

Paul Klee, I limiti dell'intelletto, 1927

Introduzione di S. Taccola

Contributi

- L. Micaloni, *Autonomia, fusione e conflitto. Aspetti psicologici e sociopolitici della relazione interpersonale nell'opera di Axel Honneth*
- M. Casiraghi, *La materia dell'affetto. L'angoscia psicoanalitica alla luce della Dialettica negativa*
- G. Andreozzi, *La dialettica della liberazione assoluta: idea del bene e "condensazione" dell'alterità come trasformazione della Sittlichkeit*
- C. De Cosmo, *Fatti e tendenze: il nesso tra filosofia della storia e sociologia nel pensiero di Adorno*
- S. Taccola, *Scienza, valore, storicità. Note per una discussione su La scienza del valore di Michael Heinrich*
- T. Redolfi Riva, *In margine a La Scienza del valore di Heinrich. La critica dell'economia politica come scienza del rapporto*

Note critiche e recensioni

- R. Fineschi, *La logica del capitale. Ripartire da Marx* (a c. di A. Bernardeschi)

Introduzione

Sebastiano Taccola

Anche il minimo atto, in apparenza semplice,
osservatelo con diffidenza! Investigate se
specialmente l'usuale sia necessario.

E – vi preghiamo – quello che succede ogni giorno
non trovatelo naturale.

Di nulla sia detto: è naturale
in questo tempo di anarchia e di sangue,
di ordinato disordine, di meditato arbitrio,
di umanità disumanata,
così che nulla valga come cosa immutabile.
(B. Brecht, *L'eccezione e la regola*)

§1. Il presente numero miscelaneo dei *Quaderni di Dialettica & Filosofia* propone una raccolta di contributi solo apparentemente slegati tra loro. In realtà, pur all'interno di perimetri tematici particolari diversi, gli articoli qui raccolti seguono un filo conduttore ben definito (che si è tentato di riprodurre nell'indice e nel montaggio della loro sequenza). Questa breve introduzione seguirà una duplice scansione: nella prima parte si presenterà, in una prospettiva sinottica e concettuale, i nodi principali affrontati in ciascun articolo; nella seconda parte si proverà a indagare le ragioni di fondo che, in forza delle problematiche analizzate e delle costellazioni concettuali di volta in volta proposte, hanno trasformato un'aggregazione spontanea di contributi in un discorso organico, che presenta domande e itinerari di ricerca comuni.

§2. In *Autonomia, fusione e conflitto. Aspetti psicologici e sociopolitici della relazione interpersonale nell'opera di Axel Honneth*, Luca Micaloni ha preso le mosse dalla riconsiderazione honnethiana del rapporto tra teoria critica e psicoanalisi posto e sviluppato dalla prima generazione francofortese, e in particolare da Horkheimer e Adorno. Il contributo mostra gli esiti del passaggio dalla teoria pulsionale alla teoria delle relazioni oggettuali proposto da Honneth. Il soggetto – è questa la svolta introdotta da Honneth rispetto alle posizioni di Adorno e Horkheimer – non si forma più nel solco della razionalità occidentale (intesa quale processo di progressivo dominio dell'essere umano e controllo della natura), ma è il risultato di relazioni intersoggettive. Se, infatti, per la prima teoria critica, il soggetto è allo stesso tempo vettore e funzione di una socializzazione che si compie alle sue spalle e che, tuttavia, si afferma attraverso di esso, nell'orizzonte definito da Honneth la socializzazione è essenzialmente il risultato di un contesto relazionale in cui l'Io pre-esiste potenzialmente alla e, contemporaneamente, si costituisce effettivamente nella relazione intersoggettiva. La relazione intersoggettiva, dunque, è una cornice originaria all'interno della quale il soggetto diviene pienamente se stesso. Da qui, mette in luce Micaloni, emerge la nuova morfologia delle emozioni elaborata da Honneth in linea con paradigmi teorici divergenti rispetto a quelli della psicoanalisi classica. In particolare, Honneth considera l'aggressività, la distruttività, l'angoscia, non quali risultati di pulsioni frustrate dalla socializzazione, ma piuttosto come esiti del conflitto che si instaura tra autonomia e dipendenza in un contesto intersoggettivo sbilanciato, in cui il riconoscimento rimane una potenzialità irrealizzata. Lungo questo filo conduttore, la lotta politica diviene lotta per il riconoscimento che trova il proprio punto di costituzione in un soggetto individuale, il quale, in forza di una solida fiducia in se stesso, si dimostra in grado di partecipare alla vita pubblica. Ma proprio su questi suoi esiti politici, rileva con grande acume critico Micaloni, il paradigma intersoggettivo mostra i suoi limiti di fondo: se la lotta politica è lotta per il riconoscimento e per la liberazione dall'angoscia, come può un

soggetto già fiducioso in se stesso (e cioè, già liberato) esserne il presupposto fondamentale? Un interrogativo che si impone con urgenza a maggior ragione oggi, alla luce di un conclamato ed evidente svuotamento dei processi di partecipazione democratica, all'interno dei quali l'angoscia personale presenta un'incidenza significativa.

Se la lettura data dal paradigma intersoggettivo della genesi formale dell'angoscia e della rete pulsionale che sta alle sue spalle risulta unilaterale, diversamente sembrano porsi simili questioni se affrontate da una prospettiva ispirata al concetto di transindividualità. È quanto suggerisce Marco Casiraghi in *La materia dell'affetto. L'angoscia psicoanalitica alla luce della Dialettica negativa*. Anche Casiraghi, come Micaloni, analizza il problema della costituzione dialettica, multi-vettoriale (interno-esterno, individuo-società) del soggetto a partire dal tema della pulsione e, in particolare, dell'angoscia, costruendo una ricca costellazione concettuale basata sulla triangolazione tra Freud, Adorno e Lacan. L'obiettivo polemico di Casiraghi sono innanzitutto le teorie dell'alienazione che danno per presupposto l'io (un sé originario e pieno) quale identità di fondo da recuperare. In questa prospettiva, il negativo si presenta piattamente come momento della perdita, negazione assoluta. Una simile logica, fondata su un pensiero dell'identità impermeabile alla processualità, alla contraddizione, alla negazione determinata, risulta nient'affatto emancipatoria, ma, al contrario, totalitaria: essa postula e persegue l'idea di un soggetto autentico, autotrasparente, identico a se stesso, tautologicamente chiuso in se stesso. Viceversa, sostiene Casiraghi, intrecciando la teoria freudiana, in particolare nella sua interpretazione lacaniana, con la quella adorniana del non-identico si può elaborare un paradigma in grado di definire un'alternativa forte, materialistica, dialettica, a questa mistica di una soggettività originaria. Infatti, seguendo questi autori, ritroviamo l'idea di un soggetto che diviene tale solo negandosi e che trova le condizioni della propria emancipazione nella rete dei rapporti che lo attraversa e costituisce. In questo quadro cambia anche la funzione dell'angoscia: da momento di perdita, negatività assoluta e indeterminata, a ponte fra alterità inscritte nel processo di estraneità del soggetto da se stesso quale presupposto della conoscenza dell'estraneità dell'oggetto.

Sempre su questa immanenza dell'alterità a ogni determinatezza insiste anche il contributo di Giovanni Andreozzi, *La dialettica della liberazione assoluta: idea del bene e "condensazione" dell'alterità come trasformazione della Sittlichkeit*. A partire dall'esame dell'elaborazione hegeliana dell'Idea del bene, affrontata sia sul piano speculativo sia su quello della sua realizzazione storico-sociale, Andreozzi definisce come limitanti tutti quegli approcci interpretativi che rileggono Hegel semplicemente quale teorico della libertà sociale (e che quindi finiscono per identificare in maniera immediata il lato speculativo con quello etico-politico, senza riflettere a fondo non solo su una potenziale eccedenza del primo rispetto al secondo, ma anche su una sua autonomia relativa di fronte a una dimensione esclusivamente storico-sociale). In realtà, nel cuore stesso dell'Idea del bene alberga, secondo Andreozzi, una negatività fondata sulla dialettica tra determinatezza e indeterminatezza, seconda e prima natura. Lungi dall'essere, infatti, un semplice presupposto che precede cronologicamente il dispiegarsi processuale della realtà storico-sociale, la prima natura rappresenta quella indeterminatezza istintuale, impulsiva, il cui contenuto non è ancora stato digerito dalla ragione, che scompagina continuamente le determinazioni fisse della dimensione secondo-naturale. L'impulso, la natura prima, non è un *prius* fissato e superato una volta per tutte, ma un qualcosa che ricorsivamente ritorna a corrodere la seconda natura. Sul piano speculativo, l'Idea del bene rappresenta, seguendo le coordinate hegeliane, una pratica trasformativa in grado di sviluppare la relazione tra indeterminatezza e determinatezza e di cogliere, di conseguenza, nell'indeterminatezza stessa una potenzialità liberatrice ed emancipatoria rispetto alle maglie troppo rigide di determinazioni già fissate. L'Idea del bene, in questo orizzonte, si pone allora come una delle categorie chiave di quella rete adamantina con cui si può identificare la logica della *Wirklichkeit*. Una rete nient'affatto rigida e fissata una volta per tutta, ma flessibile: una tessitura di rapporti sempre mutevole, aperta alla trasformazione e alle molteplici mediazioni che attraversano il costituirsi dell'identità speculativa tra realtà e razionalità. Il momento della negatività (identificabile nel ripresentarsi dell'indeterminatezza primo-naturale) diviene così possibilità emancipatoria,

potenzialità critica immanente alla normatività rigida cristallizzatasi negli apparati etici di un presente sospeso e sempre sul punto di superare se stesso.

Lo spettro della lezione hegeliana sul rapporto dialettico tra immediatezza e mediazione ritorna nel contributo di Chiara De Cosmo, *Fatti e tendenze: il nesso tra filosofia della storia e sociologia nel pensiero di Adorno*. Partendo da una cornice teorica che instaura una profonda continuità epistemica tra critica dell'economia politica e teoria critica della società, De Cosmo rileva la capacità di quest'ultima di articolare i molteplici livelli temporali che compongono la totalità sociale di ciò che Adorno chiama la società dello scambio. L'intreccio tra temporalità sincronica e diacronica squadernato a partire dalla teoria del carattere di feticcio elaborata da Marx nel *Capitale* trova un suo interessante sviluppo nella adorniana fisiognomia sociale dell'apparenza, una procedura filosofica in grado di rompere con l'apparenza reificata della società e di cogliere ogni particolare nel suo legame funzionale con la totalità capitalistica. In questo senso, quei fatti che costituiscono l'alfa e l'omega della sociologia positivista diventano risultato di un processo *passato* (da intendersi non in senso cronologico, ma genetico-formale) le cui tracce sono ormai rimosse o feticcisticamente trasfigurate. Ricostruire la genesi dei fatti permette allora di inquadrare la rete di relazioni che li sorregge e produce, oltre che le tendenze profonde di cui questi sono manifestazione. Tendenze che acquisiscono una determinazione storica di cui può essere in grado di rendere conto un paradigma filosofico-storico rinnovato, e cioè incline a cogliere la mediazione reciproca tra essenza e fenomeno, tendenza e fatto. Se, infatti, acriticamente unilaterale appare l'approccio positivista che spiega i fenomeni a partire dalla collezione dei fenomeni stessi, altrettanto acritiche e unilaterali sono quelle varianti della filosofia della storia classica che ipostatizzano tendenze storiche universali (progressive, decadenti o abderitiste che siano) scandite secondo postulati astratti e intellettuali. Procedendo, allora, dalla domanda criticistica sul perché un particolare contenuto assume proprio una determinata forma, è possibile cogliere nei fatti stessi il segno di un carattere naturalizzante del farsi storia della società capitalistica: la praxis del capitale (la produzione e riproduzione dinamica dei rapporti socialmente e storicamente determinati che incorporano l'autovalorizzazione del valore) si irrigidisce in un *pragma*, in un fatto statico che cancella la propria natura di risultato. Secondo De Cosmo, comprendere, dunque, la società capitalistica quale processo di storia naturale consente ad Adorno, da un lato, di far emergere la dinamica strutturale e autonomizzata della società capitalistica, dall'altro, di rinviare alla possibilità di una storia realmente umana e, pertanto, di individuare i limiti della società attuale.

Gli ultimi due contributi contenuti in questo numero – quello di Sebastiano Taccola e quello di Tommaso Redolfi Riva – riprendono molti dei concetti chiave già evocati da De Cosmo all'interno di un focus sulla *Scienza del valore* di Michael Heinrich (un libro la cui prima edizione tedesca risale al 1991, ma che è stato solo di recente tradotto in italiano) e di un auspicabile allargamento di una riflessione critica sui temi discussi in questo volume.

In *Scienza, valore, storicità. Note per una discussione sul La scienza del valore di Michael Heinrich*, Taccola riprende e sviluppa alcune considerazioni svolte da Heinrich sull'epistemologia della marxiana critica dell'economia politica. Secondo Heinrich, infatti, è possibile individuare tre determinazioni che conferiscono alla critica di Marx uno specifico statuto scientifico: anti-empirismo, anti-antropologismo e anti-storicismo. Simili caratteristiche hanno permesso a Marx di elaborare un paradigma scientifico di rottura, in quanto radicalmente alternativo sia all'economia politica classica sia all'economia neoclassica. Secondo Heinrich, però, Marx stesso non è stato pienamente consapevole di questa sua rivoluzione paradigmatica e proprio a ciò si può legare l'incompiutezza dell'esposizione della critica dell'economia politica. Taccola, cogliendo nel nesso tra scienza, valore e storicità la spina dorsale della rivoluzione scientifica di Marx, mostra alcune importanti implicazioni teoriche derivabili dallo sviluppo dell'approccio ermeneutico di Heinrich per quel che riguarda la relazione tra scienza e storia della scienza, la critica dello storicismo, le dinamiche del modo di produzione capitalistico e la questione del suo superamento. A tal proposito, la rottura scientifica dell'episteme marxiana coglie la discontinuità storica del modo di produzione capitalistico, la sua storicità specifica e le sue tendenze. In questo quadro, la questione della transizione esce al di fuori

di qualsiasi configurazione gradualista e diviene esigenza posta dalla teoria. La transizione presuppone la posizione di un “da dove” e un “verso dove”, e cioè di coordinate definibili sul piano della scienza.

Verrebbe da dire che Marx riesce qui a dare una configurazione scientifica a un problema teorico che, trovando i suoi momenti critici più significativi in Kant, Schiller e Hegel, ha attraversato tutta la filosofia della storia moderna e ha trovato una propria soluzione come critica del sapere dell’economia politica.

Sulle ambivalenze dell’epistemologia marxiana riscontrate da Heinrich ritorna anche Redolfi Riva in *In margine a La scienza del valore di Heinrich. La critica dell’economia politica come scienza del rapporto*. Se Heinrich, come già accennato precedentemente, sostiene che il nocciolo scientifico e rivoluzionario della critica dell’economia politica consista nella sua capacità di rivelare i limiti immanenti delle categorie classiche, in particolare la loro capacità di storicizzare la produzione capitalistica, Redolfi Riva, seguendo un simile filo conduttore, esplora ulteriormente la concettualizzazione delle relazioni sociali come il nuovo oggetto teorico del criticismo marxiano; un oggetto teorico che non può essere semplicemente osservato sul piano dell’empiria, ma richiede un’astrazione sofisticata in grado di procedere oltre, ma allo stesso tempo spiegare, l’empiria stessa. Punto di condensazione della logica dell’astrazione praticata da Marx è, secondo Redolfi Riva, la teoria del valore. Pensare il valore come rapporto sociale è il risultato fondamentale della critica marxiana di quelle visioni classiche che trattano il valore come una qualità intrinseca delle merci. Il valore, nella prospettiva marxiana, non è più allora un *fatto*, ma una *forma* fluida che permette di mettere a fuoco la dimensione sociale del lavoro e le sue trasformazioni secondo gli imperativi sociali e impersonali del capitale. Il feticismo di cui cade preda l’economia politica, che vede un fatto al posto di un rapporto, non è un semplice errore metodologico, ma un effetto di struttura del carattere di feticcio che, secondo le determinazioni di forma del valore, si manifesta nella merce. Superare l’economia politica non può essere il risultato di un lavoro di correzione, ma l’esito di un’esposizione critica in grado di mostrare a quel sapere i suoi limiti intrinseci, che poi sono sovradeterminati dai limiti strutturali del rapporto di capitale stesso.

§3. I vari contributi raccolti in questo numero, come anticipato all’inizio di questa introduzione, sembrano essere un tentativo di articolare e sviluppare collettivamente vari aspetti di uno stesso tema; un tema che potremmo riassumere sotto il titolo di “ripensare criticamente il soggetto tra natura e storia”.

La prima domanda da porsi è perché si sia prodotta *spontaneamente* una simile convergenza tematica. Evidentemente esiste nel nostro presente un’esigenza diffusa di tornare a riarticolare i concetti di storia, natura e soggettività. Si tratta di un’esigenza di fronte alla quale la filosofia non può tirarsi indietro. A maggior ragione, una filosofia che si pretende dialettica, giacché è oggi manifesta la necessità di pensare queste tre dimensioni concettuali al di là di ogni separazione presupposta, quali attributi di una stessa sostanza, di uno stesso tessuto di rapporti: la società.

Schematicamente, potremmo dire che la società attuale:

- i) pone la questione urgente di approfondire la storicità della natura;
- ii) allo stesso tempo, ha trasfigurato la storia in una datità feticisticamente naturale, un eterno presente inscalfibile e acriticamente incorporato dagli individui;
- iii) infine, ha prodotto una sorta di ipertrofia dell’io, in base alla quale il soggetto ha progressivamente ricondotto a sé i molteplici aspetti dell’oggettività (producendo così, tra le altre cose, la perversa assimilazione della storia alla memoria di un io).

Partendo da quest’ultimo punto, gli articoli qui raccolti procedono criticamente provando a stimolare la riflessione sulle condizioni di pensabilità di una soggettività che, da un lato, non si riduce a funzione della totalità, e, dall’altro, non è imprigionabile nei ristretti confini dell’io. Dalla prospettiva di un io immediato e presupposto, infatti, si rischiano di perdere le relazioni sostanziali, i loro rispettivi gradi di incidenza strutturale e i loro limiti. In poche parole: se si presuppone la forma

del soggetto, non si potrà mai spiegare la soggettività. Hegelianamente, potremmo dire che il soggetto è pienamente se stesso proprio quando si nega, quando esce fuori dai confini immediati di un io che ne costituiscono il limite interno. Il soggetto si fa e si sa pienamente soggetto presso l'altro da sé, e cioè procedendo non solo verso un altro umano, ma verso dimensioni più complesse e stranianti quali sono storia e natura.

In questa cornice generale, storia e natura si pongono come due matrici dialetticamente intrecciate, che attraversano e costituiscono i soggetti. Impulsi, desideri, tracce geologiche e concrezioni storiche si elaborano come forme fluide in costruzione e d'altro canto, quasi paradossalmente, finiscono per perdere ogni consistenza concettuale se ridotte alla solida immobilità di un fatto o all'inscalfibile superficie di una collezione univoca di dati.

La critica dell'idolatria del fatto e della reificazione che la sorregge è un filo conduttore che attraversa tutto questo numero di *Dialettica & Filosofia*. Ogni contributo, infatti, prova a mettere in luce la capacità del pensiero dialettico di demistificare il carattere di feticcio dei fatti, cogliendo allo stesso tempo la necessità della sua costituzione. Ed è proprio in relazione ai concetti più sopra enucleati – storia, natura, soggetto – che il feticismo sociale sembra oggi dispiegare tutta la sua potenza egemonizzante. In un mondo in cui è ormai evidente l'estendersi delle determinazioni sociali sul piano della natura e della sua storicità, è quanto mai urgente non perdere di vista anche il processo inverso: il carattere naturale con cui i processi sociali astratti imposti dal capitale sovradeterminano la biosfera e il suo progressivo (e, verrebbe da dire, quasi inevitabile) incedere verso la catastrofe. E in questo senso, molte delle pagine che seguono invitano a riflettere su quello che, a prima vista, può sembrare un paradosso – è proprio nel momento in cui la società, strutturata *sub specie capitalistica*, si pone come autonoma che essa acquista il carattere di uno stato di natura. A ciò si aggiunge il già citato carattere di feticcio di un io ipertrofico, che pone storia e natura quali suoi accidenti o semplici appendici. Ma nell'io in sé non si esaurisce proprio niente. L'io è, piuttosto, una istanzializzazione di processi soggettivi, storici e naturali più ampi. Solo su questa strada si può elaborare un paradigma teorico in grado di rispondere a una delle esigenze filosofiche del nostro tempo: quella di non rinchiudere ed esaurire la soggettività nel punto focale dello spazio d'interiorità di un individuo.

Una breve considerazione finale. La lettura degli articoli di questo numero sembra porre sul tavolo anche un'ultima esigenza, che si affianca in maniera cursoria, talvolta istintuale, alle altre esigenze più teoricamente elaborate via via già presentate: l'esigenza di trasformazione. Ancora una volta la talpa della storia evoca la civetta del pensiero critico. Un pensiero critico che è chiamato innanzitutto a lavorare sulle condizioni di possibilità reali della trasformazione e sulla costituzione delle forme della discontinuità. Solo un sapere di rottura può farsi sapere *della* (genitivo oggettivo e soggettivo) rottura.

Autonomia, fusione e conflitto. Aspetti psicologici e sociopolitici della relazione interpersonale nell'opera di Axel Honneth

Luca Micaloni
Università Sapienza di Roma, luca.micaloni@uniroma1.it

Abstract

This article reconstructs and discusses the way in which Axel Honneth revisits and substantially modifies the use of psychoanalysis in social philosophy undertaken by earlier generations of the Frankfurt School.

In particular, an attempt is made to highlight the reasons for and consequences of the shift from drive theory to object relations theory. The article also highlights the dialectical relationship that Honneth establishes between autonomy and symbiosis, and its implications for the concept of the exercise of democratic citizenship, which now includes the fundamental requirement of freedom from anxiety.

Keywords

Honneth; Critical Theory; Psychoanalysis; Autonomy; Democracy

§1. Honneth su alcune aporie della prima Teoria critica

Nella storia dell'impiego, messo in opera dalla "scuola" francofortese di Teoria critica, del repertorio categoriale della psicoanalisi, è opportuno distinguere almeno tre momenti. Nel primo momento, la teoria libidica della formazione del carattere si applica a un ampliamento del concetto di infrastruttura, non più limitato ai rapporti sociali di produzione e allo sviluppo delle forze produttive ma esteso alla composizione pulsionale della psiche individuale, tipizzabile secondo la classe o il gruppo sociale di appartenenza. Da questa estensione discende non solo un contributo all'indagine della dimensione "sovrastrutturale", cioè della formazione delle ideologie e della loro capacità di attecchire presso strati determinati della popolazione, ma anche un puntellamento psicologico della ricerca sociopolitica dedicata all'evoluzione autoritaria e totalitaria della società di massa (non solo dei fascismi europei ma, in senso traslato ma non meno pregnante, anche dei sistemi capitalistici capaci di mantenere una forma politica fondamentale di tipo democratico)¹. Nel secondo momento, questa teoria, formulata sul terreno di una connessione tra capitalismo "liberale", famiglia "borghese" e individualità moderna, è revocata in questione sia dagli sviluppi monopolistici della struttura economica, sia dal carattere pervasivo della cultura di massa (sia nella forma organizzata e mobilitata dei totalitarismi, sia nella forma commerciale delle democrazie), che erode la prestazione di mediazione psicosociale fornita dalla famiglia e ne prescinde in modo crescente². Il terzo momento si lega alla lettura della razionalizzazione come riduzione della ragione ad azione strumentale e dominio della natura; questa tesi coinvolge anche la teoria della soggettività, equiparata a un esercizio, costantemente ripetuto, di dominio della natura interna, secondo la traccia fornita dalla *Genealogia della morale* di Nietzsche ma anche dal *Disagio della civiltà* di Freud³.

¹ Cfr. a riguardo soprattutto Horkheimer (2014a; 2014b) e Fromm (1974; 1980).

² Determinando inoltre, secondo questa diagnosi, una crisi irreversibile della figura dell'individuo. Cfr. a riguardo Horkheimer (1969, 113 ss.).

³ Cfr. *ivi*, 97 ss. Cfr. anche Horkheimer, Adorno (2010, *passim*).

Prima di esaminare la ripresa della teoria psicoanalitica in sede di teoria sociale compiuta da Axel Honneth, è bene soffermarsi sulle lacune che, nel suo primo lavoro sistematico⁴, egli aveva a tal riguardo attribuito alla prima Teoria critica. Nel connubio interdisciplinare di psicoanalisi e critica dell'economia politica, tentato dal primo programma francofortese, restava a giudizio di Honneth assai poco spazio teorico per concepire «la dimensione dell'azione sociale, nella cui concretezza si forma gradualmente il potenziale istintuale dell'individuo»⁵. Sia il meccanismo di interiorizzazione del Super-Io, sia il decorso delle vicissitudini pulsionali degli individui erano scarsamente articolati, e sacrificati al tentativo di tipizzazione sociopsicologica. Ciò si inseriva in una più generale compressione della dimensione sociale, di cui anche la concentrazione sull'agenzia di socializzazione primaria come contesto fondamentale di interazione e comunicazione rappresentava una spia significativa. Ne scaturiva il quadro angustamente “funzionalistico” di un cortocircuito, per giunta sottoteorizzato, tra gli imperativi di riproduzione dell'economia capitalista e le disposizioni caratteriali e comportamentali dei soggetti⁶.

La compressione o rimozione del sociale, mai davvero sanata dalla prima generazione, si evince secondo Honneth anche dal più tardo saggio di Horkheimer *Arte e nuova cultura di massa*, che si concentrava sulla grande produzione artistica e intellettuale, e in particolare sui fenomeni della sua organizzazione e istituzionalizzazione, ed era invece meno sensibile a porre in luce «l'ambito quotidiano di espressioni simboliche e di interazioni sociali»⁷ cioè i processi attraverso cui «gruppi sociali assumono orientamenti comuni di valori, li oggettivano nelle istituzioni della loro quotidianità e li tramandano in forma di espressioni simboliche»⁸. Alla soglia degli anni '40, argomenta Honneth, per Horkheimer

“Cultura” non è più allora il nome collettivo di una struttura istituzionalizzata di strumenti di socializzazione con una dinamica propria. Dato che il processo di industrializzazione capitalista è nel frattempo penetrato all'interno delle istituzioni culturali e le ha rese disponibili all'influenza diretta dei vertici amministrativi sociali, la sovrastruttura culturale ha perso la sua “forza di resistenza relativa”. Il concetto di *Massenkultur* [...] denomina sia l'apparato istituzionale dell'arte di massa sorta per mezzo di nuove tecniche di riproduzione, sia l'industria del divertimento organizzata monopolisticamente, attraverso cui possono venire manipolati a piacere i bisogni individuali e create artificialmente le norme di condotta.⁹

La cultura, in altri termini, è concepita come l'effetto di una produzione sistemica, industriale e amministrativa, da cui sono espunte le interazioni, le prestazioni interpretative e le attribuzioni di senso degli individui. La rimozione del sociale dissolve la trama delle azioni e delle comunicazioni in un «circolo istituzionalizzato di agenzie culturali»¹⁰.

Il corrispettivo psicosociale di questa impostazione è il motivo tematico della «crisi dell'individuo»¹¹. Erosa la mediazione familiare del carattere e dei codici di comportamento socialmente convalidati, il singolo è messo a contatto diretto con grandi compagnie pubbliche e private di socializzazione secondaria, formalizzate in organizzazioni o veicolate dalle ingiunzioni di massa della moda e del costume. Nei termini della metapsicologia, l'individuo è espropriato del Super-Io, che oltre a svolgere una funzione repressiva e conformistica era posto a garanzia di una consistenza soggettiva e di uno spazio di separazione tra Sé e società. Le funzioni di adeguamento e coordinazione del singolo alla dinamica sociale sono prese in carico direttamente dalla cultura di massa, configurata nel modo che abbiamo appena richiamato.

⁴ Honneth (2002a).

⁵ Ivi, 77.

⁶ Cfr. a riguardo anche il più recente Honneth (2009).

⁷ Honneth (2002a, 78).

⁸ Ivi, 79.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ivi, 83.

¹¹ Cfr. a riguardo di nuovo Horkheimer (1969). Cfr. anche Adorno, Horkheimer (1999) e Adorno (2010).

Il venir meno del nesso riproduttivo, specificamente moderno, tra individualità, famiglia e mercato si inserisce nel più ampio quadro costituito dal mutamento del concetto di ragione. La teoria critica diviene una teoria del presente fascista, in cui si dispiega pienamente una tendenza al dominio e alla violenza razionalmente pianificata, che nelle epoche precedenti non era del tutto sviluppata. Lo sviluppo della storia umana si configura come inveramento di un nucleo patogeno, e dunque come *regressione*, che prosegue anche dopo la fine del fascismo: «il progresso della civiltà si rivela come nascosto processo di regressione dell'uomo; l'evoluzione socio-culturale [...] si rivela come l'atto, dilatato nel tempo, di una regressione storica del genere»¹². In questa transizione che muta radicalmente il profilo della teoria critica della società vanno dunque di pari passo «il pensiero di un'autodistruzione della ragione umana, il concetto socio-psicologico della disgregazione della personalità, la categoria di cultura di massa e l'ideale dell'autentica opera d'arte»¹³.

Questa nuova teoria della razionalità come controllo e dominio della natura, e della civiltà come disagio patogenetico, altera definitivamente anche lo sguardo psicologico sulla soggettività. Se l'Io rimane in certa misura il prodotto perduto della modernità, dissolto negli automatismi dell'industria culturale, esso è però in via più fondamentale la figura del dominio della natura interna e della separazione dal mondo naturale esterno. Il controfattuale normativo di questa soggettività irrigidita dalle imposizioni sacrificali della civilizzazione, argomenta Honneth, è un ideale Io "estetico", svincolato dall'esigenza di delimitazione e controllo. In questo quadro, tuttavia, sia l'alienazione sia l'ipotetica disalienazione del soggetto si giocano integralmente nel rapporto con il mondo naturale esterno, e non con il contesto intersoggettivo. Come si vedrà, per Honneth è invece cruciale il dettato della psicoanalisi postfreudiana britannica – che prosegue idealmente un filone teorico "relazionale" che da Hegel conduceva a Mead – secondo la quale il soggetto si forma (e si deforma) a partire dall'interazione precoce con le figure di cura primarie¹⁴.

§2. Autonomia e simbiosi. Dalla teoria pulsionale alle relazioni oggettuali

Oltre a stabilire il carattere primariamente morale dei conflitti sociali, non riducibili a conflitti "di interessi", teorizzando una genesi intersoggettiva del Sé Honneth costruisce sia un tentativo di fondazione della critica della società, che trova un criterio normativo nelle aspettative di riconoscimento e nel concetto di una auto-relazione libera da coazioni, sia una teoria dell'evoluzione sociale, secondo cui l'aspirazione al riconoscimento muove lo sviluppo storico «al di là del grado di progresso sociale di volta in volta istituzionalizzato»¹⁵. In particolare la relazione di amore, la cui struttura formale è mutuata dagli scritti jenesi di Hegel¹⁶ e implica la capacità di essere presso di sé nell'altro, o di essere se stessi in un estraneo, esemplifica un modello di interazione in cui identità e relazione, autonomia e dipendenza, coesistono in reciproco equilibrio. In questo quadro, la psicoanalisi è chiamata a fornire un sostegno empirico alla teoria della soggettività, del riconoscimento e del conflitto. Un legame affettivo "riuscito" si connota per il «reciproco mantenimento di una tensione tra rinuncia simbiotica a se stessi e autoaffermazione individuale»¹⁷. L'equilibrio tra simbiosi e autoaffermazione, che discrimina i processi di socializzazione ben riusciti da quelli deformati, rappresenta il filo conduttore costante di questa nuova integrazione della psicoanalisi nella Teoria critica, nella cui costruzione Honneth attinge soprattutto agli sviluppi della

¹² Honneth (2002a,93).

¹³ Ivi, 91.

¹⁴ Cfr. Honneth (2002b, 118 ss.)

¹⁵ Ivi, 15.

¹⁶ Esula dagli scopi di questo articolo un'analisi delle differenze che intercorrono tra il concetto di riconoscimento che emerge dalla *Realphilosophie* jenesi e l'impostazione della *Fenomenologia dello spirito*, né sulle conseguenze che derivano all'impianto di Honneth dalla scelta di privilegiare il primo modello, trascurando sostanzialmente il secondo. Il punto merita tuttavia di essere almeno segnalato.

¹⁷ Honneth (2002b, 118).

teoria delle relazioni oggettuali introdotti dal post-freudismo britannico, in particolare nella versione fornita da Donald Winnicott, e – sia pure in modo cursorio – alle indagini sui bisogni e gli stili di attaccamento¹⁸ e sulle forme di interazione e intersoggettività del neonato¹⁹, che avevano confutato la tesi di una iniziale fase “autistica” del bambino²⁰.

Il gruppo di psicoanalisti “indipendenti”²¹ modifica radicalmente la teoria pulsionale e la funzione delle relazioni oggettuali, teorizzando «che la libido sia primariamente una ricerca dell’oggetto»²², piuttosto che una ricerca di piacere, come nella teoria classica. Per Freud la mente si configura primariamente come apparato omeostatico che presiede alla scarica dell’eccitamento pulsionale, operando secondo il principio di piacere e il principio di costanza al fine di ridurre la tensione percepita come spiacevole. La ricerca di piacere si svolge inizialmente in modo indipendente dalla realtà esterna e mira alla gratificazione più rapida. Il sistema “chiuso” della mente del neonato, governata dal processo primario, tenta la via della gratificazione immediata attraverso una riproduzione allucinatoria. Questa onnipotenza non riesce però a eliminare lo stimolo reale (l’esempio più diretto è quello della fame, per la cui soddisfazione non basta la semplice allucinazione del seno). La mente è allora costretta a mediarsi con la realtà, a introdurre la presenza e l’idea della realtà esterna. Il principio di realtà, il processo secondario, il pensiero stesso, sorgono dunque come necessaria conseguenza dell’incapacità del processo primario a svolgere in modo adeguato e durevole i compiti di riduzione della tensione pulsionale, oltre che a garantire la continuazione della vita²³. Questa teoria pulsionale della genesi dell’Io e del principio di realtà implica che l’essere umano non sia originariamente orientato agli oggetti, sebbene vi si rivolga ben presto non potendo assicurarsi la gratificazione pulsionale per mezzo dei soli processi interni: nei termini della *Metapsicologia*, l’oggetto è «ciò in relazione a cui, o mediante cui, la pulsione può raggiungere la sua meta»²⁴. L’oggetto è primariamente solo un mediatore tra pulsione e meta, cioè tra eccitamento e scarica. Non vi è una connessione intrinseca tra l’oggetto e la pulsione, la quale può anzi soddisfarsi per mezzo di un’ampia gamma di oggetti. L’investimento libidico degli oggetti (e poi delle persone) sorge “in appoggio” alla soddisfazione del bisogno di nutrimento cioè come pulsione secondaria che è generata dall’esperienza di soddisfazione di una pulsione primaria, in primo luogo lo stimolo della fame. Anche dal punto di vista della differenziazione dell’apparato psichico in istanze funzionalmente distinte, l’investimento libidico degli oggetti nasce come specificazione e distacco di un «investimento libidico originario dell’Io [su se stesso] di cui una parte è ceduta in seguito agli oggetti»²⁵.

