

Appunti per una discussione a distanza

Ancora su critica e totalità*

Luca Mozzachiodi

Mi lasci essere originale, altrimenti sono stupido e lei cosa ne ricava? Marx non ha insultato i lavoratori, ha constatato che da parte della borghesia vien fatto loro un insulto. La mia conoscenza del marxismo non è completa, quindi è meglio che lei stia sul chivalà. Una conoscenza più o meno completa del marxismo costa oggi, mi ha assicurato un collega, dai venti a venticinquemila marchi oro, e senza tutte le finezze e i dettagli. Per meno non si ottiene niente di veramente buono.

Bertolt Brecht

Nel 2017 la metà delle posizioni lavorative percepisce una retribuzione oraria pari o inferiore a 11,25 euro (valore mediano).

Comunicato stampa Istat

Difatti non ho mai visto un uomo privo di umorismo che capisse la dialettica di Hegel.

Bertolt Brecht

I.

Naturalmente la perdita del punto di vista della totalità nella critica richiede almeno due riferimenti: il primo riguarda il luogo teorico e la tradizione che la necessità e la possibilità storica dell'assunzione

* Queste tesi su critica e totalità risalgono all'estate 2019. Sono uscite in una prima versione il 30 marzo 2020 per un dossier costituito da questa rivista in cui

di questo punto di vista ha espresso meglio, cioè la linea di pensiero marxista e dialettico che, nelle sue diverse declinazioni da Lukács, a Bloch, alla Scuola di Francoforte e a Sartre, arriva fino a Jameson. Il secondo è la consapevolezza, da un lato, della critica antidialettica (nelle sue molte varianti di recupero dell'immediatezza non tutte rubricabili come postmodernismi teorici) che effettivamente ha, a partire dalle cosiddette "svolte" linguistica e ontologica e dall'imposizione in campo teorico del pensiero della "fine delle ideologie"¹ e del neoliberalismo in politica (anche in politica della cultura, cosa che non ci è indifferente), almeno per un trentennio riscosso le preferenze intellettuali e si è tradotta anche in una pedagogia sociale,² che in genere fa leva sulla critica alla mediazione vista come astrazione innecessaria e sul particolarismo individuale, ma, dall'altro, anche dei processi storici e oggettivi che sollevano queste critiche e determinano il sorgere di queste posizioni.

sono intervenuti anche Andrea Cavazzini, Stefano Ercolino, Roberto Fineschi seguiti, a distanza di qualche tempo, da Cristina Corradi e Roberto Finelli. Ho scelto, in sede di pubblicazione, di premettere alcune pagine più strutturate invece di ampliare il testo (che do comunque di seguito senza cambiamenti e con solo qualche revisione formale e sul quale ritornerò qualche volta in queste note): aggiungere tesi sarebbe del resto ancora e sempre possibile, ma in quelle petizioni di principio (nel senso di punto di partenza) è insita una inevitabile debolezza. Tale debolezza è in un certo senso la debolezza di chi restituisce: 1) un punto di vista della totalità infranto o sentito come mancanza; 2) una critica avvertita più come progetto alle soglie della quale però ci si arresta. Limiti che sono, credo, non tanto limiti di riuscita "scientifica" (e ritengo bisognerebbe essere cauti nell'aspettarsi una scientificità nel senso positivista rispetto a qualsiasi ipotesi interpretativa della società) quanto limiti insiti nel modo di porgere la critica che ne sono, in qualche senso, anche la frontiera intellettuale, una frontiera che, all'interno della pura critica, non è sorpassabile. Di questo si prova a ragionare nelle pagine seguenti.

¹ Ancorché il concetto sia giustamente ricondotto in genere all'opera di Lyotard, *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir* (1979) è non meno corretto rintracciarne antecedenti e conseguenze da un lato in quanti hanno giudicato, soprattutto nelle scuole di marxismo francese, la tensione alla totalità dialettica come un residuo idealistico in Marx poi emendato e sostituito, attraverso i *Grundrisse* e *Il capitale*, da una corretta postura scientifica di analisi della società capitalistica (Althusser naturalmente rappresenta il livello filosoficamente più alto di simili istanze), dall'altro, cosa che ci interessa qui maggiormente, in una certa idea della equazione di mediazione intellettuale e sociale e ideologia, che caratterizza il pensiero neoliberale per cui, in critica come in politica, dietro all'esigenza di "lasciar parlare le cose" si intende una disintermediazione che altro non restituisce se non il riflesso mistificato delle forme di dominio sociale.

² Vanno ad esempio in questo senso le più recenti posizioni di favore accordate a competenza, imprenditorialità e *soft skills* nelle programmazioni scolastiche, nei trattati pedagogici e nelle linee guida ministeriali.

Il punto di vista della totalità è per Lukács (vale la pena partire da qui e da *Storia e coscienza di classe* come dal punto in cui la dialettica marxista ha un suo influentissimo tentativo di sistematizzazione) attingibile da un soggetto storico, la classe operaia, in virtù della sua collocazione nel processo produttivo capitalistico, naturalmente a patto che essa compia quel processo di mediazione che è il passaggio dall'in sé al per sé; come noto, il partito, soprattutto a partire dai saggi finali dell'opera (ma più genericamente potremmo dire la capacità di organizzarsi in seno alla società con il fine della sua trasformazione radicale), ha un ruolo decisivo in questo processo, ed è soprattutto su questa base che si manifesta storicamente la collaborazione della classe operaia con altre classi, inclusi taluni settori della borghesia, giacché naturalmente una cosa è considerare gli assoluti filosofici, altra i fatti concreti e storicamente determinati che non possono non presentarsi in sé già come concrezioni, mediazioni reali.

Scriva Lukács:

L'autoconoscenza del proletariato è quindi al tempo stesso conoscenza oggettiva dell'essenza della società. Il perseguimento dei fini di classe del proletariato significa anche cosciente realizzazione dei fini dello sviluppo oggettivo della società: senza il suo intervento cosciente, essi sono destinati a rimanere possibilità astratte, limiti oggettivi. Ma con questa presa di posizione muta forse qualcosa dal punto di vista sociale, o meglio, nella stessa possibilità di assumere un atteggiamento sul piano del pensiero rispetto alla società? "Immediatamente" nulla.³

Ciò naturalmente perché, come il pensatore ribadisce giustamente poco dopo, la dimensione della reificazione della storia e della società coinvolge il proletariato non meno che la borghesia, ed è questo (e non un altro) il punto che separa quello che Jameson definisce il «workerism» lukácsiano⁴ dalle versioni nostrane dell'operaismo,⁵ dato che entrambe riconoscono una posizione privilegiata alla classe. Il saggio prosegue:

³ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe* [1922], trad. it. di G. Piana, Milano, SugarCo, 1991, p. 197.

⁴ Cfr. F. Jameson, *Valences of the Dialectic*, New York & London, Verso Books, 2009, pp. 202-222.

⁵ Successivamente certo la posizione lukácsiana rispetto al valore dialettico della tradizione borghese provocherà un certo rigetto da parte degli operai che, come prova la traduzione di Giovanni Piana, vicino alla cosiddetta "comune filosofica" di Milano che giocò un certo ruolo in «classe operaia», del classico giovanile che di fatto gli anni Sessanta preferiranno alle opere mature fino a postulare una, più forzata che reale, cesura tra il primo e il secondo Lukács.

