria? Qual è il suo divieto e il suo rimosso? Non è difficile rispondere. Ciò che la struttura ideologica immaginaria rimuove dal campo del visibile sono i reali rapporti di produzione, detto altrimenti, ciò che essa fa è mistificare «i reali rapporti che governano l'esistenza degli individui».

A livello della produzione teorica dell'ideologia, poi, abbiamo un secondo processo di riconoscimento, ovvero la produzione di problemi artificiali per soluzioni già date su un altro livello, abbiamo cioè l'espressione teorica di quanto già prodotto, a livello extra-teorico, nell'articolazione di pratiche della struttura ideologica immaginaria.

21 L. Althusser, *Leggere il Capitale* cit., p. 26.

22 Cfr. L. Althusser, *Lo stato e i suoi apparati* cit., p. 199.

23 Ivi, p. 195.

24 L. Althusser, *Leggere il Capitale* cit., p. 27.

«Il campo teorico non è limitato da uno spazio esterno, ha solo limiti interni, porta l'esterno dentro di sé, uno spazio definito, infinito, cioè senza limiti e senza frontiere esterne»²⁵. Allo stesso modo si dirà, e Althusser lo dice²⁶, che la struttura ideologica immaginaria non ha un fuori, ovvero non è possibile, dal suo interno, vederne il fuori, né abbracciarsi con lo sguardo, avendo solo limiti interni, i limiti del proprio visibile, marcati da un'impossibilità, da una rimozione strutturale. La metafora spaziale si può anche declinare temporalmente dicendo che la struttura ideologica immaginaria non ha storia, nel senso che, mentre si può dire che le ideologie hanno una storia, la struttura ideologica immaginaria non ne ha una. Il suo funzionamento attraversa la storia tutt'intera²⁷: in tutta la storia è presente una struttura che si costituisce come la possibilità di vedere (una certa immagine delle condizioni di esistenza degli individui) e l'impossibilità di vedere (le reali condizioni di esistenza degli individui).

La sua definizione (operazione scientifica per eccellenza) è allora ciò che fa allo stesso tempo infinito nel suo genere e segnato al suo interno in tutte le sue determinazioni da ciò che in lui esclude da lui la sua definizione. [...] il «soggetto» non gioca il ruolo che crede di avere ma quello che gli è assegnato dal meccanismo del processo²⁸.

Qui viene chiamata in causa una funzione chiave della struttura ideologica immaginaria, quel «dispositivo concettuale ideologico, costruito in modo tale che si dà un soggetto, dotato di una coscienza in cui forma liberamente o riconosce liberamente delle idee nelle quali crede, da cui il soggetto fa derivare il proprio comportamento materiale»²⁹, misconoscendo così il processo reale che attraversa l'individuo, la struttura che lo gioca nelle pratiche di soggettivazione cui fa da supporto.

La struttura ideologica immaginaria (rapporto immaginario degli individui rispetto ai rapporti di produzione) è il soggetto (così come si direbbe il «soggetto» di un film) dell'ideologia primaria (rappresentazione immaginaria dei rapporti immaginari degli individui rispetto ai modi di produzione) che la mette in scena, ovvero ne ha coscienza, nei suoi atti, nelle sue pratiche e nei suoi rituali.

Dal momento che la struttura ideologica immaginaria non si dà mai nella sua purezza, e non si sviluppa cronologicamente, ovvero non vi è mai un soggetto generico che, successivamente, entra in rapporto con un generico mondo dato di cui, in terza battuta, avrà coscienza generica, ne risulta che la distinzione fra struttura ideologica immaginaria e ideologia primaria (e le ideologie che sussume) viene fatta solo a livello logico e non empirico. Una struttura ideologica immaginaria si dà sempre in una formazione sociale. In una formazione sociale, gli elementi della struttura ideologica immaginaria si realizzano sempre in una ideologia primaria e quelli esistono sempre nelle istituzioni corrispondenti. Soggetto, coscienza e mondo ideologici si danno contemporaneamente in specifiche formazioni sociali.

Per questo Althusser riferisce questo fatto *paradossale*, «che non sono le istituzioni che 'producono' le ideologie corrispondenti, ma sono gli elementi di un'ideologia (l'i-

25 *Ibidem*.

26 Cfr. L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati* cit., p. 194: «L'ideologia non ha un fuori, ma allo stesso tempo non è che un fuori (per la scienza e per la realtà)».

27 Cfr. L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati* cit., p. 177.

28 L. Althusser, *Leggere il Capitale* cit., p. 28.

29 L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati* cit., p. 187.

deologia di Stato) che ‘si realizzano’ o ‘esistono’ in istituzioni corrispondenti». Questo fatto non è nemmeno poi così paradossale. Quello che si vuole dire è che le istituzioni non precedono l’ideologia ma che gli elementi dell’ideologia hanno già *fatto presa* in una struttura ideologica immaginaria, e questa presa è già distribuita nelle istituzioni che le corrispondono.

Una struttura ideologica immaginaria non esiste se non, esposto a ritroso, nei rituali organizzati, negli apparati ideologici i quali sono sussunti sotto un’ideologia primaria, dominante, che rispecchia la struttura ideologica immaginaria nella quale esiste. Qualsiasi atto materiale è infatti inscritto in rituali specifici o, per dirlo con Althusser, «non vi è pratica, qualunque essa sia, che per mezzo e sotto una ideologia». Detto altrimenti, queste pratiche formano, con i soggetti che interpellano, una coscienza, si badi bene, *non* conoscenza. Brevemente, la struttura ideologica immaginaria si manifesta nella coscienza, ovvero nel comportamento materiale degli individui, dal momento che il «‘vissuto’ è propriamente l’ideologia in atto, una certa forma ideologica realizzata»³⁰.

È una distinzione chiave quella che Althusser propone tra *coscienza* e *conoscenza*. La coscienza, che per lui vale a dire «il comportamento materiale degli individui»³¹, è sempre ideologica, in quanto coscienza di un soggetto. È nell’ideologia primaria che, in quanto soggetti, si prende coscienza, ed proprio su questa coscienza che deve agire il lavoro della pratica teorica per trasformarla e produrre conoscenza. Si può dire, provocatoriamente, che conoscere richiede una certa incoscienza.

È nella coscienza degli agenti della produzione, nell’assoggettamento alle sue pratiche, che l’ideologia assicura la riproduzione dei rapporti di produzione i quali giocano e si esercitano direttamente nell’infrastruttura e nelle sue pratiche materiali, dunque l’esteriorità della sovrastruttura rispetto all’infrastruttura

si esercita, in larga parte, sotto forma di interiorità. Voglio dire più precisamente che ideologie come l’ideologia religiosa, l’ideologia morale, l’ideologia giuridica e anche l’ideologia politica (persino l’ideologia estetica: si pensi agli artigiani, agli artisti, e a tutti quelli che hanno bisogno di lavorare ritenendosi dei «creatori»), assicurano la riproduzione dei rapporti di produzione (dunque a titolo di apparati ideologici di Stato dipendenti dalla sovrastruttura) nel seno stesso del funzionamento dei rapporti di produzione che essi contribuiscono a «far funzionare da soli»³².

A un livello inferiore Althusser opera una distinzione, quella tra ideologia primaria, «l’unità di temi ideologici essenziali della classe dominante, o delle classi dominanti» e ideologie subordinate. «Bisogna distinguere tra gli elementi determinati dell’ideologia di Stato che si realizzano ed esistono in un apparato determinato, e le sue pratiche, e l’ideologia che è ‘prodotta’ in seno a questo apparato, dalle sue pratiche»³³.

Le ideologie subordinate sono quelle che derivano, o si producono, nelle pratiche di un apparato ideologico, dando vita a delle ideologie *interne*. Queste ideologie subordinate non sono dei prodotti, ma più propriamente dei sotto-prodotti delle formazioni ideologiche primarie, ma non ne derivano come una azione di ritorno. Le formazioni ideologi-

30 L. Althusser, *Sulla psicoanalisi* cit., p. 98.

31 L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati* cit., p. 200.

32 Ivi, p. 204.

33 Ivi, p. 87.

che subordinate non sono, in altre parole, reazioni, ma «si realizzano sotto l'intervento di un'altra realtà [...] possiamo, anticipando, chiamarla con il suo nome: è la lotta di classe e i suoi effetti ideologici»³⁴.

Appare dunque che il soggetto agisce in quanto è agito dal sistema seguente (enunciato nel suo ordine di determinazione reale): ideologia che esiste in un apparato ideologico materiale, che prescrive pratiche materiali regolate da un rituale materiale, le quali pratiche esistono negli atti materiali di un soggetto che agisce in tutta coscienza secondo la sua credenza! E se ci si vuole obiettare che il detto soggetto può agire diversamente, ricordiamo che abbiamo detto che le pratiche rituali nelle quali si realizza un'ideologia primaria possono produrre (cioè sotto-produrre) un'ideologia secondaria – grazie a dio, altrimenti non sarebbero mai possibili né la rivolta né la “presa di coscienza” rivoluzionaria, né la rivoluzione³⁵.

3.

Prendiamo ad esempio i sistemi di produzione e le loro pratiche. Nel 1912 Frederick W. Taylor, consulente per l'ingegneria gestionale, fu chiamato a testimoniare di fronte a una Commissione di indagine istituita dalla Camera dei deputati degli Stati Uniti. L'indagine verteva sull'Organizzazione Scientifica del lavoro, il sistema di produzione da lui inventato nel 1883, ed era volta a comprenderne l'impatto sociale. Lo Scientific Management era stato impiegato, nel corso degli anni, in diverse fabbriche, dalla Manufacturing Investment Company alla Bethlehem Steel Company con un notevole incremento della produttività³⁶.

Prima di descriverne i metodi, vediamo, nelle parole dello stesso Taylor, in cosa consiste il nucleo centrale del sistema. Si tratta, dice Taylor, di un «completo cambiamento dell'atteggiamento mentale»³⁷. Cerchiamo di capire meglio: un «nuovo atteggiamento mentale»³⁸ che sostituisca un atteggiamento di pace a uno di guerra. In pratica, capitalisti e operai devono prendere coscienza del fatto, «lapalissiano» a suo dire, che gli interessi dell'uno coincidono con quelli dell'altro, o meglio, facendo gli interessi dell'uno si fanno, indirettamente, anche gli interessi dell'altro. Per ottenere questo scopo, ribadisce Taylor, occorre un «gran cambiamento mentale negli operai»³⁹. D'altra parte, continua, «senza un certo atteggiamento mentale, l'organizzazione scientifica non può esistere»⁴⁰, poiché «niente è più saldo di un principio mentale». Vale la pena, a questo punto, riportare tutto il passaggio.

Taylor – Ritengo che non vi sia nulla di più stabile, nella vita, delle nostre convinzioni. Se vi può essere nell'esistenza qualcosa di fisso, questo è proprio un atteggiamento mentale. Si tratta di principi: non vi è nulla di più durevole dei principi che si sono profondamente radicati in noi. I principi della religione, i principi che governano le azioni degli

34 Ivi, p. 89.

35 Ivi, p. 190.

36 F. Taylor, *L'organizzazione scientifica del lavoro*, Milano, Etas/RCS, 2004, p. 11.

37 Ivi, p. 257

38 Ivi, p. 394

39 Ivi, p. 396

40 Ivi, p. 398

uomini, sono le cose più stabili che ci siano in noi. Le nostre azioni potranno cambiare, potranno cambiare le nostre conoscenze, i nostri punti di vista, ma una volta che noi abbiamo dei principi fondamentali, essi si modificheranno ben raramente. Presidente – Non è un fatto notato più volte che l’atteggiamento mentale cambia frequentemente? Taylor – Sì, questo succede per cose di minore importanza ma, quando la gente viene convinta gradualmente, quando gli uomini adottano un nuovo atteggiamento mentale gli uni verso gli altri e nei riguardi dei loro doveri, succede una rivoluzione nei doveri degli operai verso se stessi e verso i propri compagni, una rivoluzione lenta, difficile da compiersi, ma che, una volta fatta, risulta molto stabile⁴¹.

È interessante vedere come qui Taylor affronta i termini del problema. Taylor, in quanto *consulting engineer in management*, si occupa direttamente e concretamente, vedremo come, di modificare le azioni, le pratiche, i rituali degli operai, eppure quando gli si chiede qual è l’essenza del suo metodo egli risponde che si tratta di una modificazione dall’atteggiamento mentale degli operai. Un’idea a tal punto ostinata che nel corso della sua testimonianza l’espressione ricorre, in diverse varianti, almeno sei volte. Va detto che, seppure mancando il bersaglio, qualcosa Taylor aveva intuito poiché, dato il tenore dei suoi discorsi agli operai, non poteva davvero pensare di mutarne i principi a parole⁴², insomma non poteva trattarsi di un battaglia di idee, ma di pratiche.

Quello che sostengo è che mentre Taylor vede nell’esito del suo metodo una fantomatica modificazione delle idee degli operai nella direzione di una pacificazione ideologica del conflitto di classe, in realtà a rivestire interesse è il vero *sotto-prodotto* che quelle pratiche contribuiranno a creare: «un comportamento materiale degli individui, ovvero la coscienza» di uno specifico tempo ideologico, che entra in risonanza con il classico tempo ideologico sincronico e lineare.

D’altra parte, l’insorgere di queste pratiche, lungo il lignaggio privilegiato Taylor-Ford-Ohno, ci presenta un’esigenza strutturale del capitale, non un capriccio dell’ingegneria gestionale.

Leggiamo quanto scrive Marx nei *Grundrisse* a proposito della circolazione, dove fa diretto riferimento ai *tempi* del capitale. In breve, egli dice, se la circolazione non entra direttamente nella determinazione del valore, dalla sua velocità dipende però direttamente la frequenza con cui il capitale può valorizzarsi. Ovvero, dalla velocità della circolazione, dipende la velocità con cui il processo di produzione si ripete.

Abbiamo allora, come momenti che entrano direttamente e indirettamente nella creazione di valore, il *tempo di lavoro* e il *tempo di circolazione*. Su queste basi, come devono essere poste le variabili tempo? In che relazione devono stare? Qual è il ritmo cui deve tendere, asintoticamente, il capitale? Vediamo cosa risponde Marx. La tendenza cui il capitale inclina è quella di porre come massima la quantità di *tempo di lavoro*, ovvero porla come infinita ∞ , in modo tale da rendere la quota di *lavoro necessario* come massimamente piccola in rapporto alla quantità infinitamente grande del *lavoro supple-*

41 *Ibidem*.

42 Cfr. F. Taylor, *L’organizzazione scientifica del lavoro* cit., p. 171: «Schmidt, sei un lavoratore di prima categoria? – Non capisco cosa vogliate dire. – Ma sì che lo capisci. Ciò che voglio sapere è se sei un uomo che vale o no. – Non capisco che cosa vogliate dire. – Andiamo, rispondi alla domanda. Voglio sapere se sei un lavoratore di prima categoria o se sei come questi tuoi compagni, che valgono poco. Voglio sapere se vorresti guadagnare un dollaro e 85 al giorno, o se ti accontenti di 1,15, proprio come tutta questa gente fa. – Se voglio 1,85 al giorno? Ah, questo significa essere di prima categoria? Beh, allora sì, lo sono».

mentare, giungendo così alla massima valorizzazione del capitale. Per ottenere poi il massimo coefficiente possibile di frequenza di valorizzazione, il *tempo di circolazione* dovrebbe essere posto = 0⁴³, in questo modo «la ripetizione del processo di produzione sarebbe ostacolata soltanto dal suo stesso tempo di durata, cioè dal tempo che occorre per trasformare la materia prima in prodotto»⁴⁴.

Si tratta di agire sia a livello estensivo che intensivo. Se una prima tendenza del capitale è quella di portare il *tempo di lavoro* all'infinito, una seconda, intrinseca, sarà quella di saturare il tempo di lavoro, ovvero la tendenza ad aumentare il ritmo di produzione, in altre parole la frequenza dell'attività che crea valore: non solo si deve lavorare a lungo, bisogna farlo anche intensamente. Aumentare il ritmo produttivo ha anche un altro utile non secondario: la diminuzione dei costi di produzione⁴⁵. Come si può aumentare il ritmo di produzione? Il capitalista può operare un cambiamento nel metodo di lavoro (ad esempio Taylor, con l'*organizzazione scientifica del lavoro*, o Ford con la super-taylorista *divisione dei ruoli*) o nei mezzi di lavoro (ad esempio interventi di ingegneria industriale come la *production line* di Ford) in vista di una riduzione della quantità di tempo di lavoro da incorporare in ciascuna merce prodotta: in questo modo una stessa o una minor quantità di forza lavoro acquista la facoltà di produrre una maggior quantità di merci. Nuovi metodi di lavoro o nuovi mezzi di produzione fanno dunque sì che una stessa o una minor quantità di forza lavoro acquisti la facoltà di produrre una maggior quantità di merci. Lo scopo è quello di creare, in tempi uguali o inferiori, una quantità di prodotti superiore a quella creata dal lavoro sociale medio dello stesso genere, in modo tale che una unità di merce, venduta al suo valore sociale o anche al di sotto, ma sempre al di sopra del suo valore individuale, permetta al capitalista di realizzare un plusvalore extra.

Dal lato della circolazione,

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; ossia a ridurre al minimo il tempo che costa il movimento da un luogo all'altro. Quanto più il capitale è sviluppato, quanto più è esteso perciò il mercato su cui circola e che costituisce il tracciato spaziale della sua circolazione, tanto più esso tende contemporaneamente ad estendere maggiormente il mercato e ad annullare maggiormente lo spazio attraverso il tempo⁴⁶.

Alla luce di quanto detto, vediamo in cosa consistono le pratiche dello *Scientific Management*. Si tratta dell'accelerazione sistematica del processo produttivo, ovvero del ritmo di produzione. È Taylor stesso ad ammettere, in qualche modo, che non c'era nulla di nuovo nel «mettere gli operai alla frusta»⁴⁷; egli afferma infatti che «l'organizzazione scientifica non implica di necessità alcuna grande invenzione, né la scoperta di fatti nuo-

43 Cfr. K. Marx, *Gründrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Milano, PGreco, 2011, p. 526.

44 *Ibidem*.

45 Cfr. K. Marx, *Il Capitale* cit., Libro I, p. 436.

46 K. Marx, *Gründrisse* cit., p. 526; cfr. K. Marx, *Il Capitale* cit., Libro II, p. 158: «Più le metamorfosi di circolazione del capitale sono puramente ideali, cioè più il tempo di circolazione scende, o si avvicina, a 0, più il capitale funziona, e più la sua produttività e la sua autovalorizzazione aumentano».

47 S. Kern, *Il tempo e lo spazio: la percezione del mondo tra Otto e Novecento*, Bologna, Il Mulino, 1988, p.147.

vi o sensazionali. Consiste invece in una particolare combinazione di elementi che già esistevano in passato»⁴⁸. Eppure in questo incontro di elementi vi erano delle novità.