Nella teoria delle relazioni oggettuali, invece, la pulsione è sempre sinonimo di una relazione determinata con l’oggetto, e per estensione sempre anche uno schema di relazione, originaria e non secondaria, tra sé e altro. Ciò che secondo Honneth è rilevante nel lascito di questo circolo scientifico e culturale non è soltanto l’ampliamento della psicoanalisi in direzione di una maggiore attenzione

¹⁸ Cfr. almeno Bowlby (1976; 1978; 1983).

¹⁹ Cfr. per es. Stern (1979; 1987).

²⁰ Cfr. Mahler, Pine, Bergman (1978). Margareth Mahler aveva teorizzato una iniziale condizione “autistica” del neonato, seguita a partire dai due mesi da una fase simbiotica di onnipotenza in cui il bambino riuscirebbe a percepire la madre solo come propaggine e articolazione immediata di sé, corrispondente al “narcisismo primario” teorizzato da Freud. Questa forma di alterità ancora tutta assimilata e inclusa nello spazio psichico dell’Io sarebbe superata attorno ai 4-5 mesi, periodo nel quale subentrerebbe una iniziale capacità di differenziazione e sperimentazione, costantemente intervallata da momenti di riavvicinamento simbiotico alla madre. Solo intorno ai 3 anni il soggetto perverrebbe a una più compiuta rappresentazione simbolica della autonomia e permanenza dell’oggetto come alterità personale. Questo schema evolutivo è stato radicalmente contestato dalla successiva *infant research* di orientamento psicoanalitico, che ha invece teorizzato la presenza originaria, o comunque molto precoce, tanto di un Sé rudimentale, quanto di spinte all’individuazione e alla differenziazione.

²¹ Cfr. Kohon (2017).

²² Fairbairn (1970, 110).

²³ Freud (1967, 516; 605).

²⁴ Freud (1976, 18).

²⁵ Freud (1980, 445).

dedicata all'intersoggettività primaria, quanto soprattutto, come abbiamo anticipato, la tematizzazione di un equilibrio tra simbiosi e autoaffermazione. Questa prospettiva fa leva su una lettura di Winnicott come teorico del passaggio, nella diade bambino-caregiver, da una dipendenza assoluta a una dipendenza solo relativa, mediato da oggetti e spazi «transizionali». La genesi dell'equilibrio tra fusione e autonomia richiede una madre “sufficientemente buona”, capace di provvedere ai bisogni corporei ed emotivi del bambino senza esaurirne in modo totalizzante lo spazio d'esperienza. In questa struttura, il conflitto assolve una funzione esplorativa, che è un requisito necessario per la formazione di un individuo né simbiotico né evitante, e capace di generare nella vita adulta relazioni equilibrate. Il caregiver non deve né prevenire alla radice il conflitto, anticipando e saturando tutti i bisogni, né sanzionare il conflitto con il ritiro dell'affetto. L'esperienza degli esiti non distruttivi, e anzi produttivi, della divergenza e della separazione, permette alla relazione di evolvere in una direzione non patologica. L'importanza psicosociale di questi concetti risiede secondo Honneth nel fatto che nell'infanzia si sedimentano e si fissano i modelli di relazione attraverso cui l'adulto continuerà a situarsi e a condursi nei rapporti maturi.

Honneth si volge dunque alla psicoanalisi per mettere a tema la tensione polare tra autonomia e relazione come ricerca conflittuale della giusta distanza, e indica nelle esperienze di fusione e separazione della prima infanzia il potenziale luogo genetico tanto di una soggettività ben formata, quanto la radice ultima di conflitti e patologie. Questa indagine di ordine socio-morale dei processi di riconoscimento è inoltre accompagnata da un'esigenza di ordine “ontologico”, concernente appunto l'idea di una genesi relazionale del Sé, assunta come perno del distacco dalla visione psicoanalitica classica, centrata sullo sviluppo endogeno della struttura psichica individuale, in cui l'oggetto svolgeva funzioni necessarie ma “secondarie” nel quadro di un legame plastico tra oggetto e pulsione diretta alla meta – senza posto, dunque, né per una libido oggettuale autonoma e originaria, né per una concezione dell'oggetto come alterità personale e termine di relazione intersoggettiva.

§3. Rottura e ripristino della simbiosi. L'importanza dello spazio transizionale per la soggettivazione

Ridefinita la libido come fame d'oggetto piuttosto che come ricerca della meta, e la relazione come dialettica tra fusione e individuazione, la patogenesi psichica è fatta risalire non tanto alla frustrazione della ricerca libidica e ai suoi esiti nevrotici, quanto all'assenza di responsività emotiva e protettiva o, all'opposto, all'eccesso di sanzione del distacco e dell'esplorazione autonoma, provenienti dai caregiver. Il passaggio da questa tesi a una prospettiva prima sociopsicologica e poi politica si basa sull'assunzione che nella vita adulta continuino a sussistere, per induzione contestuale e sistemica, tanto forme di pressione eccessiva all'individuazione, quanto tentazioni regressive e simbiotiche. La soggettività “ben riuscita” è in grado di accedere a uno spazio transizionale nel quale si attivano momentanee esperienze di fusione parziale, utili a tollerare e integrare livelli più alti e impegnativi di differenziazione²⁶.

Ponendo al centro dell'integrazione psicologica della teoria sociale gli schemi di simbiosi e distacco, Honneth si trova ben presto dinanzi al problema preliminare di dover integrare due tesi “metapsicologiche” potenzialmente contraddittorie: da un lato, la confutazione del narcisismo primario attraverso la teoria del Sé minimale precoce e dell'intersoggettività neonatale; dall'altro, l'idea di una originaria fusione simbiotica, la cui rottura traumatica sarebbe la fonte dell'aggressività e del “negativo”²⁷. Detto altrimenti, la funzione psicosociale della simbiosi e della sua effrazione sembra implicare uno stato iniziale di simbiosi fusionale priva di intersoggettività, che era stato refutato da una “ontologia” della soggettività imperniata sulla priorità della relazione sull'individuazione. Anche volendo concedere che, a rigore, la simbiosi esclude non solo

²⁶ Cfr. Honneth (1999).

²⁷ Cfr. Honneth (2001a).

l'intersoggettività ma anche i suoi termini, cioè la presenza di individui già costituiti e specificati, resterebbe il problema della collocazione ontogenetica, "cronologica", della simbiosi rispetto al Sé minimo e alla relazionalità precoce. Più che essere affrontato direttamente nella sua portata generale, questo ordine di problemi emerge all'interno di contesti più specifici, e in particolare a contatto con la questione della fondazione psicosociale del "negativo" e del conflitto. L'alternativa che si presenta in questo caso prevede o il radicamento del negativo in una dotazione pulsionale originaria, per definizione sempre in contrasto almeno potenziale con le forme storiche determinate della cultura e dei rapporti sociali, o la sua riconduzione alle strutture e agli esiti dei processi di socializzazione primaria.

A questo riguardo, è bene tenere presente l'obiezione più strutturata alle tesi di Honneth, formulata da Joel Whitebook²⁸, imperniata appunto sul problema della genesi del "negativo". Whitebook recupera da un lato la vecchia diatriba circa il carattere innato o acquisito della distruttività²⁹, dall'altro la tesi del narcisismo primario contro la completa risoluzione dell'Io nella relazione interpersonale. Whitebook sostiene sia l'esistenza di un sé minimo pre-sociale, sia di una originaria onnipotenza allucinatoria del "soggetto", alimentata da una dotazione endogena, pre-relazionale, comprendente pulsioni aggressive e distruttive. Il Sé pre-sociale fa tutt'uno con le pulsioni insocievoli e l'onnipotenza allucinatoria, e da ciò deriva la capacità "negativa" di contestazione e trascendimento della realtà data.

Honneth ha buon gioco nel replicare alle obiezioni di Whitebook argomentando che sarebbe contraddittorio tentare di confutare l'intersoggettivismo sostenendo al tempo stesso la sussistenza sia di uno stadio iniziale di fusione e onnipotenza, sia di un Sé precoce preesistente all'intervento strutturante della socializzazione³⁰. In primo luogo, sostiene Honneth, occorre certamente salvare – anche e soprattutto a scopi critico-normativi – il "negativo", ma senza naturalizzare la distruttività come pulsione innata, e senza fondarla nell'esistenza di un Sé precoce, che pure esiste (secondo la teoria del Sé minimo del neonato), ma non come istanza di ostilità relazionale. In questo quadro, come già accadeva in *Lotta per il riconoscimento*, anche l'*aggressività* non è letta come mera espressione reattiva di frustrazione, ma come funzione *costruttiva* di esplorazione della realtà, per mezzo della quale il bambino può maturare la fiducia nella persistenza dell'oggetto, grazie alla mancata reazione vendicativa della madre. Relazioni riuscite ed equilibrate consentono lo sviluppo di un'auto-relazione non reificata, cioè non gravata da blocchi né collocata sul piano esclusivamente cognitivo, e capace invece di un rapporto ludico ed esplorativo con il proprio mondo interno³¹.

A questo punto, Honneth cerca di suffragare la compatibilità, anziché l'alternativa esclusiva, tra la tesi della simbiosi originaria e la tesi del Sé minimo e della precoce instaurazione di una relazione interpersonale. A tal fine, egli teorizza una derivazione relazionale dello stesso Sé precoce e l'organizzazione progressiva, in istanze, di un materiale psichico inizialmente informe e caotico. Si ottiene per tale via un quadro dello sviluppo della prima infanzia che né presuppone un *core self* presociale, né dissolve completamente il soggetto nella fusione allucinatoria con l'altro, e postula invece una *relazionalità simbiotica* primaria tra il *caregiver* e la soggettività infantile in via di organizzazione. Il progresso dell'organizzazione psichica supporta l'incremento di Sé ed altro. La genesi dell'aggressività che si osserva in questo processo risiede nel carattere inevitabile, ma non

²⁸ Whitebook (2001)

²⁹ Cfr. per es. Fromm (1975).

³⁰ Cfr. su quanto segue Honneth (2001b).

³¹ Questa impostazione, è bene notare, è stata recentemente contestata, da una prospettiva kleiniana, da Allen (2020). L'aggressività e la distruttività parrebbero infatti destinate a un'armonizzazione preliminarmente garantita, e in ultima analisi neutralizzate, sebbene fissabili in forme patologiche a seguito di un mancato conseguimento dell'equilibrio tra autonomia e dipendenza. Mancherebbero nel quadro teorico honnethiano le esperienze terrificanti della primissima infanzia, l'aggressione e il senso di colpa, l'angoscia persecutoria e paranoide, la successiva posizione "depressiva" e la ricerca di riparazione. Concetti senza i quali non sarebbe possibile cogliere appieno né il travaglio e la "tragicità" dello sviluppo psichico, né e i fenomeni sociali di distruttività radicale e inconciliabile.

pertanto meno traumatico, del processo di separazione. Una socializzazione ben riuscita richiede quindi la disattivazione di due possibilità patologiche: da un lato, la fissazione e l'irrigidimento del momento aggressivo e sadico e del corrispondente senso di colpa; dall'altro, l'eccesso di ricerca della restaurazione della simbiosi perduta. Rispetto al primo elemento, la distruttività deve essere concepita come un prodotto sociale neutralizzabile, distinto dall'aggressività benigna che presiede all'esplorazione della realtà ed è alla base della possibilità "negativa" di trascendere le identificazioni già raggiunte evitando l'assorbimento completo del soggetto nella relazione intersoggettiva e sociale e i conseguenti rischi di conformismo e conservatorismo. Rispetto al secondo elemento, il bisogno di restaurazione della simbiosi viene visto come armonizzabile attraverso forme di *regressione controllata*, modellate sull'originario spazio transizionale che ha consentito una formazione della soggettività riparata dall'angoscia dell'eccesso di differenziazione e dell'eccesso di fusione. Una teoria critica psicoanaliticamente orientata deve dunque fornire un concetto normativo di soggettività che consenta di designare certe forme di onnipotenza, e di distruttività derivante dall'onnipotenza frustrata, come forme patologiche e non naturali (in assenza di tale criterio, ci si potrebbe soltanto limitare ad arginare una natura incoercibile, con altrettanti rischi ideologici: la naturalizzazione indebita ha infatti effetti ideologici almeno pari a quelli derivanti dalla neutralizzazione della conflittualità per mezzo della sua de-naturalizzazione). La negatività è radicata in un bisogno di simbiosi che persiste nella vita adulta, e che tuttavia può svolgere il suo ruolo critico-negativo soltanto se evita da un lato l'onnipotenza e la revoca dell'indipendenza dei partner coinvolti nella relazione, dall'altro la de-differenziazione del Sé e l'ottenimento della simbiosi a spese dell'individuazione. E di nuovo, è lo spazio transizionale a essere chiamato in causa al fine di dar conto delle regressioni temporanee, controllate e accettate, che non implicano una de-differenziazione patologica ma solo un rimescolamento produttivo dei limiti già raggiunti, attraverso l'esplorazione creativa di una «zona di metafisica razionalmente tollerata»³².

In sintesi, alle strategie teoriche – inclusa la prima Teoria critica, e in particolare Marcuse – che intendono fondare la capacità soggettiva di trascendere identificazioni e attribuzioni di ruolo sull'eccedenza pulsionale frustrata dalle norme sociali, Honneth contrappone il conflitto tra dipendenza e indipendenza, ovvero della rinuncia all'autonomia dinanzi alla seduzione e ai benefici della simbiosi, aprendo all'idea di una formazione regolare e non episodica di tendenze aggressive, nel quadro di una riconsiderazione più attenta del ruolo del "negativo" nei processi di socializzazione. Ciò senza mai approdare, nonostante la parziale ricezione di alcune obiezioni, a una ri-naturalizzazione pulsionale dell'aggressività e della distruttività, costellazioni affettive che continuano a rappresentare, per Honneth, non una dotazione di partenza dell'essere umano ma l'esito di dinamiche intersoggettive, sia pure difficilmente aggirabili nel corso dello sviluppo infantile.

§4. Libertà dall'angoscia e partecipazione: i presupposti psicologici della democrazia

L'impiego della teoria delle relazioni oggettuali nella riflessione sulla struttura ontologica e normativa dell'intersoggettività presenta anche conseguenze più strettamente filosofico-politiche, nella misura in cui consente di definire forme di relazione e di auto-relazione non coattive, che Honneth individua come condizioni di funzionamento di una società democratica. Già in *Lotta per il riconoscimento*, occorre notare, vi era un accenno al fatto che la capacità del soggetto di restare solo con se stesso senza terrore³³ dovesse essere assunta come presupposto necessario di quella «fiducia in se stessi che è la base irrinunciabile della vita pubblica»³⁴. In interventi più recenti, questa traccia ha conosciuto una più ampia articolazione, nel quadro di una riflessione sulle dinamiche di gruppo. Secondo Honneth, nel corso del Novecento si sono contrapposte, da un lato, un'immagine del gruppo

³² Honneth (2010, 305).

³³ Cfr. Honneth (2002b, 128).

³⁴ Ivi, p. 131.

come contesto di una regressione e di una perdita di autonomia del soggetto, e dall'altro, un'immagine del gruppo come fonte di inaggrabile radicamento del soggetto in una cultura di appartenenza. Se la psicoanalisi freudiana, con la sua indicazione di una minaccia della seduzione "oceanica", può essere assunta come esempio della prima prospettiva, il fronte delle filosofie "comunitarian", nella sua confutazione tanto delle astrazioni metodologiche delle teorie "liberal", quanto degli effetti di sradicamento indotti dalla globalizzazione, è evocato come esempio del secondo insieme, nel quale Honneth intravede una sottovalutazione «dei rischi che la riattivazione inconscia di relazioni oggettuali infantili nel quadro dell'esperienza collettiva può comportare per l'individuo»³⁵.

Ricercando un concetto normativamente adeguato di relazione di gruppo a partire dal concetto di riconoscimento, Honneth definisce il gruppo come una dimensione fondamentale della vita psichica e affettiva degli individui, che in presenza di specifiche strutture di relazione e contesti di socializzazione può produrre effetti patologici. Lunghi dall'essere un processo armonico e privo di attriti, la corrispondenza riconoscitiva tra Io e Noi può essere afflitta da tendenze regressive che fanno perno sul persistente bisogno di fusione connaturato a ogni individuo³⁶. Sin dalla sua prima comparsa, la perdita della simbiosi costituisce un nucleo di esperienza traumatico difficile da integrare. Secondo Honneth, una socializzazione non patologica deve avvalersi di adeguati spazi transizionali, che assecondino in modo "controllato" le tendenze simbiotiche senza consolidarle, consentendone un'esperienza fisiologica e neutralizzandone il potenziale patogeno. Se per Winnicott il prolungamento della fusionalità infantile nella vita adulta è rappresentato da sfere di esperienza in cui l'esame di realtà è per lo più sospeso (in primo luogo l'arte e la religione), Honneth individua il carattere "transizionale" proprio nelle dinamiche di gruppo: «per un adulto la condizione fusionale che si esperisce nei gruppi costituisce il rispecchiamento più diretto della prima esperienza infantile»³⁷. Si tratta di una fusionalità "orgiastica" non patologica in cui si esprime una «ritrovata vitalità psichica», derivante dal fatto che la produzione e la convalida degli orientamenti valoriali dei gruppi, da cui dipende il riconoscimento intersoggettivo del singolo, devono «necessariamente passare per stati di comunione incondizionata»³⁸. Distaccandosi dalla "psicoanalisi classica", incapace di discernere simili forme di regressione non patologica, e trovando tuttavia nella psicoanalisi post-freudiana un antidoto alla reviviscenza di concezioni unilateralmente positive della comunità, Honneth individua due forme prevalenti di distorsione delle dinamiche di gruppo. La prima è quella della "idealizzazione primitiva" della figura del leader vista come onnipotente e onnisciente, concettualizzata attraverso la teoria del legame «ocnofilico»³⁹ di Balint. Il secondo tipo di gruppo patologico è invece prodotto dalla presenza di individui percorsi da una carica aggressiva e distruttiva proiettata sull'ambiente esterno e vissuta come angoscia paranoica di accerchiamento, per la quale Honneth fa riferimento all'assunto di base «attacco-fuga» tipizzato da Bion⁴⁰.

Obiettare al comunitarismo la possibilità strutturale di sviluppi patogeni dei gruppi non implica tuttavia un ritorno a una concezione proto-illuministica o liberale dell'autonomia dei singoli. Nel saggio *Autonomia decentrata*⁴¹, Honneth mostra anzi come il concetto di autonomia individuale, e di soggettività in generale, sia stato messo in tensione, in particolare attraverso la psicoanalisi e lo strutturalismo. Dal decentramento Honneth non deriva tuttavia una crisi irreversibile del soggetto, e torna invece a proporre una versione intersoggettiva della soggettività, che consenta di «comprendere fin dall'inizio le potenze che trascendono il soggetto fra le condizioni costitutive

³⁵ Honneth (2017a, 164).

³⁶ *Cfr.* *ivi*, 175: «per poter tollerare la crescente distanza che lo separa dall'originaria condizione simbiotica, l'essere umano conserva per tutta la vita una tendenza a lasciarsi ricadere al di qua dei confini che di volta in volta definiscono il suo Io».

³⁷ *Ibidem*

³⁸ *Ivi*, 177.

³⁹ *Cfr.* a riguardo Balint (1987).

⁴⁰ *Cfr.* Bion (2013, 71).

⁴¹ Honneth (2017b).

dell'individuazione»⁴². Il decentramento della soggettività non determina neppure la rinuncia al concetto di autonomia, a patto che l'autonomia stessa subisca una corrispondente ridefinizione, in seguito alla quale «il traguardo classico della trasparenza dei bisogni all'interno di una soggettività autocosciente deve essere sostituito dall'idea di un compito inesauribile di articolazione linguistica» del proprio mondo interno. Parimenti, l'idea di un soggetto trasparente e autonomo nelle proprie cognizioni e volizioni cede il passo alla ricostruzione ex post del percorso compiuto, senza che viga tuttavia il requisito di una verbalizzazione e di una comprensione cosciente priva di residui. L'orientamento pratico secondo scopi posti e voluti autonomamente cede il posto alla capacità di ricostruzione autoriflessiva del senso della propria biografia in forma aperta e costantemente rivedibile, libera da forzature teleologiche⁴³. L'autonomia di una condotta morale razionale e universalistica viene ridefinita, inoltre, come capacità di tenere criticamente conto delle aspettative morali del contesto d'azione. Dal «kantismo» che ancora connotava l'impostazione di Habermas, la Teoria critica passa così a un'interpretazione pragmatista dei processi di coordinazione intersoggettiva.

Occorre a questo punto notare che non sembra del tutto coerente con questo ideale di autonomia decentrata la rilettura di Freud come fonte di un concetto normativo di «appropriazione della libertà»⁴⁴, cioè di una cognizione riflessiva del proprio processo di formazione, postulato come esito desiderato dell'analisi. Il criterio della riflessività si accompagna, è vero, a un requisito ulteriore, che trova espressione nel concetto di un «libero scambio» dialogico tra le componenti della psiche: «l'uomo freudiano», sostiene Honneth, «prima ancora che un essere autointerpretante, è un soggetto dedito a un costante autoesame critico che setaccia in continuazione il proprio passato alla ricerca di possibili coazioni inconsce»⁴⁵. La riappropriazione della libertà come libero scambio e dialogo tra istanze passa per la reintegrazione dei contenuti affettivi rimossi ed esclusi in seguito a disfunzioni degli schemi di interazione⁴⁶ che hanno generato una «angoscia intersoggettiva»⁴⁷. La sostanziale riproposizione della lettura dialogica e interazionistica della terapia psicoanalitica, fin qui già compiuta da Habermas, nei termini affettivi e pulsionali della «angoscia» getta idealmente un ponte verso le riflessioni di taglio più direttamente psicologico-politico che Honneth ha dedicato a Franz Neumann e in particolare al saggio *Angoscia e politica*⁴⁸. In forma oltremodo sintetica, Honneth raccoglie qui i risultati delle riflessioni che abbiamo finora esposto, e teorizza che l'esercizio della cittadinanza democratica presupponga un grado minimo di autonomia individuale, che risulta impedita se l'individuo non è appunto libero dall'angoscia. A Neumann si deve riconoscere il merito di aver prefigurato un programma di ricerca riguardante i fattori sociali di produzione dell'angoscia individuale e di aver arricchito i requisiti normativi della democrazia con la componente affettiva della libertà dall'angoscia. Tuttavia, argomenta Honneth, una ripresa dei compiti fissati da Neumann deve passare attraverso la revisione di almeno due tesi fondamentali: la prima, secondo cui l'angoscia deriva in ultima analisi dalla rimozione resa necessaria dall'eccedenza dell'energia libidica rispetto ai limiti intersoggettivi e sociali della sua soddisfazione; la seconda, secondo cui il principale fenomeno patologico innescato dall'angoscia nevrotica è la regressione dell'individuo e la perdita del Sé nella massa.

⁴² Ivi, p. 217.

⁴³ Nel teorizzare l'idea di una coerenza narrativa come nucleo dell'identità personale Honneth non tiene conto del possibile terreno di conferma che potrebbero offrire le teorie narrative dell'identità (cfr. ad esempio McAdams 1985; 2018) né pare avvedersi fino in fondo del rischio di autoinganno contenuto in quella sorta di applicazione della filosofia della storia al microcosmo della vita individuale, che Pierre Bourdieu (2009) ha designato come «illusione biografica». Si veda su questi temi Aiello (2023).

⁴⁴ Cfr. Honneth (2017c).

⁴⁵ Ivi, 250 n. 35

⁴⁶ Cfr. a riguardo già le considerazioni contenute in Habermas (1983, 209-265).

⁴⁷ Honneth, (2017c, 252).

⁴⁸ Neumann (1973). Si veda a riguardo l'ampio saggio di Solinas (2022).

Riguardo la prima tesi, Honneth sostiene che alla base delle diverse forme di angoscia dell'individuo adulto che agisce nella società devono essere poste le elaborazioni fallimentari delle precoci esperienze di separazione e perdita. Prevedibilmente, il riferimento è di nuovo la scuola postfreudiana delle relazioni oggettuali, che enfatizza il ruolo svolto dai «diversi modelli di elaborazione intrapsichica delle esperienze della perdita»⁴⁹. Per Neumann, al contrario, le strategie di elaborazione sociale dell'angoscia individuale continuano a essere mutate dalla psicoanalisi classica, e in particolare dal repertorio della psicologia freudiana delle masse, in cui la funzione centrale è assegnata all'investimento libidico che supporta l'identificazione, sia tra i pari sia tra ogni singolo e il capo carismatico. Come fonti sociali dell'angoscia Neumann individua la propaganda paranoide volta alla costruzione del nemico interno ed esterno e il terrore istituzionalizzato. Questo determina, secondo Honneth, una insuperabile limitazione diagnostica al caso del nazionalsocialismo, e impedisce di esplorare in modo più ampio le possibili restrizioni psicologico-sociali dell'autonomia politica. Una prospettiva dotata di maggiore generalità dovrebbe invece mettere a tema, argomenta Honneth, le «esperienze sociali della perdita», le forme socialmente determinate di «deprivazione» da cui deriva al soggetto una «perdita di stima»⁵⁰. Riguardo la tesi di un carattere solo patologico e dissolutivo della regressione indotta dall'angoscia, invece, Honneth suggerisce che nelle dinamiche regressive di gruppo può annidarsi non solo, come per Neumann, una «rinuncia ai poteri dell'Io»⁵¹, ma anche forme di allentamento dei limiti dell'identità individuale, le quali contengono piuttosto possibilità di «salute mentale e vitalità»⁵².

Quando si passa a considerare le possibilità di realizzazione pratica, nei termini di concreti provvedimenti normativi, di una eliminazione o riduzione dell'angoscia socialmente indotta, si presentano secondo Honneth due forme fondamentali: la prima, quella di una stabilizzazione istituzionale, che renda giuridicamente garantiti i diritti di sicurezza e ragionevolmente prevedibile l'andamento del processo sociale; la seconda, composta da strategie di promozione e consolidamento del grado complessivo di autonomia degli individui⁵³. Al di là del carattere probabilmente fin troppo generico di queste indicazioni, è importante notare che i potenziali effetti conservatori, che gravano soprattutto sulla prima forma di realizzazione istituzionale, trovano una clausola di salvaguardia nel requisito secondo cui ogni traduzione pratico-politica deve essere orientata dal criterio della capacità individuale di partecipare ai processi democratici di formazione della volontà, rispetto ai quali l'angoscia costituisce uno degli impedimenti psicosociali più rilevanti.

Bibliografia

- Adorno, T.W., Horkheimer, M. (1999), *I seminari della Scuola di Francoforte. Protocolli di discussione*, Milano: FrancoAngeli.
- Adorno, T.W. (2010), *La crisi dell'individuo*, Parma: Diabasis.
- Aiello, M. (2023), *Habitus e storia di vita. Una teoria sociale dell'identità difensiva*, in «Paradigmi», 2023, 3: 585-601.
- Allen, A. (2020), *Critique on the Couch. Why Critical Theory Needs Psychoanalysis*, New York: Columbia University Press.
- Balint, M. (1987), *Thrills and Regressions*, London: Karnac.
- Bion, W. (2013), *Esperienze nei gruppi*, Roma: Armando Editore.

⁴⁹ Honneth (2012, 192).

⁵⁰ Ivi, 195.

⁵¹ Ivi, 193.

⁵² Ivi, 195.

⁵³ Cfr. ivi, 199.

- Bourdieu, P. (2009), *L'illusione biografica*, in Id., *Ragioni pratiche*, Bologna: Il Mulino, 71-79.
- Bowlby, J. (1976), *Attaccamento e perdita. 1: L'attaccamento alla madre*, Torino: Bollati Boringhieri.
- (1978), *Attaccamento e perdita. 2: La separazione dalla madre*, Torino: Bollati Boringhieri.
- (1983), *Attaccamento e perdita. 3: La perdita della madre*, Torino, Bollati Boringhieri 1983.
- Fairbairn, W.R.D. (1970), *Studi psicoanalitici sulla personalità*, Torino: Boringhieri.
- Freud, S. (1967), *L'interpretazione dei sogni*, in Id. *Opere, Vol. 3*, Torino: Boringhieri, seconda edizione riveduta.
- (1976), *Metapsicologia*, in Id., *Opere. Vol. 8*, Torino: Boringhieri, 13-88.
- (1980), *Introduzione al narcisismo*, in Id., *Opere. Vol. 7*, Torino: Bollati Boringhieri, 441-472.
- Fromm, E. (1974), *Autorità e famiglia. Parte sociopsicologica*, in Horkheimer, M. et al., *Studi sull'autorità e la famiglia*, Torino: Utet, 73-128.
- (1975), *Anatomia della distruttività umana*, Milano: Arnoldo Mondadori.
- (1980), E. Fromm, *Caratterologia psicoanalitica e suoi rapporti con la psicologia sociale*, in Id., *La crisi della psicoanalisi*, Milano: Mondadori, 182-212.
- Habermas, J. (1983), *Conoscenza e interesse*, Roma-Bari: Laterza.
- Honneth, A. (1999), *Postmodern Identity and Object-Relations Theory: On the Seeming Obsolescence of Psychoanalysis*, in «Philosophical Explorations», 1999, 2: 225-242.
- (2001a), *Das Werk der Negativität. Eine psychoanalytische Revision der Anerkennungstheorie*, in Bohleber, W., Drews, S. (Hrsg.), *Die Gegenwart der Psychoanalyse – Die Psychoanalyse der Gegenwart*, Stuttgart: Klett Cotta, 238-245.
- (2001b), *Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook*, in «Psyche», 2001, 8: 790-802.
- (2002a), *Critica del potere*, Bari: Dedalo.
- (2002b) *Lotta per il riconoscimento*, Milano: Il Saggiatore.
- (2009), *Das soziologische Defizit der kritischen Theorie: Gespräch mit Marcos Nobre e Luiz Repa*, in Basare, M., Reemtsma, J.P., Willig, R. (Hrsg.), *Erneuerung der Kritik: Axel Honneth im Gespräch*, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 83-89.
- (2010) *Entmächtigungen der Realität. Säkulare Formen des Trostes*, in Id., *Das Ich im Wir*, Berlin: Suhrkamp, 298-306.
- (2012), *Angoscia e politica* in Id., *Patologie della ragione*, Lecce: Pensa Multimedia, 189-200.
- (2017a), *L'Io nel Noi*, in Id., *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, Bologna: Il Mulino, 161-182.
- (2017b), *Autonomia decentrata*, in Id., *La libertà negli altri*, 215-230.
- (2017c), *Freud. Riappropriarsi della libertà*, in Id., *La libertà negli altri*, 231-256.
- Horkheimer, M., Adorno, T.W., *Dialettica dell'illuminismo*, Torino: Einaudi.
- Horkheimer, M. *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969.
- (2014a), *Storia e psicologia*, in Id., *Teoria critica. Vol. I*, Milano: Mimesis, 10-30.
- (2014b), *Autorità e famiglia*, in Id. *Teoria critica. Vol. I*, 271-351.
- Kohon, G. (2017), *British Psychoanalysis: New Perspectives in the Independent Tradition*, London: Routledge.
- Mahler, M., Pine, F., Bergman, A. (1978), *La nascita psicologica del bambino*, Torino: Boringhieri.
- McAdams, D. (1985), *Power, Intimacy, and the Life Story: Personological Inquiries into Identity*, Homewood (IL): Dorsey Press.
- (2018), *Narrative Identity: What Is It? What Does It Do? How Do You Measure It?*, in «Imagination, Cognition and Personality», 2018, 3: 359-372.
- Neumann, F. (1973), *Angoscia e politica*, in Id., *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, Bologna: Il Mulino, 113-147.
- Solinas, M. (2022), *Il populismo come regressione. Sull'attualità della psicoanalisi politica di Franz Neumann*, in «Consecutio rerum», 2022, 11: 131-159.
- Stern, D. (1979), *Le prime relazioni sociali: il bambino e la madre*, Roma: Armando Editore.
- (1987), *Il mondo interpersonale del bambino*, Torino: Bollati Boringhieri.

Whitebook, J. (2001), *Mutual Recognition and the Work of the Negative*, in Rehg, W., Bohman, J. (eds.), *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory. Essays in Honor of Thomas McCarthy*, Cambridge (MA): MIT Press, 257–91.

La materia dell'affetto.
L'angoscia psicoanalitica alla luce della *Dialettica negativa*

Marco Casiraghi
Scuola Italiana Internazionale di Bucarest Aldo Moro, marco.casiraghi4@gmail.com

Abstract

Psychoanalysis recognizes, thanks to affection, a body that is the object of the drive and cannot integrate it in any functioning. The drive would therefore be described as a material moment that consciousness always understands as something external, an "outside" that works from within and that with its intrusion prevents the subject from finding itself in relation to a limit at the same time psychic and bodily. In this respect, the Adornian theory integrates that of the psychoanalytic of the affections first of all in investigating the relationship between this intrusion and the nature of what the philosopher from Frankfurt calls "identifying thought", but above all by recognizing the dialectical relationship between the "internal" feeling of a material constraint and the external assimilation of the heterogeneous, a relationship in which the gnoseological value of pain recognized both by Adorno and by psychoanalysis emerges in full: pain as a manifestation of the violence he has committed against what does not fall within his rational domain, which proceeds by identity.