La realtà oggettiva dell'essere sociale è la "stessa" nella sua immediatezza per il proletariato e per la borghesia. Ma ciò non toglie che, a causa della diversa posizione che queste due classi occupano nello "stesso" processo economico, siano fundamentalmente diverse le categorie specifiche della mediazione attraverso le quali esse portano alla coscienza questa immediatezza [...] ritenere dunque che l'influenza esercitata dalla categoria della mediazione sull'immagine del mondo sia soltanto qualcosa di « soggettivo », un semplice « modo di valutare » la realtà oggettiva che resta tuttavia sempre « la stessa », significa ancora una volta attribuire ad essa il carattere di cosa in sé. Certo, ogni genere di conoscenza che intende questa « valutazione » come puramente « soggettiva », come una valutazione che non arriva a toccare i fatti nella loro essenza, sostiene di penetrare appunto sino alla realtà dei fatti stessi. La sua autoillusione consiste nell'atteggiamento acritico che essa assume rispetto al condizionamento del suo proprio punto di vista (ed in particolare rispetto a quello prodotto dall'essere sociale che si trova al suo fondo).⁶

Queste parole ci avvertono del fatto che la conoscenza dialettica della totalità, per come essa si dà nel marxismo, non è una semplice teoria, ma coscienza dello sviluppo, ragion per cui essa non può, magari nella forma della "grande narrazione totalizzatrice", essere liquidata come in decadenza. Ciò però ci porta ad un doppio ordine di considerazioni: innanzi tutto che se essa non può essere considerata come in decadenza dobbiamo però ritenere che ne siano esistite forme spurie che invece possono essere considerate come "in decadenza" e qui, in accordo ad esempio con Finelli,⁷ bisogna senz'altro intendere quelle forme che hanno inteso o presentarsi scientemente come concorrenziale "visione del mondo", volgere cioè in positivo il senso marxiano del termine ideologia (e che oggi sopravvivono come pensiero in nome della libertà di espressione e di parola liberale), ma anche e soprattutto quelle forme che hanno visto, data l'individuazione di un soggetto storico rivoluzionario (il lavoro, la classe) e la contraddittorietà su più livelli del sistema di produzione capitalistico, l'inevitabilità del crollo di questo e il mito prometeico di una società totalmente rinnovata dall'uomo come libero produttore (queste sì, a qualche diritto, definibili come "grandi narrazioni").

Inutile dire che alcuni aspetti di questo ragionamento sono presenti anche nel pensatore ungherese e in una prima battuta sicuramente nell'identificazione di soggetto e oggetto nella prima parte del suo ca-

⁶ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe* cit., p. 199.

⁷ Cfr. Il suo *Il «Capitale» di Marx come crisi e superamento del materialismo storico*, in R. Finelli, *Karl Marx, Uno e Bino*, Milano, Jaca Book, 2018, pp. 119-128.

polavoro giovanile, donde poi il bisogno pratico e teoretico di affidare la mediazione al partito se una mediazione nel sistema doveva essere mantenuta per giustificare il “punto di vista della totalità” e distinguerlo dalla reificata coscienza borghese, ma subito dopo naturalmente anche l’idealizzazione del partito stesso. Rispetto a una critica di *Storia e coscienza di classe* nei passaggi in cui rischia l’ideologia della totalità (percepita cioè non come dato storico o dover essere, ma come dato di fatto strutturante la coscienza operaia a prescindere dalla condizione oggettiva di questa) ha scritto le pagine più esplicite e meno faziose proprio un allievo di Lukács quale István Mészáros, che in *Oltre il capitale* mette in risalto le astrattezze e le forzature teoriche del maestro:

Lukács sottolinea con forza che le forme di mediazione storicamente date si identificano con i “principi strutturali e le tendenze reali di movimento degli oggetti stessi” nello stesso tempo egli tuttavia trascura il ruolo potenzialmente fuorviante delle controtendenze che si generano necessariamente sul terreno della prassi sociale. [...] La sottovalutazione sistematica della coscienza di classe borghese costituisce uno dei pilastri del pensiero di Lukács in *Storia e coscienza di classe*. Egli sottovaluta non solo l’abilità teorica della borghesia a cogliere la “categoria della mediazione” in quanto così facendo toccherebbe in maniera negativa, direttamente o indirettamente i propri interessi di classe. Ma egli nega anche alla borghesia – il che è più importante – la capacità di contrastare sul terreno pratico delle mediazioni storiche e sociali, le mosse del suo avversario di classe, con effetti durevoli e strutturalmente significativi. [...] La capacità del capitale di dislocare le sue contraddizioni opera mediante l’agente e la prassi di mediazione della classe che identifica positivamente i propri interessi con i limiti oggettivi di questo sistema di controllo del ricambio sociale. Questa classe perciò è più che portata (e ampiamente capace) di modificare le proprie strategie – in campo sia nazionale, con “l’economia mista”, lo “stato sociale” e le politiche basate sul “consenso” che internazionale, con l’accettazione di relazioni interstatuali cosiddette “non ideologiche” in luogo delle precedenti, basate su interventi bellici o sulla “guerra fredda” – quando i rapporti di forza lo esigano, per piegare le tendenze emergenti a proprio vantaggio.⁸

Una prima soluzione sta appunto nel partito come elemento di mediazione (quindi nel non mitizzare la classe in sé) il quale però pensato nel contesto di una teoria dell’immobilismo della borghesia facilmente produce una mitologia sulla presa del potere e sull’identificazione di esproprio del capitale e fine del capitalismo-inizio del socialismo.

⁸ I. Mészáros, *Oltre il capitale. verso una teoria della transizione* [1998], trad. it. di N. Augeri, Milano, Punto Rosso, 2017, pp. 364-368.

In realtà, aggiunge Mézáros:

l'emancipazione del lavoro dal dominio del capitale è inseparabile dalla necessità di sostituire/superare la divisione sociale del lavoro di tipo gerarchico e antagonistico. Ciò non si può verificare semplicemente attraverso l'atto politico di abolizione del dominio giuridico del capitale sul lavoro. [...] Dal punto di vista del capitale come modo di controllo, la cosa più importante è la necessità dell'espropriazione dell'eccedenza di valore che garantisca il processo di accumulazione e non la sua forma contingente. Questa è destinata a venir modificata – perfino entro i parametri strettamente capitalistici – nel corso dell'inesorabile autoespansione del capitale, secondo i diversi scopi e la mutevole intensità dell'accumulazione praticamente possibile nelle diverse epoche storiche.⁹

Naturalmente questo tipo di critiche alla prima maniera lukácsiana e a quel modo di porgere il punto di vista della totalità sono fondate anzitutto sugli aspetti di resilienza del capitale e sulle metamorfosi ideologiche, politiche e sociali della borghesia che è ben lontana dall'essere produttrice di ideologie e miti senza alcun rapporto con la realtà. È però vero che in buona parte queste crudeltà possono essere imputate al fatto che *Storia e coscienza di classe* si situa esattamente al termine del cinquantennio 1870-1920, quando cioè marxismo, socialismo e comunismo sono stati sistematizzati in modo da poter essere concepiti come teorie inverate nella pratica e attraverso la pratica rese possibili. La totalità dialettica lukácsiana è chiaramente figlia dell'organizzazione e azione operaia in seno al primo perfezionamento della mondializzazione capitalistica che aveva appena mostrato (con la Prima Guerra Mondiale) molte delle sue contraddizioni e svelato l'aspetto debole e sterilmente reazionario dell'ideologia borghese.