Si trattava di aumentare la produttività attraverso un incremento della velocità d'esecuzione dei compiti, e incentivare l'incremento con un aumento salariale che poteva andare dal 30% al 100%. In poche parole, saturare la giornata lavorativa, abbassare il costo della mano d'opera e portare i salari poco sopra la media. L'operaio sarebbe stato coinvolto in attività altamente ripetitive e gratificato da un compenso-premio migliorato, ma solo in caso di riuscita.

Taylor partiva dal presupposto che ci fosse un «tempo standard» che corrispondeva al tempo minimo di esecuzione di ciascuna operazione, e quella che chiamava *One best way*, un'unica soluzione ottimale per ogni compito. Per determinare il tempo standard d'esecuzione, le attività dell'operaio venivano scomposte in sequenze di azioni, le azioni cronometrate e i tempi unitari registrati. Il tempo di ogni operazione si otteneva sommando i vari tempi unitari di cui era composta.

«In qualche caso la suddivisione [delle operazioni] dovrebbe essere portata ad un punto tale da sembrare quasi un'assurdità. Per esempio, nel corso dello studio del palaggio da terra [...] si nota che il movimento di una palata di terra è suddiviso in s = tempo per caricare la pala e sollevarla per il lancio; t = tempo per lanciare la palata»⁴⁹. Gli altri elementi del paleggio sono: w = tempo per percorrere un metro con la pala carica; w'' = tempo per percorrere un metro con la pala scarica; L = carico di una palata in decimetri cubici; P = percentuale di giornata per riposo e inevitabili interruzioni; T = tempo per paleggiare un metro cubo. Era ferma convinzione di Taylor che nelle attività meccaniche in genere, le nozioni scientifiche alla base degli atti di ogni esecutore sono tanto vaste e numerose che l'operaio più adatto a compiere il lavoro non sarà in grado, per mancanza di istruzione o per insufficiente capacità intellettuale, di comprenderle⁵⁰.

Dal momento che l'operaio non è in grado di comprendere le basi del proprio lavoro, è fondamentale, nell'organizzazione a compito, che la regolazione dei tempi sia affidata interamente alla direzione e che dunque tutta l'attività intellettuale debba essere eliminata dall'officina e concentrata nell'ufficio programmazione.⁵¹

I principi della divisione del lavoro di cui già ci parlava Smith venivano spinti ancora più in là; si tendeva a isolare il lavoratore per indebolirlo, e si eliminavano i contratti collettivi.

Il ritmo di lavoro era martellante. Il tempo, poroso, veniva saturato dai cicli performativi sempre più rapidi, in cui erano iscritte operazioni produttive ripetitive: a ogni operazione ne seguiva un'altra identica, e ogni azione che componeva ciascuna operazione seguiva un programma preciso da cui l'operaio era estromesso, la sequenza delle azioni piombava sull'operaio dall'ufficio tecnico, e l'operaio era il mero esecutore di un medesimo *pattern*.

I principi di Taylor verranno applicati con rigore e perfezionati nelle industrie Ford, nei limiti e nelle possibilità di un sistema di produzione dominato dalla catena di montaggio, anche grazie a qualche innovazione tecnica. I capisaldi restavano 1) accelerazione del ritmo; 2) sincronizzazione dei tempi; 3) parcellizzazione dei compiti; 4) postazioni individuali fisse; 5) standardizzazione delle procedure.

48 F. Taylor, *L'organizzazione scientifica del lavoro* cit., p. 234.

49 Ivi, p. 115.

50 Ivi, p. 169.

51 Ivi, p. 65.

4.

«History is more or less bunk. It's tradition. We don't want tradition. We want to live in the present, and the only history that is worth a tinker's damn is the history that we make today»⁵². È il 25 maggio del 1916 quando Ford, 53 anni, dice a Charles N. Wheeler, reporter per il Chicago Tribune, che la storia è grosso modo una stupidaggine⁵³. Quello che interessa Ford è il presente, quello che succede ora, e quello che succede ora, ovvero il 25 maggio del 1916 è che lo stabilimento di Highland Park, il primo a sperimentare una catena di montaggio, sta per sfornare 501.462 Model T al prezzo di 345\$ l'una: era di 825\$ solo nel 1909⁵⁴.

La linea continua di montaggio per la produzione standardizzata era stata inaugurata il 7 ottobre 1913⁵⁵. Grazie alla nuova organizzazione del lavoro, le Model T uscivano dalla *assembly line* ogni tre minuti. Nel 1914 il tempo di produzione era passato dalle dodici ore e mezza dello stabilimento di Piquette Avenue ai novantatre minuti, per giunta usando meno mano d'opera.⁵⁶

Lo stabilimento di Highland Park fu costruito nel 1909 su progetto di Albert Kahn. Kahn aveva maturato una certa esperienza nell'architettura industriale a partire dal 1905, anno in cui Henry B. Joy, presidente della Packard Motor Car Company, commissionava allo studio di Kahn il progetto del Building n.10. Nella costruzione di questo edificio vengono impiegati i metodi del Kahn System of Reinforced Concrete, un brevetto per le costruzioni in cemento armato, sistema all'avanguardia nelle tecniche costruttive statunitensi dell'epoca: «Il Brevetto consiste in un sistema di armatura composto da un profilato in acciaio munito di alette saldate piegate verso l'alto, le quali, orientate secondo la direzione dei principali sforzi di compressione, hanno il vantaggio di offrire maggior resistenza e contemporaneamente di semplificare la messa in opera»⁵⁷.

La nuova struttura in cemento armato, liberando le grandi superfici dell'edificio dall'ingombro delle strutture portanti, permetterà di concepire lo spazio di fabbrica come una tela bianca su cui sperimentare nuove organizzazione del processo produttivo e del lavoro.

52 Charles N. Wheeler, *Close-up View of Henry Ford and His Ideas*, Chicago Tribune (25 maggio 1916).

53 La sera del 2 febbraio 1942, 26 anni dopo l'intervista di Ford al *Tribune*, Hitler, nella sala da pranzo del Berghof, parlava ai suoi commensali della produzione delle automobili americane. Se nel 1920 il modello base della Ford costava 245\$, la piccola Opel 4/12 PS *Laubfrosch* tedesca costava 4.600 Reichsmark, ovvero 1095\$, quasi cinque volte tanto. Gli americani, notava Hitler, fabbricavano le loro vetture con un minimo di mano d'opera. Sarebbe stata la Volkswagen, diceva, la prima fabbrica tedesca dello stesso genere (va detto che, a dispetto delle convinzioni di Hitler, la Opel aveva già introdotto la catena di montaggio nel '24 e negli anni '30 il prezzo della 4/12 PS era sceso a 1.990 Reichsmark). Era stata proprio la lettura di Ford ad aprirgli gli occhi. «da loro tutto si fa meccanicamente, di modo che nei loro stabilimenti possono far lavorare anche l'ultimo dei cretini. I loro operai non hanno bisogni di pratica specializzata e si possono dunque sostituire l'uno con l'altro». Il 17 febbraio del 1972, con la produzione della Beetle numero 15.007.034 la Volkswagen sorpassa di una unità la produzione della Ford Model T, imbattuta fino ad allora. La *Beetle*, con i suoi 21.529.464 di esemplari, sarà superata solo nel 1997 dalla Toyota Corolla che, con più di 40.000.000 milioni di unità prodotte, è tuttora l'auto più venduta di sempre. Cfr. H. T. Roper, G. L. Weinberg (a cura di), *Conversazioni a tavola con Hitler*, Gorizia, Libreria Editrice Goriziana, 2010, p. 272.

54 <http://www.mtfc.com/encyclo/fdprod.htm>, rapporto compilato da R.E. Houston, Ford Production Department, 3 agosto, 1927.

55 F. Bucci, *L'Achitetto di Ford*, Milano, Città studi, 1991, p. 16.

56 Cfr. G.N. Georgano, *Cars: Early and Vintage, 1886-1930*, London, Grange-Universal, 1985.

57 F. Bucci, *L'Achitetto di Ford* cit., p. 7.

Nel 1906 una nuova commissione: lo studio Kahn progetta l'impianto automobilistico della casa automobilistica Pierce Great Arrow che verrà realizzato a Buffalo.

La novità dello stabilimento di Buffalo risiedeva nell'organizzazione del ciclo di lavorazione che era posto sullo stesso livello. Il complesso era infatti articolato in sette edifici in cemento armato a un solo piano, con copertura a dente di sega, corrispondenti ciascuno a un segmento del processo produttivo.

Le materie prime arrivavano attraverso la ferrovia e venivano smistate nei singoli edifici di produzione per poi confluire al centro del complesso, nell'Assembly Building, dove le tre parti dell'automobile, motore, telaio e carrozzeria, venivano assemblate. Al termine del processo, il veicolo veniva immagazzinato nel Garage.

«Gli edifici in cemento armato di Detroit e Buffalo contengono in nuce i caratteri dello spazio di fabbrica poi pienamente dispiegati nell'esperienza fordista»⁵⁸.

È importante sottolineare che in questo modello di organizzazione del flusso produttivo in linea sono i semilavorati a muoversi attraverso i singoli edifici, e non gli operai a muoversi verso i semilavorati: è un punto su cui torneremo. Ford stesso è cristallino: «The first step forward in assembly line came when we began taking the work to the men instead of the men to the work»⁵⁹.

L'edificio di Highland Park è disposto su quattro piani e si sviluppa orizzontalmente, coprendo una lunghezza di circa duecento metri e una larghezza di appena ventidue. Qui la nuova *assembly line* trova la sua collocazione ideale.

La struttura portante in cemento armato, senza muri interni, consente, come nel caso del Building n.10 della Packard, l'apertura di uno spazio sgombro da strutture portanti, dando a Ford la possibilità di modificare la disposizione dei macchinari e di sviluppare la linea continua di montaggio a seconda delle esigenze della produzione.

Gli ampi spazi liberi da ingombri strutturali sono, nella concezione di Kahn, funzionali al movimento costante dei semilavorati, che non deve mai essere ostacolato. Nella progettazione, il processo produttivo ha la priorità. Il flusso deve essere continuo e diretto, dal ricevimento delle materie prime fino alla partenza del prodotto finito.

Nel 1929 è Ford, in un articolo scritto per l'*Encyclopedia Britannica*, a elencare i tre capisaldi dell'organizzazione fordista del lavoro: «1) l'avanzamento metodico e pianificato delle merci attraverso l'officina; 2) la consegna del lavoro, invece di lasciare all'operaio l'iniziativa di trovarlo; 3) un'analisi delle operazioni nelle loro parti costituenti»⁶⁰.

Questi uomini dovevano seguire il flusso delle merci; compiere una quantità minima di azioni, spesso un'unica, singola operazione; per ciascuna operazione avevano a disposizione quello che era stato calcolato come il minimo tempo possibile.

C'è, nella prassi fordista, questo assillo delle materie prime, dei semilavorati e dei prodotti che si precipitano sull'operaio. Per questo è centrale la continuità del flusso, senza interruzioni, senza tempi morti. Il lavoratore viene investito dal continuo movimento delle merci. L'azione futura è già in atto, l'operazione è sempre già stata compiuta, ciò che accadrà sta già avvenendo adesso, ed è già accaduto. Il futuro è già passato in un presente dilatato. Sembra di sentire Ford ripetere: «we want to live in the present!».

58 Ivi, p. 13.

59 H. Ford, *My life and work*, Samaira Book Publishers, New Delhi, 2017, edizione digitale, p. 71.

60 H. Ford, *Mass production in Encyclopedia Britannica*, 13th ed., Suppl. vol.2, 1926, pp. 821-823.

Il presente, in queste pratiche, non si definisce come punto di congiunzione tra passato e futuro, il presente è il tempo del lavoro accelerato. «Since we do not take a man on his past history, we do not refuse him because of his past history [...] – we do not hire a man's history, we hire the man. [...] All that he needs is the desire to work»⁶¹.

La flessibilità dell'organizzazione spaziale dell'impianto di Highland Park permette a Ford una costante sperimentazione della linea produttiva, dandogli modo di abbandonare il più rapidamente possibile i metodi, i materiali e le tecniche che si dimostravano obsoleti. Così l'intero stabilimento di Highland Park verrà integrato in un complesso polistrutturale, in cui ogni edificio verrà adibito a specifica lavorazione, come già nella fabbrica della Pierce Great Arrow.

Questo modello organizzativo trova il suo zenit nei mastodontici impianti di River Rouge a Dearborn. Costruiti su una superficie di cinque chilometri quadrati e dotati di una massiccia rete di infrastrutture, stradali, aeroportuali, fluviali, ferroviarie – centocinquanta chilometri di binari nel 1926⁶², gli impianti di Dearborn portano la pratica fordista del flusso a un livello finora mai raggiunto, inglobando tutti i processi produttivi. Cuore del polo industriale o, più precisamente, sua spina dorsale, è l'imponente catena di montaggio che dettava il concatenamento delle operazioni. Scrive Ford a tale proposito: «The whole plant has been built with the single thought of simplifying the handling material, and the backbone of its transportation is what we call the 'High Line'. The High line is a concrete structure forty feet high and three quarters of a mile long, with five railroad tracks and two protected footpaths across its top. The outer track, nearest the storage bins, is of open-grider construction and permits bottom-dumping cars to discharge their loads directly into the bins»⁶³.

È la High line che permette, attraverso il movimento continuo e fluido delle materie prime e dei semilavorati, di economizzare il tempo e di gestire l'ordinamento temporale delle operazioni. È la macchina a dare il tempo, dettare il ritmo e a imporre la sincronizzazione. È, infine, la macchina a prendere il posto degli occhi e del cronometro di Taylor, ma l'importanza della velocità in rapporto allo sfruttamento del tempo, sia nell'organizzazione del lavoro taylorista che in quella fordista, resta una priorità difficilmente sopravvalutabile.

5.

Taiichi Ohno è stato l'artefice, a partire dalla metà degli anni '40 del secolo scorso, della rivoluzione nel sistema produttivo Toyota. In Giappone, nel 1978, si pubblica il suo *Toyota seisan hōshiki* (The Toyota Production System), in cui descrive l'evoluzione del sistema produttivo Toyota, in breve l'incremento della produttività attraverso la sistematica eliminazione degli sprechi, a partire dal suo esordio nel secondo dopoguerra fino alla fine degli anni '70.

Il titolo della traduzione italiana, uscita nel 1993 è, curiosamente, *Lo spirito Toyota*. Naturalmente si tratta di una strategia di marketing, ma d'altro canto non si può fare a meno di notare il portato ideologico che la scelta di questo titolo rivela. *Lo spirito To-*

61 H. Ford, *My life and work* cit., p. 83.

62 F. Bucci, *L'Achitetto di Ford* cit., p. 31.

63 H. Ford, *Today and Tomorrow*, Ferndale, Generosity Press, 2018, edizione digitale, posizione 1487.

yota fa tornare alla mente quel «gran cambiamento mentale negli operai» di cui parlava Taylor di fronte alla commissione US. L'ingegneria gestionale sembra essere sempre più una branca delle scienze dello spirito.

Per un altro verso, in considerazione della continuità dell'asse Ford-Ohno, non va trascurato che un secondo testo di Ohno porta esplicitamente nel proprio titolo, *Just-In-Time for Today and Tomorrow*, una citazione di quel compendio della prassi fordista che è *Today and Tomorrow*.

Come in tutte le industrie, scrive Ohno ne *Lo spirito Toyota*, il profitto può essere ottenuto soltanto con la riduzione dei costi⁶⁴. Dal momento che il costo di produzione delle merci diminuisce in proporzione all'aumento della quantità prodotta, il problema del contenimento dei costi di produzione, in condizioni di mercato in espansione, è risolto dal modello di produzione di massa: è il caso delle industrie Ford. La Opel, ad esempio, che nel 1921 non aveva ancora introdotto la catena di montaggio, produceva in quell'anno appena 1.314 auto, mentre la Citroën ne produceva 10.933 e la Ford addirittura 1.477.409. Dal momento che, in una data porzione di tempo di lavoro, il valore prodotto si ripartisce su un numero maggiore di merci, il capitalista necessiterà, per realizzare quel valore, di un mercato più esteso.

La Toyota si trova di fronte al medesimo problema, contenere i costi di produzione e aumentare il profitto, ma in un contesto radicalmente differente: un ritmo di crescita lento in cui il tradizionale modello di produzione americano sembra non avere più molto da offrire. Ohno e la Toyota Motor Company si trovava in una congiuntura molto diversa da quella toccata a Ford.

Se si fissa un prezzo alto a causa degli alti costi di produzione, il consumatore finirà semplicemente per cambiare il prodotto da acquistare, d'altra parte quando un modello cade nelle vendite⁶⁵, il suo costo di produzione aumenta, ma non è possibile chiedere al cliente di pagare di più l'automobile. Bisogna trovare un modo per costruire in maniera più economica i modelli le cui vendite sono in ribasso, e continuamente venderli con profitto. Detto altrimenti, occorre studiare un metodo che aumenti la produttività anche quando diminuiscono le quantità vendute. La domanda è: come si possono abbassare i costi di produzione in fase di crescita lenta?

Ohno, innanzi tutto, evita di dividere il tempo di lavoro in una parte di accumulo delle scorte e in un'altra di loro smaltimento, vuole invece rendere il flusso costante e regolare (quel che si chiama produzione livellata): le merci e i pezzi dovevano arrivare nei modi e nei tempi imposti dalla domanda di mercato.

Just in time e autoattivazione sono i capisaldi del sistema di produzione Toyota volto all'eliminazione totale degli sprechi (non solo gli sprechi di tempo detestati da Taylor).

La tecnica del *just in time* prevede che ciascuna fase del processo produttivo riceva i pezzi che le sono necessari nella quantità e nei tempi desiderati e persegue come obiettivo strategico l'eliminazione dello stoccaggio e, di conseguenza, dei magazzini («shelves produce nothing», scriveva già Ford nel '22)⁶⁶; a questo scopo è stato ripen-

64 T. Ohno, *Lo spirito Toyota*, Torino, Einaudi, 2004, p. 14.

65 Ivi, p. 156; cfr. H. Ford, *Il mio amico Edison*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, p. 48, «Mi è stato attribuito il merito di aver pensato per primo di fissare il prezzo di vendita di un articolo in base al costo al quale ero convinto che potesse essere fabbricato e di forzare poi i costi mediante la produzione di massa in modo da trarre profitto dal prezzo di vendita, ma Edison aveva fatto la stessa cosa molto tempo prima [con la costruzione delle lampadine a incandescenza]».

66 H. Ford, *My life and work* cit., p.165.

sato il flusso di produzione che andava dalle stazioni iniziali al montaggio finale, senza curarsi delle condizioni complessive della produzione. All'inverso, nel sistema Toyota l'ordine parte dalla linea di assemblaggio finale, che detta il piano di produzione, e va in direzione delle stazioni iniziali per prelevare solo il materiale necessario. In questo modo, ogni stazione inoltrerà i propri ordini alla precedente la quale produrrà solo quanto gli è stato richiesto. Le informazioni e gli ordini vengono passati da una stazione all'altra grazie a un sistema di *kanban* (cartellini) i quali indicano il quantitativo di produzione necessario a ciascun processo produttivo. Affinché il sistema *just in time* funzioni, ogni singolo processo dev'essere sincronizzato e connesso agli altri in un movimento armonico.