Keywords

Adorno, psychoanalysis, drive, pain, anxiety

Introduzione

Il vettore gnoseologico del contemporaneo è rappresentato da una critica verso l'alienazione priva di un sincero valore eversivo. Una critica falsa, come ha sempre segnalato Adorno, rispetto al soggetto che postula: una monade che riconduce al proprio, a una costituzione soggettiva, qualsiasi momento eterogeneo. Se per contro l'associazione si accompagna sempre a una non-proprietà, il rifiuto dell'alienazione intrinseca al soggetto e al sociale pone il primo in quanto menzogna e il secondo come invivibile. Non vi è infatti Io, Sé o Coscienza che non siano originariamente insediati da un "fuori", o come vedremo, da un "fuori" che opera dall'interno, scombinando la stessa possibilità del soggetto di reperirsi rispetto a un limite. Un disordine topico su cui il percorso adorniano incontra la teoria psicoanalitica dell'affetto e dell'angoscia, laddove questa può delucidare quel punto cieco del sociale nel soggetto che Adorno lascia volutamente all'ombra del non-identico.

È nell'angoscia, infatti, che l'opacità del sociale alla coscienza e l'estraneità dell'io a sé stesso vengono a convergere pur non identificandosi, e questo a partire dal suo valore gnoseologico, dal suo essere «rivelatrice di un sentimento di esistenza del corpo, nella misura in cui strappa quest'ultimo al silenzio»¹. Il corpo pulsionale – cassa di risonanza di un'opacità sociale che s'impone attraverso la scarica affettiva – è quell'alterità somatica che permette al soggetto un incontro mimetico con l'alterità del mondo. Allora, dare a quest'ultimo un peso primario significa seguire adornianamente un primato dell'oggetto, vedere come l'esigenza sia *anzitutto* quella imposta dal dato materiale. Una strada su cui la psicoanalisi rappresenta una guida privilegiata grazie al suo particolare statuto epistemologico, e questo a partire dal suo presupposto

¹Green (1974, 179-180).

fondamentale, l'*Unbewusstsein*, con cui ha colto «l'Altro originariamente agente nella coscienza che urge dall'interno della costituzione dell'ego trascendentale»².

§1. Il materialismo del reale

Dal momento in cui Freud colloca gli atti psichici *anzitutto* nell'inconscio, delegando al responso censorio la possibilità di un loro approdo alla coscienza, riscontriamo un'intellegibilità negativa che pur non oggettivando l'inconscio al pari di un "doppione" della coscienza³ ci costringe a figurarcelo come una dimensione capace di assoggettare la restante vita psichica:

l'inconscio è soggetto non solo come istanza o agenzia Es antitetica nonché in continuità rispetto all'Ich, ma anche in quanto *hypokeymenon* della complessiva unità di mente e corpo. Il carattere soggettivo rende meglio comprensibile la virtualità, marginale sì ma non per questo meno minacciosa, dell'insediamento di un contrasto letale nel nucleo stesso dell'esserci⁴.

Il fatto che l'inconscio ci appaia come un'«invasione della terza persona nella prima»⁵ non è dovutodunque all'ipostatizzazione di una seconda coscienza, ma alla sua interdipendenza con un universo simbolico: condividendo la sua insorgenza con la dimensione del simbolo, l'inconscio impone al soggetto formazioni che pur attraversandolo provengono da un piano transindividuale che lo trascende. È in questo senso che Lacan si appropria ad esso come a un insiemeificante. Da un lato, in continuità con un discorso impostato dallo stesso Freud e visibile in quelle "figure retoriche" dell'inconscio che troviamo nel linguaggio onirico della *Traumdeutung*, dall'altro rileggendo Freud alla luce della rivoluzione strutturalista⁶.

Così, «la "sovversione" lacaniana, [...] sancendo con Freud la fine dell'orizzonte illusorio della riflessione pura, insegna ad indagare il senso negli ambigui responsi cui ci consegna l'opacità del soggetto»⁷, opacità che la psicoanalisi lacaniana indaga:

Nella doppia apertura attorno a cui si organizza la soggettività. L'Altro, che è il nome con cui Lacan chiama il punto di congiunzione di queste due assenze attive nel soggetto, pone così la psicoanalisi in una posizione che, per quanto scomoda e difficile da definire teoreticamente, le permette un punto di osservazione privilegiato da cui interrogare il complesso delle scienze sociali⁸.

In questo senso, la psicoanalisi sembrerebbe non solo non indietreggiare rispetto all'opacità del sociale, ma trattarla altresì da un punto di vista "virtuoso", osservando come gli elementi d'irriducibile passività che costellano la vita del soggetto sono gli stessi fattori necessari a tracciare qualsivoglia teoria della soggettivazione. Qualcosa che individuiamo chiaramente nella dialettica immaginario-simbolico configurata da Lacan fin dai suoi primi seminari.

Immaginario che ha fissato, anzitutto e in maniera paradigmatica, l'oggettivazione speculare

² Maurizi (2012, 192).

³ Come osserva Francesco Saverio Trincia, è proprio a partire da questa mancata duplicazione del cosciente che osserviamo gli esiti contrastanti tra l'epistemologia freudiana e quelle filosofie della coscienza, come la fenomenologia husserliana, che si limitano a segnalare una distinzione fra tetico e non tetico: «mentre l'assurdità dell'ipotesi della moltiplicazione orizzontale delle coscienze conduce Freud all'ammissione dell'inconscio, il rifiuto di quella moltiplicazione della coscienza [...] conduce Husserl al rifiuto dell'ipotesi che si dia un contenuto inconscio della coscienza e al ribadimento della natura originariamente conscia di ogni contenuto» Trincia (2008, 72).

⁴ Melandri (1983, 58).

⁵ Merleau-Ponty (2015, 160).

⁶ «Non è forse avvertibile che già un Lévi-Strauss, suggerendo l'implicazione delle strutture del linguaggio e di quella parte delle leggi sociali che regola l'alleanza e la parentela, conquista già il terreno stesso in cui Freud situa l'inconscio?» Lacan (2002, 278).

⁷ Maurizi (2012, 146).

⁸ Ibidem.

che accompagna l'egogenesi, mostrando il carattere di radicale passività in cui l'io incorre nel suo processo costitutivo. Al di là di un io inteso come istanza autonoma e unitaria, Lacan ha posto dunque la sua attenzione sul carattere formante e coercitivo di quelle identificazioni che gli garantiscono una coesione immaginaria, ed è a partire dall'azione morfogena di queste identificazioni che vediamo emergere, con Lacan, il loro rivestimento significante. È lo stesso piano speculare, infatti, a essere preceduto da uno sfondo simbolico che ne filtra le immagini. Così, dalla fissazione rispetto a una *Gestalt* passiamo all'ipostatizzazione del soggetto in un significante che «producendosi nel campo dell'Altro, fa sorgere il soggetto come sua significazione. Ma non funziona come significante se non riducendo il soggetto in corso a non essere più che un significante e pietrificandolo con lo stesso movimento con cui lo chiama a funzionare e a parlare come soggetto»⁹. Da qui, a partire dalla funzione costitutiva del linguaggio scomposto nelle sue formazioni elementari, si configura uno strutturalismo lacaniano che rischia di apparire come una sorta di riduzionismo simbolico, dal momento che ci mostra un soggetto deflazionato, ridotto a una combinatoria di significanti e in balia del loro slittamento metonimico.

Abbiamo dunque un soggetto introdotto al mondo dalla stessa sanzione simbolica che lo separa irrimediabilmente da sé, assoggettandolo a una dimensione linguistica che lo trascende, il che ci presenta il lato probabilmente più evidente dell'alienazione presa in esame dalla psicoanalisi, e in particolare dalla psicoanalisi lacaniana. Così evidente da mettere in ombra il versante inevitabilmente sociale di un'alienazione refrattaria alla dinamica speculare quanto alla formazione significante. Unadimensione, quella dell'affetto, che fora la catena discorsiva pur non staccandosi da una mediazione simbolica, e che comprime l'io più che oggettivarlo a un'immagine ipnotica. Si tratta di un elemento restio ad essere contornato teoricamente. Sappiamo infatti che è una delle due componenti della rappresentazione psichica della pulsione, la sua componente "energetica", ma appena cerchiamo di avvicinarlo concettualmente questo ci sfugge. Freud stesso nota la difficoltà di delineare teoricamente l'affetto e, dunque, lo statuto affettivo dell'angoscia: «noi la chiamiamo uno stato affettivo, benché non sappiamo neppure cosa sia un affetto»¹⁰. In fondo, non possiamo che accogliere con una certa confusione quel cortocircuito che sottrae al soggetto i suoi riferimenti abituali: la sua configurazione topica e la sua collocazione discorsiva. Allora, se l'angoscia è l'irruzione dell'opacità pulsionale nella superficie narcisistica, ciò che essa ci mostra è l'impossibile sussistenza dell'ego rispetto a sé stesso, il suo essere etero-costituito non solo a partire dalla trascendenza simbolica dei *faits sociaux*, ma altresì a partire dagli affetti, che al pari di questi ultimi s'impongono "come se fossero cose".

Qui il sociale e il pulsionale s'incontrano nella loro exteriorità rispetto alla psiche, il che ci permette di intendere l'angoscia, in termini adorniani, come un momento materiale, «oggettività che pesa sul soggetto»¹¹, sebbene non integrabile nelle coordinate epistemologiche che permettono la nostra esperienza dell'oggetto. Non vogliamo con questo postulare un in sé all'interno del soggetto, ma isolare il risvolto somatico di un'oggettività "non spiritualizzabile" al fine di attribuirgli, come direbbe Adorno, il suo primato. Esso è infatti il vero motore dinamico di una coscienza che non può che respingerlo in quanto sua contraddizione attiva. In questo senso, per tracciare una teoria della soggettivazione è necessario passare previamente dall'entificazione di un corpo che va incontro a undestituirsi della sua trascendenza, ed è proprio da questo lato che riscontriamo un primato: «fa parte del senso della soggettività essere anche oggetto; non invece del senso dell'oggettività essere soggetto»¹².

Troviamo così nella vita psichica, grazie all'affetto, l'ineludibilità di uno scontro con un polo oggettuale, ed è in questi termini che la psicoanalisi può dirsi materialista, allontanandosi dal realismo, che vorrebbe quietare il non-identico nella materia con la pretesa di avercela a portata

⁹ Lacan (2003, 203).

¹⁰ Freud (1981, 61).

¹¹ Adorno (2013, 18).

¹² Ivi (165).

di mano, per dirigersi verso il “reale”, materialità inquieta che non si concede aprioristicamente al soggetto. Grazie a questo registro coniato da Lacan intravediamo un'affinità tra la psicoanalisi e i risultati gnoseologici di Adorno, registro che lo psicoanalista francese denota spesso nei termini di un resto o di uno scarto, proprio per segnalare la posteriorità, il suo non poter essere “presente”. La sua temporalità è assimilabile alla *konstante kraft* dell'insistenza pulsionale, il costante ripetersi di un incontro mancato, ciò che torna sempre «in quel posto dove il soggetto in quanto cogita, dove la *res cogitans*, non lo incontra»¹³. Ma non c'è nessuna apprensione diretta e “positiva” di questa realtà residuale, dato che non vi è alcuna omogeneità assoluta tra questo reale e le reti significanti del nostrouniverso simbolico. È solo in quanto resto di tale universo che possiamo postulare un reale, il che vuol dire che per contornarlo bisogna attraversare l'«insistenza dei segni a cui ci vediamo comandati dal principio di piacere»¹⁴.

Ciò significa, in termini adorniani, che il linguaggio non è solo una barriera che c'impedisce di giungere al non-identico, ma che è solo dal suo interno che possiamo tastarne i limiti. È solo a partire dal linguaggio che il non-identico può essere esperito: esso non è muto, ma «comunica con ciò da cui il concetto lo divide. È opaco solo per la pretesa totalizzante dell'identità a cui oppone resistenza. Come tale tuttavia è alla ricerca del suono. Grazie al linguaggio esso si scioglie dal bando della sua ipseità»¹⁵. In questo modo possiamo rifiutare due concezioni opposte ed entrambe svianti: un reale che è tale solo in quanto “instaurato” dal simbolico e un sostrato neutro – da sempre presente – indifferente rispetto ad ogni supporto significante, il quale non potrà che aggirarlo e ricoprirlo.

§2. Verso la Dialettica

L'opera di Adorno è piena di echi freudiani. Lo vediamo in una consapevole operazione di salvaguardia teorica – ad esempio ne *La psicoanalisi revisionistica* – come nell'utilizzo esplicito o implicito di vari assunti metapsicologici. In particolare, ci interessa il ricorrere di questi assunti nella *Dialettica negativa*, dove l'intera trattazione di Adorno sul “momento somatico” poggia sulla tesi psicoanalitica che vede nella coscienza un'«energia pulsionale deviata»¹⁶. Adorno non fa che riproporre questa tesi, ponendo come soggetto la ragione – «svilupata geneticamente dall'energia pulsionale come sua differenziazione»¹⁷ – l'io – «deviato dall'energia libidica diffusa»¹⁸ – o, appunto, la coscienza. Insomma, Adorno fa sua la visione freudiana sulla genesi dell'io, non solo per integrarla in questa sede alla sua critica dell'antinomia kantiana¹⁹, ma per rintracciare la naturalità obliata dalla ragione, la quale, come leggiamo nella *Dialettica*, «è naturale in quanto energia psichica deviata a scopi di autoconservazione»²⁰. Una “coazione naturale” che pur imponendosi è destinata al misconoscimento, lasciando alla ragione la possibilità di una riflessione sulla propaggine solidificata di questa coazione, ovvero l'io in quanto apparato del pensiero identificante (*identifizierendes Denken*).

Per Adorno, possiamo scorgere in questo rispecchiamento la pressione del polo oggettivo: «il costante, il permanente, l'impenetrabile dell'io è mimesi di quell'impenetrabilità del mondo

¹³ Lacan (2003, 49).

¹⁴ Ivi (52).

¹⁵ Adorno (2013, 147).

¹⁶ Adorno (2013, 237).

¹⁷ Ivi (206).

¹⁸ Ivi (243).

¹⁹ È in fondo lo stesso Freud di *Al di là del principio del piacere* a porre il problema della nascita della coscienza in «polemica con il teorema di Kant» Freud (1976, 49) collocandosi a pieno titolo fra quei riferimenti teorici che serviranno ad Adorno e Horkheimer per tracciare una preistoria della soggettività.

²⁰ Adorno (2013, 258).

esterno per la coscienza percettiva, che la coscienza primitiva ha avvertito»²¹. Il permanere dell'io, conseguente al principio d'identità, sarebbe dunque ricalcato sull'imporsi di un'opacità esterna e compatta, al contempo motore e modello dell'entificazione dell'istanza egoica. Ora, questo elemento non integrabile sfugge alla coazione identificante, dal momento che questa si è sviluppata sotto la sua pressione, ma ciò non significa che siamo di fronte a due linee che corrono parallelamente. È infatti la stessa coscienza ad essere abitata da un momento materiale pur non potendolo intendere se non come qualcosa di esterno, e la prova di questa convivenza è anzitutto la possibilità di esperire una resistenza al principio identificante: «unicamente se è a sua volta anche non io, l'io si rapporta al non io»²². In questo senso, scorgiamo un processo dialettico che la coscienza traduce automaticamente in una contrapposizione fra esterno e interno, ed è qui che la trattazione adorniana si avvicina alla teoria psicoanalitica degli affetti. Infatti, ogni volta che quest'ultima cerca di descrivere il suo oggetto non può che ritornare su una simile contrapposizione. È ciò che vediamo emblematicamente nel caso della rimozione, che per Freud «corrisponde a un tentativo di fuga dell'Io di fronte alla libido percepita come pericolo»²³.

Questo pericolo libidico presenta molte assonanze col non-io che secondo Adorno abita la coscienza. Collegamento suggerito dallo stesso filosofo francofortese laddove sembra descrivere l'«impulso» prendendo come modello la pulsione freudiana. Similmente al *Trieb* l'impulso rappresenta infatti il perfetto punto d'incontro fra psichico e somatico, in quanto «rudimento di una fase in cui il dualismo di mentale ed extramentale non era ancora per niente stabilizzato»²⁴. Ma soprattutto, per Adorno come per la psicoanalisi, questo elemento che «oltrepassa la sfera della coscienza alla quale però anche appartiene»²⁵ non può che presentarsi come un fattore invasivo. Abbiamo allora un movimento dialettico: l'autorappresentazione dell'io si struttura a partire da questa pressione esogena/endogena, al contempo, l'io si trova non solo impossibilitato a convivere con questa istanza ma è costretto a figurarsela secondo un modello «topico», ovvero come il debordamento esterno/interno di un limite.

Nei testi freudiani assistiamo continuamente a questo tipo di rappresentazioni, come in *Al di là del principio di piacere*, con la famosa «vescicola» proposta da Freud per rendere un'immagine elementare dell'organismo vivente da cui si genererà l'apparato psichico. Anche in questo schema elementare troviamo una separazione fra interno ed esterno. Separazione al contempo topica ed economica, dal momento che non abbiamo semplicemente un dentro e un fuori, ma una sostanziale discontinuità energetica fra le due dimensioni, il che ci mostra la più semplice rappresentazione di un sistema retto dal principio di piacere: il compito costante di questo organismo minimo, di questa vescicola, sarà di «restaurare la sua forma, intendendo con questo non una certa forma (ovoide o cubica), ma il fatto di avere una forma. Essa cerca dunque di restaurare il suo limite, di richiudersi, di cicatrizzarsi. E ritrovare la sua forma è la stessa cosa che ritrovare il suo livello energetico di base»²⁶. Questa rappresentazione semplice e indicativa, che per Freud dovrebbe testimoniare il momento germinale della coscienza, si pone a metà fra un organismo e un sistema psichico, presentandoci contemporaneamente il limite del corpo e quello dell'io.

Ma nel momento in cui passiamo dalla vescicola a un apparato psichico «formato» – e quindi da una rappresentazione all'altra, seppur di qualcosa che ci concerne maggiormente – incontriamo una difficoltà nel situare l'esterno, ciò che minaccia potenzialmente questa omeostasi topica ed energetica. Ora il «fuori» è un esterno-interno, un pericolo pulsionale immanente percepito come estraneità radicale, il che ci riporta a quel momento materiale presente nel soggetto segnalato da Adorno. Ma è solo sottraendo questo pericolo pulsionale ad ogni equivoco adattivo o biologizzante che possiamo intersecare il percorso adorniano, osservando questo particolarissimo affetto alla

²¹ Ivi (162).

²² Ivi (181).

²³ Freud (1978, 369).

²⁴ Adorno (2013, 204).

²⁵ Ibidem.

²⁶ Laplanche (2022, 53).

luce del non-identico.

§3. Quale pulsione? Quale angoscia?

Una certa lettura biologizzante della teoria pulsionale vorrebbe situare la psicoanalisi alla stregua di una “morale naturale”, di una “pastorale”, la cui dimensione «non è mai assente nelle civiltà, e non manca mai di offrirsi come rimedio al suo disagio»²⁷. Lettura suggerita in diversi episodi dallo stesso Freud, come leggiamo in *Al di là del principio di piacere*, dove tratteggia con entusiasmo le analogie tra la sua scoperta e quella di Weissmann²⁸, arrivando a definire la sua teoria pulsionale un “corollario dinamico” della teoria morfologica del biologo tedesco. Eppure, abbiamo molteplici elementi per definire una sostanziale dissimmetria fra l’universo pulsionale e un presunto *telos* organico.

Anzitutto, come ha spesso sottolineato Lacan, bisogna soffermarsi sulla “parzialità” delle pulsioni, sul loro essere «parziali rispetto alla finalità biologica della sessualità»²⁹. In questo senso, se il campo della sessualità si dispiega solo tramite pulsioni “parziali”, viene squalificato un presunto adeguamento istintuale che farebbe combaciare la sessualità col bisogno: l’“obiettivo” pulsionale sarà allora quello della ripetizione, del ritorno rispetto a un circuito, e non della finalità riproduttiva, della «totalizzazione biologica della funzione»³⁰. Inoltre, non possiamo assimilare gli stadi libidici a una pseudo-maturazione naturale, dato che questi assumono il loro ordine e la loro disposizione grazie alla castrazione e alla sua insita retroattività. Non vi è dunque uno sviluppo ordinato della cosiddetta genitalità, poiché le stesse tappe che ci condurrebbero a essa sono altresì scomposte, organizzate solo in un secondo tempo e, appunto, per retroazione.

Non bisogna infine dimenticare il fattore rappresentativo della pulsione, che discosta l’epistemologianegativa di Freud tanto da un meccanicismo naturalistico quanto dall’inconscio prepsicoanalitico. Come sottolinea Ricoeur:

l’investigazione freudiana non si perde in un realismo dell’inconoscibile perché rinuncia a cogliere l’essere delle pulsioni e resta nei limiti delle rappresentazioni coscienti ed inconscie della pulsione; il suo inconscio, a differenza di quello dei romantici, è essenzialmente conoscibile, perché i “rappresentanti rappresentativi” della pulsione sono ancora dell’ordine del significato ed omogenei di diritto al campo di dominio della parola³¹.

Arriviamo così al punto che ci preme maggiormente, dal momento che senza il fattore rappresentativo non potremmo comprendere neanche il lato “energetico” delle pulsioni, ovvero l’affetto, così come non potremmo comprendere l’angoscia, l’affetto più “elementare”, il più vicino al somatico e, proprio per questo, il più esposto a un’interpretazione biologizzante. Possiamo infatti notare come tra i diversi elementi che dividono le teorizzazioni freudiane sull’angoscia, l’insistere di Freud sui contenuti rappresentativi, ovvero sulla mancata elaborazione psichica di una tensione energetica, costituisce sicuramente un punto fermo. Al riguardo, Freud si discosta ben presto da una teoria della nevrosi d’angoscia strettamente fisiologica, visibile ad esempio negli scritti di Wilhelm Reich, dove la risoluzione della nevrosi è perseguibile scavalcando i fattori repressivi che ostacolano il soddisfacimento sessuale. Per quanto riguarda Freud, troviamo qualcosa di simile nell’Abbozzo B del 1893³², ma fin dagli stessi scritti inviati a Fliess emerge il tema della rappresentazione, spostando

²⁷ Lacan (2008, 104).

²⁸ «Fu Weissmann a introdurre il concetto di divisione della sostanza vivente in una parte mortale e in una parte immortale. La parte mortale è rappresentata dal corpo nel senso stretto del termine – dal “soma” – il solo soggetto a morte naturale. Viceversa, le cellule germinali sono virtualmente immortali, in quanto atte, date certe condizioni favorevoli, a svilupparsi in un nuovo individuo, o, per dirla diversamente, a circondarsi di un nuovo soma» Freud (1976, 73).

²⁹ Lacan (2003, 171).

³⁰ *Ivi* (174).

³¹ Ricoeur (2007,121).

³² «Da ciò che ho detto si ricava la completa prevenibilità delle nevrosi, ma anche la loro completa incurabilità. Il compito

una profilassi medica tesa a scavalcare i fattori repressivi verso una terapia “storica” che vede nell’angoscia il sostituto somatico di una rappresentazione assente. Già in questo periodo, con l’elemento simbolico della rappresentazione psichica, abbiamo dunque una teoria incompatibile con quella *puramente* fisiologica di Reich.

Insomma, a Freud risulta chiaro, e molto presto, che per scongiurare la crisi d’angoscia non è sufficiente garantire la scarica dell’accumulo energetico attraverso l’orgasmo. Ma i problemi non finiscono qui. È proprio all’interno dei testi freudiani, infatti, che le cose si complicano, chiedendoci per certi versi di prendere parte, vagliando criticamente le innovazioni che un testo fondamentale come *Inibizione, sintomo e angoscia* ha apportato a ciò che l’ha preceduto, dividendo una prima teoria dell’angoscia da una seconda. Seconda teoria che, come ha osservato Jean Laplanche, risulta al contempo più funzionale – «poiché Freud si sforzerà molto di più di ritrovare una certa funzione per l’angoscia, di trovarle, possiamo anche dire, una utilità»³³ – e più “oggettiva” – facendo «dell’angoscia nevrotica la ripetizione di un pericolo o di una reazione ad un pericolo oggettivo»³⁴.

Freud ci consegna dunque, con questo saggio del 1926, una teoria per certi versi “adattiva”, a partire dal ruolo primario che assume la *Realangst* (angoscia di fronte a una situazione “reale” di pericolo) rispetto alla *Triebangst*. Ma nel momento in cui la tesi adattiva viene ad imporsi il rapporto fra paura (*Furcht*) e angoscia (*Angst*) si problematizza, nel senso che siamo costretti ad attribuire un primato a uno dei due affetti:

l’angoscia, quella dell’essere umano, è una antica paura un tempo utile e poi diventata inadeguata, tranne per il fatto che ha cercato secondariamente un nuovo oggetto o un nuovo pericolo come pretesto? Oppure l’angoscia – inadeguata rispetto ad un pericolo reale, qualunque essa sia – potrebbe essere il fenomeno primario?³⁵

Non possiamo più limitarci a prendere atto di una distinzione fondata sul criterio del rapporto con l’oggetto, così come leggiamo nell’*Introduzione alla psicoanalisi*³⁶ e come troviamo ribadito in *I.S.A.*³⁷, ma dobbiamo interrogarci sulla loro relazione a partire dall’elemento adattivo. Ora, se a livello ontogenetico è lo stesso Freud dell’*Introduzione* a squalificare la tesi di una paura adattiva presente fin dall’infanzia, con *I.S.A.* s’impone la ricerca di un pericolo “reale” all’origine dell’angoscia, il che porterà la costruzione freudiana a strutturarsi attorno all’angoscia di castrazione. Ogni angoscia diventerà allora la ripetizione/riproduzione di un pericolo esterno, il timore dell’evirazione. Esemplare, a riguardo, il ritorno di Freud in questo testo sulle zoofobie del piccolo Hans e dell’uomo dei lupi:

Già in passato ho attribuito una volta alla fobia il carattere di una proiezione, dal momento che essa sostituisce un pericolo pulsionale interno con un pericolo percettivo esterno. Ciò porta il vantaggio che dal pericolo esterno ci si può proteggere mediante la fuga, ed evitando la percezione, mentre non c’è fuga che serva contro il pericolo che sorge dall’interno. La mia osservazione non era sbagliata, ma rimaneva alla superficie. La pretesa pulsionale non è infatti un pericolo in sé stessa, ma solo in quanto

del medico si concentra così unicamente sulla profilassi. La prima parte di questo compito, cioè il prevenire il trauma sessuale del primo periodo, coincide con la profilassi contro la sifilide e la gonorrea, poiché questi sono i pericoli che minacciano chi rinuncia alla masturbazione. L’unico sistema sarebbe autorizzare il libero rapporto sessuale fra la gioventù maschile e le ragazze in stato libero: ma a ciò si può ricorrere solo se vi sono innocui metodi antifecondativi» Freud (1963, 63).

³³ Laplanche (2022, 61).

³⁴ *Ivi* (63).

³⁵ Laplanche (2021, 12).

³⁶ «Evito di addentrarmi più a fondo nel quesito se il nostro uso linguistico intenda designare con “angoscia”, “paura”, “spavento” la stessa cosa o cose chiaramente differenti. Penso solo che “angoscia” si riferisce allo stato e prescinde dall’oggetto, mentre “paura” richiama l’attenzione proprio sull’oggetto» Freud (1978, 356).

³⁷ L’angoscia «possiede un carattere di indeterminatezza e di mancanza d’oggetto; nel parlare comune, quando essa ha trovato un oggetto, le si cambia nome, sostituendolo con quello di paura» Freud (1981, 96).

porta con sé un vero pericolo esterno, quello della castrazione³⁸.

Da qui sarà possibile discriminare fra un'angoscia adeguata (*Zweckmässig*) e un'angoscia inadeguata. Adeguata, in quanto adattiva, sarà l'angoscia che risponde a un pericolo reale esterno, così come l'angoscia-segnale autoprodotta dall'io, vera erede di tale funzione adattiva. Inadeguata sarà invece l'angoscia automatica, l'inutile debordamento pulsionale che coglie l'io impreparato.

Con Laplanche, condividiamo lo scetticismo verso questa deriva funzionale, dal momento che mette in secondo piano l'intrinseca pericolosità della pulsione. Scetticismo che ci avvicina, per certi versi, alla posizione di Winnicott, che vede nell'angoscia di castrazione una sorta di deviazione rispetto a un'angoscia primigena: «fear of castration by the rival father becomes welcome as an alternative to the agony of impotence»³⁹. Ma invece di situare questa “*agony of impotence*” in un'altra situazione primordiale di pericolo, ad esempio nel trauma della nascita (soluzione rigettata dallo stesso Freud), ci concentriamo sull'intrinseco legame di pulsione e oggettivazione, sull'angoscia in quanto «affetto che sorge quando il soggetto incontra la pulsione e si ritrova a esserne oggetto»⁴⁰. L'angoscia di castrazione sarebbe allora secondaria rispetto all'angoscia pulsionale in quanto sua elaborazione simbolica. È interessante, a questo punto, vedere come Laplanche scombini la gerarchia a cui giunge Freud con *I.S.A.*, questionando lo statuto del pericolo all'origine dell'angoscia:

il problema sarà sapere quale sia questo pericolo e se sia oggettivabile al di fuori dell'angoscia, il che ci porterà a domandarci se l'angoscia, al limite, non sia apprensione del pericolo... costituito dall'angoscia stessa in quanto sviluppo. L'angoscia-preparatoria sarebbe preparazione e prevenzione contro l'angoscia-sviluppo-e-debordamento, quella che in fin dei conti sfocia nello spavento. Questo è un altro aspetto della distinzione tra “angoscia-segnale” e “sviluppo d'angoscia” (oppure “angoscia automatica”). E ci si può domandare se vi sia ancora altro da cercare dietro l'angoscia automatica o se questa non sia il culmine, l'“omega”, di ogni pericolo⁴¹.

L'omega di ogni pericolo sarebbe dunque un corpo che si trova oggetto della pulsione non potendola integrare in alcun funzionamento. Oggettivazione che la teoresi lacaniana ha associato al carattere di taglio insito alla struttura dell'oggetto *a*, in quanto «separazione di un pezzo di corpo che si stacca dal corpo e di cui appunto il corpo è oggetto»⁴². Abbiamo dunque, per Lacan, un'irruzione pulsionale che si presentifica tramite la separazione degli oggetti *a*⁴³, lembi di reale che si “prelevano” autonomamente, donandoci un referente corporeo di ciò che lo psicoanalista francese indica nel suo celebre schema della divisione. Ed è a partire da questo resto sacrificato all'azione simbolica che gli oggetti freudiani vengono ripresi da Lacan, nel suo decimo seminario, in quanto oggetti *a*, portando la castrazione ad assumere il suo valore in quanto fenomeno separativo⁴⁴ e facendo precedere

³⁸ Ivi (55-56).

³⁹ Winnicott (1990, 44).

⁴⁰ Pagliardini (2016, 36).

⁴¹ Laplanche (2022, 65).

⁴² Ibidem.

⁴³ Rispetto ai quali è lo stesso attributo d'oggetto a essere sviante, dal momento che parliamo di qualcosa che «sfugge alle leggi dell'estetica trascendentale» Lacan (2007, 45).

⁴⁴ Tesi a cui sembra avvicinarsi anche Freud in *I.S.A.*, mettendo in relazione la castrazione al frazionamento degli oggetti parziali: «l'evirazione è in un certo modo rappresentabile grazie all'esperienza quotidiana della separazione dal contenuto intestinale, nonché alla perdita del seno materno, così com'è stata vissuta durante il divezzamento»⁴⁴. Fino ad equiparare l'evirazione con la separazione dall'organismo materno: «la sottrazione di questo membro equivale più o meno a una nuova separazione dalla madre» Freud (1981, 59). Eppure, Freud finisce per sussumere il frazionamento sotto al modello della castrazione, sarà dunque la separazione a richiamarsi alla castrazione e non la castrazione a prendere il suo valore in quanto fenomeno separativo. Al contrario, nel decimo seminario di Lacan, è il fallo “organo” a divenire centrale, un fallo designificato, che da simbolo della castrazione viene a denotare una componente anatomica: «si tratta della detumescenza che colpisce questo organo nel momento del suo godimento» Miller (2006, 44). «l'organo che, nell'uomo, si negativizza esso stesso nella sua operazione copulatoria» Ivi (45). Portare la causa castratrice a livello corporeo significa testimoniare come l'angoscia di castrazione non veda il suo agente principale in qualcosa d'esterno, in un

l'interdizione edipica da una limitazione inerente al principio di piacere. In questo modo, Lacan indica una congiuntura fra sociale e pulsionale per certi versi anticipata da Freud, quando nel *Disagio della civiltà* riconosce la natura pulsionale del Super-io pur non cadendo in una posizione kleiniana, per cui la coscienza morale avrebbe la sua genesi in una fase pre-edipica, dal momento che «anche i primissimi oggetti incorporati contribuiscono a costituire il fondamento del Super-io o concorrono a far parte della sua struttura»⁴⁵. Per Freud, la dinamica pulsionale in quanto tale non determina il sorgere della coscienza morale, ma è piuttosto l'energia che alimenta la severità del Super-Io attraverso la rinuncia pulsionale, instaurando così una complementarità tra fonti interne ed esterne:

Qui interviene finalmente un'idea assolutamente tipica della psicoanalisi ed estranea al pensiero comune. Essa è di tal genere che ci fa capire perché la questione ci appaia necessariamente tanto confusa e oscura. Dice infatti che in principio la coscienza morale (più precisamente, l'angoscia che poi diventa coscienza) è la causa della rinuncia pulsionale, ma poi il rapporto si rovescia. *Ogni rinuncia pulsionale diventa allora una fonte dinamica della coscienza morale*, ogni nuova rinuncia ne accresce la severità e l'intolleranza e se solo potessimo meglio armonizzare tutto questo con quello che già sappiamo sulla storia dell'origine della coscienza morale, saremmo tentati di giungere al seguente paradosso: la coscienza morale è il risultato della rinuncia pulsionale; oppure: la rinuncia pulsionale (impostaci dall'esterno) crea la coscienza morale, la quale, poi, esige ulteriori rinunce⁴⁶.