Sono dunque abbastanza convinto che il ripudio dell'opera giovanile sia avvenuto in Lukács non semplicemente sulla base della condanna del Comintern, ma in cerca di un più aggiornato e alto livello di mediazione che tuttavia, non riuscendo il pensatore ungherese a liberarsi dal postulato teorico della necessità del passaggio al socialismo che sorreggeva tutta la sua opera nei suoi stessi presupposti, viene rapidamente accreditato al "campo socialista" che diventa esso stesso (come luogo in cui il socialismo è in atto), portatore e espressione del «punto di vista della totalità» destinato a trionfare, pacificamente nel nuovo modello di coesistenza, sulle aporetiche e reificate concezioni borghesi. Si veda un passo di chiusura dell'*Estetica* (1963):

⁹ *Ivi*, pp. 354-355.

Tanto più che in tutto ciò prevale sempre la legge fondamentale del materialismo storico: la trasformazione della sovrastruttura ha sempre la sua origine, attraverso un processo più o meno ineguale, nei rivolgimenti che avvengono nella base. Sotto questo aspetto non solo il pericolo staliniano appartiene oggettivamente al passato, ma anche sul piano della coscienza è cominciato il processo in cui si sviluppano negli uomini attività, pensieri e sentimenti adeguati alla situazione storica. [...] Nelle società classiste il progresso dell'umanità ha strappato alle religioni la pretesa di spiegare la realtà oggettiva, di sottomettere l'arte, di trasformare la sua figurazione simbolica creatrice di "mondi" in allegoria decorativa, di fondare l'etica umana nell'attesa dell'aldilà. Ma esso non poteva spezzare l'ultimo vincolo che legava gli uomini a un aldilà, per quanto svuotato, al bisogno religioso divenuto astratto. L'ordinamento socialista, ed esso solo, potrà riuscirvi.¹⁰

Ben naturale è che questa dovesse apparire come una "grande narrazione", un uso troppo meccanico e ottimistico del concetto di totalità.

II.

L'aspetto che resta più convincente, almeno per me, è quello da Lukács suggerito della natura della totalità come punto di vista epistemologicamente privilegiato che permette di riconoscere l'intreccio dialettico di pensiero e storia. La convinzione del filosofo stesso che questa nuova epistemologia, connessa al rovesciamento marxiano di Hegel, e parimenti la stessa nuova prassi politica del marxismo non fossero una conseguenza della retta teoria ma dello sviluppo storico:

Anche la coscienza della realtà sociale, della propria situazione di classe e della destinazione storica che sorge da essa, il metodo della concezione materialistica della storia sono prodotti dello stesso processo di sviluppo che il materialismo storico, per la prima volta nella storia, ha conosciuto adeguatamente e nella sua realtà. La possibilità del metodo marxista è dunque sia un prodotto della lotta di classe sia un risultato di natura politica o economica.¹¹

Ma se la possibilità del metodo marxista e dunque della coscienza di una totalità dialettica nel divenire storico è un prodotto della lotta di classe e un risultato politico, il medesimo metodo è sottoposto alle stesse contropunte storiche alle quali lo sviluppo della lotta di classe e di politiche anticapitalistiche sono sottoposti e insieme (aspetto che vorremmo diventasse percepito come cruciale) senza lotta di classe e senza avanzamenti politici non si può dare nella sua integrità. Non

¹⁰ G. Lukács, *Estetica*, trad. it. di F. Codino, Torino, Einaudi, 1963, p. 1601.

¹¹ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe* cit., p. 30.

è dunque un bene-rifugio al quale poter tornare, né un semplice corpus di testi e una tradizione che basti rivendicare, riscoprire e studiare per rendere reale e operante: ecco perché quasi tutta la molteplice scolastica marxiana e marxista spesso si risolve nella costruzione di nicchie teoriche e critiche e piccoli gruppi intellettuali, dovendo fare una autocritica a distanza delle tesi non posso esimermi dal dire che il più grande rischio implicito era precisamente questo.

Il marxismo non è dato una volta per sempre, e in questo senso la “fine delle ideologie” gli ha assestato un colpo dal quale per molti decenni, almeno fino a inizio millennio, non si è più ripreso. Ma come è stato possibile che una teoria in sé falsa (perché l’ideologia non è la semplice astrazione intellettuale congiunta a giudizi valoriali sulle forme sociali frutto di egemonia di una parte, e perché comunque anche solo in quella forma l’ideologia non è mai scomparsa) abbia avuto ragione di una teoria in sé vera (cioè non quella della necessaria instaurazione del socialismo, ma quella che vede un conflitto intrinseco e instabilizzante tra capitale e lavoro e riconosce la priorità dei dati materiali sulla coscienza)?

Una prima risposta, senza pretesa di assolutizzazione, potrebbe essere: perché una critica delle ideologie in senso degradato poteva facilmente avere ragione di un marxismo degradato a ideologia. Il lento processo di socialdemocratizzazione dei partiti operai occidentali che incomincia negli anni Sessanta (a Bad Godesberg nel 1959 la Spd cancella dal suo programma il marxismo e l’alternativa radicale al capitalismo) e attraversa prima i partiti socialisti, in concomitanza con gli anni dell’impetuoso sviluppo economico che pongono nuovi problemi gestionali e allontanano lo spettro di una crisi definitiva del capitale, tocca anche i partiti comunisti, che, almeno fuori dal Patto di Varsavia, non sono travolti dal crollo del sistema sovietico, ma subiscono un processo di mutazione ben più di lungo periodo rispetto alle svolte dei primi anni Novanta.

In Italia le necessità della ricostruzione istituzionale e materiale prima e della gestione di una società con grande espansione delle classi medie e specializzazione e differenziazione crescente del lavoro spingono nell’immediato all’elaborazione di una visione politica del Partito Comunista come partito della nazione, che non può reggersi sulla sola soggettività operaia né solo a quella guardare: se ci si pensa tanto gli esperimenti di liberalismo intellettuale di Togliatti (che usa sempre ideologia in senso connotativo e mai negativo) quanto più tardi quelli

anche in campo economico di Berlinguer¹² risiedono esattamente nella difficoltà di presentare in sede politica un bilancio tra interclassismo degli interessi (la nazione presa a orizzonte) e classismo dei presupposti teorici (uscita dal capitalismo poiché esso rappresenta un'ingiustizia e si fonda sul dominio di classe).

Il marxismo, che i comunisti non vollero del tutto abbandonare almeno nella sua base classistico-rinnovatrice, deve diventare così per forza "ideologia tra le ideologie" migliore magari delle altre perché offre risposte più concrete a problemi specifici (alienazione, povertà, sfruttamento, guerra, crisi cicliche etc.), ma assolutamente in grado di cooperare con le altre e in qualche caso anche di cedere il passo (per esempio in sede di una meccanizzazione o di una introduzione della gestione delle risorse umane nelle aziende viste, dopo un'iniziale diffidenza, come neutre e positive).

Uno degli obiettivi non trascurabili è presentarsi come una forza non divisiva, essere in grado di aggregare e mobilitare segmenti diversi della società, e anche della borghesia, nel nome di un rinnovamento però sempre più generico. Allora uno degli aspetti per cui sorge il problema della "fine delle ideologie", e non a caso sorge negli anni Ottanta con la terziarizzazione economica e dei servizi e al termine di un ciclo trentennale di espansione della classe media, è anche la necessità borghese di contrastare le forme di radicalizzazione della classe media nel momento in cui essa è, potenzialmente, maggiormente inserita nell'apparato economico. Sorge, se pensiamo alle contropunte di Mézáros, come tentativo di sterilizzazione borghese di quei modelli storici che erano serviti a mobilitare solidaristicamente alla causa operaia settori della borghesia.