In un sistema di lavoro *just in time*, dove non sono necessarie scorte di magazzino, se il processo precedente fornisce pezzi difettosi, il processo successivo deve arrestare la linea, rilevando immediatamente la disfunzione in atto.

Ohno estende il significato di «difettoso» al di là dei pezzi difettosi, fino a includere il *lavoro difettoso*, con l'obiettivo di ottenere «prodotti al 100 per cento non difettosi»⁶⁷. In altre parole, l'insufficiente standardizzazione e razionalizzazione crea perdite, incompatibilità ed eccesso nelle procedure di lavoro e nei tempi di produzione: ciò può portare anche alla produzione di esemplari difettosi.

L'organizzazione produttiva *just in time* risponde direttamente alle necessità del mercato che vengono comunicate agli impianti produttivi dalla Toyota Automobile Sales Company: in pratica, gli impianti Toyota producono in consonanza con la domanda effettiva.

I concessionari del paese trasmettono giornalmente i loro ordini all'ufficio principale del Toyota Automobile Sales Company. Questi ordini sono sistematicamente classificati e i dati risultanti divengono la base per le richieste produttive che vengono inoltrate agli impianti di produzione Toyota.

L'aumento di efficienza attraverso una riduzione di mano d'opera può essere realizzato solo con l'eliminazione degli sprechi dal *tact-time* calcolato sulla quantità richiesta. Il *tact-time* misura la quantità di tempo necessaria a produrre una merce e viene calcolata partendo dal numero di pezzi richiesti.⁶⁸ Il *tact* si ottiene dividendo il tempo operabile giornaliero per il numero richiesto di pezzi al giorno. Il tempo operabile è la quantità di tempo netto nel quale può avvenire la produzione quotidiana. Il *tact-time* definisce il ritmo di produzione ideale in accordo alla domanda, e non l'effettivo tempo di produzione del singolo pezzo, ed è in base al ritmo di produzione che si può pianificare a necessità di mano d'opera sufficiente a portare a termine il compito. Se la domanda reale o la quantità richiesta rimane invariata o diminuisce, ma si verifica un aumento d'efficienza attraverso un incremento produttivo, si ha un «aumento apparente di efficienza».

Il secondo punto cardine del modello Toyota e la tecnica dell'*autoattivazione*, che consiste nell'installazione di macchine dotate di un dispositivo di arresto automatico che entra in funzione in caso di anomalia. Si tratta di macchine che, quando lavorano in condizioni normali, non necessitano di alcun operatore: in questo modo un singolo operaio può essere addetto a più macchine, con un notevole risparmio di forza lavoro. Secondo questo stesso principio, anche in una linea di produzione manuale, ciascun operaio può interrompere la produzione in caso di anomalie. È così possibile risalire immediata-

67 T. Ohno, *Lo spirito Toyota* cit., p. 61.

68 Ivi, p. 87

mente all'origine dell'anomalia e risolvere tempestivamente il problema. Con la tecnica dell'autoattivazione, l'operaio attende l'evento anomalo ed è pronto ad agire come un meccanismo di *retroazione*.

Nel sistema Toyota vi sono delle valutazioni e, di conseguenza, delle decisioni che l'operaio deve prendere in autonomia, senza consultare il controllo produttivo o l'ufficio tecnico, come ad esempio l'opportunità di bloccare la produzione, oppure quale sequenza debba essere eseguita nella lavorazione dei pezzi o sulla necessità di lavoro straordinario.

Ohno ha qui in mente il sistema nervoso: partendo dal presupposto che le operazioni compiute dal sistema nervoso vegetativo non devono essere prima processate a livello conscio, egli sostiene che, in una grande industria, vi devono essere una serie articolata di riflessi autonomi e automatici, ovvero istintivi, affinché il comando centrale non debba essere sovraccaricato dalla gestione di ogni micro mutamento. In questo senso l'autonomia dell'operaio è solo apparente, si tratta in realtà di rispondere a uno stesso input (anomalia) con un medesimo output (blocco della linea).

Seguendo Ohno, se si analizza ciascuna operazione produttiva, e se ne elimina l'opacità, si nota subito che è scomponibile in lavoro e perdita, dove con lavoro s'intende tutto ciò che produce e aggiunge valore, e con perdita tutto ciò che non aggiunge valore, come i tempi morti e i movimenti superflui: in breve, il movimento non è sempre lavoro.

La capacità attuale viene allora valutata come lavoro + perdita. La produttività e l'efficienza aumenteranno quando le perdite saranno ridotte a zero e il lavoro portato a cento su cento. La standardizzazione delle procedure di lavoro è fondamentale per l'aumento dell'efficacia produttiva.

«In Giappone si dice che 'il tempo è l'ombra del movimento'», così scrive Ohno, e continua, in puro stile taylorista, «Molte volte i ritardi sono generati dallo scarto tra i movimenti e gli standard operativi [...] il compito del supervisore (dal capo squadra al direttore) è quello di far sì che i lavoratori rispettino gli standard, fornendo loro le conoscenze adatte allo scopo»⁶⁹.

La reale intenzione di Ford, così ritiene Ohno, era quella di portare la pratica del flusso continuo ben oltre la linea di assemblaggio finale, estendendola a tutti i processi produttivi. È solo stabilendo un flusso continuo che attraversi tutti i processi che si può pensare di ridurre veramente i tempi di produzione: è in questo contesto che Ohno ricolloca il concetto fordiano di *sincronizzazione*.

Il sistema Toyota *sincronizza* la produzione di ogni pezzo. Le linee sue di assemblaggio, attraverso il livellamento produttivo, dove i picchi e le valli di produzione di bilanciano, operano con un flusso scorrevole, o flusso snello. «Dietro questo approccio c'è l'idea di un mercato in cui ogni cliente compra una macchina diversa»⁷⁰. «Così ogni mese 200.000 automobili escono dalle linee di assemblaggio in migliaia di modelli, in una miriade di combinazioni di optional e colori, tanto che si faticerebbe a trovare due auto identiche»⁷¹. Nel cercare un'armonia tra le diversificazioni del mercato e il livellamento produttivo, è importante evitare l'uso di attrezzature e macchinari troppo specializzati e non flessibili: ad esempio una linea di produzione può essere allestita in modo che berline e coupé possano essere assemblati in sequenze flessibili. È il caso della Carina e

69 Ivi, p. 34.

70 Ivi, p. 134.

71 Ivi, p. 59.

della Corona, che scorrono alternativamente su un'unica linea, nel corso della mattina la prima e nel pomeriggio la seconda, in modo tale da mantenere un carico di lavoro livellato e un flusso di produzione costante.

Se nell'epoca fordista, rispondendo all'esigenza di produrre la maggior quantità possibile di stampi, la pressa doveva restare continuamente attiva, nell'epoca Toyota invece, dove l'esigenza è quella di produrre una «vertiginosa varietà dei tipi»⁷², gli stampi dovevano essere cambiati con frequenza e l'operazione di cambio doveva essere molto veloce. Il lavoro sulle procedure e gli standard operativi avevano portato l'operazione di cambio stampo dalle due o tre ore degli anni Quaranta ai tre minuti della fine degli anni Sessanta.

Che ne è allora, nel sistema Toyota, dei capisaldi dei sistemi di Taylor e Ford? Nell'adattarsi a una differente congiuntura, si trovano ad essere tutti implementati. 1) accelerazione dei ritmi di produzione; 2) sincronizzazione dei ritmi di produzione; 3) azzeramento del tempo di ricerca e di attesa.

Quello che avviene nel 1913 a Highland park, e avviene tuttora negli stabilimenti Toyota, è proprio l'iscrizione di una pratica produttiva in un rituale ben preciso che interpella l'individuo secondo il modo dell'aspettativa, ovvero un modo in cui il futuro precipita verso il soggetto, contraendosi nel percorso.

Come sottolinea Stephen Kern,

il nastro trasportatore e il funzionamento continuo della linea di assemblaggio eliminano difficoltà e sorprese, poiché il prodotto avanzava in ogni fase elaborato e risolto in anticipo. Una volta che l'incertezza sul futuro fu eliminata dalla linea di assemblaggio, divenne possibile rendere ulteriormente fluido il processo produttivo, sottoponendo a osservazione ogni fase, stabilendo un minimo di movimenti necessari per completare tutte le mansioni, e dando quindi istruzioni ai lavoratori di eseguirle», e ancora «La linea di assemblaggio e il taylorismo diminuirono il controllo attivo dell'operaio di fabbrica sul futuro immediato del processo produttivo, relegandolo in un mondo di aspettativa, in attesa del futuro che avanza sulla linea, e accrescendo nello stesso tempo il controllo dell'industriale»⁷³.

6.

Althusser riconosce due caratteristiche essenziali del tempo storico hegeliano: la continuità omogenea del tempo – il tempo è un continuo nel quale si manifesta il processo di sviluppo dell'idea; la contemporaneità del tempo – ciascun elemento della totalità coesiste nella contemporaneità del medesimo presente.

Questa struttura della totalità sociale hegeliano permette quella che Althusser chiama «sezione d'essenza», ovvero consente di operare un taglio verticale nel tempo che offre alla vista tutti gli elementi della totalità, nel rapporto immediato che questi intrattengono l'uno con l'altro e ciascuno con la totalità.

Ciò non stupisce, dal momento che la totalità hegeliana è una totalità espressiva in cui ogni parte, in quanto parte *della* totalità, contiene l'essenza della totalità stessa.

Il concetto è totalmente presente in tutte le determinazioni della sua esistenza, cioè il concetto è totalmente presente nel continuo del suo processo di sviluppo e in ciascun

⁷² Ivi, p. 57.

⁷³ S. Kern, *Il tempo e lo spazio* cit., p. 120.

istante cristallizzato del tempo. Così la filosofia, in quanto «coscienza di sé del tutto nel sapere di questo tutto»⁷⁴ ha il presente come limite invalicabile, in quanto è per essenza il presente che riflette su di sé. «Che non si possa sapere niente dell'avvenire, impedisce che ci sia una scienza della politica, un sapere riguardante gli effetti futuri dei fenomeni presenti»⁷⁵ e per questo, dunque, «non è possibile una politica hegeliana»⁷⁶.

Su questa concezione del tempo, ci dice Althusser, che si dimostra ancora vivissima, riposa la distinzione tra sincronia e diacronia. «È la concezione di un tempo storico continuo-omogeneo, contemporaneo-a-sé, che è al fondamento di questa distinzione»⁷⁷. Se il sincronico, che ci mostra il presente nella sua compresenza e contemporaneità essenziale, si fonda sulla concezione ideologica di un tempo continuo-omogeneo, il diacronico «non è che il divenire di questo presente nella sequenza di una continuità temporale, dove gli 'eventi' ai quali si riduce la storia (cfr. Lévi-Strauss) non sono che presenze contingenti successive nel continuo del tempo»⁷⁸. Quella hegeliana è allora una concezione ideologica del tempo «improntata all'empirismo più comune, all'empirismo delle false evidenze della 'pratica' quotidiana»⁷⁹.

Se, dunque, il tempo continuo e omogeneo, a sé contemporaneo, il tempo alla base delle più ovvie concezioni di progresso ed evoluzione dell'umano, è il riflesso delle false evidenze delle 'pratiche' quotidiane, mi sembra anche che il *sotto-prodotto ideologico* di queste pratiche sia una sorta di tempo a loop in cui non solo «there is no future», ma «history is bunk» e il presente è una sfibrante ripetizione caleidoscopica di se stesso. Che sia il nostro modo per pensare il nostro rapporto con le macchine? O meglio, che sia il sotto prodotto ideologico delle nostre pratiche embricate col macchinico?

7.

Il sottotitolo di *Capitalist Realism*, il testo di Mark Fisher uscito nel 2009, è *Is there no alternative?* La domanda, naturalmente, ha a che fare con il capitalismo e con la possibilità, o l'impossibilità di uscirne. Perché, si domanda Fisher, citando una frase attribuita sia a Jameson che a Žižek, è più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo?

Il realismo capitalista, sostiene Fisher, ovvero la convinzione che il capitalismo sia in effetti l'unica prospettiva realistica, ne fa non una particolare specie di realismo ma, in qualche modo il realismo in sé. È uno dei punti cardine del realismo capitalista quello di poter dire, di avere la forza di dire, con distacco ironico, le cose come stanno. Hollywood può regalare la parte del pessimo antagonista a una diabolica *corporation*, e lo spettatore stesso può essere oggetto del fervore anti-capitalista che il capitalismo stesso si concede. Non va qui sottovalutata «la capacità del capitalismo di riproporci come merce il nostro stesso scontento»⁸⁰. D'altra parte, sembra che anche i sedicenti movimenti anti-capitalisti non siano in grado di proporre una coerente alternativa politica ed

74 L. Althusser, *Leggere il Capitale* cit., p. 183.

75 *Ibidem.*

76 *Ibidem.*

77 Ivi, p. 184.

78 *Ibidem.*

79 *Ibidem.*

80 A. Bown, *The playstation dreamworld*, Cambridge, Polity Press, 2017, p. 57.

economica al capitale, pare anzi che il loro ruolo sia quello di imbellettarlo, di levigarne le asperità. Il capitalismo sembra insomma occupare per intero l'orizzonte del pensabile, tanto che il capitale non deve più preoccuparsi nemmeno di incorporare il proprio fuori, di riterritorializzare istanze sovversive, «Witness, for instance, the establishment of settled 'alternative' or 'independent' cultural zones, which endlessly repeat older gestures of rebellion and contestation as if for the first time. 'Alternative' and 'independent' don't designate something outside mainstream culture; rather, they are styles, in fact the dominant styles, within the mainstream». Anche in questo caso, l'incertezza sul futuro viene eliminata e il futuro pare piombarci addosso come una riproposizione del passato. Si tratta di ripetizioni, vere e proprie *rievocazioni* come quelle, nota Fisher, messe in scena dagli studenti francesi presi in giro dall'*Economist* nel 2006: «That the neoliberal Economist would deride French opposition to capitalism is hardly surprising, yet its mockery of French 'immobilization' had a point. 'Certainly the students who kicked off the latest protests seemed to think they were re-enacting the events of May 1968 their parents sprang on Charles de Gaulle', it wrote in its lead article of March 30, 2006»⁸¹.

Osserva Jameson in un passo riportato da Fisher, «the breakdown of temporality suddenly releases [the] present of time from all the activities and intentionalities that might focus it and make it a space of praxis». Fisher commenta «But nostalgia for the context in which the old types of praxis operated is plainly useless»⁸².

Ma forse l'intero passaggio andrebbe capovolto, dal momento che, fin dall'inizio, sono le nuove pratiche a presentare un crollo ideologico della temporalità e a formare un presente da cui le vecchie pratiche sono ristrutturare. Le pratiche non sono inflatate in un contesto come oggetti in una scatola: le pratiche, in quanto elementi di una struttura, modificano se stesse e la struttura in cui sono connesse, a seconda del modo in cui sono connesse.

Il realismo del capitalismo, la sua «spontanea naturalezza» anche a proposito della temporalità, è una posizione ideologica. Se vogliamo riflettere sul tempo ideologico del capitale dobbiamo prendere in considerazione sia il tempo ideologico *mainstream*, quello continuo, omogeneo e contemporaneo, di cui scriveva Althusser a proposito di Hegel, che il sotto-prodotto ideologico temporale delle pratiche produttive e di consumo del capitale attraversate, fin dai tempi della rivoluzione industriale, dal rapporto con il macchinico.

«What we in the classroom are now facing is a generation born into that ahistorical, anti-mnemonic blip culture – a generation, that is to say, for whom time has always come ready-cut into digital micro-slices»⁸³, scrive Fisher. Ma il fatto non è tanto che queste generazioni siano nate in una blip culture storica e smemorata, quanto che questo tempo *ready-cut* è il sottoprodotto ideologico delle loro pratiche quotidiane: pratiche di produzione, di consumo, per esempio, e pratiche legate all'intrattenimento. È chiaro che «swipare» profili Tinder, giocare a *Medal of Honor* o «scrollare» post sui social network non sono attività innocenti. Alfie Bown, in *The Playstation Dreamworld*, prende in considerazione l'impatto ideologico dei videogiochi. Quello che mi preme sottolineare nel lavoro di Bown non è tanto l'analisi lacaniana della connessione tra l'inconscio del giocatore e quello del gioco, il quale ha la funzione di natu-

81 M. Fisher, *Capitalist realism*, UK, Zero Books, 2009, p. 27.

82 Ivi, p. 26.

83 Ivi, p. 25.

ralizzare forme di godimento ideologico⁸⁴, quanto la prassi implicata nella fruizione dei videogame. Il soggetto, in quasi tutti i giochi, da quelli per dispositivi mobili alle console, è interpellato da *pattern ripetitivi*⁸⁵. Bown riprende il concetto di *dromena* per identificare i *pattern* ripetitivi dei videogiochi. Presi nel processo dromenico, abbiamo l'illusione di pensare a ciò che ci pare.

It is precisely the feeling of freedom which allows us to imagine that in our psychological interiors we can think about whatever we want, that enables ideology to be effectively imposed by the repetitious patterns in the gaming experience. It is because we feel free to allow our thoughts to wander while we are gaming that the game's ideology can be imposed on us. Of course, what we 'freely' think while our minds drift from the dromena of gaming is not as free as it may seem, so that we cannot really "go where we want" psychologically⁸⁶.

Nel *dromena* del gioco crediamo di essere liberi di vagare e lasciare correre le nostre menti, ma questo vagare avviene in posto completamente inedito, una sorta di nuovo sogno dettato, almeno in parte, dalla struttura *dromenica* stessa del gioco. Questi *dromena*, insomma, ci pongono, interpellandoci come soggetti, in uno stato simile al sogno⁸⁷.

Uno stato simile al sogno in cui

Time ceases to be linear, becomes chaotic, broken down into punctiform divisions. As production and distribution are restructured, so are nervous systems. To function effectively as a component of just-in-time production you must develop a capacity to respond to unforeseen events, you must learn to live in conditions of total instability, or 'precarity', as the ugly neologism has it. Periods of work alternate with periods of unemployment. Typically, you find yourself employed in a series of short-term jobs, unable to plan for the future⁸⁸.