In questo testo la soluzione freudiana sarà quella di un compromesso: «ciò significa che nella formazione del Super-Io e nel sorgere della coscienza morale convergono fattori costituzionali innati e influssi ambientali del mondo reale»⁴⁷. Così, l'interdizione edipica e la minaccia della castrazione opererebbero parallelamente all'intensità dell'attacco pulsionale, in una soluzione complementare che non permette di stabilire kleinianamente un primato pulsionale rispetto alla normatività simbolica dell'edipo, ma che apre piuttosto a una visione dialettica.

§4. Lo Schmerz e la mimesi

La psicoanalisi ha sempre posto l'irriducibilità dell'affetto alla storia individuale, riportandolo piuttosto alla specie, ciononostante, non è in quanto scandalo filogenetico in seno all'individuo che l'affetto può indicare il valore sociale della teorizzazione psicoanalitica, ma in quanto elemento dinamico di rottura di ogni topica, laddove «ogni topica è legata all'immaginario, vale a dire al modo in cui un Io si figura (*si figura-essere*) come un tutto, come *il tutto*»⁴⁸. Questa metapsicologia messa «alla prova» dall'angoscia si avvicina per molti aspetti alla revisione di Adorno rispetto alla nozione kantiana di libertà uscita dalla terza antinomia. In entrambi i casi, siamo costretti a mantenere un punto di rottura dinamico rispetto a un piano «metapsicologico»: ogni nostra rappresentazione di un'unità egoica che vuole, si protende, sussume a sé e «sintetizza», sorge dal suo opposto, allora, tanto il concetto di libertà quanto il suo sentimento devono la loro autonomia al polo oggettivo sul quale si sono plasmati. In questo senso, un'azione che si staglia da un piano neutro, disimplicata da qualsiasi condizionamento, è automaticamente consegnata all'ideologia perché immemore della sua natura dialettica. Così per Kant, per cui un'azione è libera nel momento in cui può dirsi indipendente da una costrizione materiale. Ma in questo modo, serrando quel tritico di volontà, coscienza e libertà al riparo dall'eteronomia, «la libertà sfocia nell'invariante uguaglianza a se stessa della ragione»⁴⁹. È

«Altro che proferisce minacce» Ivi (55). Approdiamo così a quella che Colette Soler ha definito una «naturalizzazione della castrazione». Ma una naturalizzazione della castrazione implica una limitazione «naturale» al godimento, un passaggio dall'interdetto a una perdita automatica.

⁴⁵ Klein (1978, 302).

⁴⁶ Freud (2012, 263).

⁴⁷ Ivi (265)

⁴⁸ Laplanche (2022, 72).

⁴⁹ Adorno (2013, 212).

questa la contraddizione che troviamo nel soggetto trascendentale kantiano: laddove questo pretende di smarcarsi dal non-identico tramite una "libertà" depurata da ogni intoppo naturale, esso non fa che prolungare un modello naturale fondato sull'autoconservazione.

Allora, per non restare prigioniero della sua compulsione sintetica, lo schema kantiano ha bisogno d'altro, di un momento somatico «razionalmente mediato e qualitativamente diverso dalla ragione»⁵⁰, qualcosa che lo stesso Kant aveva parzialmente intravisto con la "spontaneità". Ma in lui, questo momento viene inteso come qualcosa di addizionale, privato del suo fondamentale valore gnoseologico. Valore inteso non solo in termini dialettici, per cui «la libertà è concepibile soltanto nella negazione determinata della corrispondente figura concreta dell'illibertà»⁵¹, ma in un senso "rivelativo" tipico dell'affetto psicoanalitico, in quanto «sguardo sul corpo commosso»⁵² che segnalala non proprietà di quest'ultimo da parte della coscienza. Sia Adorno che la psicoanalisi hanno colto l'oblio necessario, da parte della ragione, di questo momento somatico, che «spodesta l'idea guida della gnoseologia di costituire il corpo come legge della connessione di sensazioni e atti»⁵³. Oblio necessario, dunque, alla genesi stessa della coscienza, che pure deve la sua facoltà sintetica a partire dalla resistenza imposta da tale momento.

Così, il dato materiale presente nel soggetto non può che rivelarsi tramite delle incursioni, delle scariche, emergendo da un polo negativo fecondo sebbene esorcizzato. È questo, in fondo, che la psicoanalisi ha scoperto nel dolore. Qualcosa di diverso dall'*Unlust*, puro gioco di equivalenze tra livelli energetici, laddove lo *Schmerz* necessita un riferimento topico al corporeo, al limite e alla possibilità di una sua effrazione traumatica. Si badi bene che in termini psicoanalitici, a questo punto, non avrebbe molto senso discriminare tra un limite corporeo e un limite psichico, è questa la grande lezione del registro immaginario postulato da Lacan: nella loro funzione di protesi immaginaria, il guscio del corpo e quello dell'io si sovrappongono. Ma attraverso questa irruzione di energia incontrollata, "non legata", che minaccia di incrinare l'omeostasi immaginaria, emerge un corpo differente, un corpo pulsionale che s'impone attraverso una scarica interna/esterna. Il dolore di questa scarica è sentito, per così dire, in negativo, tramite quel *quantum* energetico che oltrepassa il controinvestimento attivato dall'io, reazione tardiva e posticcia di un corpo impreparato alla rottura del suo schermo narcisistico.

Così, il soggetto viene affetto da quell'oggettività che gli è immanente e che non può percepire se non come esteriore, e il merito di Adorno, a riguardo, è di aver colto il rapporto dialettico fra il sentimento "interno" di una costrizione materiale e l'assimilazione esterna dell'eterogeneo: «il dolore è la manifestazione "nel" soggetto della mutilazione che è primariamente dell'oggetto, della violenza da lui compiuta nei confronti di ciò che non rientra nella sfera del suo dominio razionale che procede per identità»⁵⁴. Qui, due elementi apparentemente inconciliabili si toccano, ciò che per il soggetto dovrebbe essere il suo proprio e un materiale esterno, opaco e non integrabile. Sotto questa luce, quella coazione pulsionale costrittiva che rivela un corpo passivo e agito, è al contempo fuga dall'automatismo inerente al principio di piacere. Una costrizione, certo, ma liberatrice, nel suo mostrare l'"altro" dall'identità che il soggetto ospita contro sé stesso.

La violenza interna di questa coercizione è una causalità riflessa, «elettivamente affine agli oggetti in quanto sentore di ciò che essi subirono dal soggetto»⁵⁵. È dunque attraverso il dolore in quanto causalità riflessa che troviamo un'affinità con l'oggettuale, e non grazie a una deliberata scelta del soggetto di interrompere la sua attività identificante. Una simile questione ha probabilmente la sua corrispondenza, in termini psicoanalitici, nella critica mossa da Laplanche alla funzione assunta dall'io in *Inibizione, sintomo e angoscia*. Infatti, se quando Freud scrive questo testo gli è chiaro che sia l'io ad essere a tutti gli effetti la sede dell'angoscia, il dato

⁵⁰ Ivi (205).

⁵¹ Ivi (206).

⁵² Green (1974, 180).

⁵³ Adorno (2013, 174).

⁵⁴ Benini (2012, 94-95).

⁵⁵ Adorno (2013, 242).

problematico emerge nel momento in cui non si limita a denotare l'io quale luogo dell'attacco pulsionale, ma a ritenerlo esso stesso, con l'idea di un'angoscia-segnale, un auto-produttore d'angoscia. Allora, l'idea di un'angoscia che si produce dall'io e non solamente nell'io non può che denotare una sopravvalutazione di questa istanza: «sarebbe come concepire che la vedetta, per risvegliare la guarnigione della città, non abbia altro mezzo se non provocare essa stessa una piccola breccia nella muraglia»⁵⁶. Ma in questo modo, optando per una tesi adattiva, la teoria psicoanalitica perderebbe la *sua* via verso la causalità riflessa, rinunciando così alla natura mimetica dell'affetto.

È questa la natura mimetica «il contenuto di verità delle nevrosi»⁵⁷, ovvero il fatto «esse dimostrano internamente all'io la sua illibertà sulla base dell'estraneo all'io»⁵⁸. Estendiamo in questo modo, grazie alla *Dialettica negativa*, il nucleo sociale dell'affetto. La *Dialettica* si rivela in effetti necessaria ai fini di tale estensione per via di un limite intrinseco alla psicoanalisi. Quest'ultima, come nota Adorno ne *La psicoanalisi revisionistica*, raggiunge la sua verità sociale perseverando in un ambiente angusto e apparentemente scollegato dall'interazione dei fatti psicologici e sociali. Da qui le sue critiche: «l'analisi non deve avere come oggetto la dinamica delle pulsioni interna all'individuo atomisticamente isolata, ma piuttosto il processo della vita sociale nella sua totalità»⁵⁹. Ma è proprio nel prendersi carico della specializzazione delle sue ricerche che Freud tocca «l'essenza della socializzazione», dal momento che non ignora l'impossibilità di un'unità organica nella psiche comenella società⁶⁰. Al contrario, Karen Horney – bersaglio privilegiato di Adorno, a cui potremmo aggiungere la totalità dei risultati revisionisti dell'*ego psychology* – trascurando la dinamica pulsionale a favore dell'"ambiente", giunge a una totalità non solo creata a tavolino, ma non poi cosilontana dalla socializzazione descritta da Talcott Parsons.

«Tanto più profondamente la psicologia sonda le zone critiche all'interno dell'individuo, tanto più adeguatamente può venire a conoscenza dei meccanismi sociali che hanno prodotto l'individualità»⁶¹. È per questo che per osservare la portata sociale della psicoanalisi abbiamo scelto un tema così poco sociologico come l'affetto, ma è anche lo stesso motivo per cui la psicoanalisi necessita di un apporto dialettico, quello adorniano, che oltre a non esserle necessariamente immanente, è talvolta in aperta contraddizione con l'antropologia tratteggiata da Freud. In questi termini, l'immagine coercitiva della dinamica pulsionale sarebbe legata indissolubilmente al sociale, e «il contenuto di verità delle nevrosi» sarebbe quello di farci intendere come in un mondo soggetto al principio d'identità, l'unico modo di approcciare l'angoscioso dato materiale insito al soggetto è quello della coazione. Eppure, al contempo, l'affetto allontana il soggetto da un'altra coazione, quella della legalità, rivolto soggettivo di una società amministrata che rimuove il suo altro riducendolo a sé. In questo risiede la sua portata emancipatoria, nel suo alludere, sebbene in maniera impositiva, a un'«idea di libertà come possibilità di non identità»⁶². Solo attraverso quest'imposizione al contempo interna ed esterna, «questa estraneità che il soggetto si porta dietro e che storicamente nega, esso può conoscere l'estraneità dell'oggetto, in quanto si crea tra i due «un'affinità nella differenza, nel non-identico»»⁶³. Allora, la portata sociale dell'angoscia non può che derivare dal suo carattere mimetico, dal suo essere ponte fra due alterità.

⁵⁶ Laplanche (2022, 73).

⁵⁷ Adorno (2013, 199).

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Adorno (1976, 14).

⁶⁰ «La separazione di sociologia e psicologia è errata e giusta insieme. Errata, poiché gira la rinuncia alla conoscenza della totalità che prescrive la stessa separazione; giusta nel senso che registra la scissione realmente avvenuta più intransigentemente dell'affrettata unificazione concettuale» Adorno (1976, 49-50).

⁶¹ Adorno (1976, 21).

⁶² Adorno (2013, 214).

⁶³ Benini (2012, 98).

Bibliografia

- Adorno T. W. (1966), *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr. it., *Dialettica negativa*, Torino: Einaudi, 2013.
- (1972) *Soziologische Schriften. I*, Frankfurt am Main; tr. it., *Scritti sociologici*, Torino: Einaudi, 1976.
- Benini E. (2012), *Mimesis e corporeità. Saggio su Adorno*, Stamen.
- Freud S. (1917), *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag GmbH; tr. it., *Lezioni sulla psicoanalisi*, Torino: Bollati Boringhieri, 1978.
- (1920), *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig, Wien, Zurich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag; tr. it., *Al di là del principio del piacere*, Roma: Newton Compton, Roma, 1976.
- (1926), *Hemmung, Symptom und Angst*; tr. it., *Inibizione, sintomo e angoscia*, Torino: Bollati Boringhieri, 1981.
- (1929) *Das Unbehagen in der kultur*; tr. it., *Il disagio della civiltà e altri saggi* Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- (1950), *Aus den anfangen der psychoanalyse. Briefe and Wilhelm Fliess, abhandlungen und notizien aus den Jahren 1887-1902*; tr. it., *Le origini della psicoanalisi. Lettere a Wilhelm Fliess, abbozzi e appunti 1887-1902*, Torino: Bollati Boringhieri, Torino, 1961.
- Green A. (1973), *Le discours vivant. La conception psychanalytique de l'affect*, Paris: P.U.F; tr. it. Roma: Astrolabio, 1974.
- Klein M. (1935), *A Contribution to the Psychogenesis of Manic- Depressive States*, International Journal of Psycho-Analysis, 16; tr. it., *Contributo alla psicogenesi degli stati maniaco-depressivi in Scritti (1921-1958)* Torino: Bollati Boringhieri, 1978.
- Lacan J. (1966), *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil; tr. it., *Scritti*, vol. I, a cura di G.B. Conti, Torino: Einaudi, 2002.
- (1973) *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris: Éditions du Seuil; tr. it., *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)*, Torino: Einaudi, 2003.
- (1986) *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris: Éditions du Seuil; tr. it., *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Torino: Einaudi, 2008.
- (2004) *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre X. L'angoisse*, Paris: Éditions du Seuil; tr. it., *Il seminario. Libro X. L'angoscia (1962-1963)*, Torino: Einaudi, 2007.
- Laplanche J. (1980), *Problématiques I. L'angoisse*, Paris: Presses Universitaires de France; *L'angoscia. Problematiche I (1970-1973)* Milano: Mimesis, 2022.
- (1992) *La révolution copernicienne inachevée*, Paris: Aubier; tr. it., *Il primato dell'altro in psicoanalisi. La rivoluzione copernicana incompiuta 1967-1992*, Milano: Mimesis, 2021.
- Maurizi M. (2012), *L'io sospeso. L'immaginario tra psicoanalisi e sociologia*, Milano: Jaka Book.
- Melandri E. (1983), *L'inconscio e la dialettica*, Bologna: Cappelli Editore.
- Merleau-Ponty M. (2015), *L'institution, la passivité. Notes de course au Collège de France (1954-1955)*, Paris: Belin.
- Miller J-A. (2005), *Introduction à la lecture du Séminaire L'angoisse de Jacques Lacan*, LaCause freudienne, 59, 2005 tr. it., *L'angoscia. Introduzione al seminario X di Jacques Lacan*, Macerata: Quodlibet, 2006.
- Pagliardini A. (2016), *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, Teramo, Galaad Edizioni.
- Ricoeur P. (1969), *Le Conflit des interpretations*, Paris: Éditions du Seuil; tr. it., *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano: Jaka Book, 2007.
- Trincia F. S. (2008), *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio*, Brescia, Morcelliana, 2008.
- Winnicott D. W. (1990), *Human nature*, London: Routledge.

La dialettica della liberazione assoluta: idea del bene e “condensazione” dell’alterità come trasformazione della *Sittlichkeit*

Giovanni Andreozzi, Università di Parma, giovanni.andreozzi@unipr.it

Abstract

The contribution attempts to elucidate the significance of the liberation of alterity for *Sittlichkeit*. The pivotal point of my reflection is constituted by the idea of the Good, considered in particular under two aspects. I will first examine the “logical” plane, addressing the transition from the idea of the Good to the absolute idea. I will then move to the “real” plane, aiming to illustrate the implications that the liberation of alterity holds for *Sittlichkeit*. In the movement of *Entlassung*, alterity breaks the identity structure of self-reference at the moment it “condenses in itself”. This condensation is “absolute” in that it preserves that immanent alterity as the principle of the movement of the idea and its penetration into objectivity. This casts new light on the concrete totality that Hegel identifies as *Sittlichkeit*.

Keywords

Liberation, *Sittlichkeit*, condensation, totality, natur.

Introduzione

La *Renaissance* della filosofia hegeliana negli ultimi 20 anni ha sicuramente avuto il merito di mettere in dubbio e, in buona parte, accantonare quelle letture semplicistiche di uno Hegel mistico o totalitario. Autori come Axel Honneth e Michael Quante sono tra i maggiori interpreti che hanno contribuito e definito le traiettorie di questa *Renaissance*: Hegel è il teorico della libertà sociale.

Nel corso del mio intervento mi distanzierò da questa prospettiva (le prospettive in realtà sono due – ricostruzione normativa, pragmatismo – ma convergono l’un nell’altra): la libertà in Hegel *non è* – non è solamente – libertà sociale, e questo perché essa è processo di «assoluta liberazione». La libertà, in quanto liberazione, è di *natura speculativa*. Leggere Hegel come teorico della libertà sociale sembra ricusare il gesto fondamentale hegeliano: comprendere che l’immediatezza è sempre mediata e che la mediazione si riversa sempre in una nuova immediatezza. Il rapporto immediatezza-mediazione esorbita il sociale e anzi ne produce il continuo ribaltamento. Il ribaltamento del sociale *nel* naturale: qui va discussa, in tutta la sua gravità, la teoria hegeliana dell’eticità come *seconda* natura. Se in Hegel si può parlare di libertà sociale, essa va compresa nella sua duplicità: libertà *del* sociale e libertà *dal* sociale.

Come punto angolare delle mie riflessioni mi concentrerò sull’idea del Bene, e in particolare su due luoghi. In prima istanza, mi concentro sul luogo “logico”, il passaggio dall’idea del Bene all’idea assoluta. Passerò poi al luogo “reale” provando a illustrare le conseguenze che la liberazione dell’alterità ha per la *Sittlichkeit*. Nel movimento della *Entlassung*, l’alterità spezza la struttura identitaria dell’autoreferenzialità nel momento in cui essa «si condensa in sé». Questa condensazione è “assoluta” poiché conserva quell’alterità immanente come principio del movimento dell’idea e della sua penetrazione nell’oggettività. Questo getta nuova luce su quella totalità concreta che Hegel chiama *Sittlichkeit*.

§1. Luogo “logico”: dall’idea del bene all’idea assoluta

L’idea assoluta, così com’è risultata, è l’identità dell’idea teoretica e dell’idea pratica, ciascuna delle quali per sé ancora unilaterale, ha in sé l’idea stessa, solo come un al di là che si cerca ed una meta non raggiunta – ciascuna quindi è una sintesi del tendere, ha e in pari tempo non ha in sé l’idea, passa dall’uno all’altro, ma non mette assieme i due pensieri, anzi resta nella lor contraddizione¹.

L’idea è “circolo dei circoli”, ricorsiva circolarità tra conoscenza e prassi: la conoscenza è concreta solo se il mondo viene restituito nella sua alterità rispetto all’attività conoscitiva, dunque nella sua *oggettività*². Tuttavia nel momento stesso in cui la conoscenza conferisce universalità e necessità al suo procedere, ecco che il conformarsi all’oggetto, il restituire il mondo come altro dal concetto, viene contraddetto. Il mondo esterno si scopre nullo – è questo il risultato dell’idea del conoscere – ma altrettanto nullo è ciò che la volontà vi introduce allo scopo di realizzare il bene.

Nell’idea del bene la logica speculativa mostra come il regno delle ombre, in realtà, riguardi non solamente il piano del puro pensiero ma anche l’oggettività del reale:

quest’idea è più alta che non l’idea di quel conoscere che abbiamo considerato, perché non soltanto ha la dignità dell’universale, ma ha anche quella dell’assolutamente effettuale [*schlechtin Wirklichen*]³.

L’idea del bene è “più alta” in quanto la sua concretezza sta nell’essere unità di pensiero e oggettività (ciò che del resto costituisce il pensiero oggettivo vero e proprio e che è presente, seppur in modi diversi, in tutta la *Scienza della logica*). Con l’idea del bene il logico si avvicina alla dimensione storico-sociale, a quella «realtà che esiste indipendentemente dal porre soggettivo»⁴, a partire dalla quale è possibile riflettere intersoggettivamente sul conoscere e, parimenti, sull’agire. La vita, il bene, l’agire sono dunque presenti nella *Logica soggettiva* come determinazioni universali della totalità – una totalità relazionale.

Ora, proprio perché l’idea del bene non racchiude tutta la sfera della *Manifestation* dell’idea, in essa resta una tensione immanente tra la sua realizzazione e la sua condizione di possibilità. È l’alterità immanente all’idea che permette di criticarne qualsiasi pretesa “assolutizzante” e ultimativa-definitoria. L’alterità è infatti immanente a ogni dimensione di determinatezza in quanto «principio dell’automovimento, (...) divaricazione di sé in sé [*Direrktion seiner selbst in sich*]⁵. L’assolutezza di questo processo e ciò che ne costituisce la verità e proprio per questo l’idea del bene «non può trovare il suo compimento che nell’idea del vero»⁶.

L’idea assoluta è dunque il momento nel quale questo turbine di realizzazione del bene nell’esteriorità del mondo si *arresta*, un arresto in cui si ricomprende come la realizzazione del bene sia in realtà l’attività trasformativa dell’idea che realizza libertà e universalità nel proprio altro. Questo arresto è altrettanto già da sempre *aufgehoben*. La negatività, infatti, non conosce alcuna stabilizzazione definitiva, la totalità non è, in Hegel, totalizzazione e ciò lo si vede in modo evidente nella conclusione della *Logica*:

In quanto cioè l’idea si pone come assoluta unità del concetto puro e della sua realtà, e si raccoglie così nell’immediatezza dell’essere, essa è come la totalità in questa forma – Natura. (...) il semplice essere,

¹ Hegel (1981, II, 935).

² Di estrema rilevanza, in questo contesto, è la connessione istituita da Hegel tra liberazione dell’idea e liberazione della soggettività. Cfr. Hegel (1981, II, 956-957).

³ Hegel (1981, II, 929).

⁴ Hegel (1981, II, 932).

⁵ Hegel (2002, 482).

⁶ Hegel (1981, II, 932). In questa circolarità tra sfera teoretica e sfera pratica si mostra, ancora una volta, quanto sia improprio parlare rispetto alla *Logica* di Hegel di teleologia precostituita e unidirezionale.

cui l'idea si determina, le resta perfettamente trasparente, ed è il concetto che nella sua determinazione riman presso se stesso. Il passare è dunque anzi da intender qui in questo modo, che l'idea si affranca da se stessa, assolutamente sicura di sé e riposando in sé⁷.

L'autoriferimento dell'idea assoluta, coincidente col metodo come forma rinviante eternamente a se stessa, sembra concludere qualsiasi alterità con la mediazione, giungendo così a una nuova immediatezza. Questa però, come totalità, è il suo altro, è l'oggettività in cui vive l'idea – la natura. Ora, non bisogna intendere il passaggio alla natura come il passaggio tra dottrina del concetto e soggettività, o tra teleologia e idea della vita. Lì il passaggio è caratterizzato da una oggettività esterna al concetto e il compimento della mediazione, in piena riproposizione del movimento *wesenslogisch*, rinviava a una immediatezza “totale”, ma ancora esteriore. Ora invece, l'oggettività è *nel* concetto, «assoluta liberazione [*absolute Befreiung*]» dell'idea⁸. La trasparenza dell'idea, il suo criticare e consumare in sé tutti i contenuti, e il suo rivelarsi come forma – metodo – serbano ora una nuova *limitazione* che è altrettanto *autolimitazione*: quella cioè di essere una sfera “soggettiva” del pensiero. Proprio quest'ultima limitazione – tra metodo (la forma) e soggettività del pensiero (contenuto) – comprime *dall'interno* l'assolutezza dell'idea, la fa nuovamente muovere verso l'altro.

Il reciproco muoversi e trasformarsi di *espansione* all'altro e *contrazione* in sé è sottolineato da Hegel richiamando nuovamente in causa l'«impulso»⁹: esso mostra una strutturale limitazione nell'idea stessa, una condizione intrascendibile di relazione-ad-altro e dipendenza dall'altro che l'idea, in quanto totalità, riconosce come *propria* finitezza e *propria* limitazione¹⁰. La conclusione della *Logica* è il prorompere della negatività del logico. Nell'idea assoluta, infatti, sebbene «riempito», si ripropone l'essere della prima triade¹¹: l'essere dell'idea è la piena trasparenza che ripropone, proprio come l'essere iniziale, l'assoluta assenza di limitazioni. Ma se da un lato l'idea è totalmente auto-riferita e riposante in sé (la contrazione), dall'altro essa non può arrestare il suo stesso movimento (l'espansione), ma anzi dovrà liberamente trasformarsi in altro.

Questa trasformazione, che è altrettanto *liberazione dell'alterità*, è racchiusa nel movimento dello *Entlassen*: la negatività fa deflagrare la struttura dell'autoriferimento nel momento della sua stessa coalescenza¹². L'alterità immanente al logico è altrettanto una riconfigurazione della libertà. Essa è certamente autodeterminazione¹³, subordinazione dei contenuti alla forma (il soggetto nella filosofia del diritto, il metodo nella *Scienza della logica*). Ma non è soltanto *autodeterminazione*¹⁴. Libertà speculativa, dischiusa nel movimento dell'*Entlassen*, è altrettanto liberazione dalla forma dell'identità con sé¹⁵, *liberazione dell'alterità nell'identità*.

La libertà – torneremo su questo punto anche nel secondo passo – conserva sempre quell'impulso a liberarsi nell'esteriorità e, quindi, a porla come libera. Rendersi libera dall'alterità e liberare l'alterità è l'eterno movimento dell'idea. L'*Entlassen* è il farsi alterità assoluta dell'idea, il suo

⁷ Hegel (1981, II, 956-957).

⁸ In Hegel *Befreiung* assume almeno tre significati: 1) superamento dell'immediatezza, Hegel (2005, 410; 1981, II, 956); superamento delle opposizioni nell'unità che le comprende, Hegel (2005, 425; 1981, I, 31); superamento della parzialità dei processi teleologici, Hegel (1999, 269; 2005, 376).

⁹ Hegel (1981, II, 956).

¹⁰ Su questo movimento di sistole e diastole rinvenibile nell'intera *Logica* hanno insistito in particolare Jarczyk e Labarrière nella loro *Présentation* a Hegel (1976, XIII sg.) e Jameson (2010, 19 sg.).

¹¹ Sul rapporto tra essere e idea assoluta rimandiamo a Kroner 1961, 437 sgg. e Kümmel 1968.

¹² Si rinvia alla preganti considerazioni di Giorgio Cesarale sullo *Entlassen* e sul suo significato per la comprensione corretta della società civile. Cfr. Cesarale (2009, 134-140).

¹³ Hegel (1999, 30).

¹⁴ Anche autori del neohegelismo contemporaneo come Pinkard e Pippin (2008), che si sforzano di ampliare l'autodeterminazione in senso sociale e storico, si attestano semplicemente a questo lato della libertà, una libertà sicuramente oggettiva, ma non compiutamente speculativa nel senso hegeliano. Per una ricostruzione si veda Cesarale (2012) Corti (2014).

¹⁵ Questa libertà speculativa è presente anche nel passaggio dallo spirito libero allo spirito oggettivo. Cfr. Hegel (2005, 350-352).

rendersi natura. Questa prima «decisione [Entschluß]»¹⁶, paradossalmente, *libera dalla libertà*, ne sfalda l'assoluta posizione attraverso il processo di liberazione, la quale a sua volta può realizzarsi soltanto nella necessità e nella contingenza, in una parola, nella finitezza della natura.

I precedenti processi mediativi, nella Dottrina del concetto, si erano conclusi con il rinvio a una sfera di totale immediatezza. Ciò è evidente nel caso della soggettività che termina nell'oggettività e della teleologia che termina nell'idea della vita. L'idea assoluta è invece assolutamente mediata, poiché le determinazioni che ineriscono ad essa sono completamente penetrate dall'idea. L'immediatezza è mediata, posta dall'idea. Solo in questo senso l'idea «si raccoglie (...) nell'immediatezza dell'essere»¹⁷.

L'*affrancarsi* da sé dell'idea è l'abbandono della «forma» che l'aveva finora contraddistinta. La forma dell'idea non è altro che il metodo, nel quale l'idea giunge a riflettersi in sé. Scrive infatti Hegel, il metodo assoluto è «l'universale della forma» di tutti i contenuti¹⁸. Questi vengono dunque accolti nell'idea e il metodo diventa «sistema della totalità». L'alterità è immediatamente immanente a questo universale, definito appunto «iniziale», che «si determina da lui stesso come l'altro di sé»¹⁹. Ritorna qui la figura del *das Andere seiner selbst*, apparsa nella Dottrina dell'essere. Ora il riferimento-ad-altro è però già da sempre mediato dal processo analitico-sintetico attraverso il quale «l'oggetto ha conseguita per se stesso una determinatezza che è un contenuto»²⁰, l'oggetto assume un contenuto concreto nella misura in cui è determinato dall'altro da sé, l'universale.

Questa affermazione non deve trarre in inganno. Hegel qui non sta affermando la preminenza dell'identità universale come base su cui possa costruirsi la determinazione dell'oggetto, perché ciò riprodurrebbe la logica riflessiva e dileguante dell'essenza; «l'universalità è il puro, semplice concetto», ma ne è «soltanto un momento», questo perché «il concetto non è ancora determinato in sé e per sé»²¹. L'alterità del concetto non ha ancora assunto l'indipendenza – riflessiva – del proprio porsi.

Ecco ciò che, da dentro, spinge quell'universale a realizzarsi, a divenire «totalità concreta» che compenetra la massa dei contenuti senza per questo imporsi violentemente su di essi: «sistema della totalità». A differenza della *Wirklichkeit* della dottrina dell'essenza, in cui la circolarità mediativa aveva consegnato un'unica totalità come sfera della riflessione, qui la *Wirklichkeit* è compenetrata dal concetto e dal suo rendersi concreto.

Il concetto si conserva nel suo esser altro, l'universale si conserva nella sua particolarizzazione, nel giudizio e nella realtà; ad ogni grado di ulterior determinazione, l'universale solleva tutta la massa del suo contenuto precedente, e non solo col suo avanzare dialettico non perde nulla, né nulla lascia indietro, ma porta con sé tutto quello che ha acquistato e si arricchisce e si condensa [*verdichtet*] in se stesso²².

Tale condensazione è assoluta in quanto conserva quell'alterità immanente come principio di movimento dell'idea e sua compenetrazione nell'oggettività. L'immediatezza che qui viene alla luce non ha dunque nulla a che fare con l'immediatezza dell'intuizione.

È l'immediato, ma per mezzo del togliere della mediazione, il semplice per mezzo del togliere della differenza, il positivo per mezzo del togliere del negativo, il concetto che si realizza attraverso l'esser altro e che col togliere questa realtà si è fuso con sé ed ha ristabilita la sua assoluta realtà, il suo semplice riferimento a sé. (...) Esso è tanto immediatezza quanto mediazione²³.

¹⁶ Hegel (1981, II, 957).

¹⁷ Hegel (1981, II, 956).

¹⁸ Hegel (1981, II, 937).

¹⁹ Hegel (1981, II, 943).

²⁰ Hegel (1981, II, 951).

²¹ Hegel (1981, II, 940).

²² Hegel (1981, II, 953).

²³ Hegel (1981, II, 950).

Il «togliere della mediazione» ha tuttavia come risultato concreto «la maggiore estensione» che è «parimenti una più alta intensità»²⁴, l'*erfülltes Sein* come «concreta e insieme assoluta intensiva totalità»²⁵.

Proprio nel momento di *assoluta autotrasparenza*, l'idea dismette la sua forma e ciò significa che quella trasparenza è ancora innervata, attraversata, corrosa dalla alterità che consente quella trasparenza solamente attraverso la liberazione della sua differenza²⁶. Tutto ciò getta nuova luce sulla totalità. Hegel infatti parla di totalità “intensiva” dell'idea: trasparenza e autoriferimento sono in un certo senso eternamente “bucate” da questa alterità, la quale coincide con la negatività immanente dell'idea.

§ 2. Luogo “reale”: la liberazione dell'alterità nella *Sittlichkeit*

Siamo al secondo passo. Che significato ha la liberazione dell'alterità, l'assoluta liberazione dell'idea nella natura, per la *Sittlichkeit*? La *Sittlichkeit*, serbando la stessa negatività dell'idea, proprio come quest'ultima raddoppia se stessa: essa si condensa in una determinata configurazione (si dà delle norme che sono norme sociali). Queste norme però producono a loro volta un effetto che non è sociale, o meglio è non-sociale. La liberazione assoluta è la liberazione della natura *nella* seconda natura, il riemergere dell'indeterminatezza che scompagina la fissa determinazione secondo-naturale²⁷.

Possiamo vedere come il piano dispiegato dalla libertà speculativa non si vada serrando nella dimensione esclusivamente “sociale”. Sarebbe quindi un ridimensionamento della prospettiva hegeliana quella che ravvisa in essa «una struttura che oggi è chiamata “modello-default and challenge”». Quante, infatti, nel capitolo intitolato “Eticità contestabile”, conclude che la contestazione è, in un certo senso, determinata: «le norme che si sono dimostrate valide nella pratica devono essere sottoposte a un esame critico se e solo se un eventuale dubbio rispetto a esse è giustificabile razionalmente»²⁸. La catena della giustificazione delle contestazioni, paradossalmente, finisce con l'escludere la contestazione che non sia stata già determinata come contestazione giustificata. L'eticità coinciderebbe così con un *moloch* che fin dal principio stabilisce le norme e l'ambito delle loro applicazioni e della loro critica. Se la libertà di cui parla Hegel fosse solamente “sociale” – come ritengono Honneth e Quante – il discorso si chiuderebbe qui. Noi però abbiamo visto come al cuore dell'idea del bene – si ricordi che «*Die Sittlichkeit ist die Idee der Freiheit, als das lebendige Gute*» – alberghi una negatività, una incompatibilità con sé che riflette l'idea *nella* natura, la riflette quindi nell'esteriorità e nella non-socialità.

Ricapitoliamo quindi: *Sittlichkeit* è *seconda natura*²⁹. Ciò ci impone di riflettere sul processo attraverso in cui questa natura viene prodotta: Hegel chiama questo processo “*Bildung*”. *Bildung* e *Befreiung* sono concetti correlativi e solo a un primo sguardo si può scorgere nella *Bildung* il processo reale in cui lo spirito forma se stesso, mentre la *Befreiung* è la determinazione ontologica-metafisica che definisce l'assoluta autorelazione dell'idea con se stessa. Abbiamo infatti visto che *l'absolute Befreiung der Idee vollzieht sich in der Natur*. Allo stesso modo la *Bildung* – nel suo essere assoluta – è un movimento che non iscrive il soggetto nel mondo della prassi, ma anzi lo tira fuori da esso.