Naturalmente esiste anche una metamorfosi del marxismo in ideologia (intesa come sistema valoriale) destinata a far presa sulle masse lavoratrici non della classe media, si pensi al ruolo che tiene il "mondo del lavoro" presentato talora con la maiuscola (il Lavoro) e in maniera indifferenziata, nei discorsi di un Di Vittorio, ma è chiaro che il referente negativo immediato di questo tipo di soggettivazione politica non è tanto la "fine delle ideologie" quanto il "progresso" inteso come estensione interclassista del benessere realizzabile in seno al capitalismo.

Fatto sta che, passato il tornante di fine millennio con questa potente reazione ideologica (che è di fatto una delle premesse fondamentali

¹² In particolare sul ruolo avuto dai comunisti nel teorizzare il terzo settore e presentare il modello cooperativistico come possibile alternativa di governo e modello di sviluppo si può ora vedere «Figure», n. 4: *Mondi del mutuo aiuto*, settembre 2020, pp. 116-127.

del neoliberalismo) la stessa questione della totalità non può più porsi in maniera identica a prima.

III.

Uno dei riferimenti principali dei nuovi tentativi di articolare un pensiero della totalità è senz'altro il lavoro di Fredric Jameson che è, lo dimostrano i suoi principali interpreti italiani,¹³ facilmente raggiungibile e intrecciabile ad altri tipi di ricerche contemporanee proprio perché (come e più di Lukács) tutta la sua opera vive di un intreccio fitto di analisi letteraria, critica della cultura, filosofia che mira a rappresentare quella totalità per via epistemologica (ed è se vogliamo su questa base che ha potuto essere tanto influente per queste tesi), avendo, si intende, relativizzato alla luce dello sviluppo capitalistico l'idea della centralità di uno specifico soggetto storico. Anche qui si può dire che la demolizione postmoderna del senso della storia, dal critico americano indagata nel suo lavoro principale sulla logica culturale del tardo capitalismo, non sia passata invano né fosse semplicemente un convincimento personale dei singoli studiosi o artisti senza referenti sociali.

Postmodernism is what you have when the modernization process is complete and nature is gone for good [...] it's hard to discuss "postmodernism theory in any general way without having recourse to the matter of historical deafness [...] "modernist history" is the first casualty and mysterious absence of the postmodern period.¹⁴

In Jameson, lo si vede bene quando si misura con *Storia e coscienza di classe*, il punto di vista della totalità si dà, anche per la perdita sociale del senso della storicità, più come un dover essere che una reale possibilità incarnata nella classe (o in altro gruppo sociale), e del resto l'aspetto di quella che il critico americano definisce *War on totality* nel suo libro sulla dialettica non è che uno dei risvolti di quella decostruzione sistematica inaugurata dalla "fine delle ideologie". Aspetto ideologico centrale della *War on totality*¹⁵ è la critica della nozione

¹³ La monografia principale in Italia è infatti quella di M. Gatto, *Fredric Jameson, Neomarxismo, dialettica e teoria della letteratura*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008.

¹⁴ F. Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991 pp. X-XII.

¹⁵ F. Jameson, *Valences of the Dialectic* cit., p. 215 «The postmodern moment is also, among other things, to be understood as the moment in which late capitalism becomes conscious of itself and thematizes itself in terms of extreme social differentiation, or in other word of a "pluralism" which is constitutive rather than, as in older

di totalità come di un qualcosa di totalitario connesso larvatamente all'idea del socialismo di stato, piuttosto che scorgere lo stesso potenziale coercitivo nel "pluralismo costitutivo" del tardo capitalismo che si vuole, più che i vecchi anticomunismi sociali semplicemente comunitari e interclassisti, decisamente aclassista e individualizzante, ma nondimeno anche questa critica coglie un importante dato di realtà nel fatto che molti dei principali movimenti nascono e agiscono nel nome del riconoscimento¹⁶ (spesso mancato in termini sociali e politici) di specifiche istanze e soggettività: penso ai movimenti pacifisti, antirazzisti, femministi, per i diritti Lgbt, che sono (e dire si dimostrano) tanto più universali e capaci di restituire l'orizzonte della totalità quanto più sono autenticamente particolari.

La mossa teorica di Jameson per un recupero del punto di vista della totalità, e implicitamente dell'opera di Lukács, sta nel presentare o rileggere la dialettica messa in campo dal pensatore ungherese come un progetto incompiuto, non nel senso editoriale del termine ma in quello sociale: all'epistemologia lukácsiana che, scandalosamente per il pluralismo liberale, presentava la classe operaia come unico vero soggetto dell'azione e della conoscenza storica¹⁷ si sostituisce il criterio di un particolare punto di vista (*Standpoint*) che permette una conoscenza della società e della storia che comprende e arricchisce forme di esperienza, prassi e rappresentazione preclusi ad altri gruppi. Jameson nomina le femministe, i movimenti contro la discriminazione razziale, gli ebrei perseguitati, non però nel senso che essi siano più

liberalism, simply ideal».

¹⁶ Intendo questo termine nel senso hegeliano che gli attribuisce Honneth per cui «A differenza di quanto accadeva nei rapporti di riconoscimento vincolati a una relazionalità primaria, i rapporti giuridicamente fondati consentono di generalizzare il loro specifico medium di riconoscimento nel senso di un duplice ampliamento dei diritti in senso materiale e sociale». Cfr. A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, in *La libertà degli altri. Saggi di filosofia sociale*, Bologna, il Mulino, 2017, p. 110. Ha del resto ragione il teorico a vedere un nesso anche tra la redistribuzione e le lotte per il riconoscimento della propria produttività sociale, tuttavia, e su questo punto Finelli quando parla di «estenuazione» in senso democraticistico dell'odierna teoria critica ha qualche ragione, non ci sembra che tutte le lotte per il riconoscimento possano essere risolte nell'ambito della redistribuzione, in particolare nel momento di sperequazione produttiva costitutiva del rapporto capitalistico: il bisogno continuo di accrescimento del capitale come forza coercitiva non può non essere anche negazione nei fatti del riconoscimento della comune antropologia fondata sulla libertà e sull'autonomia psichica e sociale, o detto altrimenti, in un contesto capitalistico sono possibili solo riconoscimenti parziali.

¹⁷ Per questo aspetto Jameson parla addirittura di un "vichismo" del marxismo occidentale: cfr. F. Jameson, *Valences of the Dialectic* cit., pp. 214-217.

autenticamente o potenzialmente rivoluzionari o antitetici al sistema capitalistico e nemmeno che siano di per sé portatori di maggior verità nelle loro rappresentazioni, ma per il fatto che la loro ontologia sociale li pone in posizione diversa e capace di cogliere (per alcuni aspetti) la processualità della storia nella società esattamente come accade alla classe operaia in quanto socialmente funzionale alla produzione:

At the point it becomes clear that the epistemological “priority” of “proletarian consciousness” as a class or collective phenomenon has to do with the “conditions of possibility” of new thinking inherent in this particular class position. It is not a matter of the scientific aptitude of individual workers [...], still less of the mystical proprieties of some collective proletarian “worldview”. The conception of conditions of possibility then has the advantage of stressing not the content of scientific thought, but its prerequisites, its preparatory requirements, that without which it cannot properly develop. It is a conception which includes the diagnosis of blocks and limits to knowledge (reification as what suppresses the ability to grasp totalities) as well as the enumeration of positive new features (the capacity to think in terms of process).¹⁸

In questo senso l'integrità della realtà è salva, non si ha nessuna caduta nel relativismo del punto di vista (che è la necessaria risposta alla postulazione di una semplice priorità conoscitiva esclusiva), né alcuna mitizzazione del soggetto conoscente o agente.