Se alle coscienze, ovvero nell'appropriazione immediata, il tempo appare così, non lineare, caotico e spezzato, è in realtà, nelle sue pratiche soggettivanti, estremamente organizzato. Nel post-fordismo abbiamo a che fare con complessi *pattern* ripetitivi, veri e propri *dromena*, come nella pratica dei videogame, non più legati, come nel fordismo, alla catena di montaggio, che richiedeva singoli movimenti semplici in unità di luogo, ma connessi al flusso sincronizzato delle materie prime e dei prodotti di cui parla Ohno, o al flusso delle informazioni distribuite in pacchetti che corrono tra i concessionari e gli impianti produttivi e, via *kanban*, all'interno degli impianti produttivi stessi. Si tratta di un sistema di istruzioni in continuo cambiamento, a flusso sincronizzato ma incostante. Sono rituali complessi e ripetuti quelli richiesti dall'alternanza su una stessa linea di assemblaggio della Toyota Carina e la Toyota Corona, così come lo sono quelli necessari alla produzione di una «vertiginosa varietà di tipi»⁸⁹.

84 A. Bown, *The playstation dreamworld* cit., p. 78.

85 Ivi, p. 80.

86 Ivi, p. 83.

87 Ivi, p. 85.

88 M. Fisher, *Capitalist realism* cit., p. 34.

89 È un rilievo importante, questo sulla «varietà vertiginosa dei tipi», perché esplicita in modo disarmante come ciò che viene presentato come «nuovo», «inedito», sia sostanzialmente ridotto a una modificazione più o meno rilevante del modello. In questo senso la «personalizzazione» non è che un gioco di similitudini e differenze sotto l'occhio vigile dell'identità.

Il *just-in-time*, per prendere ancora ad esempio uno dei modelli post-fordisti di riferimento, non prevede affatto quella caotica e proteiforme nomadizzazione degli agenti della produzione, al contrario, si tratta di una nomadizzazione organizzata in *set* ben definiti, e della massima sincronizzazione di tutte le forze produttive in tutti i rami della produzione e della distribuzione. La forza lavoro viene sistematicamente attivata e disattivata a seconda delle esigenze produttive.

L'indipendenza degli agenti della produzione, ovvero la libertà di attivazione o non attivazione di un protocollo, non è dissimile dalla fruizione di un videogame, dove una combinazione di tasti o il movimento di un cursore sono praticati da un giocatore, attivati dallo stimolo visivo o uditivo che balena sullo schermo o esce dagli speaker, mentre gli si racconta una storia di cui è protagonista. Si tratta, è la metafora di Ohno⁹⁰, dei riflessi in un sistema nervoso che, con la loro indipendenza relativa, non sovraccaricano il sistema di controllo della *corporation* di turno.

La questione del futuro non si esaurisce nell'analisi del precariato e nella difficoltà di pianificazione, ma nel fatto che i *dromena* danno luogo a soggetti in cui il futuro immediato si costruisce come una ri-edizione del passato prossimo, più simile all'aggiornamento di una applicazione, o a un *remake* spettacolare, che a una novità, in una sorta di sotto-tempo a *loop* che si compie nel il tempo ideologico classico, continuo e omogeneo, e in questo risuona.

On the one hand, this is a culture that privileges only the present and the immediate – the extirpation of the long term extends backwards as well as forwards in time (for example, media stories monopolize attention for a week or so then are instantly forgotten); on the other hand, it is a culture that is excessively nostalgic, given over to retrospection, incapable of generating any authentic novelty⁹¹.

Questo sembra uno dei modi in cui prendiamo coscienza di tempi ideologici complessi e articolati, un lungo presente che brancola tra *revival* e *upgrade* in cerca del proprio futuro.

8.

Si spiega allora facilmente l'entusiasmo di Jeff Bezos per l'Orologio del lungo presente. E questo nome, nel suo essere involontariamente esplicito, suona come una vera e propria dichiarazione di intenti. Bezos agisce e parla come fondatore di un'azienda la cui pratica distributiva si articola perfettamente su quelle produttive contemporanee, in cui le pratiche e i loro esiti precipitano sui produttori e sui consumatori come il panorama sembra precipitare sul parabrezza di un'auto in corsa. Amazon «ha quasi perfezionato l'arte della gratificazione immediata, consegnando i prodotti digitali in pochi secondi e i prodotti fisici in pochi giorni. Non di rado i clienti raccontano meravigliati che i loro acquisti sono arrivati molto prima del previsto»⁹². È proprio questa pratica di distribuzione e consumo il vero contenuto ideologico delle consegne di Amazon. Come se Bezos avesse letto Guyau prendendolo alla lettera. Per Guyau come per i clienti costruiti da Amazon,

90 Vedi sopra § 5.

91 M. Fisher, *Capitalist realism* cit., p. 63.

92 B. Stone, *Vendere tutto* cit., p. 3.

il futuro si produce come «la distanza tra la coppa e le labbra»⁹³. Una distanza che tende a zero, precipitando in un lungo presente. *The Clock of the Long Now* sarà allora il perfetto rappresentante di questo strano presente a *loop* che si avvolge rapidamente su se stesso, proponendosi ogni volta come un *upgrade*; un presente sincronico che non cessa di scorrere, misurato da un enorme orologio hegeliano, il simbolo stesso dell'impossibilità politica.

93 J-M. Guyau, *La genesi dell'idea di tempo*, Roma, Bulzoni, 1994, p. 55.

DOCUMENTI

UN CONTRIBUTO DI CLAUDE LÉVI-STRAUSS ALLA STORIA DELLA PSICHIATRIA DINAMICA

DI LUCA PINZOLO

Publicato originariamente nel 1956 su *Le Courier de l'Unesco*, questo breve scritto, a una prima lettura, potrebbe essere annoverato tra i tentativi di mettere in evidenza, secondo le parole di Ellenberger «la fondamentale identità fra taluni concetti antichissimi della medicina primitiva e taluni nuovi concetti della moderna psichiatria dinamica»¹.

L'articolo, però, pur nella sua brevità, e nella conseguente impossibilità di andare oltre qualche breve cenno, non necessariamente autorizza una visione della storia della psicoanalisi articolata secondo un paradigma continuista, né cade nell'ingenuità di individuare nelle culture «primitive» l'anticipazione di teorie e pratiche psicoanalitiche, se non addirittura psichiatriche, che finirebbe con il far perdere di vista i caratteri di novità teorica introdotte dalla psicoanalisi. L'intento di Lévi-Strauss è teso, piuttosto, ad illustrare la capacità, dimostrata dai riti di alcuni popoli cosiddetti «primitivi», di aggirare anticipatamente quei trattamenti puramente contenitivi della sofferenza mentale che, ancora all'epoca della stesura di questo scritto, erano fortemente presenti e «difficili da smuovere».

Va, del resto, ricordato, che lo stesso Freud, che pure insisterà fino all'ultimo sul carattere teorico della rivoluzione apportata dalla psicoanalisi, tale cioè, da modificare la definizione stessa del concetto di «psichismo»², già dai suoi primi scritti sottolineava che «in ogni epoca, e nell'antichità ancor più diffusamente di oggi, i medici hanno praticato il trattamento psichico. Se per trattamento psichico intendiamo lo sforzo di suscitare nel malato gli stati e le condizioni psichiche più favorevoli alla guarigione, allora questo genere di trattamento medico è storicamente il più antico»³: sotto questo punto di vista, faceva notare sempre Freud, la psicoanalisi rappresenta «una recentissima ripresa di metodi terapeutici antichi» accompagnata da una maggiore consapevolezza relativamente alla natura psichica della malattia e all'incidenza terapeutica della parola e del discorso⁴.

1 H.F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1976, p. 5.

2 S. Freud, *Alcune lezioni preliminari di psicoanalisi* (1938), in Id., *Opere XI* (1930-1938), ed. it. a cura di C.L. Musatti, Torino, Bollati Boringhieri, 1979, p. 644: «non è affatto un caso che soltanto dopo il mutamento nella definizione dello psichico sia stato possibile creare una teoria compatta e coerente della vita psichica».

3 S. Freud, *Trattamento psichico (trattamento dell'anima)* (1890), in Id., *Opere I* (1886-1895), ed. it. a cura di C.L. Musatti, Torino, Bollati Boringhieri, 1967, p. 101.

4 Ivi, p. 111.

A questo punto, Lévi-Strauss può rintracciare i tratti similari tra gli odierni psicoterapeuti e psichiatri e gli «stregoni» soprattutto nell'individuazione della natura esclusivamente psichica del disagio: questo tocca un'anima carpita dagli spiriti, ma i cui effetti si estendono fino a comportare delle pesanti ricadute sul gruppo, vale a dire la conseguente emarginazione del malato e la corrispondente perdita di una risorsa per la comunità. L'antropologo può soffermarsi, quindi, sulla peculiarità del trattamento applicato che, facendo leva su discorsi e narrazioni, mira ad estrarre dal malato ricordi cancellati di eventi traumatici e a trasfigurarli in un racconto, o in un mito⁵.

Lévi-Strauss coglie, però, nel segno allorché, nel ricordare che l'esito della «cura» è la produzione di un discorso, non trascura, tuttavia, di sottolineare la differente posizione assunta dallo psicoterapeuta nel *setting* analitico – ridotto al silenzio per far parlare, piuttosto, l'analizzante – e dallo sciamano che, al contrario, costruisce e ricostruisce lui stesso una narrazione capace di produrre un effetto terapeutico. Un altro punto di forza dello scritto risiede nella capacità dell'antropologo di individuare nell'*anima* e nelle sue peripezie un *campo* in cui agiscono istanze di natura sociale, tali, cioè, da coinvolgere il malato e l'intera comunità: di qui il carattere *rituale* e, per ciò stesso, pubblico dell'intervento medico, incaricato di adempiere ad una funzione che è, ad un tempo, terapeutica in senso stretto ed educativa.

Gli stregoni, pertanto, si sono mossi – e ancora si muovono – verso pratiche che, a prescindere dalla loro connotazione certamente ritualistica – ma non vi sono, forse, rituali in ogni tipo di *setting* o di interazione sociale? – o da una soggiacente metafisica animista, si sono mostrate «in anticipo» rispetto a strumenti, metodi e tecniche della psicoterapia moderna, quando non addirittura in grado di suggerire strade – come l'impiego delle tecniche artistiche a scopo terapeutico, per non parlare di un approccio che oggi definiremmo senza riserve «grupale» – che se nel 1956 potevano ancora apparire pionieristiche e sperimentali, oggi vengono largamente e comunemente utilizzate.

5 Circa le costruzioni di fantasie «romanzesche» nelle nevrosi, cfr. S. Freud, *Il romanzo familiare dei nevrotici* (1908), in Id., *Opere V (1905-1908)*, ed. it. A cura di C.L. Musatti, Torino, Bollati Boringhieri, 1972, pp. 471-474 e J. Lacan, *Il mito individuale del nevrotico*, in J. Lacan-J. A. Miller-M. Silvestre-C. Soler, *Il mito individuale del nevrotico*, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Roma, Astrolabio, 1986, p. 15: «Se ci fidiamo definizione del mito come di una certa rappresentazione oggettiva di un *epos* o di gesta che esprimono in modo immaginario le relazioni fondamentali caratteristiche di un certo modo di essere dell'uomo in un'epoca determinata; se prendiamo il mito come la manifestazione sociale latente o patente, virtuale o realizzata, vuota o piena di senso, di questo modo di essere, allora è certo che possiamo ritrovarne la funzione nel vissuto stesso di un nevrotico, L'esperienza ci offre in effetti molte varie manifestazioni conformi a questo schema e di cui si può dire che si tratta proprio di miti». Questo aspetto della sussunzione della propria storia individuale all'interno di una narrazione, tocca, tuttavia, motivi della psicologia analitica di matrice junghiana, poi sviluppati in particolare da James Hillmann, di cui si veda almeno *Le storie che curano. Freud, Jung, Adler*, Milano, Raffaello Cortina, 1984.

SORCIERS ET PSYCHANALYSE

PAR CLAUDE LÉVI-STRAUSS

À la plupart d'entre nous, la psychanalyse apparaît comme une conquête révolutionnaire de la civilisation du XX^e siècle; nous la plaçons sur le même plan que la génétique ou la théorie de la relativité. D'autres, plus sensibles sans doute au mauvais usage de la psychanalyse qu'à son véritable enseignement, persistent à la considérer comme une extravagance de l'homme moderne. Dans les deux cas, on oublie que la psychanalyse n'a fait que retrouver, et traduire en termes nouveaux, une conception des maladies mentales qui remonte probablement aux origines de l'humanité et que les peuples que nous appelons primitifs n'ont pas cessé d'utiliser, souvent avec un art qui étonne nos meilleurs praticiens.

Il y a quelques années, des ethnologues suédois ont recueilli et publié un très long rituel de guérison employé chez les Indiens Cuna de Panama, dans les cas d'accouchement difficile. Ce rituel consiste en un récitatif que le sorcier de la tribu – ou, comme disent les spécialistes, le chaman – déclame devant la patiente et pour son bénéficiaire. Il lui explique que son mal provient de l'absence momentanée de l'âme qui préside à la procréation car les Cuna croient en l'existence d'une multitude d'âmes, chacune préposée à une fonction vitale particulière. Cette âme a été attirée dans l'au-delà par des esprits malfaisants; le sorcier raconte à la malade, avec un grand luxe de détails, comment il entreprend un voyage surnaturel à la recherche de l'âme perdue; quels obstacles il rencontre; à quels ennemis il s'oppose; comment il les domine, par la force ou par la ruse, avant d'atteindre la prison de l'âme captive, pour finalement la libérer et lui faire réintégrer le corps souffrant et étendu.

Analysons brièvement les caractères de cette cure, dont nous n'avons aucune raison de supposer qu'elle ne soit pas efficace, au moins dans certains cas. Son premier caractère tient à sa nature purement psychologique: pas de manipulation du corps de la malade, pas de drogues. Le sorcier ne fait que parler, ou chanter; il s'en remet au seul discours pour induire la guérison. En second lieu, le traitement implique un tête-à-tête entre deux personnes: malade et médecin, ce qui ne signifie pas, comme nous le verrons dans un instant, que les autres membres du groupe social ne puissent former un auditoire. Or, de ces deux personnes, l'une – le sorcier au pouvoir reconnu par la tribu entière – incarne l'autorité sociale et la puissance de l'ordre; l'autre – le malade – souffre d'un désordre que nous appellerions physiologique, mais qui apparaît aux indigènes comme l'effet d'un avantage arraché par la société des esprits à celle des humains. Puisque ces deux sociétés doivent être normalement alliées, et que le monde des esprits est de même nature que celui des âmes assemblées dans chaque individu, il s'agit vraiment, dans la pensée

indigène, d'un désordre sociologique provoqué par l'ambition, la malveillance ou la rancune des esprits, c'est-à-dire par des motivations de caractère psychologique et social.

Enfin, en exposant les causes de la maladie, et en racontant ses aventures dans l'au-delà, le sorcier évoque, chez son auditoire, des représentations familières empruntées aux croyances et aux mythes, qui sont le patrimoine du groupe social tout entier. D'ailleurs, c'est en assistant à de telles cures, qui ont un caractère public, que l'adolescent s'initie en détail aux croyances collectives.

Plusieurs caractères qui viennent d'être relevés ressemblent étrangement à ceux d'une cure psychanalytique. Dans ce cas aussi, la maladie est considérée comme ayant une origine psychologique et le traitement appliqué est exclusivement de cette nature. Par des symptômes qu'il ne peut maîtriser, ou plus simplement par le trouble de son esprit, le malade se sent exclu du groupe social et il fait appel au médecin, dont l'autorité est sanctionnée par le groupe, pour l'aider à s'y réintégrer. Enfin, la cure vise à extraire du malade le récit d'événements enfouis dans son inconscient, mais qui, en dépit de leur ancienneté, continuent à régir ses sentiments et ses représentations.

Or, qu'est-ce qu'une histoire assignée à une époque très ancienne, si ancienne souvent, que même son souvenir est perdu, mais qui continue, cependant, à expliquer – mieux que des événements plus récents – les caractères de ce qui se passe actuellement? Très exactement, ce que les sociologues appellent un mythe.

Le psychanalyste doit rester muet

La grande différence entre une cure chamanistique comme celle que nous venons d'analyser, et une cure psychanalytique, tient donc au fait que dans le premier cas le médecin parle tandis que, dans le second, ce soin est dévolu au patient; on sait qu'un bon psychanalyste reste pratiquement muet pendant la plus grande partie de la cure; son rôle est d'offrir au malade la stimulation de la présence d'autrui, on pourrait presque dire la provocation, afin que le malade puisse investir cet «autre» anonyme avec toute l'hostilité dont il se sent inspiré. Mais, dans les deux cas, la cure consiste bien dans la production d'un mythe, avec cette différence que, chez les Cuna, il s'agit d'un mythe tout fait, connu de tous et perpétué par la tradition, que le sorcier se contente d'adapter à un cas particulier; disons, pour être plus précis encore, de traduire dans un langage qui ait un sens pour le malade et lui permettant de nommer, et donc de comprendre – peut-être ainsi de dominer – des douleurs qui étaient jusqu'alors inexprimables, au propre et au figuré.

Dans la psychanalyse, au contraire, le malade a la charge d'élaborer son propre mythe. Mais, si l'on y réfléchit un instant, la différence n'est pas si grande, puisque la psychanalyse ramène l'origine des troubles psychiques à un très petit nombre de situations possibles, entre lesquelles le malade n'a guère que la liberté de choisir, et qui toutes, se rapportent aux premières expériences de la vie et aux relations du jeune enfant avec son entourage familial. Ici aussi, c'est quand le malade sera arrivé à traduire des troubles inexprimables ou inavouables (cela revient au même), dans les termes d'un mythe approprié à son histoire particulière, qu'il se sentira libéré.

Après le rapprochement qui précède, nous ne nous étonnerons pas que certains psychologues très avertis, visitant des sociétés indigènes pour mener des enquêtes à l'aide des plus modernes procédés d'investigation, se soient trouvés de plain-pied avec les sorciers indigènes, et même parfois, surpassés par eux.

Telle fut l'aventure, si joliment racontée par le Dr. Kilton Stewart, dans un ouvrage récent intitulé *Pygmies and the dream giants (Les Pygmées et les géants du rêve)* (New York, 1954). Il s'était rendu chez les Négritos, ou pygmées, habitants très primitifs de l'intérieur des Philippines, pour étudier leur structure mentale par des méthodes voisines de celles de la psychanalyse. Non seulement les sorciers du groupe le laissèrent faire, mais ils le considérèrent aussitôt comme un des leurs; mieux encore, ils intervinrent d'autorité dans ses analyses, en spécialistes compétents et parfaitement au courant des techniques utilisées.

J'ai souligné tout à l'heure le caractère public des cures chamanistiques. Tous les membres du groupe acquièrent ainsi progressivement la croyance que leurs propres maux, quand ils viendront à les éprouver, relèvent des mêmes procédés que ceux qu'ils auront si souvent vu appliquer. D'autre part, prévoyant toutes les étapes de la cure, ils y participeront volontiers, les scandant de leurs encouragements, aidant le malade à rassembler ses souvenirs.