²⁴ Hegel (1981, II, 954).

²⁵ Hegel (1981, II, 956. Modificata).

²⁶ L'alterità immanente e in cui l'idea si trascende è chiamata da Hegel «natura». La sua «esteriorità» naturale è l'assoluta singolarizzazione, non più solamente come la quantità della Dottrina dell'essere, ma come immediatezza empirica. *Cfr.* Hegel (2002, 93).

²⁷ Ma se questo riemergere produce ricorsivamente ciò che riemerge, allora la prima natura non c'è mai stata: essa non è altro che la negazione indeterminabile della seconda natura. È forse possibile scorgere in questo punto un fecondo contatto con ciò che è stato chiamato “terza natura”. *Cfr.* Testa (2023, 267-269 e 273-274).

²⁸ Quante (2016, 238).

²⁹ *Cfr.* (Cortella 2011, 146-153).

Una precisazione è necessaria e bisogna fare un piccolo passo indietro, nel primo luogo – il luogo logico.

Nel *Concetto generale della logica* Hegel scrive:

Il sistema della logica è il regno delle ombre, il mondo delle semplici essenzialità, libero da ogni concrezione sensibile. Lo studio di questa scienza, la dimora e il lavoro in questo regno delle ombre, è l'assoluta educazione [*Bildung*] e disciplina della coscienza³⁰.

Cosa significa che la *Bildung* è assoluta? Se la *Bildung* è la formazione della seconda natura, la *Bildung* assoluta configura invece il rapporto spirito-natura in modo paradossale: la *Bildung* non inaugura più il passaggio dalla natura allo spirito ma piuttosto – qui il suo esser “as-soluta” – inaugura il distacco dallo spirito da se stesso, l'esodo dello spirito verso la natura. La natura non è il presupposto dello spirito ma il suo costante spazio di trasformazione e liberazione.

Excursus: quale natura?

Interrompiamo la nostra esposizione per ampliare il raggio delle nostre riflessioni. Cominciamo col rivolgerci ai paragrafi dell'*Enciclopedia* nella sua stesura “definitiva” (1830). In apertura al paragrafo Concetto di natura si legge: «La natura è l'idea nella forma dell'esser altro»³¹. Cosa significa “esser-altro” dell'idea? Perché la natura è questo “esser-altro”? Hegel sta qui riaffermando – e questo è indicativo – che «l'esteriorità» determina l'idea come natura. La filosofia della natura, ossia la considerazione pensante di essa, è il movimento concettuale attraverso cui la separazione tra natura e spirito viene tolta [*aufgehoben*] e lo spirito ottiene «la conoscenza della sua essenza nella natura»³². La filosofia, dunque, ha da indagare questo “prima” dello spirito, che è appunto la natura. Torneremo tra poco su questo “prima”. Per ora è necessario chiarire che la considerazione filosofica della natura ha da fare con l'essenza stessa della filosofia. Hegel infatti, richiamandosi alla celebre formula aristotelica, afferma che «l'immensità della natura provoca stupore [*Erstauen*]»³³. Lo stupore è la prima esperienza – o meglio la prima forma dell'esperienza³⁴ – dell'esteriorità.

Il pensiero dialettico, uso a seguire i rivolgimenti oggettivi della *Wirklichkeit*, ne segue anche i paradossi. L'*Erstauen* provoca il *Wissen* ma non è da questo totalmente assorbito. L'*Erstauen* stesso – diretto all'esterno – genera un movimento contrario: ricurva, all'interno, quella stessa propensione verso l'esterno; in questo ricurvarsi all'interno lo spirito rivolge a se stesso quelle determinazioni – quelle sensazioni – che *immediatamente* trova fuori di sé:

e questo venir fuori dal centro verso la periferia, visto dal lato opposto, è perciò altrettanto un ricuperare nell'interiorità questa uscita, una rammemorazione [*Erinnern*] che è il concetto stesso a esistere nell'estrinsecazione³⁵.

Sembrerebbe dunque che lo scopo dello spirito sia quello di interiorizzare l'esteriorità della natura o, con una formula enfatica: lo spirito interiorizza nella propria assoluta trasparenza l'opacità e la contraddizione irrisolta che è la natura. E tuttavia, già in queste pagine, è possibile vedere come il movimento che Hegel sta delineando non è affatto unilaterale, l'opacità della

³⁰ Hegel (1981, I, 41).

³¹ Hegel (2002, 90, modificata).

³² Ibidem.

³³ Hegel (2002, 95).

³⁴ «Questo movimento *dialettico* che la coscienza esercita in lei stessa, – e nel suo sapere e nel suo oggetto, – *in quanto gliene sorge il nuovo vero oggetto*, è propriamente ciò che dicesi *esperienza*». Hegel (2008a, I, 76).

³⁵ Hegel (2002, 102).

natura non scompare nella trasparenza dello spirito. La «determinabilità dall'esterno fa valere il suo diritto nella sfera della natura»³⁶. Solo a prima vista questa affermazione corrobora la formula enfatica incontrata poco sopra, e quindi la lettura della esteriorità come prerogativa solamente della sfera natura. Basta infatti andare alle righe successive per leggere che l'«impotenza della natura pone alla filosofia dei limiti»³⁷. La filosofia ha dunque un limite – la natura –, questo limite è invalicabile. Ciò significa che lo spirito assoluto – la sua forma completa: la filosofia – è inevitabilmente relata alla sfera naturale, all'esteriorità. Che significa però questo limite? A nostro avviso è utile riprendere i corsi universitari berlinesi sulla Filosofia della natura e, in particolare, il corso 1821-1822, in cui Hegel indugia maggiormente su questa costante oscillazione dei termini – natura-spirito – senza risolvere in *Ruhe* la loro *Spannung*:

Noi diciamo che la natura è l'idea nel suo esser-altro, perciò, secondo il concetto dell'idea, questo non è come è in sé e per sé. dalla determinazione dell'idea, viene necessariamente riconosciuto che questo modo deve apparire in essa. Si può poi ancora domandare se la natura è davvero questo esser-altro dell'idea³⁸.

L'affermazione è paradossale. Hegel qui spinge se stesso – e noi – a dubitare delle determinazioni della natura che sta per offrire – e che ripeterà nei corsi successivi. Un *topos* importante, ripetuto in diversi luoghi hegeliani, è quello della natura come regno della necessità: «La natura non mostra nella sua esistenza alcuna libertà, ma necessità e contingenza (...) Nella natura ha valore la forza [*Gewalt*], la forza significa questo: se confluiscono due dipendenti, uno si fa valere sull'altro. non c'è dunque nella natura alcuna libertà». Conoscere la natura, però, «è la sua liberazione dalla necessità»³⁹. La necessità della natura è in realtà la necessità che la filosofia – la considerazione pensante – ritrova nel suo oggetto, non quindi la determinazione della natura in sé e per sé. Questo perché, se è vero che la natura è il presupposto dello spirito, lo spirito a sua volta si scopre come presupposto di essa, della sua liberazione. «La natura è immediata, un *primum*, così essa appare a noi, il naturale ci appare immediato»⁴⁰. Ritorniamo al corso 1821-1822. Dopo aver parlato del *Fortgang* dell'idea nella natura, Hegel afferma che «questo processo è il ritmo universale della natura e quindi anche il nostro metodo»⁴¹. Quale metodo? Sicuramente non si tratta del metodo matematizzante delle scienze naturali. Hegel qui sta riferendosi al “metodo” con cui si chiude la *Scienza della logica*, con il movimento logico che, nel compenetrare la realtà, si “affranca” da sé nella natura. Il metodo, come forma rinviante eternamente a se stesso, sembrava ricondurre qualsiasi immediatezza a mediazione. La totalità mediata e mediantesi – Hegel parla appunto di *System der Totalität* – è il suo altro, in cui vive l'idea – la natura. La natura è dunque questo punto indecidibile e contraddittorio, ricorsivo differimento dell'esteriorità esterna a se stessa⁴².

Una volta si può esporre il cammino della natura come un insearsi [*Insichgehen*], come una comprensione del suo concetto, l'altra poi consiste nel fatto che la natura viene esposta come in sé che procede dalla sua esteriorità⁴³.

³⁶ Hegel (2002, 99).

³⁷ Hegel (2002, 100).

³⁸ Hegel (2008b, 32).

³⁹ Hegel (2008b, 35-36).

⁴⁰ Hegel (2009, 43, corsivo nostro).

⁴¹ Hegel (2008b, 39, corsivo nostro).

⁴² Questa ricorsiva produzione dell'esteriorità può forse essere connessa alla teoria contemporanea, elaborata in ambito estetico e sociale, del “terzo-paesaggio”. La questione, dunque, non è quella di comprendere la natura per perfezionare la comprensione dello spirito. Piuttosto: cosa resta dello spirito se lo osserviamo a partire dalla natura?

⁴³ Hegel (2008b, 40).

Stupiti, troviamo qui una traccia per decifrare la chiusura enigmatica della *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, allorché Hegel espone i tre sillogismi. Anche qui, infatti, Hegel premette alla dialettica sillogistica la determinazione del logico [*das Logische*]: «L'elemento logico si è elevato al suo puro principio come al proprio elemento»⁴⁴. L'esposizione stessa dell'*Enciclopedia* si rivela incompleta, "impotente" a racchiudere in sé la massa dei contenuti che trova e ricorsivamente genera mercé la sua esposizione. L'esposizione enciclopedica stessa si rivela fenomenologica (ciò non sorprende considerando che la prima parte del Sistema della scienza era la *Fenomenologia dello spirito*) in quanto segue l'apparire delle forme per la coscienza pensante – per il sapere. Il primo sillogismo – logica-natura-spirito – e il secondo – natura-logica-spirito – si rivelano unilaterali nel loro movimento interiorizzante, in un certo senso "dimentico" dell'esteriorità (che vale come particolarizzazione in un caso, come presupposto nell'altro caso). Il terzo sillogismo, invece, mostra qualcosa di diverso. O meglio: mostra la stessa cosa in altro modo. Qui è l'elemento logico che ha come presupposto lo spirito, la natura è l'«estremo universale», proiezione continua in cui – analogamente all'*Entlassung* in conclusione della *Logica* – «l'idea è libera e perciò rende libero anche il suo oggetto»⁴⁵. Il limite imposto dalla natura è la limitazione che libera dalla libertà, libera dall'assoluta autoposizione per fare una esperienza diversa di sé nel rapporto con la natura. Un'esperienza – Hegel la chiama «attività del conoscere» – «che eternamente si attiva, si produce e gode [*genießt*] se stessa come spirito assoluto»⁴⁶.

Tenendo a mente le brevi considerazioni svolte nell'*excursus*, possiamo riprendere il nostro discorso. Che la *Bildung* renda liberi, è una determinazione già apparsa nello spirito oggettivo. Qui però la libertà ha la forma del *Bei-sich-selbst-in-seinem-Anderen*. Essere libero significa che il soggetto «nella sua limitazione, in questo altro sia presso se stesso»⁴⁷. Questo esser presso di sé è il risultato della *Bildung* oggettiva. La *Bildung* oggettiva riesce nella misura in cui il soggetto resta presente nelle sue manifestazioni esteriori ed è anzi capace di ricondurre queste a sé:

L'uomo è secondo l'immediata esistenza in lui stesso un che di naturale, di esterno al suo concetto; soltanto grazie all'addestramento del suo proprio corpo e spirito, essenzialmente perché la sua autocoscienza apprende sé come libera, egli si prende in possesso e diventa la proprietà di se stesso e di fronte agli altri⁴⁸.

Le forme sociali che costituiscono la *Sittlichkeit* sono elaborate attraverso la *Bildung*, la quale rompe la potenza determinante degli stimoli naturali. La capacità [*Fähigkeit*] sono proprietà [*Vermögen*] dello spirito che, nel processo di disciplinamento degli impulsi, ha acquisito una "Kultur". La formazione oggettiva o sociale è quindi quel processo in cui la necessità naturale – necessità esterna – diventa necessità sociale – interiorizzata attraverso la relazione intersoggettiva. Ci imbattiamo così in un nuovo paradosso: la formazione libera dalla necessità naturale solamente costituendo una nuova necessità. La necessità della norma, la necessità del sociale, è la facoltà che il soggetto sviluppa con la formazione, ossia la facoltà normativa. Lo spirito è libero in quanto capace di operare distinzioni attraverso norme, socialmente condivise e incarnate nella prassi sociale. La determinazione positiva della normatività è la libertà dello spirito. Questa positività – questa normatività – non è però il fondamento, anzi essa stessa è un effetto – l'effetto della liberazione dalla natura – e produce un altro effetto – la natura come potenza contraria della normatività. La normatività della *Sittlichkeit* è quindi la condensazione di questa dialettica che costantemente rinvia a qualcosa di anteriore, a quel *Können* (e non *Fähigkeit*) che Hegel chiama negatività.

⁴⁴ Hegel (2005, 438).

⁴⁵ Hegel (2008b, 31).

⁴⁶ Hegel (2005, 439, corsivo nostro).

⁴⁷ Hegel (1999, 286).

⁴⁸ Hegel (1999, 60).

Questa negatività, lo ripetiamo, non è una capacità, ma anzi un effetto dell'impossibilità di assorbire gli impulsi nelle capacità. La negatività è l'incapacità dello spirito, una "incapacità abituale" perché è l'impulso dello spirito di sostare nella (sua) natura, nella totale indeterminatezza⁴⁹. Solo in primo tempo, infatti, l'«essenza dello spirito», l'«assoluta negatività», è diretta *contro* la natura. Il «fondamento della libertà dello spirito»⁵⁰, in secondo tempo, si dirige contro lo spirito stesso, contro la seconda natura che non soddisfa più la liberazione dello spirito.

La formazione, senza questo retrospettivo riferimento e salvataggio dell'alterità (della natura in quanto idea nella forma del suo esser-altro), non sarebbe altro che *Gewöhnung*, disciplinamento, vuoto meccanismo: sarebbe solamente *Bildung* oggettiva. Quel che abbiamo visto invece con la "condensazione" dell'universale in totalità intensiva, che riflette nell'esteriorità il circuito teoria-prassi, idea del vero e idea del bene, è invece una nuova forma – speculativa – di liberazione. Abbiamo quindi un movimento paradossale (o dialettico): addestrando le capacità sociali ciò che formiamo insieme a loro è un effetto (o meglio un *Gegeneffekt*), non-sociale, che si dirige contro la distorsione del sociale, il suo esser-divenuto meccanico. Sta qui il potenziale critico (e inevitabilmente distruttivo) della liberazione assoluta. L'impulso, la natura, che non è mai stata prima, ritorna e ricorsivamente corrode la seconda natura. La libertà speculativa è questo continuo scalfire la compagine etica attraverso la condensazione della negatività (del *Können*) in normatività (in *Gründe*). In questo movimento incessante giungiamo a un momento di indeterminatezza determinabile che rende la libertà processo di liberazione. Una liberazione *all'*indeterminatezza, e quindi alla possibile determinazione. Per questa figura difficile da pensare trovo illuminante la formulazione di Christoph Menke: «La liberazione è ancora sospesa e quindi giunge sempre troppo tardi»⁵¹.

Bibliografia

- Cesarale G. (2009), *La mediazione che sparisce*, Roma: Carocci.
— (2012), *Hegel nella filosofia pratico-politica anglosassone dal secondo dopoguerra ai giorni nostri*, Milano-Udine: Mimesis.
Cortella L. (2011), *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Genova: Marietti.
Corti L. (2014), *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Roma: Carocci.
Hegel G.F.W. (1976), *Science de la logique. La Doctrine de l'essence*, a cura di P.J. Labarrière, G. Jarczyk, Paris: Kimé.
— (1981), *Scienza della logica*, 2 voll., a cura di C. Cesa, Roma-Bari: Laterza.
— (1999), *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari: Laterza.
— (2002), *Filosofia della natura*, a cura di V. Verra, Torino: UTET.
— (2005), *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, Torino: UTET.
— (2007), *Filosofia della natura. La lezione del 1819-20*, a cura di M. Del Vecchio, Milano: FrancoAngeli.
— (2008a), *Fenomenologia dello spirito*, 2. voll., a cura di E. De Negri, Edizioni di Storia e Letteratura: Roma.
— (2008b), *Filosofia della natura. Lezioni del 1821-22*, a cura di M. Del Vecchio, Milano: FrancoAngeli.
— (2009), *Filosofia della natura. Lezioni del 1823-24*, a cura di M. Del Vecchio, Milano:

⁴⁹ «Ogni impulso è questo essere semplice e contenere in sé l'opposizione». Hegel (2007, 29).

⁵⁰ Hegel (2005, 95).

⁵¹ Menke (2024, 81).

FrancoAngeli.

Jameson F. (2010), *The Hegel Variations. On the Phenomenology of Spirit*, London-New York: Verso.

Kroner R. (1961), *Von Kant bis Hegel*, Tübingen: Mohr.

Kümmel F. (1968), *Platon und Hegel. Zur ontologischen Begründung des Zirkels in der Erkenntnis*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Menke Ch. (2024), *Autonomia e liberazione*, a cura di G. Andreozzi, Napoli: Guida.

Pinkard T. (1986), *Freedom and Social Categories in Hegel's Ethics*, «Philosophy and Phenomenological Research», 47, 2: 209-232.

Pippin R.B. (2008), *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge: Cambridge University Press.

Quante M (2016), *La realtà dello spirito*, a cura di F. Menegoni, Milano: FrancoAngeli.

Testa I (2023), in Baghetti C., Candiloro M., Carter J., Chirumbolo P., Mura M.L. (a cura di), *Ecologia del lavoro*, Milano-Udine: Mimesis.

**Fatti e tendenze:
il nesso tra filosofia della storia e sociologia nel pensiero di Adorno**

Chiara De Cosmo
Fondazione Collegio San Carlo Modena

Abstract

The aim of my paper is to highlight the deep nexus between critical theory of society and philosophy of history in Adorno's thought. Firstly, I will clarify the conceptual meaning of historiography in its connection with sociological theory, focusing particularly on Adorno's late works. Starting from his critique of positivist paradigms, Adorno sketches the lines of a new epistemological model which is strongly related to history in its consideration of the empirical moment. Therefore, within this theoretical framework the "facts" of social life are acknowledged as particulars of a synchronic whole and as results of a genesis to be rediscovered within their inner stratification. By moving from these considerations, I will seek to clarify how this model cannot but keep an idea of philosophy of history, in order not to lose its emancipating aim. If, according to Adorno, the universality of history is not a retrospective construction of theory, but rather it is inscribed in the very forms of social objects, it cannot be simply refused. The critical theory should rather construct and deny it, by rediscovering the contradictory deployment of its logic. As I will emphasize in the end of my contribution, the possibility to locate transformative spaces within this backdrop is strictly related to the imaginative trait of critical theory, which it is able not simply to identify the formal discontinuities of contemporary world and of its genesis, but also to orient them toward a possible emancipated future.

Keywords

Critical theory; Philosophy of History; Historiography; Facts; Tendencies.

§1. Introduzione: teoria critica e filosofia della storia

I recenti contributi di teoria critica, che mostrano di volersi porre in diretta continuità con il pensiero dei suoi fondatori¹, sottolineano come quest'ultima sia strutturalmente attraversata da un'aspirazione all'emancipazione, che ne definisce i contorni epistemici e il particolare sguardo che essa volge verso il presente e i suoi momenti contraddittori. Ciò che, invece, rispetto alla riflessione di Adorno e Horkheimer, queste prospettive vorrebbero dismettere, come elemento non più sostenibile di questi modelli, è il legame tra la "critica" per come questi autori la intendevano e la filosofia della storia. L'orientamento verso la trasformazione dei rapporti vigenti all'interno della contemporaneità non potrebbe più emergere dagli antagonismi stratificatisi nelle formazioni sociali, con il loro rinvio negativo a una prassi emancipatoria, ma dovrebbe piuttosto tenere fermo un elemento contingente al fine di evitare la ricaduta in prescrizioni che imporrebbero già in partenza il contenuto di questa aspirazione al mutamento. In altri termini, se i contorni di quella che potrebbe essere una società più giusta si sono già dati, o sono desumibili, dal processo storico, si rischia di

¹ Mi riferisco qui soprattutto ai contributi di Habermas, Rosa, Celikates e Jaeggi, anche se naturalmente queste posizioni risultano differenziate al loro interno. Per una rassegna degli orientamenti teorici che hanno tentato una ripresa del pensiero adorniano e horkheimeriano, *cfr.* Fazio (2020).

sopprimere la novità e gli inediti intrecci a cui le “forme di vita”² possono dar vita, imponendovi una finalità troppo direzionata o troppo “occidentale”. Ma se, indagando le istituzioni sociali come intersezione reciproca di una molteplicità di istanze di cui si dovrebbe ricostruire il processo di emersione, va perduto il radicamento della teoria critica nei rapporti materiali e produttivi che strutturano la società, la rinuncia a qualsiasi orientamento filosofico della storia conduce a una ricaduta in un’implicita naturalizzazione della società presente. Se il momento trasformativo viene relegato a un’aspirazione etica, piuttosto che radicato nelle discontinuità e nelle fratture genetiche e negli antagonismi immanenti alla contemporaneità, allora l’orizzonte strutturale delle contraddizioni non viene mai toccato. La fantasia di inediti rapporti che, come si vedrà, è uno dei baricentri della teoria critica per come Adorno e Horkheimer l’avevano concepita, finisce per scomparire nella strategica individuazione e “ri-decisione” di nuove forme di vita più giuste da assumere, dove se il giusto non è un’aspirazione normativa presupposta, è però un’etichetta che rischia di rimanere astratta.

Lo scopo di questo contributo è quello di indagare il nesso inscindibile che, in particolare per Adorno, connette insieme la teoria critica e la filosofia della storia. In *Dialettica Negativa* Adorno aveva scritto che «[...] la filosofia della storia [*die Geschichtsphilosophie*] si approssima, come già in Hegel e in Marx, alla storiografia [*der Geschichtsschreibung*], così come questa – come comprensione dell’essenza velata dalla fattualità, e che pure la condiziona – è possibile ormai solo come filosofia»³. In questo passaggio, la *Geschichtsschreibung* si fa centro di gravitazione e di mediazione tra la teoria e la storia. La storiografia intesa in questo senso, infatti, non dismette il proprio momento categoriale, ma anzi ne fa il baricentro del proprio scavo, poiché quest’ultimo si presenta come avvicinamento alla dimensione essenziale che i “fatti”, nella loro apparenza, celano. Ma se, come affermava Adorno nella voce dedicata al concetto di *Progresso* contenuta in *Parole Chiave*, esito di una conferenza tenuta a Münster nel 1962, «la filosofia, fintanto che servì a qualcosa, fu generalmente anche, nello stesso tempo, teoria della società»⁴, allora in questo particolare modello di “scrittura della storia” si può leggere, in contropunto, la definizione adorniana di teoria critica e la costellazione dialettica che unisce in un nesso d’insieme filosofia, storia e società.

Per indagare questo complesso intreccio si chiarirà in prima istanza in che cosa consista questo modello storiografico, che qui Adorno mette a fuoco, nel suo legame con la teoria sociologica. A partire dalla sua critica ai paradigmi positivistic, che attraversa soprattutto la sua produzione matura, egli delinea i contorni di un modello epistemico che può dirsi anche storico, che indaga i “dati” della realtà come particolari di un sistema più complessivo e come reperti di una genesi da riscoprire all’interno delle loro stratificazioni. A partire da questa cornice si cercherà di chiarire in che senso questo modello non possa che conservare, per attenersi al proprio orientamento trasformativo, un’idea di filosofia della storia, intesa in prima istanza nella sua dimensione oggettiva. Si mostrerà, infine, in che senso quella che Horkheimer aveva definito la «caparbieta della fantasia»⁵ si ponga come baricentro del rapporto critico che può sussistere tra la teoria e la storia.

§2. Temporalità della critica e logica dell’empiria

Nel passaggio sopramenzionato di *Dialettica Negativa*, Adorno definisce la storiografia [*Geschichtsschreibung*] non come collezione e disposizione cronologica dei fatti, né come sforzo di

² Per il concetto di forme di vita *cfr.* Jaeggi (2021), ma *cfr.* anche sulla questione della rinuncia alla teoria della storia, Jaeggi (2014).

³ Adorno (2004, 270).

⁴ Adorno (1974, 45).

⁵ Horkheimer (1974, 165).

portare a visibilità le macro-strutture del divenire storico, ma come ricerca documentaria nutrita di una mediazione teorica cosciente ed essenzialmente attraversata da un momento interpretativo.

La proposizione tra le osservazioni iniziali della *Logica* hegeliana, secondo la quale non c'è nulla al mondo che non sia mediato ed anche immediato [*es gebe nichts in der Welt, was nicht ebenso vermittelt wie unmittelbar sei*], non sopravvive in nessun caso più precisamente che *nei fatti su cui si batte la storiografia*. Certo sarebbe stupido cercare di dimostrare con sottigliezza da critica della conoscenza, che, quando durante il fascismo hitleriano la polizia suona il campanello alla sei di mattina alla porta di un deviante, questo sia immediatamente, per l'individuo che lo sperimenta, identico con le antecedenti macchinazioni del potere e l'installarsi dell'apparato di partito in tutti i rami dell'amministrazione; oppure magari con la tendenza storica che a sua volta ha spezzato la continuità della Repubblica di Weimar, e che si manifesta soltanto nella connessione concettuale, e in modo vincolante soltanto nella teoria sviluppata. Eppure il *factum brutum* dell'invasione dei funzionari con cui il fascismo assale il singolo dipende da tutti quei momenti più lontani per la vittima, che in quell'attimo gli sono indifferenti⁶.

L'evento, in apparenza laterale rispetto alle grandi dinamiche della caduta della Repubblica di Weimar e dell'affermazione del nazionalsocialismo, di bussare alla porta di qualcuno, se non viene colto come semplice dato di una brutalità isolata, cela in sé tutta questa serie di tensioni. È un gesto che racchiude le dinamiche del grande capitale in rapporto al ristrutturarsi delle funzioni politiche, che rinvia alla povertà crescente del ceto medio borghese, all'affermazione di specifiche tendenze ideologiche e mitologie propagandistiche. Non le implica, tuttavia, in un senso lineare, per connessioni forzose che da un singolo fenomeno vogliono lasciar scaturire l'inezienza delle condizioni che lo hanno reso possibile: se i fatti vengono osservati nel senso di una mediazione dialettica, allora essi sono risultato di un insieme di tendenze storiche e, al contempo, indice dei suoi tempi e dei suoi luoghi differenziati. Nell'istanza empirica della ricerca storica, per come Adorno mostra qui di concepirla, si possono individuare due aspetti complementari: da un lato, quel piano che, in lessico marxiano, si potrebbe definire *Forschungsweise*, modo della ricerca, che consiste nello studio e nella raccolta del materiale che, però, non è mai privo di un momento teorico, è sempre anche comprensione e orientamento di questo insieme di dati, in virtù delle loro stratificazioni immanenti; dall'altro, quello della costruzione filosofica, che sulla base della comprensione della logica di questi fatti, ne delinea la morfologia, conservando al contempo la poliedricità di ritmi e di direzioni che in essi è racchiusa. In questo scavo all'interno dell'empiria si potrebbero, di conseguenza, individuare due dimensioni formali, dialetticamente intrecciate l'una con l'altra: da un lato, il piano sincronico dell'analisi, quello che individua, a partire dalla stratificazione logica degli oggetti, il loro nesso funzionale con l'intero; dall'altro, uno sguardo sui fenomeni che si potrebbe definire diacronico, che si sforza di coglierne la genesi e le tendenze.

Il momento empirico della conoscenza, questa collezione dei dati di realtà intesa come indispensabile presupposto per un'esposizione adeguata delle categorie che strutturano la logica del presente e la sua genesi, è dunque intesa da Adorno come un'operazione storiografica: i "fatti", nell'articolazione della loro mediazione, sono dunque reperti che rappresentano il punto di partenza della teoria e di cui essa restituisce la dimensione storica. La necessità di muovere a partire dall'empiria non si determina, tuttavia, astrattamente, ma risponde a quella che si potrebbe definire un'intenzione storicamente specifica. Come nella marxiana critica dell'economia politica, il metodo non è scisso dal proprio oggetto, ma si inserisce all'interno dei rapporti contraddittori del presente, rivelandone la natura apparente.

Il dominio dello spirito oggettivo, che attraversa la società contemporanea, viene associato da Adorno al funzionamento della legge del valore, che ne rende strutturalmente inaccessibile la dimensione storica. Se il sistema presente, regolato dai ritmi di riproduzione del capitale, è attraversato dall'astrazione – quella che, per utilizzare le parole di Sohn-Rethel, si potrebbe definire

⁶ Adorno (2004, 269-270), corsivo mio.

un’“astrazione reale”⁷: non dunque un prodotto del pensiero, ma un’astrazione che emerge all’interno dei rapporti materiali tra gli individui –, il compito della critica è quello di decifrarne l’apparenza. La forma di scambio, che si fonda sulla supposta equivalenza e indifferenza tra le merci, occulta in questa formale uguaglianza la concretezza delle relazioni di produzione e il loro antagonismo. La dimensione “essenziale” della merce, che è una rete di rapporti effettivi e genetici che tuttavia scompaiono nell’apparenza della sua “cosalità”, è ciò che lo sguardo della teoria critica ha il compito di riportare alla luce, nella sua processualità. In questo senso, il momento sincronico della critica coinvolge la temporalità storica – perché mette a fuoco le relazioni stratificatesi nel proprio oggetto –, ma in prima istanza nella forma della genesi, chiedendosi cioè quale sia il processo formale che lo ha reso tale.

È in questa direzione che, come ha sottolineato Stefano Breda, le categorie di storia e temporalità storica acquistano uno specifico significato all’interno della marxiana critica dell’economia politica. Indagare la “storia della sincronia” significa mostrare lo sviluppo dialettico della società attraverso il movimento logico delle categorie. L’essenza nascosta nell’apparenza fenomenica del mondo sociale non è nient’altro che il rapporto reciproco sistematico tra le categorie e la loro appartenenza al medesimo sistema strutturale. Diviene chiaro allora come, per Adorno, se la storiografia è scavo nella dimensione essenziale che la “fatticità” cela, allora essa è scrittura delle mediazioni e scoperta del nesso sistematico che i rapporti capitalistici presuppongono. In questa direzione, anche nella prospettiva adorniana, «la dimensione storica entra [...] costantemente nell’esposizione sotto forma di empiria, cioè sotto la forma di risultati dello sviluppo storico presi nelle loro forme fenomeniche»⁸. Il materiale empirico rappresenta la chiave, da un lato, per rendere visibile la logica di una società che della propria naturalizzazione fa uno dei perni della propria riproduzione; dall’altro, però, anche il vettore che consente di mostrare la dissonanza tra ciò che essa è e ciò che dovrebbe essere, cioè tra la sua aspirazione a esistere in un determinato modo e la concretizzazione di questa disposizione formale.

Nel passaggio di *Dialettica Negativa* menzionato all’inizio di questo paragrafo, tuttavia, emerge un elemento ulteriore. Adorno si riferisce qui, infatti, a un evento in apparenza molto laterale rispetto allo spazio più complessivo che egli vuole ricostruire. Anche in questo caso, la scelta non è casuale, ma risponde a una precisa esigenza interpretativa. Il mondo contemporaneo si presenta come una sorta di geroglifico, in cui le cose accadono senza che si possa né riconoscerne le ragioni genetiche, né, di conseguenza, la possibilità di trasformarle. L’attenzione dialettica ai momenti micrologici viene allora, come sostiene Adorno, «richiesta dal basso»⁹, rappresenta la spinta alla restituzione di un’esperienza realmente storica degli oggetti, che in un universo sociale dominato dal capitale è divenuta inaccessibile. In questo senso, se, da un lato, il punto d’abbrivio dello sguardo storiografico, per come Adorno lo definisce in stretta continuità con la critica dell’economia politica marxiana, è sempre il presente, non astrattamente colto nel suo insieme, ma ricostruito proprio a partire da ciò che appare come un dato privo di mediazioni¹⁰; sono, dall’altro, quei momenti che si mostrano come laterali a poterne rendere visibile la natura profondamente contraddittoria e a indicare dove esso non si pone come uno spazio chiuso con tendenze perfettamente dispiegate, ma piuttosto si frattura al proprio interno e rivela le dissonanze da cui è attraversato.

Per chiarire i contorni del quadro fin qui delineato, è necessario indagare come Adorno intenda questo momento empirico, necessario affinché la teoria possa confrontarsi con la storicità del proprio presente. La riconsiderazione adorniana dell’empiria si può ricostruire, attraversando alcuni dei suoi scritti sociologici degli anni ’60, in un certo senso per via negativa: per come essa emerge,

⁷ Sohn-Rethel (1979).

⁸ Breda (2018, 137).

⁹ Adorno (2004, 270).

¹⁰ Sulla continuità tra la riflessione adorniana e la critica dell’economia politica marxiana, cfr. Redolfi Riva (2013); Braunstein (2014); Bonefeld (2014).

cioè, dalla critica che egli muove ai modelli teorici positivistici. Nell'Introduzione al cosiddetto *Positivismusstreit*, Adorno sottolinea come «i fatti non sono identici con la totalità, ma essa non esiste al di là dei fatti. La conoscenza sociale che non comincia con lo sguardo fisiognomico impoverisce in misura insopportabile»¹¹. Con l'espressione fisiognomica sociale, di derivazione parzialmente benjaminiana¹², Adorno intende un'indagine della realtà che si soffermi sui suoi particolari, scavando in essi e scorgendo i rapporti di quest'ultimi con l'intero sociale, che la loro apparenza statica in qualche modo nasconde. Nella sua riflessione, tuttavia, questo modo di mettere a fuoco il potere espressivo dei frammenti si traduce, in prima istanza e a differenza di Benjamin, in una considerazione concettuale. La fisiognomica rappresenta, per Adorno, un'attenzione teorica alle cose che è capace di mostrare il loro nesso sincronico con le altre forme di oggettivazione sociale, di pensare la loro individualità nella sua relazione funzionale con l'intero. Hegelianamente, dunque, si tratta qui di una considerazione dei "fatti" che non li intende come oggetti statici e isolati, né come istituzioni contingenti, ma come un materiale empirico che rinvia alla totalità.