Una teoria della totalità (che implica l'idea di un marxismo ancora come nesso teoria-prassi non semplicemente “visione del mondo”) all'altezza della stratificata e pluralistica società tardocapitalistica naturalmente però ricade, anche a postulare la priorità in termini di condizione di possibilità, nel problema di come oggettivamente ogni gruppo sociale passi dalle condizioni di conoscenza possibile alla conoscenza effettiva di quelle contraddizioni che il proprio *standpoint* rende evidenti. È, ancora una volta, il problema della conoscenza che sorge dalla pratica. Nessuno cambia la società in nome della critica totale alla totalità capitalistica se non avviene un riconoscimento sulla propria esistenza individuale dei famosi “destini generali” e questo riconoscimento non può avvenire solo per via teorica e intellettuale. La parte più debole di queste tesi è che esse sono più orientate alla descrizione di una indifferenziata e indifferenziante “infosfera” nella quale al critico e all'intellettuale restano margini ben ristretti di una reale scelta e che l'uscita da essa è talora posta in un'enfasi sull'azione troppo generica, che rischia di diventare assolutoria solo perché passa

¹⁸ *Ivi*, p. 217.

dalla speculazione all'attivismo e che traduce forse persino in fastidio il limite che tutti avvertiamo, ma l'azione è ugualmente confermativa della effettiva dialettica totalizzante reale, quella tra essenza e apparenza che, come meglio di tutti ha messo in luce Finelli delineando a mio parere il campo teorico in cui dovremmo muoverci, se non colta determina un feticismo del capitale che produce esso stesso nuove soggettività e rappresentazioni: «il capitale, quando si fa soggetto a tendenza totalizzante, produce direttamente, attraverso la specificità del suo feticismo, che non è appunto quello della merce, direttamente forme di umanità e visioni del mondo, *Weltanschauungen*. Fino a plasmare oggi la pretesa identità di un soggetto umano come *capitale autovalorizzantesi*».¹⁹

Il recupero di una pratica che non sia puramente attivistico-volontaristica non può non passare dal riconoscimento della propria ontologia sociale e in particolare dal riconoscimento del proprio rapporto effettivo con la sfera della produzione, senza però immaginare che in essa si possa astrattamente trovare il soggetto privilegiato: gran parte della priorità che il marxismo accorda agli operai (soprattutto nelle forme di leninismo più intransigente o di operaiismo più classista) deriva dal ruolo centrale che, nel quadro del *Capitale*, Marx assegna giustamente alla grande industria come luogo di estrazione di valore alla massima efficienza del lavoro:

Quanto maggiore è il campo di azione produttiva della macchina rispetto a quello dello strumento, tanto maggiore è l'entità del servizio gratuito che essa rende in confronto allo strumento. Solo nella grande industria l'uomo impara a far agire su vasta scala, gratuitamente come forza della natura, il prodotto del suo lavoro passato oggettivato.²⁰

L'industria è per Marx essenziale alla riproduzione del capitale esattamente nella misura in cui l'agricoltura e il commercio sono necessari all'accumulazione originaria. Naturalmente sorge dunque l'idea del proletariato industriale (il lavoro vivo in contatto con il lavoro oggettivato) quale figura generale del rapporto tra umanità e capitale nel quadro della seconda rivoluzione industriale, l'aspetto di una diversa forma di rapporto tra umanità e capitale dipende strettamente anche dal mutamento non solo dei comportamenti sociali e dei consumi, ma soprattutto dei principali mezzi e sistemi produttivi e dall'organizzazione del lavoro.

¹⁹ R. Finelli, *Critica, Capitale e Totalità*, supra.

²⁰ K. Marx, *Il Capitale: libro I* [1867], a cura di A. Macchioro e B. Maffi, Torino, Utet, 1974, pp. 502-503.

Si pensi ad esempio da un lato a quanto avviene nel campo della *new economy* e del cosiddetto “lavoro atipico” che dell’industria fordista rappresenta sempre di più il superamento nelle società occidentali, dall’altra all’altra possibile relazione tra lavoro e capitale, cioè quella dello svuotamento del concreto a favore dell’astratto, della produzione di un mondo di apparenze feticizzate, i due momenti sono, soprattutto nell’esperienza di vita e nella psiche di una dissolventesi classe media occidentale, strettamente legati: ha scritto già da tempo Sergio Bologna, attento osservatore dei mutamenti del lavoro:

Le forme del lavoro postfordista sono molto più complesse e articolate di quanto sia espresso nei termini di “lavoro atipico” e “lavoro precario”. La rivoluzione postfordista ha inciso molto profondamente sulla natura giuridica dei rapporti di lavoro, sulle condizioni materiali della prestazione, sulle forme del business, sulla dotazione di capitale umano della forza lavoro. L’incertezza per il futuro, l’insicurezza, lo stress da sovraccarico di lavoro, le condizioni di vita nelle grandi città (congestione, allungamento dei tempi di trasporto) dove maggiormente sono avvertiti la riduzione e il deterioramento dei servizi sociali, la speculazione immobiliare, hanno ridotto le possibilità di gestire con tranquillità un organismo come la famiglia.²¹

e via dicendo, dato che naturalmente non si tratta solo di famiglia, ma dell’intera possibilità di affermazione della propria personalità, gravati come sono i lavoratori odierni da una riduzione delle garanzie (in materia salariale e previdenziale) cui si unisce una sempre meno netta distinzione del tempo di lavoro dal tempo di riproduzione della forza lavoro (la recente pandemia ha portato sulla scena anche il ritorno di forme di lavoro domestico non più solo per artigiani e professionisti, ma anche per un vasto strato di tecnici e piccoli impiegati).

Una simile mutazione come quella appena ricordata deve naturalmente essere compresa e fronteggiata con una diversa antropologia sociale in grado di rendere ragione non solo dei rapporti di classe, che comunque seguitano a esistere e a giocare un ruolo determinante tra produzione, distribuzione e scambio e organizzazione sociale del lavoro anche a fronte di una perdita di centralità del modello fordista, ma più in generale dell’emancipazione di individui e collettività dalle forme di dominio ormai non più confinate nel solo momento del lavoro.