Le dénouement du psychodrame

Comme le remarquait à ce même propos le Dr. Stewart, nous ne sommes plus sur le terrain de la psychanalyse, mais sur celui d'un de ses développements récents: la psychothérapie collective, dont une des formes les plus connues est le psychodrame, où plusieurs membres du groupe acceptent de figurer les personnages du mythe du malade, pour aider celui-ci à mieux se le représenter et pouvoir ainsi pousser sa tragédie jusqu'au dénouement. Cette participation n'est possible qu'à condition que le mythe du malade offre déjà un caractère social. Les autres réussissent à y participer parce qu'il est aussi le leur, ou plus exactement, parce que les situations critiques auxquelles notre société expose l'individu sont, très largement, les mêmes pour tous. On voit donc combien illusoire est le caractère, intime et personnel, de la situation oubliée que la psychanalyse aide le malade à se remémorer. Même cette différence avec la cure chamanistique, que nous avons retenue tout à l'heure, s'évanouit.

«Comme à Paris et à Vienne», écrit le Dr. Stewart, «les psychiatres Négritos aidaient le malade à retrouver des situations et incidents appartenant à un passé lointain et oublié, des événements douloureux enfouis dans les couches les plus anciennes de cette expérience accumulée qu'exprime la personnalité».

Transfigurer le trouble en œuvre d'art

Sur un point au moins, la technique indigène semble être plus audacieuse et plus féconde que la nôtre. Le Dr. Stewart relate une expérience qu'il eût pu faire n'importe où dans le monde, chez l'un de ces peuples que nous appelons primitifs. Quand il voulut tirer le malade de l'état de rêve éveillé où il se trouvait, racontant de façon désordonnée des incidents de son passé – conflit avec son père, transposé sous la forme mythique d'une visite au pays de morts – ses collègues indigènes l'en empêchèrent. Pour être guéri définitivement, lui dirent-ils, il fallait que l'esprit de la maladie ait fait un présent à sa victime, sous forme d'un nouveau rythme de tambour, d'une danse ou d'un chant. Selon la théorie indigène, il ne suffit donc pas que l'infériorité sociale, due à la maladie, soit

effacée; elle doit se transformer en avantage positif, supériorité sociale de la nature de celle que nous reconnaissons à l'artiste créateur.

Sans doute, cette relation entre un équilibre psychique inhabituel et la création artistique, n'est pas étrangère à nos propres conceptions. Il y a beaucoup de génies que nous avons traités comme des fous: Gérard de Nerval, van Gogh et d'autres. Au mieux, nous consentons parfois à excuser certaines folies pour la raison qu'elles sont le fait de grands artistes. Mais même les pauvres Négritos des jungles de Bataan ont vu beaucoup plus loin dans ce domaine; ils ont compris qu'un moyen de dissiper un trouble mental, nuisible à l'individu qui en est victime et à la collectivité qui a besoin de la saine collaboration de tous, consiste à le transfigurer en œuvre d'art; méthode rarement utilisée chez nous, mais qui est tout de même celle à quoi nous devons l'œuvre d'Utrillo. Il y a donc beaucoup à apprendre de la psychiatrie primitive. Toujours en avance sur la nôtre à bien des égards, de quel modernisme ne faisait-elle pas preuve à l'époque, récente encore et dont la tradition est pour nous si lourde à secouer, où nous ne savions rien faire d'autre des malades mentaux que les charger de chaînes et les affamer.

STREGONI E PSICANALISI

DI CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Alla maggior parte di noi la psicanalisi appare come una rivoluzionaria conquista della civiltà del XX secolo: la mettiamo sullo stesso piano della genetica o della teoria della relatività. Altri, forse più sensibili all'uso improprio della psicanalisi che non al suo autentico insegnamento, insistono a considerarla come una stravaganza dell'uomo moderno. In entrambi i casi ci si dimentica che la psicanalisi non ha fatto altro che ritrovare e tradurre con parole nuove una concezione delle malattie mentali che risale probabilmente alle origini dell'umanità e che i popoli cosiddetti primitivi non hanno smesso di utilizzare spesso con un'arte che stupisce i nostri operatori più esperti.

Qualche anno fa, alcuni etnologi svedesi hanno raccolto e pubblicato un lungo rituale di guarigione, impiegato presso gli Indiani Cuna di Panama, nei casi di difficoltà nel parto. Questo rituale consiste in una recitazione che lo stregone della tribù – o, come dicono gli specialisti, lo sciamano – declama di fronte alla sua paziente a suo beneficio. Egli le spiega che il suo male proviene dalla momentanea assenza dell'anima che presiede alla procreazione – i Cuna credono, infatti, nell'esistenza di una molteplicità di anime, ciascuna preposta a una particolare funzione vitale. Quest'anima è stata attirata nell'aldilà da spiriti malefici; lo stregone racconta alla malata, con dovizia di dettagli, come lui stesso intraprende un viaggio soprannaturale alla ricerca dell'anima perduta, quali ostacoli incontra, a quali nemici si oppone, in che modo li sottomette – con la forza o con l'astuzia – prima di raggiungere la prigione dell'anima catturata, per liberarla, infine, e farla reintegrare nel corpo sofferente e disteso.

Analizziamo in breve i caratteri di questa cura, della cui efficacia, almeno in certi casi, non abbiamo ragione di dubitare. Il primo carattere concerne la sua natura puramente psicologica: nessuna manipolazione del corpo della malata, nessun uso di droghe. Lo stregone non fa che parlare o cantare; per indurre la guarigione, egli si affida solo al discorso. In secondo luogo, il trattamento implica un faccia-a-faccia tra due persone, malato e medico, il che non significa, come vedremo tra poco, che gli altri membri del gruppo sociale non possano formare un auditorio. Ora, di queste due persone, l'una – lo stregone dal potere riconosciuto da tutta quanta la tribù – incarna l'autorità sociale e la potenza dell'ordine; l'altra – il malato – soffre di un disordine che noi chiameremmo psicologico, ma che agli indigeni appare come l'effetto di un vantaggio carpito dalla società degli spiriti a quella degli umani. Poiché queste due società, normalmente, devono essere alleate, e poiché il mondo degli spiriti è della medesima natura di quello delle anime assemblate

in ogni individuo, nel pensiero indigeno si tratta veramente di un disordine sociologico provocato dall'ambizione, dall'ostilità o dal rancore degli spiriti, ossia da motivazioni di carattere psicologico e sociale.

Infine, esponendo le cause della malattia, e raccontando le sue avventure nell'al di là, lo stregone evoca di fronte al suo uditorio delle rappresentazioni familiari mutate da credenze e da miti che sono patrimonio dell'intero gruppo sociale. D'altronde, è proprio assistendo a tali cure che l'adolescente viene iniziato dettagliatamente alle credenze collettive.

Molti dei caratteri appena messi in rilievo somigliano, stranamente, a quelli di una cura psicanalitica. Anche in questo caso, la malattia è considerata di origine psicologica e il trattamento applicato è esclusivamente di questa natura. Il malato si sente escluso dal gruppo sociale a causa di sintomi che non riesce a controllare o, più semplicemente, a causa del turbamento del suo animo: egli si appella al medico, la cui autorità è sanzionata dal gruppo, affinché lo aiuti a reintegrarsi. Infine, la cura mira ad estrarre dal malato il racconto di eventi sepolti nel suo inconscio ma che, a dispetto della loro antichità, continuano a reggere i suoi sentimenti e le sue rappresentazioni.

Ora, che cos'è una storia assegnata a un'epoca tanto antica, spesso così antica che persino il suo ricordo si è perduto, ma che, tuttavia, continua a spiegare i caratteri di ciò che accade attualmente ancor meglio che degli eventi più recenti? È esattamente quello che i sociologi chiamano un mito.

Lo psicanalista deve restare muto

La grande differenza tra una cura sciamanica, come quella che abbiamo appena analizzato, e una cura psicanalitica attiene al fatto che, nel primo caso, è il medico che parla, mentre, nel secondo, questo compito viene assegnato al paziente; sappiamo che un bravo psicanalista resta praticamente muto per gran parte della cura: il suo ruolo è di offrire al malato la stimolazione, per non dire la provocazione, della presenza di un altro, affinché il malato possa investire questo anonimo «altro» di tutta l'ostilità da cui si sente ispirato. In entrambi i casi, però, la cura consiste nella produzione di un mito, con la differenza che, presso i Cuna, si tratta di un mito vero e proprio, conosciuto da tutti e perpetuato dalla tradizione, che lo stregone si limita ad adattare a un caso particolare – o, per essere ancora più precisi, di tradurre in un linguaggio che abbia un senso per il malato e gli permetta di nominare, e quindi di comprendere, forse anche di dominare, delle sofferenze che, fino ad allora, erano inesprimibili in senso proprio e in senso figurato.

Nella psicanalisi, al contrario, è il malato che si fa carico di elaborare il proprio mito. Ma, se vi si riflette per un attimo, la differenza non è poi così grande, dato che la psicanalisi riconduce l'origine delle turbe psichiche a un piccolo numero di situazioni possibili tra le quali il malato ha appena la libertà di scegliere e che si rapportano tutte alle prime esperienze di vita e alle relazioni del bambino con il suo ambiente familiare. Anche qui, il malato si sentirà libero solo quando sarà arrivato a tradurre delle sofferenze inesprimibili o (che è lo stesso) inconfeffabili nei termini di un mito appropriato alla sua storia particolare.

Dopo il confronto di cui sopra, non ci stupiremo che alcuni psicologi molto attenti, nel visitare delle società indigene per condurvi delle ricerche con l'ausilio dei più moderni procedimenti d'indagine, si siano trovati allo stesso livello degli stregoni indigeni, se non, a volte, sorpassati da loro.

Di questo tipo fu l'avventura raccontata in modo brillante dal dottor Kilton Stewart in una recente opera dal titolo *Pygmies and the dream giants (I Pigmei e i giganti del sogno)*, New York, 1954). Egli si era recato presso i Negritos, o Pigmei, abitanti primitivi nell'interno delle Filippine, per studiare la loro struttura mentale con metodi vicini a quelli della psicanalisi. Non solo gli stregoni del gruppo lo lasciavano fare, ma lo consideravano addirittura uno dei loro: di più, intervenivano di propria iniziativa nelle sue analisi come specialisti competenti e perfettamente al corrente delle tecniche utilizzate.

Ho appena sottolineato il carattere pubblico delle cure sciamaniche. In tal modo, tutti i membri del gruppo acquisiscono a poco a poco la credenza che le loro malattie, quando ne faranno la prova, rientrano nel campo degli stessi procedimenti che avranno visto applicare così spesso. D'altra parte, prevedendo tutte le tappe della cura, essi vi prenderanno parte volentieri, scandendole con i loro incoraggiamenti, aiutando il malato a raccogliere i propri ricordi.

L'epilogo dello psicodramma

Come fa notare a tale proposito il Dott. Stewart, non siamo più sul terreno della psicanalisi, ma su quello di uno dei suoi sviluppi recenti: la psicoterapia di gruppo, una delle cui forme più conosciute è lo psicodramma, in cui molti membri del gruppo accettano di raffigurare i personaggi del mito del malato per aiutarlo a rappresentarsi meglio e, in tal modo, spingere la sua tragedia fino all'epilogo. Questa partecipazione è possibile solo a condizione che il mito del malato offra già un carattere sociale. Gli altri riescono a prendervi parte perché è anche il loro, o, più esattamente, perché le situazioni critiche alle quali la nostra società espone l'individuo sono, per lo più, le stesse per tutti. Si vede, quindi, quanto è illusorio il carattere intimo e personale della situazione dimenticata che la psicanalisi aiuta il malato a ricordare. Anche questa differenza, rispetto alla cura sciamanica che avevamo ricordato poco fa, svanisce.

«Come a Parigi e a Vienna», scrive il dott. Stewart, «gli psichiatri Negritos aiutano il malato a ritrovare situazioni e incidenti che appartengono a un passato lontano e dimenticato, eventi dolorosi sepolti sotto coltri più antiche di quell'esperienza accumulata che esprime la personalità».

Trasfigurare la sofferenza in opera d'arte

Almeno su un punto la tecnica indigena sembra essere più audace e feconda della nostra. Il dott. Stewart riferisce di un'esperienza che avrebbe potuto fare in qualunque parte del mondo presso uno di quei popoli che chiamiamo primitivi. Quando volle risvegliare un malato dallo stato di sogno a occhi aperti in cui si trovava e in cui raccontava in modo disordinato gli incidenti del suo passato – il conflitto con suo padre trasposto sotto la forma mitica di una visita al paese dei morti – i suoi colleghi indigeni glielo impedirono. Per guarire definitivamente, gli dissero, occorreva che lo spirito della malattia facesse un dono alla sua vittima sotto forma di un nuovo ritmo di tamburo, di una danza, di un canto. Secondo la teoria indigena, non è sufficiente che l'inferiorità sociale dovuta alla malattia sia cancellata: essa deve trasformarsi in un vantaggio positivo, in una superiorità sociale della stessa natura che noi riconosciamo all'artista creatore.

Forse questa relazione tra un inusuale equilibrio psichico e la creazione artistica non è estranea alle nostre concezioni. Vi sono molti geni che noi abbiamo trattato come folli: Gérard de Nerval, Van Gogh e altri. Alla meno peggio, noi acconsentiamo, a volte, a scusare alcune pazzie perché tipiche dei grandi artisti. Ma anche in questo campo i poveri Negritos della giungla di Bataan hanno guardato molto più in là: essi hanno compreso che un mezzo per dissipare un disordine mentale, nocivo per l'individuo che ne è vittima e per la collettività che ha bisogno della sana collaborazione di tutti, consiste nel trasfigurarli in opera d'arte – metodo raramente utilizzato da noi, ma che è, ugualmente, ciò a cui dobbiamo l'opera di Utrillo. C'è, quindi, molto da imparare dalla psichiatria primitiva. Sempre in anticipo sulla nostra sotto molti aspetti, quanta modernità dimostrava nell'epoca, ancora recente e la cui tradizione è per noi così pesante da smuovere, in cui non sapevamo fare altro dei malati mentali che metterli in catene e affamarli!

[tr. it. di Luca Pinzolo]

RECENSIONI

«AMICE COLENDE».
TEMI, STORIA E LINGUAGGIO
NELL'EPISTOLARIO DI SPINOZA

DI DANIELE D'AMICO

Il giorno 21 dicembre 2017 si è svolta nell'Aula Valerio Verra dell'Università di Roma Tre la giornata di studi *Amice Colende. Temi, Storia e Linguaggio nell'Epistolario di Spinoza*, organizzata da Marta Libertà De Bastiani, Sandra Manzi-Manzi e Francesco Toto. L'incontro è stato promosso dalla *Societas Spinozana*, per la prima volta riunita ufficialmente. L'idea di dar vita a questa associazione nacque diversi anni fa, con l'obbiettivo di creare un luogo d'incontro nel quale fosse possibile, almeno un paio di volte l'anno, discutere contributi di vario genere sulla filosofia spinoziana: tesi di laurea, articoli, scritti su o di Spinoza. In breve tempo la *Societas spinozana* è stata capace di riunire molte persone che in Italia erano in vario modo, per diletto o per professione, interessate al filosofo olandese. Nel luglio del 2017 questo gruppo diventa un'associazione vera e propria, con uno statuto societario che mantiene nelle finalità lo spirito originario, quello cioè di intensificare e promuovere l'interesse per la filosofia di Spinoza attraverso incontri, giornate di studio e altre attività, dentro e fuori i confini accademici. Proprio al termine della giornata di studi si è svolta la prima riunione ordinaria della *Societas*, nel quale sono stati eletti il Presidente, i membri del Consiglio direttivo e del Comitato scientifico.

La giornata è stata inaugurata dalle presentazioni di Manzi-Manzi e del presidente pro-tempore Giovanni Croce. Pina Totaro ha presieduto la sessione mattutina e Cristina Santinelli ha dato avvio ai lavori con la relazione: *Assidua meditatio, propositum constantissimum. Il concetto di metodo nell'Epistola 37 a Bouwmeester, tra il «De emendatione» e l'«Ethica»*. In questo intervento Santinelli si è soffermata su un'importante lettera nella quale si discute il rapporto tra il metodo e l'interrogazione filosofica. Soffermandosi su alcuni luoghi del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, Santinelli cerca di tracciare un ponte concettuale tra questo primo e incompiuto scritto di Spinoza e l'ultima parte dell'*Etica*, utilizzando come tramite proprio la lettera di Spinoza a Bouwmeester, in grado di stabilire una connessione tra due opere spinoziane così distanti nel tempo e apparentemente lontane anche nei contenuti. Santinelli ha chiarito l'intento metodologico spinoziano, la cui peculiarità è quella di un'elaborazione teorica intimamente connessa alla *ratio vivendi*, di cui Spinoza precisa i contenuti nello scolio di *Etica*, V, pr. 10. Si crea così tra vita e metodo, verità e scoperta, un rapporto di mutua convivenza. Non c'è scoperta di verità senza proposito di vita, le buone pratiche producono verità e viceversa, in un circolo virtuoso nel quale pratica e teoria, condividendo i medesimi propositi, si

implicano a vicenda. Emerge dall'intervento di Santinelli l'originale concezione spinoziana del metodo e della verità, dove questa non è più un accumulo di nozioni ma qualcosa che precede il progetto che la ricerca.

L'intervento di Daniela Bostrenghi (*Lettere sulla libertà. Pagine dell'Epistolario dal 1663 al 1676*) ha offerto ai presenti un'ampia panoramica su quelle lettere dell'epistolario spinoziano, in particolare il carteggio con Oldenburg, nel quale il tema della *libertas philosophandi* si pone in primo piano. Richiamando alcuni momenti salienti della vita di Spinoza, come la rinuncia alla cattedra dell'Università di Heidelberg, Bostrenghi ha ripercorso l'arco temporale che va dal 1661-63 al 1676, nel quale la vicenda intellettuale di Spinoza, come uomo e come filosofo, è sintomatica di un periodo storico denso di eventi, di grandi protagonisti, di lotte politiche e religiose, all'alba di un'Europa che inizia ad essere moderna. I molteplici interessi di Spinoza e dei suoi amici si ritrovano così nelle pagine della corrispondenza, dove la libertà di filosofare, intesa in senso lato come libertà d'espressione, si realizza nella fitta e appassionata rete di confronti e di scambi. L'intervento di Bostrenghi ha inoltre presentato l'epistolario come viatico per entrare in diretto contatto con temi centrali dell'*Etica* e del *Trattato teologico-politico*, al quale il carteggio con Oldenburg fa esplicito riferimento.