Nel suo intervento all'interno del dibattito, Popper aveva sostenuto che il concetto di totalità fosse un residuo metafisico che andava espunto dalla scienza. Nella sua prospettiva, il punto di partenza della ricerca sociologica avrebbe dovuto essere una rete di problemi pratici rispetto ai quali la riflessione teorica doveva indagare possibili risposte. E quest'esplorazione poteva, dal suo punto di vista, progredire attraverso un esteso e illimitato dialogo scientifico tra esperti, che avrebbe portato alla formalizzazione logica delle situazioni contingenti e delle interazioni quotidiane tra gli esseri umani. Nel descrivere il suo metodo analitico, Popper affermava che «il tentativo di soluzione – cioè la spiegazione – consiste sempre in una teoria, un sistema deduttivo, che ci permette di spiegare l'*explicandum* collegandolo logicamente con altri fatti (le condizioni iniziali)»¹³. È nelle conseguenze a cui questa posizione conduce che Adorno ne individua i forti limiti epistemici. In prima istanza, infatti, ciò che questo modello implica è l'idea che la realtà sia composta di "fatti" che possono essere schematicamente collezionati all'interno di sistemi puramente deduttivi; dall'altro lato, il nesso sistematico tra questi "dati" emerge soltanto a livello conoscitivo, mentre nella realtà essi si presentano come puri momenti isolati. Le mediazioni, la temporalità stratificata che inerisce a questo materiale viene completamente espunta da questo modello puramente deduttivo e contemplativo.

Nel seminario sul rapporto fra la critica dell'economia politica marxiana e i concetti fondamentali della teoria sociologica, tenuto nel 1962 e pubblicato poi nella trascrizione che ne fece Backhaus, Adorno si poneva questo interrogativo: «è veramente così, il concetto è solo un'aggiunta del soggetto conoscente al materiale, oppure vi è qualcosa di concettuale anche nell'oggetto con cui noi abbiamo a che fare?»¹⁴. Nel porsi questa domanda, se da un lato Adorno mette in dubbio la consistenza di una riflessione che faccia leva sull'oggettività puramente assunta come *prius* della conoscenza, ignorandone le mediazioni, allo stesso tempo esclude una prospettiva inversa, per la quale sono le costruzioni categoriali soggettive che garantiscono una presa concreta sul reale. La critica sociologica dovrebbe essere, piuttosto, capace di dischiudere la forma logica dell'oggetto stesso e la sua funzione all'interno del tutto sociale. In questa direzione, «quando la critica delle categorie sociologiche è solo critica del metodo, e quando la discrepanza di concetto e cosa deve essere addebitata alla cosa, che non è ciò che pretende di essere – di ciò decide il contenuto del teorema che si tratta di criticare. La via critica non è solo formale, ma anche materiale [...]»¹⁵. Quest'affermazione sottolinea di nuovo come la dissonanza tra il momento concettuale e le oggettivazioni sociali, piuttosto che essere ascrivibile a una mancanza di conoscenza, risiede nella struttura sociale e la rende antagonista. I "fatti" sociali non possono essere analizzati meramente

¹¹Adorno (1976, 275).

¹² Sul concetto di fisiognomica come esito di un dialogo reciproco tra Benjamin e Adorno, cfr. Tiedemann (1999) e il classico Buck-Morss (1977). Mi permetto di rimandare anche al mio De Cosmo (2022).

¹³Popper (1972, 118).

¹⁴Backhaus, (2018, 111). Cfr. sulla dimensione concettuale che inerisce all'oggetto, Cook (2001).

¹⁵Adorno (1976, 135).

come cose, ma piuttosto nel processo che li ha resi tali. Se le istituzioni sociali appaiono ai positivisti come puri dati da porre sotto esame, il compito della teoria critica è quello di sottolineare la genesi ideologica della loro apparenza. In questa direzione, essa si propone di superare dialetticamente il contrasto posto dai paradigmi positivisticici tra la dinamica della teoria e la superficie statica del reale. Come Adorno sottolinea in un saggio pubblicato nello stesso anno del dibattito, dal titolo *Sulla statica e dinamica delle categorie sociologiche*:

Lo spauracchio di una società senza memoria non è solo un prodotto della decadenza, una reazione soggettiva di quelli che, come si dice, sarebbero sommersi dagli stimoli e non li potrebbero più controllare. L'astoricità della coscienza è invece la messaggera di uno stato statico della realtà e come tale è necessariamente connessa con la *ratio*, con il carattere progressivo del principio borghese e della sua dinamica. È il principio dello scambio universale di equivalenza, dei conti che tornano, senza il minimo resto; mentre tutto ciò che è storico è un resto¹⁶.

In questo passaggio si mostra chiaramente come, per Adorno, la storia sia una dimensione essenziale della teoria critica, su molteplici piani. Innanzitutto, ancora una volta, come storicità specifica, in riferimento a un contesto in cui l'incapacità di riconoscere la propria dimensione genetica diviene una delle proprie contraddizioni strutturali. Se, tuttavia, il momento empirico, a partire da quale questa dimensione di storicità viene messa a fuoco, non è puramente un contenuto statico della teoria, ma un oggetto che ha una forma in cui si cristallizzano specifiche determinazioni sincroniche e diacroniche, allora è nella riscoperta delle stratificazioni mediate che questi "fatti" portano con sé, come propria "storiografia inconsapevole", che è possibile non solo restituire la morfologia antagonista della società presente, ma anche quei resti qualitativi che l'astratta equiparazione dello scambio occulta e che potrebbero rappresentare anche delle istanze sperimentali e trasformative.

§3. Storia naturale e storia universale

La società dominata dal modo di produzione capitalistico si presenta come una società strutturalmente senza memoria, in cui le oggettivazioni sociali appaiono come se fossero naturali, costanti eterne della storia che si ripropongono invariate. È questo che rende possibile uno sguardo teorico come quello positivisticico, che le assume come dati da riordinare all'interno di un sistema di conoscenza puramente deduttivo, che non riesce a metterne a fuoco la dimensione genetica e il nesso strutturale con la totalità. Ma è a partire dal riconoscimento di questo mondo senza storia, regolato dalla legge di scambio di equivalenti, che si può scoprire, come Adorno afferma in *Dialettica Negativa*, come l'oggettività del corso storico sia sempre stata quella di una storia naturale [*die Objektivität des geschichtlichen Lebens ist die von Naturgeschichte*]¹⁷. Nell'astrazione reale che regola la società presente, le figure del venditore e del compratore di merci, del capitalista e del lavoratore salariato non sono individui che agiscono, ma, come aveva notato Marx nel *Capitale*, delle "maschere di carattere", espressione di una logica inconsapevole piuttosto che della determinazione cosciente dei propri fini: all'interno di queste leggi sistemiche, essi non si riconoscono nelle proprie stesse oggettivazioni, che finiscono per dominarli e per rendere la

¹⁶Adorno (1972, 223).

¹⁷«Marx chiama [...] una mistificazione la cosiddetta legge di natura, che è invece solo la legge della società capitalistica [...]. Questa legge è natura a causa della sua inevitabilità sotto i rapporti di produzione dominanti. L'ideologia non si sovrappone all'essere sociale come uno strato separabile, ma gli è inerente. Si basa sull'astrazione che è parte essenziale del processo di scambio. Senza prescindere dagli uomini viventi non si potrebbe scambiare. Ciò implica un'apparenza socialmente necessaria nel reale processo di vita sino a oggi. Il nucleo di essa è il valore come cosa in sé, come "natura". La naturalità della società capitalistica è reale e insieme quell'apparenza», Adorno (2004, 318).

dinamica sociale il puro decorso naturale di tendenze da esse dispiegate. Dallo specifico modo di funzionamento di questo universo sociale è possibile ricostruire, in direzione mediata, come nella storia, pur essendo fatta dagli esseri umani, si riproduca una logica che procede al di sopra delle teste degli individui, come se fosse appunto *natura*. La storia naturale non è un presupposto, ma è il risultato dell'analisi delle determinazioni fattuali della contemporaneità.

Il concetto di "storia naturale" appare, nella produzione adorniana, per la prima volta nel saggio nel 1932 dal titolo *L'idea di una storia naturale*, in cui Adorno prova a unificare dialetticamente la nozione lukácsiana di "seconda natura" e l'enfasi benjaminiana nel *Dramma barocco-tedesco* sulla caducità della natura. In questo contributo, queste due categorie sono in prima istanza poste nella loro opposizione: mentre la dimensione storica è definita come lo spazio di emersione del nuovo nello sviluppo storico delle interazioni tra gli esseri umani, la nozione di natura sta a indicare la sua invarianza ontologica, rappresentandone l'ossificarsi delle forme in statica. Di questi due momenti, tuttavia, viene poi mostrata l'interdipendenza dialettica: l'indagine dell'elemento naturale può dischiuderne l'interna caducità e la dinamica storica può tradursi in statica. In questo senso, entrambi sorgono insieme nella loro opposizione, perché se il momento mitico-naturale è allo stesso tempo dinamico, la novità storica rappresenta anche l'elemento invecchiato, la statica del processo¹⁸. Se, da un lato, in questo contesto il rapporto dialettico tra natura e storia, statica e dinamica è indice della legge strutturale del divenire storico nel suo complesso, esso però si rende visibile sempre a partire dal presente e dalle sue interne discontinuità. È infatti la contemporaneità che è costellata da momenti che appaiono come fluidi e nuovi, ma che in realtà, se letti nella loro logica, si rivelano gli elementi decaduti di un lungo processo, così come, viceversa, ci sono spazi che appaiono statici e che in realtà si pongono sul fronte del divenire. Se, per Adorno, questo rapporto rinvia agli elementi fondamentali della dialettica materialista¹⁹, allora esso richiede in prima istanza uno sguardo che sappia penetrare nell'apparenza fantasmagorica della contemporaneità e aprire lo spazio a quella memoria che in essa viene occultata.

Quest'istanza, e questa idea di storia naturale, verrà ripresa da Adorno in una sezione di *Dialettica Negativa*, in cui la sua dimensione storica specifica verrà ulteriormente chiarita e approfondita nel suo nesso con la storia universale. In quest'opera, ma anche nel corso di lezioni su libertà e storia tenuto nel 1965 a Francoforte, Adorno sottolinea a più riprese come la storia universale (*die Universalgeschichte*) andrebbe costruita e negata.

Eliminare semplicemente la storia universale dal pensiero sulla storia [...] sarebbe altrettanto cieco nei confronti della tendenza, nei confronti di quella "tempesta" della storia [...] quanto, al contrario, sussumere in maniera disinvolta i fatti alla tendenza, [...] senza enfatizzare il momento non identico in essi, riafferma ancora una volta la tendenza, che procede al di sopra del singolo. La *storia universale*, quindi, dovrebbe di conseguenza essere costruita e negata [...] la storia universale è da rispettare e disprezzare allo stesso tempo²⁰.

In questo passaggio è racchiusa una duplice tensione: se, da un lato, i "fatti" rappresentano un'ossificazione oggettiva, che non può essere completamente sussunta nella tendenza che essi dispiegano, dall'altro ignorarla per appuntare lo sguardo soltanto sulla loro forma attuale significa perderne la concreta dimensione di storicità. Nel delineare questo secondo momento, Adorno ha esplicitamente in mente la riflessione benjaminiana, il cui punto d'osservazione si arresta, nella sua prospettiva, sulle macerie del corso storico, scorgendo la dimensione temporale dei propri oggetti, per così dire, solo "all'indietro". Allo stesso tempo, però, non è possibile ignorare che le stratificazioni fattuali rimandano effettivamente a quella lunga storia che le ha rese tali, a una dimensione di universalità che non può essere arbitrariamente soppressa. L'universalità si presenta in queste righe, in prima istanza, come negativa, come dominio di un'identità che sopprime i

¹⁸ Cfr. su questo, Testa (2007); Di Riccio (2017).

¹⁹ Adorno (2009, 80).

²⁰ Adorno (2006, 136-127), trad. it. mia.

particolari e si riproduce come “sempre-uguale” nel corso del divenire. In parziale discontinuità con *Dialettica dell'illuminismo*, l'opera scritta a quattro mani con Horkheimer e pubblicata nel 1947, tuttavia, questa dimensione universale non viene qui intesa come invarianza della connessione tra ragione e dominio, ma viene piuttosto letta proprio a partire dai “fatti” che costellano la società presente, come loro tendenza. In altri termini, piuttosto che dedurre questo processo universale dall'interna struttura della razionalità, la teoria adorniana vorrebbe riconoscerla all'interno delle fratture sincroniche dell'universo contemporaneo.

Lo sguardo micrologico, quell'attenzione ai dettagli che costituisce la fisiognomica sociale, e la storiografia per come Adorno la intende, non si pone in contrasto con la storia universale, ma anzi consente di coglierne mediatamente la forma di sviluppo. Riscoprire la dimensione “essenziale” della datità – riportare alla luce, cioè, i rapporti che essa occulta nella propria statica – significa, però, coglierne il nesso funzionale con la totalità sociale e la posizione all'interno dello sviluppo diacronico della sua genesi. Significa lasciare che da essa sprigionino le sedimentazioni e le tendenze. Ma la considerazione del “non identico”, a cui Adorno si riferisce nel passaggio menzionato di *Dialettica Negativa*, richiede un'elaborazione ulteriore, che non è appunto quella solo di convalida oggettiva della storia universale, ma consiste nella sua negazione.

I fenomeni, i dettagli, che restano per Adorno il punto di partenza della critica, non possono essere presi in senso letterale, né ignorati all'interno di una costruzione storica modellata su grandi campiture strutturali. Il nesso che si crea tra singolarità dell'empirico e universalità della sua logica può essere scoperto nella natura formale che inerisce agli oggetti, ma porli a una giusta distanza significa fendere la pura attualità, intendere la materia storica come qualcosa di non chiuso e di sperimentale. Nella sedimentazione delle relazioni soggetto-oggetto, che i fatti racchiudono, si insedia una dimensione di possibilità tutta giocata sul piano concettuale, che rappresenta tuttavia un'apertura reale rispetto alla dialettica serrata nella ripetizione del “sempre uguale” della società capitalistica. Non si tratta di un *Sollen* puramente formale, ma di un dover essere oggettivo che si iscrive in quel solco che separa il contenuto e il concetto, che sostanzia la differenza delle cose dal mero sussistente. La storiografia, come sguardo che cerca l'essenza, cioè la rete di rapporti sincronici che collega i fenomeni e la trama diacronica e morfologica della loro genesi, restituisce al momento empirico lo spazio delle sue possibilità bloccate. In un articolo molto acuto, che prende in considerazione i modi in cui tale questione viene affrontata in *Dialettica Negativa*, Ian Macdonald osserva che è qui che si definisce il senso di un anacronismo produttivo, di una discontinuità trasformativa, che in Adorno, «names this difference or this gap: the time of actuality and its self-reproduction versus the time of blocked possibility and of another future»²¹. Lo stesso movimento teorico si presenta nella considerazione adorniana della società. Secondo Adorno, nell'universo capitalistico la società esibisce se stessa come un fatto, come una totalità astratta che domina gli atti individuali. In questo senso, la totalità è allo stesso tempo vera – come “astrazione reale” – e falsa, cioè aspira a un'universalità che non riesce a realizzare concretamente. Mostrando l'interna dissonanza tra la società e il suo stesso concetto, che diviene visibile attraverso la struttura dell'organizzazione capitalistica, Adorno rende concreta la possibilità di pensare qualcosa di differente.

La mediazione tra il fenomeno e il suo contenuto bisognoso di interpretazione avviene attraverso la storia: ciò che dell'essenziale appare nel fenomeno è ciò attraverso cui esso è diventato quello che è, ciò che in esso è stato represso e ciò che, nel dolore del proprio indurimento, genera quello che si sta appena formando. Su ciò che è represso e bloccato, sulla fenomenalità di secondo grado si dirige lo sguardo della fisiognomica²².

²¹ Macdonald (2016, 9). Cfr. anche Nicolas Sommer (2014).

²² Adorno (1976, 279).

Invece di essere un residuo metafisico, come lo intendeva Popper, il riconoscimento della frattura tra il fenomeno e la sua essenza restituisce la storicità interna alla società. Osservando il gioco dialettico tra ciò che la società aspira a essere e ciò che in realtà è, Adorno apre alla dimensione utopica attraverso la negatività, mostrando come la mediazione concettuale spinga verso il futuro. La teoria, in altri termini, soffermandosi su ciò che ha reso il fenomeno quello che è, sulla sua logica genetica e sincronica, ne scorge i momenti dissonanti, ciò che poteva e potrebbe diventare qualcosa di diverso. In questa direzione, perché i fatti non siano semplicemente riconosciuti come particolari di una totalità – non presupposta, ma esistente solo all'interno di questi particolari stessi – si richiede alla conoscenza uno sforzo immaginativo, la capacità di interpretare la dati in un modo che ne riattivi tendenze silenziate. La discontinuità formale, che si crea tra le oggettivazioni e le proprie determinazioni concettuali, può in altri termini essere orientata: nella mappatura del “processo di produzione” dei particolari si possono individuare traiettorie sperimentali del corso storico, che aprono a un orientamento inedito, ma concreto del presente. È in questo senso che Adorno sottolinea come «un elemento non letterale, teatrale, ludico [...] definisce il concetto di interpretazione, che interpreta un essente riportandolo a un non-essente. La mancanza di una completa letteralità testimonia la tesa non identità di essenza e fenomeno. La conoscenza nel senso enfatico del termine non si conclude con l'irrazionalismo per il fatto di non separarsi interamente dall'arte. La derisione di cui il sussiego scientifico fa oggetto la “musica del pensiero” non fa altro che coprire lo stridore delle cassettiere a saracinesca in cui sono inseriti i questionari, il rumore dell'esercizio della pura letteralità»²³.

§4. La “caparbietà” della fantasia

Nel suo saggio del 1937, come si è già osservato, Horkheimer aveva sottolineato il legame tra la teoria critica e un momento immaginativo concreto, in grado di rappresentare un'apertura al futuro.

Questo pensiero ha in comune un momento con la fantasia: che un'immagine del futuro, la quale certo risulta da una profondissima comprensione del presente, determina pensieri e azioni anche nei periodi in cui il corso delle cose sembra allontanarsi da esso e comprovare ogni altra dottrina più che la fede nella sua realizzazione. Se in questo pensiero non rientrano l'arbitrio e la presunta indipendenza, vi rientra però la caparbietà della fantasia. All'interno dei gruppi più avanzati è il teorico che deve sviluppare questa caparbietà²⁴.

La necessità di questo spazio fantasioso, in grado di dare nuova figura e nuovo orientamento ai rapporti esistenti, si ritrova nell'intenzione della storiografia adorniana. L'istanza storiografica opera, secondo Adorno, assieme alla teoria: le articolazioni temporali dell'oggetto vengono messe a fuoco e portate alla luce in prima battuta su un piano sincronico, mostrandone la genesi e i rapporti in esso sedimentati. Il passato, la tradizione, vengono allora concepiti nel loro nesso funzionale con il presente, ponendosi in contrasto con i modelli teorici interni alla struttura capitalistica che, lasciando da parte questo punto di partenza, finiscono per naturalizzare il proprio tempo come unico orizzonte possibile della storia. Ma questa priorità del momento logico vuol dire non solo restituzione dell'oggettività formale e temporale dei fenomeni nel loro rapporto con la totalità, ma anche della loro dimensione viva, di quello che in essi si orienta ad una trasformazione che si insedia nella contraddittorietà delle loro sedimentazioni. La scoperta del processo di formazione delle cose rende anche possibile, in altri termini, capire dove essere non si adeguano al proprio concetto e immaginare come esse potrebbero farlo.

La nuova teoria critica, come si è osservato all'inizio, mette da parte questa dimensione di fantasia radicata nella storicità, perché vede in essa un'intenzione normativa estrinseca e perché, nel

²³ Ivi, 277.

²⁴ Horkheimer (1974, 165).

riconoscimento di una logica universale della storia, essa ravvisa una direzionalità troppo unificata e troppo presupposta. Ma la storia universale non può essere negata arbitrariamente, perché sussiste oggettivamente, in quei fatti che sono momenti e risultati e che, se posti sotto la lente di uno sguardo teorico critico, rinviano al processo di produzione che li ha resi tali, alle tendenze che da essi sprigionano, alla circolarità dialettica tra statica e dinamica che si riproduce nella storia. Questa genesi materiale, che non è soltanto esito di una costituzione razionale o soggettiva, ma che coinvolge in prima istanza rapporti produttivi e concreti, non è tuttavia lineare, ma contraddittoria. La funzione del momento immaginativo della critica è, allora, difendere con caparbia la possibilità di orientare queste dissonanze interne ai fenomeni, al fine non solo di mostrarne gli strati genetici e morfologici, ma anche quell'intenzione, iscritta oggettivamente nel loro concetto, che non è stata ancora realizzata.

Bibliografia

- Adorno Th. W. (1974), *Fortschritt*, trad. it. di M. Agrati, *Progresso*, in Id., *Parole Chiave. Modelli critici*, Milano: SugarCo: 37-65.
- (2004), *Negative Dialektik* [1966], trad. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, Torino: Einaudi.
- (2006), *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* [1965], hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- (2009), *Die Idee der Naturgeschichte* [1932], trad. it. in M. Farina (a cura di), *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, Milano-Udine: Mimesis: 59-80.
- (1972), *Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien*, trad. it., *Sulla statica e la dinamica come categorie sociologiche*, in *Scritti sociologici*, Torino: Einaudi: 210-230.
- (1976), *Einleitung zum »Positivismusstreit in der deutschen Soziologie«*, trad. it. di A. Marietti Solmi, *Introduzione a «Dialettica e positivismo in sociologia»*, in *Scritti sociologici*, Torino: Einaudi, 1976: 239-313.
- Backhaus H.-G. (2018), *Theodor W. Adorno su Marx e sui concetti fondamentali della teoria sociologica. Appunti di un seminario del semestre estivo 1962*, trad. it. di G. Sgro, in “La società degli individui”, 21/3: 107-120.
- Bonefeld W. (2014), *Critical Theory and the Critique of Political Economy. On subversion and negative reason*, New York-London: Bloomsbury.
- Braunstein D. (2014), *Adornos Kritik der politische Ökonomie*, Bielefeld: Transcript Verlag.
- Breda S. (2018), *La dialettica marxiana come critica immanente dell'empiria*, in “Consecutio rerum”, 3/5: 129-150.
- Buck-Morss S. (1977), *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*, Hassocks: The Harvester Press.
- Cook D. (2001), *Adorno, Ideology and Ideology Critique*, in “Philosophy & Social Criticism”, 27/1: 1-20.
- De Cosmo C. (2022), *Immanent Critique as social Physiognomics of Appearance. Adorno's account on the modern possibilities of experience*, in “Scenari”, 2: 245-261.
- Di Riccio A. (2017), *Adorno e l'idea di una “storia naturale”. Anacronie della ragione in Storicità della ragione*, a cura di A. Di Riccio, Pisa: Ets, 99-113.
- Fazio G. (2020), *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Roma: Castelvecchi.
- Horkheimer M. (1974), *Traditionelle und kritische Theorie* [1937], trad. it. di G. Backhaus e A. Solmi, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, vol. 2, Torino: Einaudi: 135-195.

- Jaeggi R. (2014), *Il punto di vista della teoria critica. Riflessioni sulla rivendicazione di oggettività della teoria critica*, in “Consecutio Temporum”, 7: 1-16.
- (2021), *Kritik von Lebensformen*, trad. it. a cura di G. Fazio, W. Privitera, *Critica delle forme di vita*, Milano-Udine: Mimesis.
- Macdonald I. (2016), *Adorno’s modal utopianism: possibility and actuality in Adorno and Hegel*, in “Adorno Studies”, 1: 1-13.
- Nicolas Sommer A. (2014), *Utopie and Negativität: Adornos Negative Dialektik als Paradigma utopischen Denkens*, in “Philosophische Jahrbuch”, 2: 271-288.
- Popper K. (1972), *Die Logik der Sozialwissenschaften* [1961], trad. it. di A. Marietti Solmi, *La logica delle scienze sociali*, in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, Torino: Einaudi: 105-123.
- Redolfi Riva T. (2013), *Teoria critica della società? Critica dell’economia politica. Adorno, Backhaus, Marx*, in “Consecutio Rerum”, 5, <https://www.consecutio.org/2013/10/teoria-critica-della-societa-critica-delleconomia-politica-in-adorno-backhaus-marx/>.
- Sohn-Rethel A. (1979), *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, trad. it. di V. Bertolino, F. Coppelotti, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*, Milano: Feltrinelli.
- Testa I. (2007), *Storia naturale e seconda natura. Adorno e il problema di una conciliazione non fondativa*, “La società degli individui”, 28: 37-52:
- Tiedemann R. (1999), *Dialectics at a Standstill: Approaches to the Passagen-Werk*, in W. Benjamin, *The Arcades Project*, Harvard University Press: 929-945.

Scienza, valore, storicità.

Note per una discussione su *La scienza del valore* di Michael Heinrich

Sebastiano Taccola

Ricercatore indipendente, sebastianotaccola@gmail.com

Abstract

This paper presents some theoretical considerations on Marx's critique of political economy, based on Michael Heinrich's book *The Science of Value* (recently translated into Italian). Following Heinrich's interpretation, it is possible to define the characteristics that give Marx's critique of political economy its scientific status, specifically: anti-empiricism, anti-anthropologism, and anti-historicism. These characteristics enable Marx's critique to establish a radically alternative scientific paradigm compared to that of classical political economy and neo-classical economics. According to Heinrich, this is an aspect of which Marx himself was not fully aware. In Heinrich's *The Science of Value*, the connection between science, value, and historicity emerges as the backbone of Marx's critical science. This paper attempts to highlight some important theoretical implications of this interpretative framework, particularly regarding the following points: the relationship between science and the history of science, the critique of historicism, the dynamics of the capitalist mode of production, and the issue of overcoming the capitalist mode of production.

Keywords

Michael Heinrich; The science of value; Karl Marx; Critique of political economy; Historicity.

Premessa

La scienza del valore di Michael Heinrich ha il grande pregio di essere contemporaneamente complesso e chiaro. Si tratta di una qualità non secondaria e che forse caratterizza molte opere che sono o ambiscono ad essere dei "classici". La complessità è senza dubbio definita dall'oggetto della trattazione, dagli strumenti usati per l'esposizione (astrazione teorica e filologia), dall'architettura complessiva dell'opera. La chiarezza trova, invece, espressione nel lessico specifico (sempre ben definito, puntuale, formalmente determinato), nella coerenza concettuale, nello stile limpido e lineare del discorso di Heinrich.

Chiarezza e complessità si presentano immediatamente ai nostri occhi sin dal titolo. *Scienza del valore* è forse la sintesi più efficace del contenuto della critica dell'economia politica di Marx. Allo stesso tempo, dietro le parole "Scienza" e "Valore" si cela un complesso intreccio concettuale che Heinrich ci fa intravedere a partire dall'*Introduzione* e che approfondisce nel corso del libro. Credo, dunque, che possa essere opportuno partire da alcune considerazioni relative al titolo per poi sviluppare ulteriori considerazioni più approfondite.

§1. "Scienza"

È raro, soprattutto nel mondo di oggi così ideologicamente disorientato di fronte alla parola "scienza", trovare un'opera che rivendichi sin dal titolo una qualche scientificità. A parlare di "scienza", infatti, si rischia di apparire via via scienziati, positivisti, idealisti, corifei del progresso invertebrato, e così via. Ma cosa è "scienza" e di che cosa si occupa e come se ne occupa non è una questione risolvibile in maniera preliminare; la scienza è definita dall'oggetto del suo discorso. Un punto che Heinrich,

sulla scorta di un'epistemologia anti-empiristica e anti-positivistica, mette bene in chiaro facendo leva su una rete concettuale sorretta dai concetti di "paradigma", "problematica", "campo teorico".

Rispetto all'astrattezza della filosofia della scienza neo-positivistica (sia nel suo versante induttivista che in quello falsificazionista), l'epistemologia critica contemporanea ha messo sul tavolo un approccio alla scienza anti-riduzionistico, secondo cui la scienza non si limita a formulare osservazioni e teorie, ma pone domande e problemi, a partire dai quali definisce il proprio oggetto e i margini di produzione dei cosiddetti fatti. Al concetto discontinuista di "paradigma" (risalente a *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* di Kuhn, pubblicato nel 1962), dunque, Heinrich preferisce quello di "problematica" e del suo intreccio con il "campo teorico". Se sul livello della problematica siamo in grado di vedere la struttura del discorso scientifico, sul piano del campo teorico, invece, si riverberano gli effetti di quegli assunti che definiscono l'oggetto del discorso e i modi del suo darsi alla comprensione. È dunque possibile che diverse problematiche esprimano uno stesso campo teorico, o addirittura (come talvolta avviene in Marx) non ci sia piena coincidenza tra la problematica posta e il campo teorico indagato.

Lungo questo filo conduttore, Heinrich arriva a proporre una configurazione piuttosto radicale della "rivoluzione scientifica":

Con rivoluzione scientifica non si intende semplicemente il passaggio ad un nuovo paradigma, ma solo il passaggio ad un paradigma che rompe con il campo teorico dei paradigmi precedenti. Ovvero: perché si possa parlare di una rivoluzione scientifica non basta porre nuove domande; a cambiare dev'essere il concetto di oggetto della scienza, il suo concetto di realtà effettiva, e quindi, coerentemente, il concetto stesso di scienza¹ (107).

Come mostrato da Vittorio Morfino nella sua *Nota su Heinrich e Althusser*, su questi punti possiamo cogliere l'influenza althusseriana². E del resto, Heinrich fa proprie alcune tesi portanti del primo Althusser: l'oggetto della scienza non è qualcosa di dato, ma di costruito; l'oggetto del sapere è distinto dall'oggetto reale; la realtà della teoria conserva ampi margini di autonomia rispetto a ciò che è esterno ad essa. Attenzione, però, a rivolgere ad Heinrich le accuse di idealismo anti-storico classicamente rivolte allo strutturalismo. Per Heinrich, infatti, questa articolazione concettuale permette di cogliere meglio la storicità specifica della scienza oltre che i condizionamenti storico-sociali che pesano sulla sua evoluzione:

Quello che il concetto di campo teorico cerca di delineare, e che è socialmente condizionato, non sono semplicemente determinati interessi di classe o di gruppo [...], bensì strutture percettive fondamentali, una determinata organizzazione del senso comune, di ciò che è dato per scontato, che penetrano nel lavoro scientifico. Si tratta di "forme oggettive di pensiero" (Marx) che risultano dalla struttura di base della rispettiva società³.

Di conseguenza, ogni scienza, insieme alle proprie condizioni di scientificità e storicità, pone una specifica dialettica tra soggetto e oggetto, sui cui pesano anche le circostanze storiche; in cui si valuta quanto di soggetto c'è nell'oggetto e quanto dell'oggetto c'è nel soggetto. Scienza del resto è anche mediazione *a parte subjecti* e *a parte objecti*, ma la soggettività di cui si sta parlando, così come l'oggettività, non è qualcosa di arbitrario e contingente, bensì un prodotto sociale.

¹ Heinrich (2023, 107).

² Cfr. Morfino (2023).

³ Heinrich (2023, 106).

§2. Dentro le stratificazioni della meta-teoria critica di Marx

Da queste considerazioni emerge subito il carattere meta-teorico della scienza marxiana. La critica dell'economia politica, infatti, non è scienza *sans phrase*, ma è *scienza critica*, cioè un discorso che fonda le proprie condizioni di scientificità attraverso la critica immanente di un sapere specifico, il sapere dell'economia politica. La scienza marxiana si autofonda come scienza nel corso del suo svolgersi come critica. Il momento chiave, secondo Heinrich, di questa auto-fondazione è, come vedremo, la teoria del valore.

Per Heinrich, però, l'esame delle condizioni di scientificità della critica dell'economia politica richiede un'ermeneutica adeguata: la scienza marxiana, infatti, assomiglia a una sorta di strana sezione geologica composta da unità stratigrafiche spesso non omogenee. Ricordando alcune delle posizioni interpretative più significative del marxismo novecentesco (l'Althusser della lettura sintomale, la *Neue Marx-Lektüre* tedesca, il marxismo anti-storicistico italiano), Heinrich procede dunque ad una lettura del Marx maturo basata sui concetti di problematica e campo teorico, rilevando – discostandosi da qualsiasi lettura dogmatica e talmudica dell'opera marxiana – certe incoerenze dell'esposizione di Marx: se Marx ha prodotto radicali nuove problematiche, talvolta egli non ha presupposto il campo teorico adeguato alla problematica posta. A causa di queste incongruenze, ci dice Heinrich, la “rivoluzione scientifica” di Marx è rimasta un qualcosa di incompiuto.

Si tratta allora di lavorare *con Marx* (e cioè, entrare dentro il complesso laboratorio dei manoscritti marxiani messi a disposizione dalla MEGA2), ma anche *contro Marx* (notando le incongruenze interne del discorso marxiano) e *oltre Marx* (perimetrando in maniera più chiara il campo teorico posto dalla critica dell'economia politica e portando a compimento la rivoluzione scientifica iniziata da Marx).

§3. L'anti-empirismo della scienza marxiana

Talvolta, dunque, Marx non è consapevole della radicalità delle problematiche da lui poste e dalla conseguente apertura di un campo teorico che rompe con quello dei classici. I classici non possono vedere quello che lui vede. Heinrich, in questo senso, mostra bene come Marx vedesse talvolta nei classici un concetto o un'anticipazione di un concetto, che in realtà non solo non c'era, ma non ci poteva essere (es., il valore, il plusvalore, ecc.).

L'economia politica classica si basa, infatti, su presupposti metodologici essenzialisti, individualisti ed empiristi, che circoscrivono un paradigma scientifico in cui “forma valore”, “plusvalore”, “lavoro astratto”, ecc. non possono nemmeno essere intuiti. Le anomalie dell'economia politica non possono essere risolte all'interno del suo stesso campo teorico; sono necessarie nuove categorie, una nuova nomenclatura, nuove problematiche, un nuovo campo teorico: sono necessarie nuove parole e nuovi concetti per una rivoluzione scientifica.

Il discorso di Heinrich, dunque, decostruisce la configurazione della storia del pensiero economico offerta dalla moderna *economics*, la quale inserisce Marx all'interno del pensiero economico classico e considera se stessa quale fondamentale rottura teorico-scientifica. In realtà, mostra Heinrich, i presupposti del marginalismo producono semplicemente un timido cambio di paradigma rispetto ai classici dell'economia: sorge una nuova problematica, ma il campo teorico rimane lo stesso.