Risulta qui utile il pensiero intorno al tema dell’astrazione capitali-

²¹ S. Bologna, *Nuove forme di lavoro e classi medie nella società postfordista*, in *Ceti medi senza futuro? Scritti e appunti sul lavoro e altro*, Roma, DeriveApprodi, 2007, p. 166.

stica proposto a più riprese da Finelli il quale sottolinea come lo svuotamento del concreto:

È l'esito, sul piano dell'esperire soggettivo, di un processo più profondo e oggettivo di esteriorizzazione del mondo [...], l'anima e l'estenuazione della civiltà moderna fondata sullo sviluppo e sulla crescita, fino alla globalizzazione dell'economia del capitale. [...] La sostanza del capitale infatti, secondo la lezione di Marx, è quella di essere un continuo e inarrestabile processo di valorizzazione, ricchezza cioè che tende obbligatoriamente al suo arricchimento. È ricchezza monetaria, che, per la sua natura solo quantitativa e numerica, non può che aspirare a una accumulazione quantitativa di sé, e che, per promuovere la sua espansione tendenzialmente illimitabile e smisurata, è pronta a invadere e colonizzare con la sua logica l'intero mondo della qualità, ovvero l'intero mondo della natura e degli esseri viventi, umani e non umani.²²

Una riappropriazione dell'umanità non è in questo senso pensabile solo nei termini di una riappropriazione dei mezzi di produzione, centrali ma che non determinano come unica istanza la catena di spersonalizzazione del mondo e siamo, anche se su un versante filosofico e non propriamente socioeconomico, non molto lontani io credo, dalle critiche di Mézáros al primo bolscevismo.

Nell'orizzonte di tale nuovo paradigma emancipativo, *socializzazione* dovrà pertanto necessariamente coniugarsi con *individualizzazione*. Nel senso, è opportuno specificare, che a ogni modificazione dei rapporti di uso e di proprietà del mondo esterno dovrà accompagnarsi una modificazione nel grado e nella qualità di appropriazione del proprio mondo interno. Approfondimento della socializzazione e approfondimento dell'individualizzazione dovranno cioè costituire le polarità di un'endiadi: pena la ricaduta in modelli ormai storicamente superati o estenuati di civilizzazione. Com'è accaduto, da un lato, con il socialismo realizzato nell'Urss e la sua coniugazione del valore della sola eguaglianza, e dall'altro con il liberalismo occidentale e la coniugazione del solo valore della libera individualità.²³

Non sarebbe però giusto, come in effetti accade in alcune delle derive più movimentistico-antagonistiche, riconoscere la situazione attuale semplicemente come il risultato di una sconfitta storica del vecchio progetto socialista (che nelle versioni nostalgiche è erroneamente umanitario in sé e cioè privo di conflittualità sue proprie) o

²² R. Finelli, *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Torino, Rosenberg&Sellier, 2018, p. 176.

²³ *Ivi*, p. 182.

di un tecno-complotto contro l'umanità: la prima ragione è perché le funzioni del capitale, ancora di più se consideriamo determinante la contrapposizione astratto-concreto, sono sì socialmente giocate da gruppi contrapposti (e come tali in lotta anche politica), ma che hanno la funzione di maschere feticizzate di momenti di un unico processo di accumulazione senza riserve:

La sua persona o meglio la sua tasca, è il punto di partenza e il punto di ritorno del denaro. Il contenuto oggettivo di quella circolazione – valorizzazione del valore – è il suo scopo soggettivo; ed egli funziona come capitalista, ovvero come capitale personificato, dotato di volontà e di coscienza, solo in quanto l'appropriazione crescente della ricchezza astratta è l'unico motivo animatore delle sue operazioni. Non si deve dunque mai considerare il valore d'uso come il fine immediato del capitalista, né si deve considerare tale il guadagno singolo, ma il moto incessante nel guadagnare.²⁴

La seconda ragione, non meno importante, è che dialetticamente considerati i cambiamenti nell'organizzazione del lavoro e nelle strutture produttive non hanno solo rafforzato l'astrazione e prodotto miseria psichica e materiale, ma si presentano come uno sviluppo che configura un intero plesso di nuove contraddizioni:

La new economy non è stata soltanto una "controrivoluzione" come viene rappresentata da certa sinistra, quasi si fosse trattato di un grande complotto universale contro il lavoro. Al contrario, è stata una vera rivoluzione capitalistica nel senso che Marx attribuiva a questo termine, una grande rivoluzione che ha mobilitato risorse in maniera non paragonabile con le epoche precedenti, instaurando al tempo stesso le condizioni per un forte aumento della produttività del lavoro e della redditività del capitale, una rivoluzione che ha permesso a larga parte della popolazione dei paesi europei non solo un tenore di vita e uno stile di consumo più "abbondante" ma anche un accesso a opportunità di lavoro e progetti di vita molto più ampi.²⁵

Né del resto questi riconoscimenti di Sergio Bologna possono essere facilmente smentiti, tant'è che la maggior parte della critica oggi sembra fare leva appunto sugli aspetti di disagio psichico e discriminazione sociale piuttosto che sul tradizionale sottoconsumo e su un'"antropologia della penuria", come la chiama Finelli, rispetto alla quale solo la recentissima stagnazione economica ha riaperto un campo di

²⁴ K. Marx, *Il Capitale* cit., pp. 244-245.

²⁵ S. Bologna, *Ceti medi senza futuro?* cit., p. 167.

discussione, con una classe operaia dispersa e indebolita nelle garanzie e attraversata dai processi di ristrutturazione del lavoro produttivo che, su altro versante, colpiscono anche la classe media e la piccola borghesia.

IV.

Quanto di tutto ciò, nonostante si tratti di fenomeni tutt'altro che occulti, appare in queste tesi? Non moltissimo, anche se naturalmente dovrebbe costituirne il presupposto teorico esattamente come ne fonda il contesto sociale di proiezione, ma qui si apre, io credo, la pagina più difficile per la critica della società (e della letteratura nella misura in cui ne è un riflesso o a questa allude) ovvero il distacco tra l'orizzonte critico e quello pratico: il fatto che molto spesso i dibattiti rimangano tali e si svolgano internamente al mondo intellettuale, che genera il confuso universo di *theories* e *studies* che nella divisione del lavoro intellettuale finiscono per costituire un settore a sé, dà a queste analisi il carattere di presa di posizione con dei referenti specifici e immediati interni a un campo (gli studiosi, gli storici, i critici, i filosofi sodali o non sodali), ma priva di reali referenti sociali. Siamo in poche parole in un contesto, anche a prescindere dalle proprie preferenze personali o convinzioni teoriche, più vicino all'iperfilosofizzazione dell'analisi di classe prodotta da un Tronti quando afferma l'esistenza di un punto di vista operaio indipendentemente dalla concreta composizione di classe²⁶ piuttosto che a un Lukács, per il quale pur nelle idealizzazioni estremistiche tanto il proletariato quanto il partito rappresentavano dei referenti sociali concreti.

La necessità oggettiva della critica, tanto nella sua funzione di demistificazione dello svuotamento quanto in quella della giusta reazione alla dottrina della "fine delle ideologie", e il bisogno di comporre un senso e ritrovare una tradizione nel pluralismo indifferenziante spesso fungono da tacita giustificazione per una mancata analisi sociale e per un disinteresse all'aspetto pratico di quei conflitti che ci si limita ad analizzare in sede speculativa.

La genesi di un tale frammentismo critico (certo incoraggiato anche dal funzionamento della struttura istituzionale e produttiva in cui è immesso, cioè nella maggior parte dei casi l'università) ha però contemporaneamente reso estremamente efficaci e diffusi dei modelli

²⁶ M. Tronti nel suo *Noi operaisti*, in *L'operaismo degli anni Sessanta. Da «Quaderni rossi» a «Classe operaia»*, a cura di G. Trotta e F. Milana, Roma, DeriveApprodi, 2008, alle pp. 35-44.

critici, per usare già un termine adorniano, come quelli vicini o derivati dalla teoria critica, ma anche dalla psicologia e dall'antropologia, che non sempre nel Novecento si erano potuti accostare proficuamente alla dialettica in senso marxiano. (Si potrebbe dire che la condanna lukácsiana del «Grand Hotel Abisso», ogni tanto comunque ancora addobbato da centro di studio o da dipartimento di ricerca, pesi meno che in passato proprio per l'avvenuta mondializzazione dei rapporti capitalistici e una crescente omologazione sociale).