La sessione mattutina si conclude con l'intervento di Marta De Bastiani sul carteggio Spinoza-Boxel (*A suon di fonti. Note sul carteggio Spinoza-Boxel*), nel quale i due discutono l'esistenza degli spettri; un argomento bizzarro agli occhi di Spinoza, che però, con garbo, cerca uno spazio comune con l'interlocutore, dialogando su quelle che non esita tuttavia a definire, senza riserve, baggianate. De Bastiani mette in luce come le risposte a Boxel siano rivelatrici non soltanto di una generosità dialogica, ma anche coerenti con la teoria dell'immaginazione spinoziana. Invece di presentare una ragione fredda e severa, incapace di render conto di teorie così fantasiose, Spinoza scende sul terreno del suo interlocutore e si misura con gli autori da questo invocati (Svetonio in particolare), mostrando la polisemia delle narrazioni antiche e avvalendosi al contempo della propria epistemologia, secondo la quale un'immagine non può essere vinta se non da un'immagine più forte. L'intervento di De Bastiani ha così mostrato come esista anche nell'epistolario una profonda coerenza tra le dottrine filosofiche spinoziane e le discussioni amichevoli, anche le più appassionante e al limite della razionalità.

La sessione pomeridiana, presieduta da Stefano Visentin, ha visto gli interventi di Maxime Rovère (*Sur une idée bizarre de Spinoza. Une lecture pragmatique de la lettre 17, de Spinoza à Balling*) e Giovanni Licata (*Osservazioni per una nuova edizione dell'Epistolario di Spinoza*). Rovère si è soffermato sulla lettera 17, nella quale Spinoza discute con Pieter Balling una concezione del presagio secondo criteri che sembrerebbero in contrasto con il proprio rigoroso razionalismo. Secondo Rovère queste singolarità rappresentano per il lettore un invito a leggere il carteggio spinoziano come un vero e proprio atto linguistico, dove il pensiero filosofico non è più concepito come una dottrina ma come uno sforzo comune, via via rinnovato, e avente come fine ultimo quello di comprendere le cose.

L'intervento di Giovanni Licata ha affrontato la tortuosa questione della storia editoriale delle opere spinoziane, con particolare attenzione al ruolo svolto dagli amici di Spinoza che, dopo la sua morte, nel febbraio del 1677, si sono fatti promotori dell'edizione degli *Opera posthuma*. La quasi totalità delle lettere spinoziane è oggi nota proprio grazie a questa fatica degli amici del filosofo. Licata si è soffermato in particolare sulle figure di Pieter van Gent, Ehrenfried Walther von Tschirnhaus e Lodewijk Meyer, autori

che hanno rivestito un ruolo centrale per la costituzione dell'epistolario. Licata ha sottolineato l'importanza dell'intervento redazionale di Meyer e di Van Gent, ai quali bisogna attribuire la traduzione in latino delle venticinque lettere originariamente scritte in olandese. Lo studioso ha inoltre espresso l'esigenza di una nuova e più accurata edizione critica dell'epistolario spinoziano, dopo quella pubblicata da Carl Gebhardt nel 1925, che tenga conto degli studi più recenti di Fokke Akkerman, Piet Steenbakkers e Omero Proietti. Licata, anche attraverso la presentazione di riproduzioni fotografiche di manoscritti ed edizioni originali secentesche, ha mostrato come questioni in apparenza prerogative della critica filologica tocchino da vicino problemi d'interpretazione filosofica e testuale.

JALEH MANSOOR, *MARSHALL PLAN MODERNISM:
ITALIAN POSTWAR ABSTRACTION
AND THE BEGINNINGS OF AUTONOMIA*¹

DI LUISA L. CORNA

Il titolo del libro di Jaleh Mansoor, *Marshall Plan Modernism*, offre alcuni indizi relativi alle ambizioni metodologiche dell'autrice. La giustapposizione del termine «modernismo» a quello di un programma economico, non solo ne destabilizza il significato, ma suggerisce l'intenzione di gettare una nuova luce su questo momento della storia dell'arte. Tuttavia, quando due sostantivi sono collocati uno accanto all'altro, la relazione semantica rimane imprecisata. La disposizione delle parole nel titolo ci spinge a considerare «Marshall Plan» come un aggettivo qualificativo, e modernismo come soggetto; ma a prescindere dal suo ordine sintattico il titolo resta formato da due nomi giustapposti senza una preposizione che li unisca. A partire dal titolo, Mansoor sembra suggerirci che la relazione tra la sfera economica e quella artistica proposta dal libro non sarà di tipo gerarchico.

Marshall Plan Modernism si colloca all'intersezione tra storia e teoria dell'arte, ed è una versione ampliata e rivista della tesi di dottorato dell'autrice. Il lavoro di Mansoor non è nuovo al pubblico anglofono, poiché parti della tesi sono apparse in forma di articoli sulla rivista americana *October*. Tuttavia, se le pratiche artistiche prese in esame rimangono invariate rispetto alla ricerca di dottorato, la cornice teorica impiegata nel libro è significativamente diversa. I riferimenti alla filosofia post-strutturalista che contraddistinguevano la tesi, e indicavano il suo legame con la scuola di *October*, sono diventati sporadici, sostituiti da autori decisamente più materialisti. Tale cambiamento di cornice teorica non è di per sé «colposo». La scoperta imprevista di altre tradizioni di pensiero congiunta ad eventi biografici e politici può certamente generare diversioni nella propria traiettoria intellettuale. Ma è singolare che tale cambiamento non sia discusso dall'autrice in alcuna parte del libro, nonostante l'oggetto di studio rimanga inalterato. Questa reticenza risulta ancora più problematica se si considera il passaggio verso una filosofia come quella marxista, che rivendica il legame tra teoria e storia.

La ricerca di Mansoor prende in esame pratiche artistiche che emergono nella seconda metà del XX secolo in Italia, paese, come è noto, tra i maggiori beneficiari del Piano Marshall. In particolare, la sua analisi si concentra su una selezione di lavori di Lucio Fontana, Alberto Burri e Piero Manzoni realizzati tra gli anni '50 e '60. Ciò che unisce questi artisti, secondo l'autrice, non è tanto una deliberata affiliazione ad una corrente artistica, ma la volontà di recuperare e combinare tropi associati all'avanguardia della prima metà del XX secolo, come il monocromo e il ready-made. Nell'interpretazione di

1 Durham, Duke University Press, 2016.

Mansoor, il ritorno di questi tropi indica il riemergere inconscio tanto di (fallite) aspirazioni rivoluzionarie (monocromo), quanto di una rinnovata spinta all'accumulazione capitalistica (readymade). L'identificazione di elementi di continuità con l'avanguardia è affiancata alla disamina di aspetti che segnano invece una rottura verso di essa, e che sono poi posti in relazione allo specifico momento storico in cui le opere vengono prodotte. Nei tagli e nelle combustioni della tela per esempio, assenti nelle prime generazioni di monocromi, Mansoor ravvisa un'assonanza con le forme di resistenza politica emerse in Italia nel periodo successivo agli anni del «miracolo economico».

La tesi dell'autrice è ispirata alla ricerca di Giovanni Arrighi contenuta ne *Il lungo XX secolo*. Secondo il sociologo, la storia del capitalismo procederebbe per lunghi cicli di accumulazione su scala mondiale. Tra un ciclo e l'altro permangono elementi di continuità, nonostante il modello dominante di ciascun ciclo vada progressivamente ad esaurirsi. Sulla traccia di questa lettura, Mansoor colloca le pratiche degli artisti italiani all'interno di traiettorie temporali lunghe e ricorsive che interessano un'area geografica più ampia di quella nazionale. La presa di distanza dalla tradizione autoctona e l'interesse per l'avanguardia degli artisti nel dopoguerra, indicherebbe così l'obsolescenza dello Stato e l'iscrizione dell'Italia all'interno di uno spazio capitalista globale – anche grazie al piano Marshall.

L'analisi dei lavori di Fontana, Burri, Manzoni alla luce di eventi macro-economici, incrina narrazioni storiche consolidate e apre nuove piste interpretative. In particolare, il libro marca una presa di distanza da una letteratura secondaria su Alberto Burri che riconduce il gesto del bruciare le tele alla violenza esperita dall'artista durante la Seconda guerra mondiale. Tuttavia, se è vero che il rifiuto di una ristretta prospettiva autobiografica costituisce uno dei punti di forza del libro, è vero anche che l'eccessiva importanza attribuita all'influenza dei movimenti internazionali del capitale comprime il ruolo degli eventi storico-politici più immediati. La fine del regime fascista, per esempio, non viene annoverata tra le cause della discontinuità tra arte italiana post-bellica e futurismo, come se l'annessione del paese ad uno spazio capitalistico più ampio avesse rimosso ferite storiche ed eredità culturali locali.

Nell'introduzione al libro, Mansoor rilancia il dibattito sulla metodologia della ricerca storico-artistica e avanza una proposta metodologica. Si pone l'obiettivo di superare l'impasse tra autonomia formalista e storia sociale riflessiva, offrendo una «terza pista» che consenta di far emergere la radicalità dei lavori degli artisti considerati. Tuttavia, né l'introduzione, né i capitoli successivi, accennano alla storia del dibattito sul metodo o ai più recenti tentativi di ripensare la relazione tra marxismo e storia dell'arte. Considerata la dichiarazione d'intenti iniziale, ci si aspetterebbe che l'autrice approfondisse la propria proposta metodologica, e si confrontasse con lo stato attuale del dibattito. Questo confronto avrebbe rivelato tutta l'inattualità dello scisma tra autonomia formalista e storia sociale, che nel corso del tempo è stato sostituito da un quadro metodologico articolato.

Mansoor appare più interessata a ricerche metodologiche esterne al campo dell'arte, come quella elaborata dal critico americano Fredric Jameson. Nell'introduzione dichiara che utilizzerà una definizione di cultura estrapolata da *L'inconscio politico*, e ricorre ripetutamente a termini come «sintomo», «inconscio» ed «eziologia» che evocano lo stile psicoanalitico del critico americano. Riferendosi a Jameson, Mansoor definisce la cultura, e implicitamente l'arte, come «l'oggetto che rende manifeste le contraddizioni a livello dei modi di produzione», ed allude alla nozione althusseriana di determinante economico in ultima istanza, riferimento chiave de *L'inconscio politico*. Nel libro in questione, l'accademico americano avanza un modello interpretativo per la letteratura

ispirato alla critica althusseriana della casualità espressiva e della presunta gerarchia tra struttura e sovrastruttura del marxismo classico. In alternativa a quest'ultima, Althusser concepisce un sistema formato da livelli semiautonomi, nel quale il modo di produzione non corrisponde ad un livello principale che determina tutti gli altri, ma alla struttura nella sua totalità. Jameson si serve della ricerca althusseriana al fine di elaborare una critica a quei metodi per l'analisi letteraria che stabiliscono un rapporto di omologia tra la sfera economica e quella artistica, e a partire da essa elabora un nuovo modello interpretativo che cerca invece di afferrare «l'interdipendenza [tra i livelli] intesa come una mediazione che passa attraverso la struttura»². Tale modello, descritto accuratamente nel primo capitolo de *L'Inconscio Politico*, si articola in tre differenti fasi analitiche, in cui l'oggetto di studio viene ogni volta «ricostruito». Le fasi possono essere immaginate come dei cerchi concentrici: il primo, e più stretto, coincide con lo studio del singolo lavoro letterario e della sua storia specifica; il secondo tratta il testo come un esempio di un più ampio ed antagonistico discorso tra classi sociali; il terzo, infine, colloca l'opera all'interno «[dell'] ultimo orizzonte della storia umana nella sua totalità», concepita in termini marxisti come un avvicinarsi di modi di produzione³.

Ritornando ora a Mansoor, appare evidente come il riferimento a Jameson vada nella direzione di un superamento della storia riflessiva dell'arte, ma il metodo elaborato non è realmente applicato, né esplorato nel dettaglio, all'interno del libro. Il suo ricorso al concetto jamesoniano di «inconscio politico» ne è un esempio. Quest'ultimo è utilizzato per mettere in relazione la violenza del progetto imperialistico americano all'assalto, fisico e metaforico, all'arte operata da Fontana, Burri e Manzoni. Tuttavia, l'analisi rimane circoscritta al lavoro dei tre artisti e non contempla come l'inconscio politico sia mediato dal linguaggio dell'arte e della cultura nel contesto considerato. Viene omessa la seconda fase del metodo jamesoniano, quella che considera il testo – o l'opera d'arte – come una *parola* in un più ampio sistema di segni linguistici, prima di porla in relazione ai modi di produzione. L'assenza di questo passaggio intermedio conduce, paradossalmente, alla riaffermazione di un rapporto omologico tra l'artistico e l'economico.

Si leggano come esempio alcuni passaggi:

La violenta spesa di quanto era stato accumulato tramite una guerra condotta su una scala tutta nuova, la bomba atomica, e la successiva continuazione di quella guerra con l'eccesso di spesa [...] trova una via d'espressione nei tagli di Fontana.⁴

E più avanti nel testo: «[il lavoro di Manzoni] opera come un dispositivo forensico attraverso il quale capire le transizioni che avvengono nella relazione tra capitale e lavoro»⁵; e infine:

la decisione [di Burri] di sperimentare con un processo distruttivo dopo l'altro, dallo strappo all'esplosione, risponde piuttosto frontalmente all'improvvisa eruzione di un produttivismo accelerato e orientato ad mercato su scala mondiale.⁶

2 F. Jameson, *The Political Unconscious, Narrative as a Socially Symbolic Act*, Londra, Routledge, 2002, p. 24 (tr. mia).

3 Ivi, p. 61 (tr. mia).

4 J. Mansoor, *Marshall Plan Modernism: Italian Postwar Abstraction and the Beginning of Autonomia*, Durham, Duke University Press, 2016, p. 9 (trad. mia).

5 Ivi, p. 44 (tr. mia).

6 Ivi, p. 99 (tr. mia).

È importante specificare, inoltre, che Mansoor stabilisce una relazione di reciprocità tra sfera economica e artistica. Come le opere d'arte esprimono in maniera sintomatica la forma capitalistica di un preciso momento storico, così quest'ultima è analizzata alla luce delle pratiche artistiche ad essa contemporanee. Il libro però non chiarisce come questa relazione biunivoca funzioni nella pratica, e si limita a descrivere una presunta influenza della sfera artistica su quella economica in termini metaforici.

È importante sottolineare, infine, che il lavoro di Mansoor non si limita a tracciare delle connessioni tra le opere degli artisti e il disegno imperialista americano, ma cerca anche di capire come le stesse opere «dialoghino» con le lotte politiche emerse negli anni '60. I lavori di Manzoni, Burri e Fontana vengono descritti come «forme di resistenza [...] verso le stesse condizioni storiche che sintomatizzano»⁷, e, in quanto tali, sono giustapposti ad altre, e più immediate, espressioni di dissenso politico esplose nello stesso periodo. In particolare, Mansoor ravvisa una connessione tra i gesti degli artisti e l'insieme di rivendicazioni e teorie politiche del movimento dell'autonomia, che vengono meticolosamente analizzate. L'autrice dimostra un profondo interesse per il marxismo italiano eterodosso e per il dibattito sull'autonomia scaturito all'interno di quel contesto. L'«escursione» su questo terreno teorico ha però un obiettivo specifico: intercettare aspetti di quel dibattito che possano essere utilizzati per ripensare la nozione di autonomia dell'arte, così come è stata concepita dall'estetica modernista. Tale tentativo rivela una certa impazienza verso i ristretti limiti disciplinari della storia dell'arte e il desiderio di collocare la sfera artistica al centro di trasformazioni sociali e politiche. Tuttavia, rimane da capire se la scelta di estrapolare concetti dalla filosofia possa realmente modificare la posizione marginale dell'arte e ravvivarne il discorso critico, o non rischi invece di riaffermare una priorità della teoria sulle pratiche. Forse, una nuova nozione di autonomia, non può che essere concepita sul terreno dell'immanenza, a partire dalla stessa pratica artistica.

7 Ivi, p. 3 (tr. mia).

ENRIQUE DUSSEL, *LE METAFORE TEOLOGICHE DI MARX*¹

DI SIMONE LANZA

Las metáforas teológicas de Marx è finalmente tradotto in italiano. L'autore, Enrique Dussel, nato in Argentina e naturalizzato messicano, è tra i maggiori teologi e filosofi della liberazione, ma è anche uno dei massimi conoscitori di Marx. La sua trilogia sulle diverse riscritture del *Capitale* resta all'avanguardia filologica per meticolosità e accuratezza. Scritti negli anni 80, i suoi tre libri avevano ricostruito le quattro redazioni successive del *Capitale*². Dussel unisce una profondissima conoscenza degli scritti di Marx a una straordinaria erudizione biblica. Da qui la competenza per indagare le metafore teologiche in Marx, tema sorprendente, ma non marginale. Era necessario attendere un filosofo latinoamericano affinché emergesse questo lato di Marx, trascurato dalla tradizione atea marxista. Anche per questo *Le metafore teologiche di Marx* compendia e supera la stessa trilogia.

Per Dussel l'argomentazione marxiana si basa su un sillogismo: se qualcuno è cristiano e capitalista (premessa maggiore); se il capitalismo è feticismo, demone visibile o Bestia dell'Apocalisse (premessa minore); il cristiano è pertanto in contraddizione (conclusione). Lo sforzo argomentativo consiste allora nel dimostrare come il capitalismo sia demoniaco, come il capitale sia feticcio. Si tratta di una tensione etica che percorre tutti gli scritti, a partire dal *Capitale*. Le metafore teologiche hanno la funzione di mostrare il posizionamento contraddittorio del cristiano rispetto al capitalismo. Il semplice messaggio è: se sei cristiano (e nel 1867 praticamente tutti i lettori avevano ricevuto un'educazione religiosa), non puoi accettare il capitalismo.

Nella ricostruzione di Dussel, Marx deriverebbe i temi del primato della prassi dall'ambiente pietista in cui è cresciuto. Marx proviene infatti da una famiglia di ebrei convertiti e ha ricevuto una formazione luterana. La dottrina dell'anti-Cristo sarebbe presa proprio dal pietismo tedesco che tracciava una continuità tra i profeti dell'Antico Testamento, il primo cristianesimo e l'inizio della Riforma. Non è casuale che Marx critichi soprattutto il puritanesimo inglese e non il cristianesimo in genere. Per il pietismo

1 Tr. it. di A. Infranca, Roma, Inschibboleth, 2018 (*Las metáforas teológicas de Marx*, Pamplona, Verbo Divino, 1993).

2 E. Dussel, *La producción teórica de Marx, Un comentario a los Grundrisse*, México D.F., Siglo XXI, 1985; *Hacia un Marx desconocido, Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México D.F. 1988.; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de «El Capital»*, México D.F., Siglo XXI, 1990, tr. it. di L. Basso-M. Tomba, *L'ultimo Marx*, Roma, Manifestolibri, 2009

la fede implicava una conversione nella pratica. Il libro degli *Atti degli apostoli (Praxeiston Apostolon)* lo ricordava. Il fondatore Spener, sosteneva che la religione consistesse non in parole bensì in atti, prassi.