Per quel che riguarda l'essenzialismo e l'individualismo metodologici: la naturale propensione dell'essere umano smithiano a «trafficare, barattare e scambiare una cosa con un'altra»⁴ è diventata nei neoclassici la tendenza a massimizzare il proprio utile, un aspetto, cioè, del comportamento umano. L'empirismo di Smith e Ricardo, la loro mancanza di comprensione delle forme di mediazione tra essenza e parvenza, ha gli stessi presupposti che trovano espressione nel feticismo per i modelli di dati dell'economica.

⁴ Smith (1975, 91).

La scienza marxiana, dunque, non è solo critica dell'economia politica classica, ma anche dell'economia neoclassica. Essa costituisce una rottura con entrambe: è anti-empiristica, anti-essenzialistica, e coglie la storicità specifica delle dinamiche sociali.

§4. La rottura con l'antropologismo

L'itinerario marxiano, nel suo complesso, è ripercorribile come una fuoriuscita dall'antropologismo, dall'empirismo e dallo storicismo. Secondo Heinrich, finché questi presupposti agiscono realmente (e non solo marginalmente) nel discorso marxiano, non ci sono le condizioni per lo sviluppo della critica dell'economia politica. Contro, dunque, qualsiasi lettura continuistica di Marx, Heinrich esamina la rottura epistemologica che ha posto le condizioni di possibilità della genesi della critica marxiana. Riprendendo le note tesi althusseriane, ma senza ricalcarne l'eccessiva rigidità e ampliandone la complessità, Heinrich sostiene che all'altezza dell'*Ideologia tedesca* e delle *Tesi su Feuerbach* Marx abbia abbandonato l'antropologismo essenzialistico, ma non ancora l'empirismo e lo storicismo. È solo con l'*Einleitung* del 1857 che Marx inizia a liberarsi dei presupposti empiristi e storicisti (anche se non mancano ricadute successive, come nel caso della *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*).

Questo non significa, ovviamente, che il Marx giovane sia totalmente estraneo a questa indagine; anzi, se letto contropelo, a partire dalla maturità della critica, nelle opere della fase pre-critica possiamo cogliere l'emergere (talvolta assai timido) di problematiche, aspirazioni ed esigenze teoriche ancora poste su un campo teorico inadeguato alla loro risoluzione e svolgimento (ad esempio, la critica immanente o la metacritica)⁵.

§5. Un Marx anti-storicista

È adesso necessario soffermarsi sulle molteplici implicazioni dall'esame della nozione di storicità proposto da Heinrich. Si tratta di un'analisi che compare a più riprese nella *Scienza del valore*.

È nota tesi althusseriana che Marx abbia fondato il "continente storia", e cioè che Marx, invece di considerare come i suoi predecessori la storia come un qualcosa di dato, la consideri piuttosto come un risultato⁶. Il paradigma marxiano, incardinato sul concetto di storicità specifica, e cioè di forma del divenire storico specifico quale espressione delle determinazioni sociali specifiche di un modo di produzione, produce – come scrive Alfred Schmidt – non un modello di storia narrativa, ma quello di una storia da costruire. Heinrich segue questo filo conduttore e ne specifica l'innovativa portata teorica.

Heinrich sottolinea più volte che l'esposizione della critica dell'economia politica è logica e non storica. Si può comprendere appieno il discorso marxiano se si lascia da parte quella forma limite dello storicismo che considera la storia quale immediato riflesso dello sviluppo logico o che attacca estrinsecamente la determinazione storica alle categorie (che riduce Marx a "Hegel + Ricardo"). La teoria di Marx, infatti, prevede una specifica dialettica tra logica e storia, secondo cui la seconda, da presupposto, diviene risultato della prima⁷. Una dialettica fatta propria da Marx anche nel momento

⁵ In questo senso verrebbe da dire che Heinrich suggerisce un impianto ermeneutico in grado di superare ogni schematismo eccessivamente rigido basato sulla distinzione cronologico-biografica tra il giovane Marx e il Marx maturo; ad essa Heinrich sembra invitare a sostituire una distinzione teorico-epistemica, come ad esempio quella – suggeriremmo noi – tra il Marx critico e il Marx pre-critico. Questo aspetto ermeneutico ci pare non sia stato recepito a fondo da Bernardeschi nella sua recensione della *Scienza del valore*; cfr. Bernardeschi (2024, 195).

⁶ Cfr. Althusser (1969a; 1969b, 23-24).

⁷ Un approccio che potrebbe essere esteso senza frizioni anche all'annosa questione sul rapporto logico tra l'essenza generica dell'essere umano e la sua determinatezza storico-sociale. Anche su questo punto ci si discosta significativamente da quanto scritto da Bernardeschi: «ora, è vero che l'essenza umana è un'astrazione, ossia è determinabile solo trascurando

dell'elaborazione scientifica e che si riverbera anche nel rapporto epistemologicamente rilevante tra modo dell'esposizione e modo della ricerca.

Seguendo questo approccio si possono enucleare una serie di risultati radicali della critica dell'economia politica.

§5.1 Scienza e storia della scienza

Il concetto di scienza presentato da Heinrich, incline alla considerazione delle determinazioni specifiche del rapporto tra problematiche e campi teorici, apre alla considerazione della storicità della scienza. Su questa strada è possibile elaborare una storia della scienza, da un lato, svincolata dalle maglie della cronologia, dall'altro, auto-critica, consapevole dei propri presupposti e immune a quello che, con Carlo Ginzburg, potremmo chiamare “ventriloquismo storiografico”⁸.

Un esempio di quest'ultimo lo possiamo trovare nella *Storia dell'analisi economica* di Schumpeter (opera più volte tirata in ballo da Heinrich nel primo capitolo del volume). Esaminando il pensiero economico di Aristotele, ad esempio, Schumpeter scrive che esso è limitato a «un senso comune decoroso, anzi pedestre, un tantino mediocre e più che un tantino pomposo»⁹. Per Schumpeter, in Aristotele non si dà analisi economica, poiché questa è propriamente da identificarsi con «gli sforzi intellettuali che gli uomini hanno compiuto per comprendere i fenomeni economici, o, che è lo stesso, la storia degli aspetti analitici o scientifici del pensiero economico»¹⁰. In questo caso, Schumpeter non solo presuppone e naturalizza la definizione di “economia”, ma identifica il sapere dell'economia con l'analisi economica. E così procedendo, Schumpeter ci dà una definizione di scienza economica allo stesso tempo storicamente troppo ampia – perché potenzialmente estendibile a tutte le epoche storiche della scienza – e troppo ristretta – perché identificabile solo ed esclusivamente con il paradigma quantitativo presupposto dal modello dell'analisi economica. Da ciò emerge un sapere muto e autoreferenziale sul piano storiografico: incapace di approccio autocritico, di scongelare i propri assunti più solidi, questa storia è incapace anche di cogliere le differenze e di indagarle, e dunque non è storia – un chiaro esempio di ventriloquismo anacronistico.

Marx stesso non è un buono storico del pensiero economico, secondo Heinrich. Ad esempio, nelle *Teorie sul plusvalore*, laddove sovrappone ai classici le problematiche della sua ricerca. Per questo motivo, secondo Heinrich, non possiamo considerare le *Teorie* un'opera storiografica. Diversamente, direi, vanno le cose per quel che riguarda alcuni spunti epistemologicamente rilevanti presenti nel *Capitale*; spunti utili per scrivere una eventuale storia critica del pensiero economico. Pensiamo a come Marx analizza Aristotele (quell'Aristotele per Schumpeter inservibile ai fini della scienza

l'uomo come storicamente e socialmente determinato, in analogia a come è stato trattato il processo lavorativo in generale rispetto ai singoli, specifici modi di produzione; va comunque precisato che tale concetto di uomo deve essere considerato per metterlo in rapporto alla continua ridefinizione, con il processo storico, dell'uomo reale» (Bernardeschi, 2024, 195). Ora, ci pare che su questo punto l'approccio scientifico marxiano suggerisca sostanzialmente l'inverso, e cioè l'abbandono di qualsiasi ontologizzazione immediata di una presunta essenza di genere dell'essere umano. Inoltre l'analogia, suggerita da Bernardeschi, del rapporto tra essere umano astratto ed essere umano storicamente determinato con quello tra il processo lavorativo in generale e la specificità del processo lavorativo capitalistico ci pare in parte fuorviante. Per Marx non è possibile costruire in astratto un concetto del processo lavorativo senza il concetto di lavoro astratto o di lavoro *sans phrase*; una forma, quest'ultima, che rappresenta un prodotto specifico del modo di produzione capitalistico. Su questo punto Marx scrive nei *Grundrisse*: «il lavoro sembra una categoria del tutto semplice. Anche la rappresentazione del lavoro nella sua generalità – come lavoro in generale – è molto antica. E tuttavia, considerato in questa semplicità dal punto di vista economico, “lavoro” è una categoria tanto moderna quanto lo sono i rapporti che producono questa semplice astrazione» (Marx 1970, 30). E, in maniera simile, nell'esposizione scientifica del *Capitale* la costruzione della forma del processo lavorativo in generale viene *dopo* la deduzione della distinzione capitalistica tra lavoro concreto e lavoro astratto, e quindi dopo che la categoria “lavoro” viene considerata quale prodotto sociale specifico del modo di produzione capitalistico.

⁸ Cfr. Ginzburg (2021).

⁹ J. Schumpeter (1959, 70).

¹⁰ Ivi, 3.

economica): in Aristotele, Marx non trova una testimonianza storica, ma una domanda teorica completamente estranea all'orizzonte dell'economia politica ("perché si scambia?"), che rimette in discussione i limiti e i condizionamenti di questo tipo di sapere. Ancora una volta: la sincronia logica di una costellazione coerente di problematiche precede la considerazione delle determinazioni storiche dei paradigmi scientifici e pone le condizioni di possibilità della storia della scienza.

§5.2 Critica del mito dell'origine

Se il capitale, secondo la critica del suo carattere di feticcio esposta da Marx, è processo e non cosa, significa che esso riproduce continuamente i propri presupposti. Marx parla di *presupposto*, non di *origine*. Il capitolo ventiquattresimo del primo libro del *Capitale*, infatti, è un'esposizione critica della "cosiddetta accumulazione originaria". "Cosiddetta" allude proprio alla mistificazione smithiana di questo fenomeno: non si tratta di ricchezza accumulata e messa a frutto, ma di un processo sovradeterminato che pone i presupposti (continuamente rinnovantesi su scala sempre più allargata) della produzione capitalistica – esso si dà nella teoria come presupposto processuale posto necessariamente dalla logica del capitale. Non si tratta, pertanto, di origine (anche perché saltando di origine in origine si finisce nella notte in cui tutte le vacche son nere della Storia), ma di momento genetico-processuale interno alla logica del modo di produzione capitalistico. In altre parole, per comprendere il momento istitutivo del rapporto capitalistico si deve capire la separazione delle condizioni soggettive dalle condizioni oggettive del processo lavorativo e la necessaria sussunzione della forza-lavoro al capitale, e cioè devono esser già state poste tutte le determinazioni e le categorie fondamentali del modo di produzione *capitalistico* ("forza-lavoro", "processo lavorativo", "plusvalore", "valore", "sussunzione", ecc.).

§5.3 La dinamica del modo di produzione capitalistico

Le categorie marxiane non sono statiche, ma dinamiche, costituiscono cioè una struttura logica che produce effetti. Le categorie economiche, infatti, perimetrano la forbice di possibilità del reale capitalistico, le sue temporalità e la sua storicità. A partire da esse, è possibile individuare le condizioni di possibilità di certe tendenze dotate di uno specifico grado di incidenza storica.

Il modello della produzione capitalistica offerto da Marx è dunque, come sottolineato con forza da Heinrich, lontano dai modelli dei classici e dei neoclassici che assumono la staticità di un equilibrio ideale. In questo senso, è proprio il carattere critico della scienza marxiana a fondare le condizioni di possibilità del darsi di una dinamica del rapporto di capitale: niente può e deve essere assunto come un dato; ogni presupposto deve divenire un posto. Così, «la silenziosa coazione dei rapporti economici»¹¹ si fa *realtà effettuale e praxis del capitale*.

Lungo questo filo conduttore, Heinrich esamina quello che forse rappresenta il risultato più significativo della deduzione marxiana della dinamica del capitale: la crisi. Marx non considera la crisi come un accidente esterno ai rapporti di capitale, ma come un loro specifico effetto di struttura. Sul piano logico, si tratta di muoversi a diversi livelli di astrazione, di definire le condizioni di possibilità e la realtà della crisi, enucleare le tendenze di lungo periodo e le variabili più congiunturali.

Heinrich segue le diverse tappe attraverso le quali Marx abbozza un concetto generale di crisi. Quest'ultimo trova la propria configurazione più compiuta al livello di esposizione del *Capitale*. Scrive Heinrich:

Questo concetto generale di crisi si differenzia sia dall'idea di una *crisi finale* in senso crollista, sia dalla comprensione della crisi come momento del *movimento ciclico di riequilibrio*. Contro il concetto di

¹¹ Marx (2011, 812).

crollo, si tiene fermo il fatto che le crisi sono *soluzioni*, per quanto violente, delle contraddizioni; è proprio la natura distruttiva della crisi a costituire un elemento produttivo per lo sviluppo capitalistico. D'altra parte, questo concetto di crisi non si riduce al superamento degli squilibri. Sia gli effetti contraddittori dello sviluppo delle forze produttive esaminati sopra, sia i rapporti di consumo e produzione appena menzionati non si riferiscono a un movimento ciclico, ma a una costante divergenza di elementi che si co-appartengono. Con ciò si chiama in causa una forma di dinamica capitalistica *intrinsecamente soggetta alla crisi*, che toglie il terreno sotto i piedi alla dicotomia di equilibrio e squilibrio, considerata autoevidente e quindi data per scontata nella teoria economica dominante. [...] Il risultato della crisi non va quindi inteso come la “ri”-costituzione di un qualche equilibrio, ma solo come la costituzione di una costellazione di coerenza economica sempre nuova, che non può essere determinata in anticipo¹².

5.4 Necessità e transizione

L'ultimo capitolo, intitolato “Critica del capitalismo e socialismo”, può essere letto come l'esito del concetto di scienza con cui Heinrich apre il volume.

La scienza critica di Marx, infatti, non presupponendo alcuna originaria essenza umana, non ha bisogno di alcuna base normativa. Ad esempio, il feticismo (categoria chiave della critica dell'economia politica, secondo Heinrich) non è una critica a una socializzazione rovesciata, ma una critica di una concezione rovesciata della socializzazione esistente, la quale si fonda sul reale carattere di feticcio delle categorie economiche.

La critica dell'economia politica, dunque, fa piazza pulita di tutte quelle critiche moraliste del capitalismo, da un lato, e di «quelle concezioni socialiste che sboccano in un socialismo della piccola produzione di merci»¹³.

Da questo punto di vista si coglie il lato “politico” della teoria critica di Marx. Attenzione, questa politicità della teoria marxiana è anch'essa effetto di struttura della scienza. Non si tratta di un'aspirazione volontaristica, idealistica, soggettivistica. La scienza di Marx non è scienza di parte, ma scienza oggettiva. Marx non stende le regole della prassi rivoluzionaria. Egli coglie la struttura necessaria della prassi del capitale e gli effetti di distorsione ideologica da essa prodotti (se di prassi si deve parlare, allora per la critica dell'economia politica si parla innanzitutto della prassi del capitale). Nel suo svolgimento, poi, la teoria critica di Marx apre un campo teorico in cui le critiche romantiche, idealistiche, volontaristiche del capitalismo non trovano posto (e questo è senza dubbio un risultato politico: una politicità negativa, se vogliamo). La politicità effettiva della critica dell'economia politica, pertanto, presuppone una serie di mediazioni: è solo dopo aver ricostruito la dinamica del capitale che è poi possibile affrontare le condizioni di possibilità del suo superamento. La questione della transizione al socialismo si può porre seriamente solo all'interno del perimetro della rivoluzione scientifica marxiana. Un perimetro rispetto al quale Engels (nell'*Anti-Dühring*) e lo stesso Marx (nella *Critica al programma di Gotha*) si mostrano incoerenti quando abbozzano un disegno di società socialista secondo i lineamenti di una teoria non monetaria del valore.

La rottura scientifica dell'episteme marxiana coglie la discontinuità storica del modo di produzione capitalistico, la sua storicità specifica e le sue tendenze. In questo quadro, la questione della transizione esce al di fuori di qualsiasi configurazione gradualista, ma diviene esigenza posta dalla teoria. La transizione presuppone la posizione di un “da dove” e un “verso dove”, e cioè di coordinate definibili sul piano della scienza.

Verrebbe da dire che Marx riesce qui a dare una configurazione scientifica a un problema teorico che, trovando i suoi momenti critici più significativi in Kant, Schiller e Hegel, ha attraversato tutta la

¹² Heinrich (2023, 489).

¹³ Ivi, 500.

filosofia della storia moderna e ha trovato una propria soluzione come critica del sapere dell'economia politica¹⁴.

Bibliografia

- Althusser L. (1969a), *Avertissement aux lecteurs de Livre I du "Capital"*, in Marx K., *Le Capital. Livre I*, Paris: Garnier- Flammarion: 5-30.
- (1969b), *Lenin e la filosofia*, tr. it. di F. Madonia, Milano: Jaca Book.
- Bernardeschi A. (2024), *Recensione a Michael Heinrich*, La scienza del valore. La critica marxiana dell'economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica, in «Dialettica&Filosofia», Nuova Serie, 18, 2024: 194-199.
- Calabi L. (1972), *In margine al «problema della trasformazione»*. *Il metodo logico-storico in Smith e Marx*, in «Critica marxista», 10, 4: 109-179.
- Ginzburg C. (2021), *Le nostre parole e le loro. Una riflessione sul mestiere di storico, oggi*, in Ginzburg C., *La lettera uccide*, Milano: Adelphi: 69-86.
- Heinrich M. (2023), *La scienza del valore. La critica marxiana dell'economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica*, a cura di S. Breda e R. Bellofiore, Milano: PGreco.
- Marx K. (1970), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Grillo, Firenze: La Nuova Italia, I.
- (2011), *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo*, a cura di R. Fineschi, Napoli: La città del sole.
- Morfinò V. (2023), *Una nota su Heinrich e Althusser*, in Heinrich M., *La scienza del valore. La critica marxiana dell'economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica*, a cura di S. Breda e R. Bellofiore, Milano: PGreco: 71-86.
- Schumpeter J. (1959), *Storia dell'analisi economica*, a cura di C. Napoleoni, Torino: Einaudi, I.
- Smith A. (1975), *La ricchezza delle nazioni*, a cura di A. Bagiotti e T. Bagiotti, Torino: UTET.

¹⁴ Cfr. Calabi (1972).

**In margine a *La Scienza del valore* di Heinrich.
La critica dell'economia politica come scienza del rapporto**

Tommaso Redolfi Riva
Liceo "E. Fermi" di Cecina, redolfiriva77@yahoo.it

Abstract

The paper examines Heinrich's analysis of Marx's critique of political economy, particularly focusing on the interplay between scientific revolution and classical tradition. While Marx initiates a scientific break from classical political economy, his exposition remains ambivalently tethered to it. Heinrich identifies key theoretical elements of classical political economy – individualism, anthropologism, and empiricism – that shape its discourse. Heinrich posits that Marx's critique reveals the limitations of classical categories, particularly in their failure to historicize capitalist production. The paper further explores the conceptualization of social relations as the new theoretical object, which cannot be merely observed empirically but requires a sophisticated abstraction that transcends empirical methodologies. The discussion culminates in an analysis of value as a social relation, contrasting it with classical views that treat value as an inherent quality of commodities. This nuanced perspective underscores the necessity for a theoretical framework that captures the social dimensions of labor and value, thereby advancing our understanding of modern economic structures.

Keywords

Michael Heinrich; The science of value; Karl Marx; Critique of political economy; Social relationship.

Il sottotitolo della *Scienza del valore* di Michael Heinrich recita “la critica dell'economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica”. È proprio quel “tra” a segnare tutto il discorso di Heinrich. Da un lato, Marx compie una rivoluzione scientifica rispetto al campo teorico dell'economia politica, dall'altro, l'esposizione marxiana continua a rimanere per certi tratti dipendente da quel campo teorico. Non si tratta soltanto di porre il problema della consapevolezza o meno da parte di Marx della rottura con il campo teorico dell'economia politica (come tanto Althusser quanto la Neue Marx-Lektüre avevano fatto); la questione è più radicale, posto che è lo «sviluppo categoriale» di Marx «a rimanere, *in alcuni passaggi decisivi, ambivalente*»¹.

Credo che il merito principale del lavoro di Heinrich sia proprio quello di mostrare con estrema chiarezza dove risiede lo scarto teorico tra l'economia politica e la teoria marxiana avendo cura di individuare, tanto in termini di metodo che di oggetto di analisi, la portata della *rivoluzione scientifica* e al contempo i *limiti* dell'esposizione marxiana e le molteplici *ricadute* in un discorso – quello dell'economia politica – che non è mai del tutto consapevolmente superato.

Nel fare questo, se l'argomentazione dell'autore è chiara, essa è al contempo molto articolata: la ricostruzione del discorso presuppone un continuo corpo a corpo con i testi marxiani che debbono essere compresi nella loro genesi e nella loro stratificazione: non c'è un momento in cui la rottura si afferma come definitiva; i campi teorici procedono spesso, e per lunghi tratti, affiancati.

¹ Heinrich (2023, 99).

§1. Il campo teorico dell'economia politica

Partirò dal mostrare gli elementi che per Heinrich determinano il campo teorico dell'economia politica: individualismo, antropologismo e empirismo.

L'economia politica classica sviluppa una teoria del valore-lavoro che ha come scopo la comprensione dei rapporti di scambio tra le merci e l'individuazione delle leggi che sorreggono la distribuzione della ricchezza prodotta all'interno dei processi produttivi. In questo senso il valore è l'*oggetto* verso il quale la scienza orienta il proprio discorso. L'autore afferma che per l'economia classica il valore è lavoro perché, in ultima istanza, è riconducibile al "sacrificio fatto in termini di lavoro" per ottenere una merce o "alla pena e al disturbo di procurarsela". In questa prospettiva il valore diviene una categoria storica che caratterizza i rapporti di scambio tra gli individui a prescindere dalla specifica forma sociale in cui essi si danno. Un tale individualismo (metodologico) risulta un portato dell'antropologia che sorregge il discorso economico: gli individui sono fin da principio i possessori di merci della società moderna, il cui agire è espressione della loro intima essenza, quella che per Smith è la naturale propensione a scambiare e barattare e per l'economia moderna la tendenza alla massimizzazione dell'utilità in un contesto di scarsità. Individualismo e antropologismo essenzialista sono i primi elementi che perimetrano il discorso dell'economia politica, il suo campo teorico.

Infine, il discorso dell'economia politica è empiristico: il che per l'autore significa che (per l'economia politica) la struttura fondamentale della società è immediatamente accessibile all'intuizione sensibile del ricercatore o è comprensibile a partire un'idealizzazione che riproduce i caratteri e i comportamenti degli agenti sociali.

Le categorie dell'economia politica riflettono in modo immediato ciò che può essere accertato empiricamente. Questo vale tanto per le categorie (in termini marxiani più concrete) di profitto, rendita e interesse, quanto per il valore-lavoro che, se non può essere accertato immediatamente, può essere fatto risalire all'ideale valutazione dell'agente sociale in rapporto alla difficoltà di produzione della merce prodotta². Dal discorso dell'economia politica il valore appare *indipendente dalla forma di organizzazione sociale della produzione*; esso è una *proprietà* che pertiene ai prodotti del lavoro a prescindere dalla struttura della società.

Tanto l'individualismo quanto l'antropologismo essenzialista e l'empirismo fanno dell'economia politica una scienza incapace di cogliere la produzione capitalistica come forma storica specifica della produzione umana.

² Questa di Heinrich è una prospettiva interpretativa dell'economia politica classica che, esplicitamente, si distanzia profondamente da quella sviluppata da Marx. Tanto nelle *Teorie del plusvalore*, quanto nel *Capitale*, Marx distingue l'economia classica, che è in grado di cogliere, attraverso la riconduzione del valore al lavoro erogato, il nesso interno della produzione capitalistica (sebbene essa non sia poi in grado di sviluppare i necessari termini medi per comprendere come tale nesso trovi manifestazione nei fenomeni superficiali del profitto medio e dei prezzi di produzione), dall'economia volgare, che invece rimane legata alla parvenza dei fenomeni immediatamente accertabili empiricamente. Proprio a partire da questa prospettiva interpretativa, la distinzione marxiana tra economia classica e economia volgare viene accantonata; tanto l'economia politica classica, quanto quella volgare, per Heinrich, non sono che varianti di uno stesso campo teorico e la distinzione compiuta da Marx tra esse è indizio dell'ambivalenza del discorso marxiano – quel "tra" del sottotitolo – che è al centro del volume di Heinrich: "il fatto che Ricardo concepisca le leggi fenomeniche come dimostrazione immediata delle leggi che ha individuato non significa niente altro che questo: in Ricardo le leggi e le forme fenomeniche si trovano allo stesso livello teorico. Ciò che ottiene Ricardo con la sua astrazione sono solo dei modelli idealizzati della realtà empirica; il suo empirismo gli impedisce la costruzione di un livello teorico non empirico, come quello che Marx invece, affrettatamente gli riconosce. Che Marx non si sia reso conto di ciò fa capire, come era già capitato con la sua recezione di Smith, che egli non aveva completamente afferrato il carattere non empirico della sua stessa teoria" (Heinrich 2023, 144).

§2. Il superamento del campo teorico dell'economia politica

Per Heinrich il superamento della prospettiva dell'economia politica si determina attraverso il progressivo abbandono da parte di Marx dei caratteri che delineano il campo teorico dell'economia politica.

L'individualismo e l'antropologismo essenzialista vengono abbandonati da Marx a partire dall'*Ideologia tedesca* e dalle *Tesi su Feuerbach*. L'essenza umana non è un qualcosa di naturale e eterno e gli individui debbono essere compresi a partire dai rapporti sociali che essi istituiscono tra di loro. L'attenzione di Marx si sposta dagli individui e dalla loro essenza generica, ai rapporti sociali che adesso vengono compresi come costitutivi degli agenti sociali stessi. La socialità non è comprensibile a partire dalle azioni degli agenti sociali, perché la costituzione stessa degli agenti sociali si determina a partire dai nessi sociali all'interno dei quali sono inseriti.

Per Heinrich quello che emerge con l'*Ideologia tedesca* è un nuovo concetto di realtà sociale come «un tutto composto da diversi *momenti* o *livelli*, laddove la coscienza, o il pensiero, in quanto espressione di questi momenti è essa stessa parte integrante della realtà sociale»³. Una realtà sociale al cui centro stanno i rapporti di produzione, che si presentano come momento costitutivo rispetto agli altri momenti o livelli.

Se è vero che attraverso l'*Ideologia tedesca* si ha una rottura profonda con il campo teorico dell'economia politica, Heinrich mostra come Marx non abbia ancora elaborato una critica all'empirismo. Quei rapporti sociali di produzione che consentono di ricostruire i diversi modi di produzione che si sono susseguiti nella storia per il Marx del 1845 *possono essere semplicemente constatati empiricamente* e a partire da questa constatazione compresi nella loro articolazione interna. Questa mancata consapevolezza della necessità del superamento della prospettiva empiristica non consente a Marx di comprendere le insufficienze categoriali dell'economia politica, tanto che nella *Miseria della filosofia* e in *Salario prezzo e profitto* può limitarsi a criticare la mancanza di storicità dell'economia politica classica, condividendo in gran parte la teoria del valore di Ricardo. Cioè senza comprendere che l'eternizzazione della produzione capitalistica compiuta dall'economia politica dipende strettamente dal modo in cui essa concepisce le categorie fondamentali del proprio discorso; senza ancora aver chiaro che il nuovo oggetto di analisi, il rapporto sociale di produzione, richiede un nuovo apparato categoriale e una epistemologia non empirista.

§3. Come concettualizzare un rapporto

Se il *rapporto sociale di produzione* diviene il nuovo *oggetto teorico*, esso non può in alcun modo essere semplicemente constatato empiricamente: se è possibile constatare empiricamente l'agire degli individui, *il rapporto sociale deve essere ricostruito teoricamente attraverso un sistema di astrazioni che non sia una semplice idealizzazione dell'azione degli agenti*. Come afferma Heinrich «partendo non dagli individui ma dai rapporti sociali, Marx comincia non dal *singolo* ma dall'*universale*, che però colloca immediatamente nella realtà empirica»⁴.

Il problema epistemologico fondamentale diviene *come concettualizzare il rapporto*.

Se il rapporto non può essere esperito né ricostruito a partire dalle azioni degli agenti sociali (perché gli agenti sociali non sono che i portatori di esso), le categorie chiamate a comprendere

³ Ivi, 242.

⁴ Ivi, 249.

tale rapporto non possono neppure avere un immediato referente empirico. Al contempo, tali categorie devono essere in grado di spiegare e di ricostruire quell'empiria immediata a cui l'economia politica rimane ancorata.

Questa consapevolezza metodologica, per Heinrich, trova espressione esplicita solo nel 1857 nell'*Introduzione* ai *Grundrisse*, e un'applicazione nel *Capitale* e nei manoscritti preparatori, sebbene, come già detto, il campo teorico dell'economia politica riemerge spesso nell'esposizione.

Le categorie fondamentali della critica dell'economia politica (merce, valore, capitale ecc.) sono *categorie che esprimono rapporti*. Per Heinrich sono degli *universali* che empiricamente non sono constatabili ma che sono necessari per comprendere la struttura della produzione moderna. Inoltre, questi universali non sono solo "nomi" o "generalizzazioni", essi sono *universali reali*, rapporti strutturanti che articolano la realtà empirica e che soli la rendono comprensibile. Il rapporto soggetto conoscente e oggetto conosciuto si complica rispetto alla prospettiva empiristico-naturalistica. L'universale non è solo una generalizzazione *a parte subiecti*, esso *esiste nella realtà* come suo momento costitutivo e strutturante che solo consente di comprendere concettualmente la superficie immediatamente constatabile della società. Rispetto agli universali Marx è un realista di tipo aristotelico: l'universale marxiano non è *post rem* (la posizione nominalista), né *ante rem* (la posizione di un realismo platonico o hegeliano – almeno nell'interpretazione di Heinrich), è un universale *in re*, che esiste nella realtà di cui costituisce il momento strutturante, sebbene si manifesti in forma mascherata alla superficie empirica. «Marx ha ben chiaro che la conoscenza scientifica richiede un *piano teorico non empirico*, che essa deve operare con concetti che non hanno un correlato empirico immediato, che deve cominciare con un astratto e ha come oggetto astrazioni reali»⁵. Si tratta appunto di "salire dall'astratto al concreto".

Come affermato da Marx nei *Manoscritti 1861-63* «l'economista conosce solo cose tangibili o idee, i rapporti non esistono per lui»⁶: adesso che il rapporto, ciò che rimane celato all'economia politica, è divenuto l'oggetto della teoria, esso richiede una concettualizzazione alla quale l'empirismo non può dare risposta.

§4. Il valore come rapporto sociale

Cercherò adesso di mostrare come Heinrich ricostruisce la concettualizzazione marxiana del valore come rapporto sociale.

L'economia politica parte dal fatto che le merci si scambiano ed hanno un valore e il suo problema è individuare la causa di questo valore. Per l'economia politica il valore è un dato primitivo non ulteriormente analizzabile: esso è un qualcosa di connaturato al rapporto che si determina tra uomo e natura a prescindere dalla struttura sociale della produzione. Laddove c'è produzione umana immediatamente c'è valore.

Il punto di partenza di Marx è completamente diverso: non si tratta di partire dal valore, si tratta di comprendere la ragione in base alla quale un determinato prodotto del lavoro umano assume la forma di valore, si tratta di comprendere perché il prodotto del lavoro umano, oltre ad avere una serie di qualità riconducibili alla sua corporeità fisica, assume la proprietà (sociale) di essere un valore⁷. Il punto di partenza dell'esposizione marxiana è infatti la merce, non solo in quanto prodotto del lavoro, ma in quanto prodotto di una specifica organizzazione

⁵ Ivi, 252.

⁶ Marx (2022, 155).

⁷ «Neppure una volta essa si è posta la domanda almeno del perché questo contenuto assuma quella forma, del perché, dunque, il lavoro si esponga *nel valore* dei prodotti del lavoro e la misura del lavoro attraverso la sua durata temporale nella *grandezza di valore* di essi», Marx (2011, 92).

sociale che adesso diviene l'oggetto dell'analisi: la merce come rapporto sociale. Non si tratta di ridurre il valore al lavoro, ma comprendere come il lavoro diventa valore. Diane Elson ha coniato una formula perspicua per la teoria marxiana: essa non è una "labour theory of value", ma una "value theory of labour"⁸.

Affinché il prodotto sia merce ed abbia valore, è necessario che i prodotti si presentino sul mercato come prodotti di lavori erogati in modo indipendente l'uno dall'altro. Non esiste una pianificazione della produzione sociale; il lavoro erogato all'interno delle unità di produzione è privato e solo mediamente lavoro sociale. L'assunzione della forma di valore della merce è il riconoscimento, nello scambio, che quel determinato tempo di lavoro erogato privatamente è socialmente necessario. Il valore diventa il meccanismo attraverso il quale si organizza l'attività economica, perché le unità di produzione sono separate l'una dall'altra, pur rimanendo dipendenti l'una dall'altra. Lo scambio assume un ruolo strutturale all'interno di questa specifica organizzazione della produzione; esso è la forma necessaria di mediazione che consente, da un lato, la soddisfazione di ogni bisogno, dall'altro, la socializzazione dei processi lavorativi condotti indipendentemente l'uno dall'altro:

*l'eguaglianza dei lavori privati nello scambio non è una semplice proprietà che attenga ai singoli lavori privati di per sé, ma è piuttosto una determinata relazione sociale nei confronti di tutti gli altri lavori privati. Ed è solo in virtù di questa eguaglianza non naturale, ma specificamente sociale, che si può parlare di lavoro astratto*⁹.