Già all'inizio del millennio, significativamente accanto a una prima battuta d'arresto dei furori anti-ideologici, Ruggero D'Alessandro tratteggiava la storia di una ripresa d'interesse verso la Scuola di Francoforte e la sua microsociologia critica²⁷ e in essa una maggiore presenza, almeno nei dibattiti culturali, di Horkheimer e Adorno che non del Marcuse più fortunato negli anni Sessanta.

In ciò non ha solo un ruolo lo spostamento dell'alternativa anticapitalistica a un domani avvolto in quella «luce messianica» della celebre conclusione dei *Minima moralia* sul compito del pensiero:

Per finire. La filosofia, quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione. La conoscenza non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo: tutto il resto si esaurisce nella ricostruzione a posteriori e fa parte della tecnica. Si tratta di stabilire prospettive in cui il mondo si dissemi, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica. Ottenere queste prospettive senza arbitrio e violenza, dal semplice contatto con gli oggetti, questo, e questo soltanto, è il compito del pensiero. È la cosa più semplice di tutte, poiché lo stato attuale invoca irresistibilmente questa conoscenza, anzi, perché la perfetta negatività, non appena fissata in volto, si converte nella cifra del suo opposto. Ma è anche l'assolutamente impossibile, perché presuppone un punto di vista sottratto, sia pure di un soffio, al cerchio magico dell'esistenza, mentre ogni possibile conoscenza, non soltanto dev'essere prima strappata a ciò che è per riuscire vincolante, ma, appunto per ciò, è colpita dalla stessa deformazione e manchevolezza a cui si propone di sfuggire. Il pensiero che respinge più appassionatamente il proprio condizionamento per amore dell'incondizionato, cade tanto più inconsapevolmente, e quindi più fatalmente, in balia del mondo. Anche la propria impossibilità esso deve comprendere per amore della possibilità. Ma rispetto all'esigenza che così gli si pone, la stessa questione della realtà o irrealtà della redenzione diventa pressoché indifferente.²⁸

²⁷ Cfr. R. D'Alessandro, *La teoria critica in Italia. Letture italiane della Scuola di Francoforte*, Roma, Manifestolibri, 2003.

²⁸ T.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa* [1951], trad. it. di R.

Luce che potremmo anche laicamente definire come totalità compiutamente conosciuta (che è il compito del pensiero), ma alla quale i letterati, non si può negarlo, amano troppo abbronzarsi senza curarsi se sia artificiale o reale, mentre sulla pressoché indifferenza della rendizione-liberazione ogni oppresso potrebbe a buon diritto esprimere delle riserve. Un secondo aspetto è chiaramente l'enfasi di sovvertimento che Adorno pone in generale nell'opera d'arte e in particolare nella potenza soggettiva che riconosce alla forma saggio (forma intimamente dialettica perché soggettiva ma sorgente dall'oggetto), «Il saggio è ciò che è stato fin dall'inizio, la forma critica; e cioè, in quanto critica immanente di produzioni spirituali e confrontazione di quel che esse sono con il loro concetto, critica dell'ideologia».²⁹

Non a caso questo saggismo critico-filosofico è spesso accostato a quello del giovane Lukács di *L'anima e le forme*, che affida al saggio la potenza allusivo-ricostruttiva di una totalità della vita che lo sviluppo sociale ha infranto nella sua percezione empirica:

Ogni opera scritta rappresenta il mondo sotto forma di un rapporto di destini; il problema del destino determina ovunque il problema della forma [...] il critico è colui che intravede nelle forme l'elemento fatale, è colui che prova l'esperienza più intensa di fronte a quel contenuto che le forme indirettamente e inconsapevolmente nascondono in se stesse.³⁰

e sempre non casualmente il maggiore consenso che Lukács riscuote riguarda ancora le opere critico-letterarie premarxiste quelle, come ammette lo stesso filosofo, in cui non si è ancora maturato l'incontro-scontro con la critica dell'economia politica.

Nella misura in cui queste tesi mirano, come purtroppo tanti altri testi, all'ipotesi più o meno implicita di un critico-demiurgo, che evochi nell'interpretazione una totalità che non sa vedere nella pratica, non fuoriescono dal monito di Brecht su un marxismo dimidiato: «Una conoscenza più o meno completa del marxismo costa oggi dai venti ai ven-

Solmi, Torino, Einaudi, 1994, p. 304.

²⁹ T.W. Adorno, *Il saggio come forma*, in Id., *Note per la letteratura 1943-1961*, Torino, Einaudi, 1958, p. 24 Non è qui senza valore il fatto che il filosofo postulasse un legame tra forma saggio e totalità soprattutto attraverso il ricorso all'allusione invece che alla dichiarazione esplicita, ma se nel 1958 ciò voleva anche implicitamente significare il rifiuto di una verbalistica teleologia della storia, oggi ci pare invece che il rischio maggiore sia proprio quello di prendere questa "totalità allusa" come una datità sempre possibile alle risorse della scrittura critica e agitarla come *passé-partout*.

³⁰ G. Lukács, *Essenza e forma del saggio. Lettera a Leo Popper*, in Id., *L'anima e le forme* [1911], trad. it. di S. Bologna, Milano, SE, 1991, pp. 23-24.

ticinquemila marchi-oro [oggi pari a 100 mila euro], e senza tutte le finenze e i dettagli. Per meno non si ottiene niente di veramente buono, al massimo un marxismo di mezza tacca, senza Hegel o senza Ricardo». ³¹

Naturalmente si danno anche sedicenti marxismi o teorie radicali oggi senza nessuna dialettica e nessuna plausibile critica dell'economia politica, e sono quelle contro cui più facilmente e a buon diritto si appuntano gli strali dei critici e, in un certa misura, sono scritte anche le pagine che seguono, ma l'impressione è la prevalenza assoluta di una critica-critica che si accontenti di abbattere questi avversari (o meglio, genericamente di confutare e di sperare che anche questi spariscano da soli), e più in generale lo svolgimento stesso delle professioni di ricerca tollera e più raramente incoraggia un generico francofortismo diffuso (un'attitudine diciamo al momento critico, non propriamente un culturalismo) piuttosto che la ricerca di un nesso tra teoria e prassi.

Non stiamo facendo del moralismo, nel senso che non si intende che tale nesso debba necessariamente essere realizzato nella propria persona (anche se ad esempio l'insistenza sulla categoria e la forma di mediazione partitica senza una tessera di partito può svelare la sua natura di mera astrazione categoriale o nozione stelletta), ma ricercato socialmente sì e in questo senso la crescente specializzazione e frammentazione del lavoro e una tecnicizzazione che non è affatto una ricomposizione di attività intellettuale e lavoro manuale, come una certa retorica su competenza, occupabilità e resilienza vorrebbe dare a intendere, rappresentano un ostacolo oggettivo: percepire le forze in gioco e rappresentarsi correttamente nell'universo sociale e in questo senso riconoscere e coalizzare interessi è diventato più complesso e meno immediato che in passato.