L'analisi delle metafore teologiche del pensiero di Marx riprende le direttrici di Ricoeur sulla *metafora viva*, secondo cui le metafore non sono un semplice ornamento del discorso, ma un supplemento di senso. Le metafore sono semanticamente più ricche benché concettualmente meno precise. In Marx esse non sono un semplice rinforzo argomentativo volto a ribadire perché il modo di produzione capitalistico sia demoniaco, ma soprattutto aprono a un nuovo mondo diverso dall'esistente. Le metafore teologiche spiegano tuttavia anche la genesi di un concetto essenziale: l'alienazione. Si tratta infatti della dialettica luterana presa dal Nuovo Testamento, che i teologi pietisti di Tübingen tramandarono direttamente a Hegel (maestro del metodo dialettico di Marx). Marx parafrasa questo noto passo biblico: «Gesù Cristo, essendo in forma di Dio (*morfé theoû* – che Lutero traduce con *Gestalt Gottes*), non ritenne rapina l'essere uguale a Dio, ma si alienò a se stesso (*ekenose – entäußern sich*) assumendo la forma di servo (*Knechtsgestalt*) e divenendo simile agli uomini» (Filippesi, II, 6-7). Marx utilizza le medesime parole tedesche della traduzione della Bibbia di Lutero. Per Marx infatti il Denaro si innalza e segue il movimento opposto a quello di Cristo che si umilia, perciò il denaro è l'Anti-Cristo. Scrive Marx, parafrasando il brano biblico citato: «da servo del commercio [mezzo di scambio] il denaro ne è diventato il despota».

La principale metafora teologica che percorre tutti gli scritti di Marx, dalla gioventù alla maturità, è quella religiosa dell'idolo, del falso Dio, del feticcio. È il tema della falsa credenza. La religione degli idoli a cui si offrono sacrifici è il vero oggetto della critica di Marx. Marx descrive i vari idoli con precisione biblica: Mammona, il dio denaro, Moloch, l'idolo a cui si sacrificano i figli, Baal, l'idolo dei dominatori. È il tema del feticismo su cui Marx ritorna in ogni revisione del *Capitale*. Nell'ultima revisione conferisce al capitale il *carattere* (e non solo la *forma*) di feticcio. Il feticismo riguarda quindi la totalità del capitale. Si tratta di una critica ontologica completa del capitale. Feticizzazione e falsa apparenza sono due forme fenomeniche che hanno la medesima fonte: l'assolutizzazione del valore. Per la tradizione ebraico-protestante a cui Marx fa riferimento il vero Dio non è visibile, mentre la visibilità è carattere del feticcio. Nella feticizzazione ciò che si manifesta non è ciò che è: pertanto il feticcio è occultamento, mistificazione, oscuramento. Proprio in questa falsa apparenza si esercita il potere del culto mondano (*weltlicher Kultus*). Nel *Capitale* Marx non teorizza la morte di Dio, ma smaschera l'idolo. Il Dio secolare (*weltliche Gott*) è un dio occulto nella realtà quotidiana; il feticismo è la dimostrazione che la modernità non è un mondo senza Dio, come si rappresenta, ma un mondo incantato. Il dio secolare è il Denaro come Capitale, che non solo non è morto ma è ben vivo: ad esso si sacrificano vite umane. Il mondo secolare moderno è così una falsa apparenza. In questo senso per Dussel il contrario della scienza non è l'ideologia ma il feticismo, la religione.

L'interpretazione di Dussel è convergente con quella di Balibar sull'analisi del feticismo: in virtù di un potere soprannaturale del Denaro, indipendente dagli esseri umani, nel modo di produzione capitalistico non ci muoviamo infatti nel mondo disincantato di Weber. Ma mentre la citazione di Balibar è dello stesso Dussel, mi sentirei di citare almeno anche gli appunti di Benjamin sul *capitalismo come religione*. Il modo di produzione capitalistico è religioso, e la critica dell'economia politica di Marx si identifica

con la sua critica dell'economia come religione. Per questo le metafore teologiche di Marx costituiscono una vera e propria *teologia metaforica negativa*. L'esistenza di una teologia metaforica (che contiene e supera la frammentarietà delle metafore) spiegherebbe il posizionamento etico di Marx e l'assenza di un discorso esplicitamente etico. Marx del resto concepiva il suo pensiero non come dottrina ma come critica della critica della ragione critica.

La tesi di Dussel dovrebbe secondo me spingere gli studi verso alcune direzioni che mi permetto di proporre. In primo luogo studi più attenti da un lato alle fonti bibliche, teologiche e religiose di un filosofo che pur denigrando nietzschiamente la morale, conserva un posizionamento aristotelico rispetto alla categoria di causa finale da cui si dipanano molte categorie della prima sezione del *Capitale*: la differenza tra scopo del valore d'uso e scopo del valore di scambio (con l'esempio aristotelico della calzatura); la distinzione tra economia e crematistica, e quindi tra limitato e illimitato; lo scopo e il carattere di feticcio del denaro e della merce. Altra autorità religiosa e morale a cui Marx ricorre è Lutero. Sono significative le citazioni positive di Lutero, critico irriducibile dell'usura. Lutero è anche una delle fonti da cui Marx prende niente meno che la metafora del *capitale come lupo mannaro* che tutto snatura. La lettura di Dussel apre inoltre al mondo delle metafore di Marx. A titolo provvisorio ed esemplificativo, né sistematico né esaustivo, segnalo le principali famiglie di metafore. Troviamo nel *Capitale* oltre alle metafore religiose, bibliche e teologiche quelle che, con Derrida, potremmo definire *spettrali* (vampiri, fantasmi, lupi mannari, demoni, etc...). ci sono poi le *metafore scientifiche* (astronomiche, fisiche, chimiche come microscopio, ellisse, formula/sostanza chimica, peso, valanga, nervo ottico). Le *metafore zoologiche* (crisalide, civetta, aragosta, etc...). Le *metafore militari, architettoniche, ingegneristiche*. Esse vengono applicate a ogni snodo concettuale di ogni capitolo del *Capitale*.

In Africa, Asia e Sud America, cioè nei sud del mondo, Dussel è considerato uno dei massimi teologi e filosofi viventi nonché uno dei massimi conoscitori di Marx. Dovremmo chiederci perché in Italia e Europa a chi proviene dalle zone più oppresse del mondo viene riservato il privilegio non solo dell'invisibilità accademica ma anche quello della non considerazione intellettuale. Il lavoro di Dussel, benché proposto al pubblico italiano più di venticinque anni dopo la pubblicazione, conserva un'attualità dirompente perché è un'opera di filologia vivente fuori dai canoni del marxismo. Dussel è senz'altro più abile nell'analisi che nella sintesi, il suo stile ritorna spesso sulle medesime citazioni. Basti pensare che annota tutti i libri della Bibbia citati da Marx, che ne costituiscono la quasi totalità, mentre avrebbe potuto anche solo segnalare che, nel *Capitale*, la Bibbia è tra le tre opere più citate, insieme a Ricardo e Smith. Il semplice fatto che la bibbia sia tra i tre libri più citati nell'unica opera che davvero scelse di pubblicare è un dato che parla da solo. Lo stile di Dussel è difficile, ma mai abbagliante come quello dei seguaci di Heidegger, sempre vicino alle fatiche del concetto. L'ottima traduzione di Infranca (un lavoro meticoloso su tre lingue), insieme alla nuova traduzione del *Capitale* (K. Marx e F. Engels, *Opere Complete*, vol. XXXI, Napoli, La città del Sole, 2011) a cura di Fineschi e Sgrò con il ricco apparato critico (in cui, tra le altre cose, si segnalano tutti riferimenti biblici e teologici del *magnum opus*), permettono oggi di comprendere questa dimensione rimossa di Marx. Un Marx etico proprio perché scientifico. Scienziato proprio perché eticamente posizionato fuori dal sistema. Condivisibile quindi l'augurio del traduttore: «che questo libro susciti forti polemiche». Oggi, morto il Dio tradizionale,

la tarda modernità si presenta come un deserto in cui solo il vitello d'oro del Denaro è idolatrato. Il mondo è incantato dal Denaro, che a differenza degli esseri umani, non ha più né frontiere né limiti. La fede nella Mano invisibile del Mercato è oggi ancor più incondizionata. È proprio contro il posto apicale e teologico del *Capitale* che Marx aveva dispiegato la sua teologia metaforica, valorizzata egregiamente da Dussel e purtroppo più che mai attuale nel XXI secolo.

ALBERTO BURGIO, *IL SOGNO DI UNA COSA.* *PER MARX*¹

DI RICCARDO BONFIGLIOLI

Il sogno di una cosa. Per Marx è il titolo dell'ultima monografia di Alberto Burgio, edita da DeriveApprodi nel maggio del 2018, a duecento anni dalla nascita di Karl Marx. Nel quadro del cosiddetto *Marx Revival* – sintagma con cui Marcello Musto designa nella prefazione del suo *Karl Marx. Biografia intellettuale e politica. 1857-1883* il rinnovato interesse scientifico per il pensiero di Marx – il saggio di Burgio ci sembra costituire un *unicum* storiografico per diverse ragioni. Enucleando i caratteri salienti del volume, si tenterà di argomentare in che senso sia possibile suffragare questa asserzione.

Qualunque opera sul pensiero di Marx risulterebbe esclusiva se avesse come referenti soltanto esperti o marxisti *stricto sensu*. Pertanto, il tentativo deve essere quello di produrre un lavoro su Marx comprensibile a chiunque si proponga di intraprendere uno sforzo analitico rigoroso, senza rinunciare a quella consequenzialità logico-argomentativa e a quel lessico specialistico indispensabili per articolare la complessità che la materia stessa richiede. In questo senso, *Il sogno di una cosa. Per Marx* risulta semplice, senza essere immediato; profondo, senza essere ermetico.

Ogni saggio filosofico dovrebbe fare i conti in modo autocritico con i propri presupposti epistemici. Questo atteggiamento è infatti complementare all'assunzione di una responsabilità nei confronti degli altri lettori che si mostri consapevole delle implicazioni politico-sociali soggiacenti al ragionamento che si intende sviluppare. Un discorso teorico è infatti destinato ad essere recepito da un pubblico, evocando in chi legge *immediatamente e/o per associazione libera* dei significati rispetto alla propria esperienza personale e al contesto storico di riferimento, i quali contribuiscono a trasformare o a rafforzare visioni del mondo sulla base delle quali gli esseri umani tendono ad interpretare la realtà sociale e ad orientare la propria azione politica (Burgio stesso afferma che motivo del suo scritto è anche il tentativo di comprendere come Marx sia parte «della nostra comune filosofia spontanea» [p. 11]). A tal riguardo, il testo si mostra pienamente cosciente della propria cifra critico-politica e del proprio ruolo sociale.

Questa attenzione, che Burgio dichiara programmaticamente in relazione al titolo (p. 10), funge infatti da spia di alcuni tratti significativi: 1) La dimostrazione che Marx – nonostante le recidue rimozioni ingenerate dal conflitto ideologico in seno all'opinione pubblica – continui ad abitare l'inconscio collettivo della storia. Una storia che viene

1 Roma, DeriveApprodi, 2018.

intesa qui come processualità dialettica dotata di senso (p. 40) e che costituisce lo sfondo di un'umanità che in tanto diviene soggetto rivoluzionario reale, in quanto si fa sempre più razionale e capace di cogliere la logica intrinseca dello sviluppo storico; in altri termini – perché il sogno si avveri – la consapevolezza della realtà e di sé devono opporsi al «sonno della ragione» e costituire il movente di un'azione trasformatrice del reale; 2) è dirimente mettere a fuoco il fatto che questo sogno concerne una cosa concreta, un precedente storico, un'esperienza vissuta. In questo senso, l'intestazione contiene una forza prognostica dirompente. Al suo interno è custodita infatti una tensione tra ciò che è sogno e ciò che è cosa, che sembra sancire la possibilità di una transizione dalla forma spettrale a quella reale. Il sogno del libro di Burgio è al tempo stesso manifestazione sintomatica di una nevrosi del soggetto e possibilità di ritradurne in vita concreta l'insopprimibile esigenza del superamento del momento astratto in cui sembra impigliato. La posta in gioco di questa conflittualità è la realizzazione di un desiderio di libertà sostanziale sotto l'egida di una ragione appassionata, pena la regressione infantile ad una concezione asettica e fallace della realtà.

L'esperienza irrisolta e incompiuta dell'eguaglianza ritorna nella storia sotto forma di sogno per rivendicare alla soggettività storica una presa di responsabilità di fronte all'oggettività storica, come lo spettro del padre di Amleto chiede al figlio di essere vendicato per il suo assassinio. Nel saggio, Burgio, che dedica alcune pagine anche a Freud, è sempre attento a preservare intatti entrambi i fattori del problema epistemologico cardine del conflitto dialettico: il rapporto contraddittorio tra soggetto e oggetto. La pregevolezza del saggio si manifesta chiaramente non solo laddove l'autore è in grado di coniugare la sua passione politico-morale con la perspicuità dello svolgimento filosofico, ma anche quando contempera la centralità della dimensione storica con il portato della dimensione del soggetto, delineando limiti e margini dell'azione politica sullo sfondo di un'epoca di crisi morale ed economico-sociale (Burgio ha inquadrato tale momento in una ricostruzione teorica di lungo periodo in *Senza democrazia: un'analisi della crisi*, Roma, DeriveApprodi, 2009).

Il sottotitolo mostra un carattere dedicatorio in cui si avverte anche la necessità di un tributo a Marx come maestro. Leggendo insieme titolo e sottotitolo, è possibile cogliere i lineamenti di una sorta di conflitto tra ciò che deve venire (il sogno che si deve realizzare) e ciò che è stato (l'eredità di Marx), in cui il presente sarebbe incarnato dal fruitore dell'opera stessa. In una battuta, si tratta di un testo capace di porre il soggetto di fronte a se stesso e di tematizzarne l'autoriconoscimento nei termini di una presa di coscienza della sua responsabilità politica nei confronti della storia e dell'umanità di cui è partecipe.

Proviamo ora a tracciare un bilancio consuntivo del testo. Scopo del saggio è fornire ai lettori uno studio della filosofia del Marx maturo. Un'indagine che si estende dalla trattazione di un ampio ventaglio di temi marxiani, al dominio delle fonti teoriche sottese alla formulazione marxiana; dagli sviluppi concettuali che hanno nutrito l'eredità del precipitato teorico di Marx, alle prospettive filosofiche che hanno informato gli assi portanti del marxismo (tra gli altri, Hegel e Smith).

Che cosa rappresentava la filosofia per Marx? Scrive Burgio: «Non intrattenimento, e non erudizione. Ma pensiero storico sull'esperienza storica: genealogia critica del mondo umano e teoria della prassi trasformatrice» (p. 10). A Burgio interessa mostrare «il nucleo filosofico portante» dell'idea di storia in relazione alla «critica del presente e con i compiti e le possibilità della prassi» (p. 11). Aspetto cruciale dello studio di Burgio

è l'atto teorico di sistemare il pensiero marxiano entro il quadro di uno svolgimento di lungo periodo. Una descrizione cursoria dell'articolazione del libro può essere utile a mostrare in che senso questo avvenga.

Nella prima parte sono individuate le coordinate in cui la filosofia di Marx è germinata. Nella seconda, Burgio si concentra su alcuni elementi essenziali che attengono alla filosofia marxiana, in particolare si tratta di quelli legati alla storia: il rapporto tra economia e società e il nesso determinismo-storicità del modo di produzione capitalistico. Nella terza sezione, Burgio si occupa di autori come Lenin, Lukács, Korsch, Gramsci, Debord e Foucault, affrontando temi relativi alla teoria marxiana della storia. Da ultimo, nella quarta sezione, l'autore riflette su tre concetti che costituiscono il nocciolo del pensiero marxiano: conflitto, transizione e rivoluzione.

Fin dal primo capitolo è possibile notare come un atteggiamento storico-ricostruttivo sia accompagnato da una impostazione ermeneutica di stampo critico. Nel rimando polemico a Windelband e alla fonte filosofica primaria che alimenta il criterio sotteso alla sua impostazione (Comte), Burgio critica quelle narrazioni storiografiche di taglio positivistico che intendono la scienza come un puro fatto. A questo metodo Burgio contrappone un atteggiamento che riflette «sulle proprie finalità e sulla natura del proprio lavoro, sui metodi adottati e sui presupposti epistemici tacitamente assunti» (p. 23). Nello specifico, Burgio marca l'accento sulla rilevanza di una critica della storiografia in relazione ad una filosofia della storia. La scientificità del discorso storiografico è frutto secondo Burgio del processo di «oggettivazione costituito dal vaglio intersoggettivo» il quale implica «il più alto riconoscimento della funzione svolta dalla filosofia della storia» come istanza critica ineludibile (p. 33). Per l'autore, la filosofia della storia e la storia costituiscono quindi due momenti complementari dello stesso intero teorico.

La filosofia della storia nel suo discorso rappresenta quell'insieme di valori e categorie che assicurano la coerenza della ricerca storica: «e come vaglio critico delle sue caratteristiche epistemiche e dei suoi presupposti assiologici» (p. 33). A differenza di Marc Bloch – secondo Burgio – non sarebbe feconda quella comprensione che si esimesse dal giudizio: il problema del rapporto tra oggettività e soggetto è qui il punto di partenza epistemologico. La metodologia storica sostenuta dall'autore – nel concreto del dibattito storiografico – viene dunque riassunta sotto la locuzione «storicismo critico», nella misura in cui la suddetta validazione intersoggettiva di una certa filosofia della storia garantisca un grado di scientificità alla ricostruzione operata dalla storiografia.

Nel secondo capitolo, Burgio ripercorre temi e modelli classici della filosofia della storia, dove la storia umana è concepita come «un processo di realizzazione della ragione nel corso del quale si susseguono contraddizioni e conflitti» (p. 61). La concezione della realtà che opera nei costrutti teorici presi in esame da Burgio è essenzialmente dialettica. È nel terzo capitolo che Burgio mostra come la rivoluzione teorica hegeliana rappresentata dalla sua concezione di dialettica si concretizzi in «una teoria generale delle contraddizioni che interpreta le antinomie logiche e i conflitti sociali come manifestazioni omogenee (isomorfe e sinergiche) della dinamica evolutiva del reale» (p. 87).

Nel quarto capitolo Burgio si occupa dunque di Hegel e della scuola hegeliana quale fonte essenziale della concezione materialistica della storia di Marx ed Engels, quindi nel quinto e nel sesto l'autore indaga il nesso genetico tra ragione e realtà e lo statuto della soggettività storica. Per Burgio la prospettiva marxiana conduce ad una riformulazione del rapporto tra teoria e prassi «sulla base dell'effettivo superamento dell'astrattezza e della separatezza del lavoro teorico» (pp. 134-135).

Il lavoro di Burgio prosegue nel sesto capitolo con l'illustrazione della critica agli economisti classici (Adam Smith, Ricardo) e l'analisi del processo di produzione, mostrando ancora una volta come la critica marxiana sia radicale in forza della sua attenzione alla dimensione storica. Nel settimo si conclude il discorso su Engels. I capitoli otto, nove, dieci, undici, dodici e tredici sono dedicati rispettivamente a Lenin, Lukács e Korsch, Gramsci, Debord, Foucault.