Il lavoro astratto non è quindi immediatamente il lavoro concreto speso nella produzione della merce, né è determinabile prima che quel lavoro concreto si sia mostrato socialmente necessario attraverso il suo rapportarsi agli altri lavori privati nello scambio. Come afferma l'autore:

ponendo la questione del carattere specificamente sociale del lavoro che produce merci, e sollevando così un interrogativo al quale non è possibile rispondere facendo ricorso alle prospettive di azione degli agenti coinvolti (o alle loro operazioni di astrazione), Marx abbandona il campo teorico dell'economia classica. Per questo egli sottolinea a ragione il fatto che la distinzione, mai fatta dai classici, tra lavoro in quanto produce valori d'uso e il lavoro in quanto produce valore "è il punto cruciale attorno al quale ruota la comprensione dell'economia politica"¹⁰.

Il lavoro astratto, in quanto sostanza del valore, è quindi lavoro concreto erogato privatamente che si realizza come lavoro astratto solo attraverso lo scambio sul mercato che mette in relazione quel lavoro con tutti gli altri lavori.

Se attraverso questa acquisizione Marx trascende il campo teorico dell'economia politica, tuttavia nelle sue diverse esposizioni a questo discorso si affianca un'idea naturalistica di lavoro astratto come *lavoro semplice*, *lavoro medio*, come *dispendio fisiologico di forza-lavoro umana*, che ricade all'interno del discorso teorico dell'economia politica. E questo avviene, per Heinrich, tanto in *Per la critica dell'economia politica*, quanto nel *Capitale*: «il fatto che l'astrattezza del lavoro non sia una proprietà naturale, ma una proprietà sociale del lavoro [...] non risulta chiaro [neppure] all'interno dei primi due sottocapitoli del primo capitolo del *Capitale*»¹¹.

⁸ cfr. Elson (2015).

⁹ Heinrich (2023, 309).

¹⁰ Ivi, 310.

¹¹ Ivi, 312.

§4.1 La forma di valore

Ma se il lavoro astratto non è lavoro concreto ma sostanza puramente sociale che si realizza/attualizza nello scambio (attenzione: si realizza nello scambio, non si crea nello scambio), esso non può in alcun modo essere misurato prima dello scambio: quella misurazione in ore sarebbe la semplice misurazione del lavoro concreto erogato, ma non del lavoro astratto quale sostanza puramente sociale. La misurazione del lavoro astratto è anch'essa un processo sociale che si determina sul mercato delle merci: ogni misurazione del valore in ore lavoro ricade sul terreno dell'economia politica. La prospettiva da cui Heinrich legge Marx è radicale. Argomentando a partire dal *Manoscritto 1871-72*, che Marx scrive in vista della seconda edizione del primo libro del *Capitale*¹², mostra che il *lavoro astratto* quale *sostanza puramente sociale* non pertiene neppure alla singola merce prima che essa venga venduta. In caso contrario

l'oggettualità di valore sarebbe [...] una proprietà della singola merce, che le sarebbe stata conferita attraverso il dispendio di lavoro astratto (inteso come proprietà fisiologica di qualunque lavoro), *dunque prima e indipendentemente dallo scambio*¹³

mentre l'oggettualità di valore pertiene alla merce soltanto nel momento in cui essa è messa in relazione con le altre merci nello scambio: essa è una «sostanza sociale collettiva»¹⁴ che esse possono avere solo come collettività. L'idea di Heinrich è che il valore come «proprietà sociale esiste solo nella relazione sociale tra merci, vale a dire solo nello scambio» e che «preso di per sé isolatamente, al di fuori dello scambio, il corpo della merce non è merce, ma semplicemente prodotto»¹⁵.

§4.2 Forma di valore e denaro

L'analisi della forma di valore mostra come il valore di una merce trovi espressione soltanto nel valore di scambio, cioè nel corpo della merce contro cui la merce si scambia. Quella sostanza puramente sociale che è il lavoro astratto non si dà a vedere se non nel corpo della merce con cui la prima merce si scambia. Questo significa che il valore come rapporto sociale trova espressione in un determinato oggetto e la sua grandezza si esprime nella quantità fisica dell'oggetto contro cui esso si scambia. Il rapporto si esprime, e al contempo si cela, nel corpo di quella merce che ha assunto la funzione di equivalente universale, la forma di denaro. Il rapporto di scambio quindi non è, di contro a come lo intende l'economia politica, solo un rapporto simmetrico, una semplice relazione di uguaglianza: è anche una relazione di polarità nella quale il corpo naturale di una merce diventa la forma di espressione del valore dell'altra.

Proprio nell'analisi della forma di valore viene individuato un mutamento espositivo.

Nella prima edizione l'analisi della forma di valore si conclude con la forma universale di valore. In questa situazione ogni merce si contrappone alle altre come corpo di valore, cioè come equivalente universale. L'introduzione della forma denaro si dà soltanto nel secondo capitolo, quando oggetto dell'analisi non è più la forma di merce, ma il processo di scambio.

Nella seconda edizione la forma di denaro è introdotta nel primo capitolo, come conclusione dell'analisi della forma di valore. Per Heinrich questo spostamento non è di natura meramente spaziale-espositiva, ma comporta alcuni problemi. La logica che sorregge l'analisi della forma di merce (il primo capitolo) è diversa da quella che sorregge il processo di scambio (il secondo

¹² Cfr. Marx (2011, 1123-1194).

¹³ Heinrich (2023, 316).

¹⁴ Ivi, 317.

¹⁵ Ivi, 316-7.

capitolo): la prima determina la struttura dei rapporti e i margini all'interno dei quali può darsi l'azione sociale degli agenti; la seconda delinea l'azione sociale degli agenti all'interno della struttura precedentemente delineata. Questa duplicità di logiche si perde nella seconda edizione, quando Marx introduce nel primo capitolo la forma denaro, che, per l'autore, può emergere soltanto laddove non è più la struttura dei rapporti ad essere analizzata, ma l'azione sociale nel processo di scambio: «con l'introduzione della forma denaro, Marx si sposta su tutt'altro *livello teorico*: invece che con lo sviluppo concettuale delle *forme*, argomenta con la “consuetudine sociale”, cioè, in ultima analisi, con le *azioni* dei possessori di merci»¹⁶.

Questa distinzione mostra di nuovo la differenza dell'esposizione marxiana rispetto a quella dell'economia politica. L'azione sociale è pensabile solo a valle dell'analisi della struttura sociale (del rapporto sociale) che solo rende pensabili i binari e i vincoli, nonché gli imperativi a cui l'azione sociale deve rispondere, per cui «le leggi della natura delle merci si attuano nell'istinto naturale dei possessori di merci»¹⁷.

§4.3 Teoria monetaria del valore

Quello che comunque emerge con forza dall'esposizione dell'autore è la natura monetaria della teoria marxiana del valore: la teoria di Marx è una “teoria monetaria del valore”. A differenza delle teorie dei classici e dei marginalisti, il denaro non è un velo che copre il processo di scambio, né una convenzione sociale attraverso la quale è possibile superare le difficoltà del baratto. Il denaro è l'esito necessario di una specifica forma di organizzazione sociale della produzione in cui i lavori erogati privatamente diventano parte del lavoro sociale complessivo solo assumendo la forma di denaro. *Il denaro non è una cosa, ma un rapporto sociale che si esprime nella forma di una cosa*:

è la forma necessaria, e soprattutto *l'unica possibile* forma fenomenica del valore delle merci. Una forma fenomenica del valore che sia indipendente dallo scambio non può esistere, perché presupporrebbe la soppressione della differenza tra lavoro erogato privatamente e lavoro riconosciuto socialmente¹⁸.

Ogni esposizione della teoria del valore che non tenga conto di questo fa ricadere il discorso marxiano all'interno del campo teorico dell'economia, un campo teorico in cui il valore è proprietà eterna delle cose in quanto prodotti del lavoro o oggetti di utilità.

§4.4 Denaro-merce

Di fronte alla teoria del denaro di Marx, Heinrich si chiede se la forma denaro debba essere necessariamente assunta da una merce. Si chiede cioè se il portatore della forma di denaro debba necessariamente essere una merce o se invece questo elemento della teoria marxiana possa essere eliminato. Si badi bene, non si tratta di mostrare «che dal denaro-merce sviluppato nel primo libro può generarsi una transizione storica ad un denaro non merce»¹⁹, bensì di mostrare che nella logica espositiva marxiana è possibile fare a meno del denaro merce. Per l'autore la merce che diviene denaro non è denaro in quanto valore, bensì quale *rappresentazione oggettiva del valore*, quale rappresentazione oggettiva della ricchezza

¹⁶ Ivi, 330.

¹⁷ Marx (2011, 99).

¹⁸ Heinrich (2023, 346).

¹⁹ Ivi, 342.

astratta. Esso è *segno di valore* a prescindere dal fatto di *essere valore*; non è quindi necessario che il rappresentante del valore sia esso stesso valore, così come un qualsiasi segno non ha bisogno di alcun rapporto mimetico con ciò che rappresenta. La teoria del valore di Marx non implica necessariamente che il segno di valore debba essere assunto da una merce, una teoria del denaro non merce è quindi compatibile con il discorso marxiano. Questa idea che il rappresentante del valore non debba necessariamente essere una merce, è sviluppata da a partire dalla distinzione tra analisi strutturale della merce come rapporto sociale e analisi dello scambio come azione sociale, una volta che le strutture sociali sono state rese esplicite²⁰. Heinrich sembra rimproverare al Marx della seconda edizione del *Capitale* una confusione tra i livelli di esposizione: mentre l'analisi strutturale della forma di merce come rapporto sociale ci consente di individuare la necessità di un rappresentante oggettuale del valore, è solo ad un livello di astrazione più basso che entra in gioco l'azione sociale che fa di una merce il rappresentante del valore, cioè che fa di una merce il denaro; ma questo non significa che sia pensabile una forma di azione sociale diversa che dia esito ad un denaro non merce: «la domanda circa la necessità del denaro (alla quale Marx risponde in maniera convincente) si colloca su un livello espositivo differente rispetto alla domanda circa la natura dell'oggetto che funge da denaro»²¹.

§5. La trasformazione

Se nell'esposizione della teoria del valore il discorso dell'economia politica spesso emerge a fianco del discorso marxiano, nella tanto dibattuta questione della trasformazione dei valori in prezzi di produzione è il problema stesso ad essere estraneo ad una teoria monetaria del valore, quale quella esposta nel libro primo. Per Heinrich «il tentativo di trasformare quantitativamente i valori in prezzi di produzione è forse l'esempio più importante dell'impatto del campo teorico dell'economia politica sul nuovo terreno scientifico inaugurato da Marx»²².

Nel campo teorico di Marx il problema della trasformazione non è un problema quantitativo, ma riguarda la transizione concettuale tra i diversi livelli dell'esposizione.

In un primo momento la merce deve essere compresa come presupposto del capitale, una volta che l'esposizione è giunta alla posizione del capitale, la merce è un risultato e «al livello espositivo del terzo libro, le merci non sono solo il risultato del *processo di produzione immediato*, ma *dell'unità dei processi di produzione e di circolazione*; ora non sono solo portatrici di plusvalore, ma di profitto, e più precisamente di *profitto medio*»²³.

Per l'autore, posto il fatto che non esiste alcuna contabilità in lavoro e che la sola misurazione del valore di una merce è determinata nello scambio tra merce e denaro, cioè nel rapporto che si istituisce tra il lavoro particolare erogato nella produzione della singola merce con il lavoro sociale complessivo, non ha senso pensare alcuna trasformazione quantitativa, perché questa, così come è posta da Marx all'interno del terzo libro, parte da valori premonetari che presuppongono un sistema di contabilità in ore di lavoro.

I prezzi di produzione e il profitto medio rappresentano ulteriori determinazioni concettuali che devono essere sviluppate nel momento in cui la merce è compresa come risultato della produzione e della circolazione capitalistica, e quindi all'interno di un processo di socializzazione che non è più astratto dalla produzione di plusvalore e dalla circolazione, nonché dalla concorrenza capitalistica:

²⁰ *cf.* sopra § 4.2

²¹ Heinrich (2023, 340). Su questo punto si vedano le considerazioni critiche di Bellofiore (2023, 40-2). Inoltre, per una diversa ricostruzione del rapporto tra forma di valore e processo di scambio, *cf.* Fineschi (2001, 92-118).

²² Heinrich (2023, 388).

²³ Ivi, 390.

l'effettiva trasformazione dei valori in prezzi di produzione consiste nell'ulteriore sviluppo della *determinazione formale* della merce. Si può quindi parlare di *incongruenza* tra valori e prezzi di produzione non per quanto riguarda le deviazioni quantitative, ma solo per quanto riguarda i diversi *fattori determinanti*²⁴.

Non si prende più soltanto in considerazione il rapporto che intercorre tra il lavoro erogato privatamente e il lavoro sociale complessivo, si tratta di tenere presente anche la grandezza del capitale individuale in rapporto alla grandezza del capitale sociale complessivo.

Le merci si scambiano sempre ai loro prezzi, i valori non esistono empiricamente, ma i valori sono quel sistema concettuale non empirico che consente di superare la parvenza che sorge dall'immediatezza empirica dei prezzi di produzione e del profitto medio, cioè la parvenza che sia il capitale di per sé ad essere produttivo di un profitto.

L'autore sembra sostenere che tutto il dibattito, in ambito marxista e non marxista, riposi intorno all'idea che soltanto mostrando che quantitativamente i profitti medi altro non sono che la distribuzione del plusvalore totale prodotto dal solo lavoro, sia possibile dimostrare la vigenza dello sfruttamento. Tuttavia

ciò che è specifico del capitalismo non è lo sfruttamento dei produttori immediati; il modo di produzione capitalistico ha in comune questo sfruttamento con tutti i modi di produzione basati sul dominio di classe. Ciò che è specifico del capitalismo è la *forma* in cui questo sfruttamento ha luogo: esso non si basa su rapporti di dipendenza personali, ma è mediato dallo scambio tra persone formalmente libere e uguali. Per l'analisi della forma capitalistica dello sfruttamento, la categoria del plusvalore non è decisiva come categoria *quantitativa*, ma in quanto esprime a livello astratto il *contenuto formale* dello scambio tra capitale e lavoro²⁵.

Insomma non si tratta di rivendicare la trasformazione quantitativa dei valori in prezzi perché così si mette al riparo il concetto di sfruttamento, perché questo non è in discussione né è l'oggetto principale del discorso marxiano, che invece si interroga sulla forma specifica in cui avviene lo sfruttamento in una società dove a confrontarsi sono persone riconosciute come libere e eguali. Si tratta di mostrare come dietro alle categorie di profitto e di profitto medio, che mostrano la parvenza di una valorizzazione che è proprietà del capitale di per sé (e qui capitale vale come somma/fondo e non come rapporto sociale), ci sono rapporti sociali specifici che vengono ricostruiti da Marx a partire dall'analisi della merce attraverso le categorie di valore e plusvalore.

§6. Esposizione e critica

Un'ultima considerazione deve essere svolta sulla teoria marxiana come *scienza critica* e come *critica dell'intera scienza dell'economia politica*. Ho già detto della chiarezza e della precisione attraverso cui vengono individuati i presupposti del campo teorico dell'economia politica così come è molto convincente la ricostruzione della progressiva rottura marxiana con quei presupposti. L'economia politica ha determinati presupposti metodologici che le consentono di orientare la propria analisi verso un determinato oggetto. Marx rompe con tali presupposti metodologici e può aprire un nuovo campo teorico in cui l'oggetto diviene il rapporto sociale di produzione. Ma il discorso di Marx non si limita a criticare i presupposti metodologici dell'economia politica, il discorso di Marx vuole mostrare come le categorie

²⁴ Ivi, 391-2.

²⁵ Ivi, 392.

dell'economia politica siano «forme di pensiero valido, dunque oggettive, per i rapporti di produzione di *questo* modo di produzione sociale *storicamente determinato*, la produzione di merci»²⁶. Non si tratta soltanto di criticare l'economia politica nei suoi presupposti metodologici, ma mostrare che il suo errore metodologico è *specifico* e riconducibile in ultima istanza all'oggetto della sua analisi (su questo Heinrich è esplicito solo nell'ultimo capitolo). Se è vero che per l'economia politica esistono solo cose e idee perché essa non considera i rapporti, e se è vero che questa carenza dipende dal suo empirismo e dal suo individualismo metodologico, al contempo è necessario mostrare che un tale errore è specifico e in ultima analisi riconducibile al modo in cui si realizza il rapporto sociale capitalistico: l'inadeguatezza dell'economia politica

non è dovuta a inadeguatezze individuali degli economisti, bensì è essa stessa espressione dei rapporti borghesi. Poiché all'interno della produzione di merci le relazioni sociali delle persone sono mediate attraverso le cose, le relazioni sociali delle persone *si manifestano* come proprietà di cose. In quanto rimane intrappolata in questa parvenza, il sistema categoriale dell'economia politica non è semplicemente falso, è piuttosto un sistema di forme "impazzite". La parvenza non è un mero inganno superficiale; è un risultato necessario di questo determinato nesso sociale²⁷.

Le insufficienze dell'economia politica non sono soltanto metodologiche, sono un portato della forma specifica in cui quel rapporto, che con Marx diviene l'oggetto dell'analisi, trova realizzazione. Il feticismo dell'economia politica è da ricondurre, in ultima analisi, al carattere di feticcio che assume il rapporto sociale.

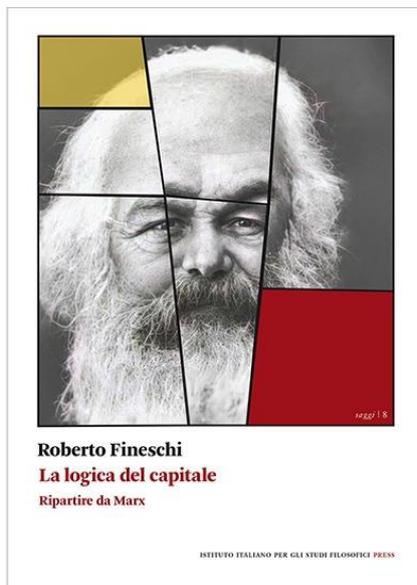
Bibliografia

- Bellofiore R. (2023), *Su alcuni problemi della teoria marxiana. Considerazioni introduttive a Michael Heinrich, La scienza del valore, M. Heinrich, La scienza del valore. La critica marxiana dell'economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica*, Milano: PGreco, 9-70.
- Elson D. (2015), *The Value Theory of Labour*, in ead., (a cura di), *Value. The Representation of Labour in Capitalism*, London: Verso.
- Fineschi R. (2001), *Ripartire da Marx*, Napoli: La città del sole.
- Heinrich M. (2023), *La scienza del valore. La critica marxiana dell'economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica*, a cura di S. Breda e R. Bellofiore, Milano: PGreco.
- Marx K. (2011), *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo*, a cura di R. Fineschi, Napoli: La città del sole.
- (2022), *Manoscritti 1861-63*, a cura di Lorenzo Calabi, Milano: Pgreco.

²⁶ Marx (2011, 87).

²⁷ Heinrich (2023, 502).

RECENSIONE
a cura di A. Bernardeschi



Roberto Fineschi, *La logica del capitale. Ripartire da Marx*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici press, Napoli, 2021, pp. 417, € 30,00.

Roberto Fineschi è uno dei massimi filosofi marxisti contemporanei. Allievo di Alessandro Mazzone e formatosi, oltre che nella sua Siena, fra Berlino e Palermo, è tra i pochissimi italiani che hanno seguito i lavori della nuova edizione critica delle opere di Marx ed Engels (Mega²). A contatto con i maggiori conoscitori e interpreti del lascito marxiano, per aver partecipato a diversi simposi internazionali, membro del comitato scientifico dell'edizione italiana delle opere di Marx ed Engels e autore di molti saggi pubblicati in diverse lingue e diversi paesi, ha curato, per i tipi Einaudi e la prestigiosa collana Millennium, una nuova edizione del primo libro del Capitale che seguendo i canoni della Mega², ci mette a disposizione le varianti delle diverse edizioni del capolavoro di Marx.

Una sua opera monumentale è *La logica del capitale*. Si tratta di una riedizione, con alcune aggiunte e integrazioni di *Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del capitale*, uscita venti anni prima.

In questo poderoso lavoro Fineschi ci fa entrare nel laboratorio di Marx, analizzando tutti gli schizzi e abbozzi, oltre che i libri a stampa, del Moro. Il filo conduttore di questa sua fatica è lo sviluppo dialettico delle categorie de *Il Capitale* proposto da Marx utilizzando il metodo hegeliano. A questo proposito Fineschi ha esaminato a fondo il rapporto fra i due grandi pensatori nel suo *Marx ed Hegel. Contributi a una rilettura*, Ed. Carocci, 2006 e recentemente riedito con alcune integrazioni. La lettura parallela di queste due opere può essere di notevole aiuto per una comprensione non superficiale de *Il Capitale* e della sua interpretazione da parte dell'Autore.

Fineschi evidenzia che il punto di partenza dello svolgimento dialettico del Moro, non è la “teoria del valore-lavoro”, espressione questa – ci avverte – mai usata da Marx, ma la merce con l'antitesi *al suo interno* fra valore di scambio e valore d'uso. Lo sviluppo di questa contraddizione, che viene risolta in una contrapposizione *esterna* fra i due poli, conduce al denaro, quale rappresentante universale del valore che nello scambio si contrappone alla merce la quale rappresenta invece il valore d'uso.

Essendo il denaro rappresentante di ricchezza astratta, senza nessuna utilità intrinseca se non quella di essere cristallizzazione di valore, la sua proprietà peculiare è quella di contenere una determinata grandezza di valore. Il suo movimento sarebbe quindi privo di senso se non tendesse

all'accrescimento di tale grandezza. È così che viene introdotto il capitale il quale però può accrescersi solo attraverso la mediazione del processo produttivo e in particolare l'appropriazione del pluslavoro. Di sviluppo in sviluppo si perviene alla distinzione fra processo lavorativo e processo di valorizzazione, e poi al commercio di denaro e al capitale portatore di interesse in cui, nella percezione fenomenica degli operatori, la valorizzazione non ha bisogno della mediazione della produzione bensì il denaro acquisisce il magico potere di autovalorizzarsi (D-D'). Si raggiunge così l'apice del feticismo. Naturalmente sono riferiti e commentati tutti i passaggi e le categorie intermedie di questi sviluppi sommariamente elencati in merito ai quali non possiamo entrare nell'economia di una recensione. Basti alludere all'approfondita analisi della forma di valore con la conseguente puntualizzazione che il valore di una merce può essere misurato solo nel corpo di un'altra, una qualsiasi inizialmente e il denaro nella forma finale, con il che si prendono le distanze dalle letture ricardiane di Marx. Altro elemento significativo è la riflessione sulla funzione del denaro come mezzo di pagamento, e di conseguenza sul credito commerciale e su quello bancario, sul capitale fittizio e così via.

Fin qui, salvo alcuni distinguo e approfondimenti, il lavoro di Fineschi è in parte assimilabile a quello altrettanto poderoso del Rosdolsky di *Genesi e struttura del Capitale di Marx*, ma l'originalità del suo costruito sta in una diversa categorizzazione dei vari livelli di astrazione e nei risultati a cui perviene anche con riferimento ad aspetti controversi della teoria marxiana, quale per esempio il dibattito sulla trasformazione dei valori in prezzi di produzione. Evidentemente a Rosdolsky mancò la conoscenza di diversi inediti marxiani venuti alla luce solo con la nuova edizione critica.

Un primo elemento da considerare è l'uso da parte di Marx, nello sviluppo delle sue categorie, della triade hegeliana di *universale, particolare e singolare* che viene messo in luce in vari passaggi dell'esposizione.

L'altro elemento è, come accennato sopra, una diversa categorizzazione dei livelli di astrazione. A questo proposito l'autore parla di quattro modelli, cercando di seguire il metodo marxiano di far partire l'esposizione dall'elemento più astratto, introducendo gradualmente vari elementi precedentemente non considerati, per giungere alla ricostruzione della totalità in una determinazione più vicina possibile a come viene percepita fenomenicamente dai capitalisti (e prevalentemente dagli economisti borghesi, aggiungerei).

Si parla quindi di *Modello 1*, in cui si tratta la merce e la sua circolazione semplice, di *Modello 2*, in cui si introduce il capitale in generale, cioè la sua *universalità*, di *Modello 3*, in cui si introducono i molti capitali in azione reciproca (*particolarità*), fino alla *singolarità* costituita dal credito e dal capitale fittizio (*Modello 4*).

Un primo elemento di novità consiste nell'includere nel modello 1 anche il processo di circolazione del capitale illustrato nel libro II del *Capitale*. Nell'ambito dell'universalità, infatti, vige l'assunto provvisorio che tutto il prodotto venga regolarmente realizzato. Questo, a mio modo di vedere, non significa che il livello di astrazione del libro II coincida esattamente con quello del libro I. Nel secondo, infatti, vengono introdotti la rotazione del capitale, i tempi e i costi di circolazione, la riproduzione sociale in cui, avverte Marx, le condizioni perché essa possa seguire il proprio corso senza intoppi non coincidono con quelle che stanno di fronte al singolo capitalista, visti nel libro I. La sua collocazione nel modello 2 consegue all'assunzione provvisoria che le merci prodotte trovino interamente collocazione nel mercato, purché si rispettino determinate proporzioni fra i settori. Gli schemi di riproduzione, infatti mostrano le condizioni perché ciò possa avvenire e possono essere considerati un passaggio verso il modello 3, dove viene lasciata cadere l'ipotesi dell'equilibrio fra domanda e offerta, il che determina la possibilità che le merci non vengano più vendute al loro valore potenziale, ma al *valore di mercato*.

È proprio la categoria di valore di mercato che Fineschi utilizza per prospettare la soluzione dell'annoso problema della trasformazione dei valori in prezzi di produzione. Egli sostiene, in estrema sintesi, che già nel libro I avviene questa trasformazione. Marx infatti avverte in quella sede

che non è il tempo di lavoro individuale che determina il valore di una merce, ma quello socialmente necessario. Se per produrre una merce viene speso più lavoro di quello necessario, il lavoro speso in più è lavoro perduto, non costituisce valore. Quando, nel libro III, si prendono in considerazione capitali aventi diverse composizioni organiche, il che determina saggi del profitto differenziati, si verifica una migrazione di alcuni capitali dai settori meno redditizi a quelli più redditizi. Con ciò aumenta l'offerta di questi ultimi a parità di domanda. Cioè parte del lavoro speso per quella produzione non è socialmente utile. Ne consegue una riduzione del loro valore di mercato, una minore realizzazione rispetto al valore individuale. I valori di mercato così formati tenderanno a gravitare attorno al prezzo di produzione – il prezzo teorico, cioè, che assicurerebbe un saggio del profitto uniforme – salvi gli attriti che ostacolano il passaggio dei capitali da una produzione all'altra.

È questo il meccanismo descritto nel capitolo 10 del terzo libro. Solo che – lamenta Fineschi – il precedente capitolo 9 descrive la trasformazione come una sorta di riparto del plusvalore fra i vari capitali in proporzione al loro ammontare come avviene con gli utili di una SpA, commenta Marx, o, il che è lo stesso, come l'aggiunta a ciascun capitale di un profitto secondo il saggio medio. Ciò ha dato adito a interpretazioni di tipo ricardiano e alle conseguenti osservazioni sull'incoerenza logica del meccanismo contabile di trasformazione esposto in quel capitolo.

A quest'ultimo proposito il mio punto di vista diverge alquanto da quello dell'Autore. Sono d'accordo con lui sul giudizio che il meccanismo reale sia quello esposto nel capitolo 10. Considero però il capitolo 9 un'integrazione necessaria per mostrare che con quel formarsi dei valori di mercato non si crea né si distrugge valore, ma semplicemente chi si appropria di un valore maggiore rispetto a quello individuale lo fa a scapito di chi si appropria di un valore minore e le due differenze si compensano esattamente. Questa dimostrazione era necessaria perché altrimenti avrebbe potuto essere messa in dubbio l'asserzione che solo il lavoro crea valore.

Invece i presunti errori di calcolo, a modo di vedere di molte recenti interpretazioni, non sussistono perché Marx parte esplicitamente dai *prezzi di costo* e non dal lavoro contenuto. Gli elementi del capitale quindi sono già trasformati, contabilizzati ai loro prezzi di acquisto e non necessitano quindi della soluzione simultanea à la Sraffa. Lo stesso Marx avverte che sarebbe stato un errore partire dai valori e non dai prezzi di costo: «*un errore è sempre possibile quando, in una determinata sfera di produzione, il prezzo di costo della merce viene identificato con il valore dei mezzi di produzione in essa consumati*» (Capitale III, ed Riuniti, 1994, p. 206).

La categoria dei valori di mercato viene utilizzata da Fineschi anche per discutere della *legge della caduta tendenziale del saggio del profitto*. Ciascun capitalista, per vincere la concorrenza nel mercato, cerca di introdurre innovazioni che economizzano il lavoro necessario. In questo modo può vendere al valore di mercato – o a un prezzo addirittura ad esso inferiore – superiore al valore individuale, realizzando così un extraprofitto ai danni dei concorrenti i quali, per non essere spazzati via, debbono reagire o introducendo la medesima innovazione o adottandone altre ancora più efficienti. Con la generalizzazione delle innovazioni introdotte gli extraprofiti vengono meno. Ma un risultato di tutte queste innovazioni è una nuova composizione media del capitale, in cui si riduce, in confronto al capitale costante, la forza-lavoro e quindi il plusvalore prodotto in confronto al capitale complessivo impiegato e con ciò si riduce il saggio del profitto, al netto dei fattori che si oppongono a questa riduzione, primo fra tutti l'aumentata produttività che abbassa il valore del capitale costante e di quello variabile e incrementa il plusvalore (plusvalore relativo).

Fineschi espone anche un'altra causa della caduta dei profitti a seguito delle innovazioni. Semplificando la sua argomentazione, l'aumentata produttività determina una sovrabbondanza di merci prodotte che potranno perciò essere vendute a un valore di mercato inferiore o rimanere invendute. La caduta del saggio del profitto avviene quindi a causa dell'ingorgo di merci nel mercato. Non vi è dubbio che anche questo sia una conseguenza dell'introduzione delle innovazioni. Mi pare però che nel ragionamento di Fineschi risulti sfumata – anche se non negata – la distinzione fra le crisi dovute ai problemi di realizzo e quelle dovute alle variazioni della

composizione organica del capitale. L'Autore, a mio modo di vedere, in quanto considera con una certa rigidità il contesto (Capitale III, modello 3) in cui Marx enuncia la legge, cioè in presenza di capitali in concorrenza fra di loro e di problemi di realizzazione, è portato a mettere in primo piano il problema dell'eccesso di offerta e in secondo quello dell'eccesso di capitale ("l'aumento della produttività rende c sempre più a buon mercato" e questo ribasso fa sì che "non si possa determinare con sicurezza la caduta...", p. 275). Ma, come ha ben evidenziato Heinrich, rispettare sempre i livelli di astrazione allo stato puro non è agevole e può essere inevitabile che, nel contesto di un determinato livello di astrazione, si debba produrre argomentazioni attinenti a un livello superiore. La legge della caduta tendenziale del saggio di profitto mi pare possa costituire un esempio calzante di quanto sopra. Essa non poteva che essere enunciata nel contesto del modello 3, in quanto il saggio del profitto e la concorrenza che stimola le innovazioni sono introdotte solo a partire da questo livello di astrazione. Ma la legge marxiana mi pare indichi che il saggio del profitto può cadere a prescindere dai problemi di realizzazione del plusvalore. L'argomento che la produttività riduce il valore di c (e di v) trascura che, pur diminuendo il valore unitario dei mezzi di produzione e dei beni i di consumo, a livello complessivo l'accumulazione è essenzialmente accumulazione di valore e non di valori d'uso e quindi c cresce comunque. È sufficiente che aumenti il valore del capitale per addetto per determinare la caduta dei profitti pur nell'ipotesi astratta che tutto il lavoro vivo si traduca in plusvalore e che tutto il plusvalore estratto venga realizzato.

Nella realtà i profitti possono cadere sia per la saturazione dei mercati che per le modifiche nella composizione del capitale. Inoltre le due contraddizioni si intrecciano. Per esempio diminuzioni del saggio del profitto dovute alla mutata composizione del capitale, interrompendo gli investimenti, determinano una carenza di domanda di mezzi di produzione e di forza lavoro (beni di consumo). Ma se si mette in secondo piano il rilievo della legge così come formulata da Marx si può cadere nei ragionamenti di alcuni "marx-keynesiani" che vedrebbero risolti tutti i problemi con politiche espansive della domanda e imputano le politiche neoliberiste a errori analitici e non alla tutela di interessi ben precisi. Infatti le politiche che, tramite la spesa per il welfare, espandono la domanda tendono ad aumentare il salario sociale e con ciò a ridurre l'estrazione del pluslavoro e aggravare la caduta del saggio del profitto e quelle che invece rallentano tale caduta, le politiche di austerità, appunto, incappano nell'aumento dei problemi di realizzazione in quanto deprimono la domanda. È proprio la combinazione fra le due contraddizioni che rende difficoltose le risposte univoche alla crisi.

Scusandomi per questa digressione forse troppo lunga torno all'opera di Fineschi. Nella sua parte finale egli tratta la singolarità del capitale, cioè il credito e il capitale fittizio. Lo fa cercando di districarsi fra manoscritti marxiani fortemente incompiuti e talora semplici appunti e riflessioni sparse. Nel metterci a conoscenza del tormentato percorso del Moro, dei suoi progetti non realizzati ecc. intuisce che anche a questo proposito siamo di fronte a nuovi sviluppi dialettici delle categorie precedentemente viste. Per esempio con il capitale azionario la proprietà giuridica individuale del capitale che era alla base dei modelli 2 e 3 ora si estende a più individui associati, si socializza, costituendo la negazione di quello che pareva il fondamento del capitale stesso. Questo processo di socializzazione si realizza sia dal lato "valoriale", il capitale azionario, appunto, sia dal lato materiale, il lavoratore complessivo.

Partendo dalla merce, quindi, si è giunti alla comprensione del capitale come totalità.

Nelle note conclusive l'Autore esprime varie interessanti considerazioni sulle tendenze più recenti del capitalismo che erano state intraviste dal Moro (formazione dei monopoli, finanziarizzazione ecc.) e sulla *possibilità* della transizione a un modo di produzione superiore offerte proprio dal capitalismo e dai suoi tardi sviluppi.

Ma in questa sede è stato possibile fornire solo un assaggio, un invito al lettore a valutare un lavoro che credo in Italia possa essere messo a paragone con pochissimi altri.