Due sono i temi che costituiscono il filo rosso tematico di cui l'autore tiene le redini lungo il suo svolgimento: 1) La centralità della storia. La storia come processo e dunque caratterizzata da una logica immanente; 2) la dialettica come dispositivo analitico e «configurazione e sintassi dei processi reali, colti nella loro feconda contraddittorietà» (pp. 395-396). L'endiadi dialettica e storia – attraverso i tornanti storici che separano i vari autori – costituiscono il minimo comune denominatore della ricostruzione di Burgio. Negli ultimi tre capitoli Burgio affronta i concetti di conflitto, transizione e rivoluzione «per squarci e incursioni, al solo scopo di evocare, implicitamente, possibili riaperture del nostro discorso» (p. 396).

Molto potenti le ultime pagine del libro che, in altra sede, avrebbero meritato una approfondita menzione. Infatti, emerge qui tutta la carica morale alla radice della formulazione teorica dell'autore. Burgio ha ben presente le difficoltà implicite nella costruzione di un futuro. L'insufficienza, nella loro indispensabilità, «di criteri e obiettivi» è data dallo scontro continuo con «l'astrattezza delle ipotesi teoriche; con la distanza tra realtà e bisogni; con l'incalzare del tempo». Si corre il rischio, continua Burgio, «che la potenza della volontà si rovesci in una volontà di potenza che segna il trionfo dell'eterogenesi dei fini» (p. 493). Secondo quest'ultimo concetto, il soggetto sarebbe operante sulla storia in maniera inconsapevole: estromesso dall'idea di una produzione attiva di realtà. La storia sarebbe dunque uno spazio in cui operano le collettività ma queste sarebbero connotate da «un residuo irriducibile di non-controllo, dunque di non-consapevolezza del soggetto» (p. 55).

Pare ci sia una logica ignota ad avere l'ultima parola. Eppure, Burgio ricorda l'esistenza consistente di rivoluzioni sorte ogni volta che una forma sociale si fosse dimostrata «incapace di soddisfare domande, bisogni, aspirazioni comuni non più trascurabili» (p. 493). Rivoluzioni che si sono verificate e che accadranno, *cela va sans dire*, necessariamente. Per questo la politica rimane per Burgio il campo di battaglia dove esercitare il sapere critico: «Per far sì che l'umanità divenga finalmente consapevole di sognare da lungo tempo 'una cosa' – la liberazione dal dominio, l'autonomia – che attende ormai soltanto di essere riconosciuta. Pensare di sradicare desideri e sogni non è, a ben guardare, che l'illusione più ingenua e rovinosa» (p. 493).

Dopo un'odissea di 493 pagine, il volume si conclude con pagine caratterizzate da un vero e proprio *pathos* della ragione. Una critica viva che è – per dirla con Marx – testimonianza del cervello della passione dell'autore. Chi conosce a fondo l'opera e l'insegnamento di Burgio non può fare a meno di notare come questo lavoro costituisca una sorta di sintesi della sua produzione teorica, risultato di un lavoro accademico pluridecennale e di un lungo impegno didattico. Frutto di un'ampia documentazione, di un puntuale richiamo ad una molteplicità di testi e fonti, privo di ammiccanti revisionismi, il saggio si giova altresì di un vasto uso di opere di letteratura secondaria di cui è testimonianza la sezione in appendice al libro sotto la dicitura «riferimenti e piste bibliografiche» (pp. 513-526). Per concludere, si può affermare che, per questa volta, «la riflessione sull'aspetto distruttivo del progresso» dell'illuminismo non sia stata lasciata ai suoi nemici.

FRANCESCO BIAGI, *HENRI LEFEBVRE*. *UNA TEORIA CRITICA DELLO SPAZIO*¹

DI DIDIER CONTADINI

Nel panorama della letteratura secondaria italiana mancava fino ad ora un testo di letteratura secondaria che desse una visione di ampio respiro della produzione di Henri Lefebvre. È noto che il pensatore di Hagetmau sia stato uno autore produttivo in molti campi disciplinari e si sia espresso su molti temi, continuando a scrivere fino alla fine, giunto a novant'anni compiuti. È dunque inevitabile, che un testo che si vuole interpretativo e non semplicemente espositivo abbia dovuto operare una scelta. Coerentemente con l'interesse maggiore riscontrato nel dibattito mondiale – e il contesto italiano in tal senso segue la linea –, la scelta è caduta sulla riflessione spaziale.

Biagi ha il merito di prendere in considerazione l'insieme delle opere che hanno a che fare con lo spazio urbano e non solo i due o tre testi più noti e citati. In tal modo è in grado di fornire al lettore un quadro d'insieme che consente, da un lato, di osservare come il tema rimanga con pertinacia centrale nella riflessione di Lefebvre, dall'altro di ricostruire i vari aspetti che lo compongono e lo connotano e, infine, di osservare i mutamenti, gli approfondimenti che caratterizzano il suo percorso nonché le influenze e le polemiche che costellano il rapporto con le esperienze filosofico-artistiche coeve.

L'autore inizia col ricostruire preliminarmente la formazione del pensatore di Hagetmau. Una formazione fatta di scontri e alleanze culturali, di continui confronti con le teorizzazioni dei pensatori e degli artisti più attivi in quel periodo nel milieu francese ed europeo, nonché con i classici della filosofia continentale. L'interpretazione di Biagi, con modi delicati, si presenta decisa. Lefebvre viene presentato come l'incarnazione dell'«ideale socratico della ricerca della verità» (p. 21). E ciò secondo il triplice significato dell'espressione. Egli è colui che non smette di cercare e criticare. Lo fa costantemente misurando «il pensiero con il concreto vissuto degli uomini» (p. 23) e, in ultimo, non accettando alcun limite o steccato disciplinare. La traiettoria del filosofo è ripercorsa dalla fondazione del gruppo *Philosophes*, e dell'omonima rivista, alla partecipazione successiva a varie altre riviste fino ad arrivare a quella della *Revue Marxiste* che, lascia intendere Biagi, ha permesso ai giovani Lefebvre, Gutermann e Morhange di trovare un momentaneo arresto nel loro vagabondare teorico e un lungo respiro di approfondimento dei temi (cfr. p. 33).

Come ci ricorda sin dall'inizio l'autore, «il 'secolo breve' [...] coincide con l'esistenza di Lefebvre [... e]gli, dunque, non può essere scisso dalla 'storia' del Novecento: egli

1 Milano, Jaca Book, 2019.

riflette e polemizza dentro e contro il XX secolo» (p. 19). Ecco che allora, la riflessione del pensatore francese si intreccia con quella coeva di una serie di autori come Debord, Sartre, Althusser e Castells. La ricchezza di riferimenti e di riflessioni originali nell'analisi di questi dibattiti e polemiche consente al lettore che si avvicini al pensiero di un autore così eclettico, radicale e profondo, di comprendere con chiarezza i nuclei concettuali fondamentali e al lettore esperto di trovare degli spunti per ulteriori ricerche.

I due capitoli centrali del volume sono dedicati all'approfondimento della teoria urbana e dei relativi concetti. A partire dalla raccolta di articoli *Dal rurale all'urbano* per poi passare ai testi più noti, Biagi mette in evidenza come lo sguardo di Lefebvre si soffermi sul «marginale», che diventa «luogo privilegiato d'osservazione perché punto disvelatore della realtà sulla narrazione della città». Così è senz'altro «la situazione subalterna e invisibile delle periferie» a meglio mostrare «l'ideologia urbanistica dominante» (p. 93). Da questo punto di vista, la visione egemone dello spazio urbano viene criticata per la sua unità e uniformità, che nascondono le dinamiche reali e la violenza quotidiana perpetrata nei confronti della maggioranza della popolazione che lo abita e lo attraversa. Il metodo di analisi progressivo-regressivo, ricavato dall'interpretazione marxiana, a dispetto dell'attribuzione di originalità che gli tributa Sartre, aiuta in tal senso a far scoppiare tanto l'omogeneità spaziale quanto la linearità temporale. Biagi sottolinea l'approccio «linguistico» di Lefebvre: la città è «quasi una sinecdoche del concetto di 'società', infatti viene definita come una proiezione della società sul territorio» (p. 99). Come nella società vi è conflitto così, allora, il conflitto deve essere riportato nella città. Il tentativo *utopico* lefebvrino consiste nel lasciare campo al «vitalismo ribelle del vissuto che eccede sempre la progettualità asettica» (p. 141). Non vi è spazio, in questa operazione politica per un concetto foucaultiano come quello di eterotopia. L'esemplificazione per eccellenza dell'utopia applicata è quella della Comune: «nell'esperienza politica della Comune vi è una riunificazione fra il politico e le altre sfere del vivente» (pp. 169-170). L'utopia, dunque, è «un agire performativo per trasformare lo stato di cose presenti» (p. 173). Ciò che rende questo agire come «senza-luogo» è il fatto che per esercitarsi richiede una «sospensione del tempo storico», interpreta Biagi, riprendendo Jesi lettore di Spartaco.

L'autore giustamente ci ricorda che per poter formulare la *teoria critica dello spazio urbano* lefebvrina è necessario prendere in considerazione anche i lavori intorno al tema della vita quotidiana. Essi richiamano i contemporanei lavori dei francofortesi esiliati negli Stati Uniti (cfr. p. 183). Eppure, vi è una distanza profonda da loro, determinata dal fatto che Lefebvre vuole complicare il piano di azione politica ricordando che l'uomo si fa *anche* (ma non solo) fuori dal luogo di lavoro, in una molteplicità e in un intreccio di luoghi che ne plasmano la vita, i sentimenti, l'orizzonte...

La parte conclusiva del testo è esplicitamente diretta a «interpretare il presente con Henri Lefebvre» (p. 199). Qui ci fermiamo per lasciare al lettore la possibilità di dialogare direttamente con l'autore, ricordando solo che le armi che quest'ultimo si è preparato per difendere la propria posizione sono molteplici e ben affilate.

HENRI LEFEBVRE, *LA PROCLAMATION DE LA COMMUNE:* *26 MARS 1871*¹

DI DIDIER CONTADINI

Versailles, pour Emmanuel Macron, c'est «un lieu où la République [...] s'était retranchée quand elle était menacée...»²

Il testo di Lefebvre sulla *Comune* di Parigi, pubblicato per la prima volta nel 1965 è finalmente di nuovo disponibile al pubblico. Riproporre oggi questa riflessione su una vita quotidiana alternativa potrebbe apparire un'operazione anacronistica, ma non lo è. Negli anni '60 rappresentava un contributo alla teoria e alla pratica, via da seguire per ribaltare la società borghese in modo da far nascere qualcosa di completamente diverso. Oggi rappresenta una crepa nel «pensiero unico» che domina la realtà: la rivendicazione che si può pensare e realizzare un'alternativa non utopistica (nel senso negativo del termine).

Dunque, quella che il lettore si trova davanti è una seconda edizione attesa da tempo e che mette fine, anche se molto parzialmente, al completo oblio di tutta una parte della produzione di Henri Lefebvre. Questa riedizione sottolinea anche un altro vuoto nel mercato editoriale: il persistere della mancanza di una traduzione italiana di questo testo.

Quando intraprende questo lavoro, il filosofo di Hagetmau ha già pubblicato molte opere, più di 20 volumi. Si è occupato del tema dell'alienazione e del feticismo, ha pubblicato raccolte di testi di Marx e di testi di Lenin, ha sviluppato il tema della vita quotidiana e ha intrapreso i primi passi nel vasto campo dell'indagine spaziale con gli scritti di sociologia rurale. Una ricchezza di campi e prospettive che esprime la cifra del suo atteggiamento riflessivo, che non si rinchiude mai in un settore accademico, utilizza tutti gli strumenti che ha a disposizione orientandoli verso l'obiettivo principale, quello di aggiungere un tassello alla costruzione della possibilità rivoluzionaria. La griglia interpretativa che mette in azione in questo volume è dunque senz'altro debitrice del pensiero marxiano-engelsiano ma secondo un'originalità e specificità consolidate in lunghi anni di lavoro sui due grandi padri del marxismo, sulle correnti marxiste ma anche su molti altri filosofi della tradizione europea.

Lefebvre non propone al lettore un sorvolo del fenomeno della Comune nel suo complesso. Ruotando la lente del microscopio che gli permette di potenziare il suo sguardo

1 Paris, La Fabrique, 2018.

2 https://www.liberation.fr/politiques/2018/05/10/macron-une-certaine-idee-de-versailles_1649142

scientifico, restringe il campo della sua analisi al periodo che va dal 18 marzo 1871, giorno in cui i battaglioni della Guardia nazionale e il resto del popolo parigino impediscono alle truppe fedeli al governo trasferitosi a Versailles di requisire i cannoni presenti in città, al 26 marzo, giorno della proclamazione della Comune con le nuove elezioni popolari avvenute nei quartieri. Un arco temporale di 9 giorni a fronte dei 71 giorni in cui si stagliò faccia a faccia con il corso ordinario della storia.

Per Lefebvre, nella Comune vi è stato il tentativo, l'esperienza di una trasformazione radicale del quotidiano, di una sovversione rivoluzionaria dei rapporti sociali definiti dal modo di produzione e riproduzione capitalistico. La Comune segnava e segna tutt'oggi il momento di una realizzazione frammentaria, incerta, incompleta, ma *reale*, maledettamente *concreta*, di un'esperienza alternativa alla formazione socio-economica capitalista. Un'esperienza dal basso e corale. Queste sono le ragioni per cui su di essa molto si è scritto, a partire dallo stesso Marx e passando per Bakunin, Lenin, Plechanov, solo per fare alcuni nomi.

La rivoluzione ha il compito di rivoltare, rivoluzionare tutti gli aspetti della vita. Per questo, uno degli aspetti principali da sovvertire è, per Lefebvre, l'ordine gerarchico sancito dallo Stato. La Comune è la testimonianza che si può realmente autogestire la vita collettiva senza essere specialisti di alcunché, né dirigenti di partito. Questo scritto si vuole dunque come un forte strumento di critica nei confronti della prospettiva staliniana. La dittatura del proletariato non ha bisogno dello Stato, si può organizzare dal basso, a partire direttamente dalle classi popolari. La dimensione collettiva, a più livelli e in ambiti diversi, che tra loro si ordinano, intersecano, sovrappongono, fondono, a volte confliggono, predomina sia sulla formalizzazione di una struttura gerarchica sia sull'azione, tatticamente meditata, di un'avanguardia militante. Sono questi tre tratti – autonomia della dimensione collettiva, ritardo della c.d. avanguardia, inutilità e inesistenza di formalizzazioni burocratiche – che Lefebvre si prende cura di sottolineare costantemente lungo tutto il testo.

Ma la rivoluzione ha anche il compito di richiamarsi non solo al sacrificio ma anche alla gioia del creare qualcosa di nuovo, di inesplorato. Le barricate alzate contro gli uomini di Thiers non servivano a chiudersi in un angolo ma ad esprimere il desiderio di dare l'avvio a un nuovo mondo. Questo aspetto viene elaborato usando il concetto di festa. Esso è frutto senz'altro dello scambio intenso con i situazionisti e senz'altro anche della sua lettura precoce di Nietzsche. Serve per spiegare l'esplosione di energia, creatività e gioia che, pur nelle condizioni materialmente difficili, non cessò di essere un tratto caratteristico ed evidente dell'esperienza comunarda. Il concetto di festa gli consente dunque di presentare una proposta alternativa alla visione economicista all'epoca imperante.

Come accennato all'inizio, nelle pagine di questo studio troviamo anche un'attenzione alla dimensione spaziale urbana. La sollevazione della popolazione è l'aspirazione a una riappropriazione dello spazio parigino contro la risistemazione militaresca e classista di Haussmann. Si tratta, implicitamente, di un antesignano caso di rivendicazione del diritto alla città. Lo sforzo è quello di concepire la città come uno spazio concreto e non come un oggetto astratto. Concreto nel senso che, benché non manipolabile immediatamente nella sua strutturazione architettonico-ingegneristica, può essere però afferrato e, in tal senso, controllato e lavorato nell'interazione percettivo-emozionale con l'individualità costituentesi/confermantesi nella trama urbana.

Contro le letture marxiste che rinvengono la causa della sconfitta dei comunardi nella mancanza di un esercito vero e proprio e di un potere centralizzato capace di irradiare

ordini coerenti, Lefebvre presenta la sua interpretazione, per certi versi libertaria: è la ricomparsa di tendenze giacobine, la predominanza di una confusa analisi proudhoniana, e il persistere di una mentalità legalitaria che fanno perdere le occasioni ai comunardi e li accecano davanti a decisioni scontate. È la combinazione di questi elementi che non fa loro occupare la Banca di Francia!

Semplificare la complessa relazione degli elementi in gioco non consente di cogliere in profondità gli errori che i creatori della Comune fecero, quelli compiuti dai comunardi marxisti, il potenziale presente nell'elemento spontaneo che si generò e si fece largo nella popolazione comune, la portata dell'attacco alle istituzioni (moralì, sociali, politiche) vigenti, l'inconscio farsi carico di rivendicazioni che erano emerse nei passati falliti tentativi di azioni rivoluzionarie proletarie.

La Comune di Parigi tenterà di risolvere problemi che hanno posto gli operai delle fabbriche di ardesia di Trélazé e dei Ponts-de-Cé marciando su Angers nell'agosto del 1855 per insediare una Comune rivoluzionaria, o gli operai di Le Creusot pretendendo la Comune industriale. (p. 134)

Tocchiamo qui alle profonde ragioni per cui nel suo scritto Lefebvre non si lascia andare ad invettive contro i capitalisti, il Sig. Thier o l'esercito tedesco. Non a caso il capitolo conclusivo si intitola «*Perché il Sig. Thier ha vinto?*». In quanto manuale rivoluzionario, esso deve assolvere al compito centrale di svelare le tattiche (vincenti o perdenti) messe in campo dalle parti, di comprendere il peso avuto dalle diverse prospettive (proudhonismo, marxismo, blanquismo), il ruolo effettivo (non ideologico) delle condizioni oggettive. Il tutto per prepararsi, leninamente, a cogliere il momento:

È la congiuntura – unica, singolare – degli elementi oggettivi e soggettivi – delle cause e delle ragioni – che dà vita all'avvenimento rivoluzionario. L'analisi rischia sempre di relegare in un angolo il carattere essenziale dell'evento: il fatto che esso costituisce una totalità indivisibile, originale, singolare, e ciò nonostante esso non sia un prodotto dell'irrazionale, esso sia comparabile ad altri eventi e che, in ultimo, abbia una portata e significati generali. Simili fenomeni totali, benché originali e dipendenti da situazioni particolari, rispondono comunque a delle leggi; come questa: sorgono «quando gli uomini non possono più e non vogliono più vivere come vivevano prima» (Lenin). (p. 374)

*Finito di stampare
nel mese di dicembre 2018
da STAR log - Asti (AT)*