Anche per questo sono d'accordo parzialmente con la particolare tesi espressa da Costanzo Preve, autore poco riconosciuto ma prezioso più della sua scuola, che vedeva nell'*Ideologia italiana*, dal titolo di un suo libro, l'utilizzo di un marxismo soprattutto in funzione della pratica politica e della costruzione di blocchi storici (principe Togliatti e la lettura togliattiana di Gramsci), cioè una lettura propensa a rafforzare l'aspetto pratico del marxismo a dispetto di quello filosofico-conoscitivo, ma proprio per questo più debole da un lato verso l'ecllettismo teorico e dall'altro verso quei frangenti storici di fortissima scomposizione della classe, e, contemporaneamente, nella maggiore filosoficità del marxismo teorico degli accademici, e in particolare di un francoforti-

³¹ B. Brecht, *Dialoghi di profughi* [1961], trad. it. di M. Cosentino, Torino, Einaudi, 1963, p. 78.

smo di forte presa tra i letterati,³² un elemento di resistenza maggiore alle fluttuazioni opportunistiche o ai culturalismi, una saldezza della tradizione che può però anche tradursi in impotenza.

Il filosofo chiude il libro ipotizzando una quarta forma organizzativa, diversa da quelle novecentesche del partito socialdemocratico-riformista, comunista bolscevico e del movimentismo di varia natura anche nella misura in cui queste non hanno instaurato un rapporto tra teoria e prassi che non si basasse sulla subordinazione di uno dei poli,³³ non è questa la sede per proseguire a tratteggiare il problema ma per ricordare come, a mio avviso correttamente, la sua soluzione non si basi sul dibattito teorico ma parta dal riconoscimento nella società: 1) di una «diversa antropologia comunista»; 2) delle «nuove modalità della sua [del comunista del XXI secolo ma noi potremmo genericamente dire dell'anticapitalista] appartenenza e della sua militanza».³⁴

Su questi due punti, in particolare sul secondo che implica anche la coscienza di non poter pensare una totalità a prescindere dalla pratica, mi pare che la costruzione resti fragile e manchevole.

Si può argomentare sull'errore o sulle debolezze intrinseche di questo o quel pensatore e rifiutarne o circoscrivere la teoria, come più o meno chiunque, me compreso, si iscriva a qualche titolo in un filone di critica dialettica fa con le derive soggettivistiche, attivistiche e antidialettiche dell'operaismo e dei suoi derivati movimentistici, ma ciò non toglie che ci viene detto relativamente poco riguardo al rapporto tra queste teorie e le concrete prassi di lotta che si sono date e che, anche nella società della infinita riproduzione del capitale, dello svuotamento e della sovradeterminazione del concreto e del rovesciamento del postmoderno nel culturalismo e nel consumismo culturale si danno.

Tuttavia se abitiamo nel mondo di stravolte apparenze che Marx aveva tratteggiato nel terzo volume del *Capitale* in maniera memorabile, «il mondo stregato, distorto e capovolto in cui *Monsieur le Capital e Madame la Terre* conducono la loro fantasmagorica esistenza come caratteri sociali e insieme direttamente come pure e semplici cose»,³⁵ occorrerà capire se anche la lotta di classe, che c'è sempre anche quando non la vediamo, e le forme di lotta che vediamo siano o no fattori concretamente svuotati. Se non lo sono, come in alcuni casi

³² Cfr. C. Preve, *Ideologia italiana. Saggio sulla storia delle idee marxiste in Italia*, Roma, Vangelista, 1993, pp. 187-189.

³³ *Ivi*, pp. 219-222.

³⁴ *Ivi*, p. 222.

³⁵ K. Marx, *Il Capitale: libro III* [1894], a cura di B. Maffi, Torino, Utet, 1987, p. 1024.

credo, significa che una qualche forma di contraddizione è in essere e che una totalità come insieme di processi conflittuali e non solo come totalizzazione capitalistica compiuta è possibile e, dunque, che una critica che non intercetti e ampli le possibilità di questa conflittualità sarà una critica insoddisfacente, solo parzialmente giusta.

Ho scritto che non si insegna la totalità, cioè che in senso stretto un pensiero della totalità puramente pensiero e dottrina non può esistere, e penso che l'idea del sapere marxiano come sapere dimostrativo non sia solo diversa dalla critica illuminista e romantica, ma che ci restituirebbe un'idea dimidiata della stessa critica se non considerassimo la sua natura fattiva: «solo mutando la struttura dei rapporti sociali, quel tipo di parvenza oggettiva cesserà di prodursi», dice giustamente Fineschi nel suo contributo alla discussione.³⁶ E bisogna anche ricordare che il Marx del *Capitale* è pur sempre anche l'esponente di spicco della Prima Internazionale e che non avrebbe potuto, al di là di ogni stretto determinismo sociologico, cogliere quella dialettica deformante se non l'avesse vista all'opera nelle stesse vicende del movimento operaio. Non dobbiamo cedere all'idea di un Marx che, forte delle sue ore di studio nel British Museum e della triade filosofia tedesca, socialismo francese e economia politica inglese si avventuri nel campo dell'empiria politica avendo finalmente "capito" e svelato l'arcano del capitale.

Se la si pensa così non siamo a un punto particolarmente avanzato e anzi, queste stesse tesi potrebbero essere un discreto catalogo dei vizi dell'intellettualizzazione in buona fede, simili più a quella critica in senso illuministico-radical, che costella nella sua disparatezza di esiti i manuali di teoria critica che soprattutto in ambito angloamericano sono molto in voga: insomma non si è ancora al di fuori del tradizionale e minoritario ambito della critica dell'ideologia e della polemica dichiarazione di appartenenza che è perfettamente sussumibile e annientabile nell'indifferenziato (ma verrebbe da dire nell'indifferenziata) dal capitale anche se per avventura citassimo autori e pensatori marxisti da sette generazioni.

Se scelta di una tradizione si deve dare essa, ne sono sempre più convinto, non sta nei canoni, ma nelle finalità. Nella formalizzazione della vita più che in quella dell'opera e su questa base sarà semmai possibile interrogare le tensioni antidialettiche che, a un livello filosoficamente più basso, si esprimono nell'accostamento triadico classe, razza, genere ormai in voga anche nella pubblicistica di sinistra.³⁷

³⁶ R. Fineschi, *Chi critica la critica? Alla ricerca dei soggetti storici, supra*.

³⁷ T. Nencioni, *Classe, genere, razza e la ri-scoperta della militanza*, in «il manife-

Accostamento che personalmente mi sembra problematico almeno per la categoria di “razza” (non tanto per pudore sulla scorrettezza del termine, quanto perché sarebbe opportuno ricondurla alle sue origini geopolitiche ed economiche invece che etnicizzare i conflitti) e più ancora per quella di classe, che riguarda un campo economico e sociale che ricomprende le altre due categorie come fattori di intersezione di un più generale problema di diseguaglianza sistemica e divisione strutturale.

La domanda che ci si potrebbe porre è quante e quali delle istanze politiche della nuova militanza che si pone in modo antidialettico, quale delle enunciazioni di soggettività può rappresentare nel suo sviluppo un’istanza non integrabile dal capitale e può portare a una critica non parziale? Naturalmente una cosa è pensare a una militanza che invoca la differenza e a nuovi movimenti e modi della politica che non si definiscono dialettici e rifuggono dall’orizzonte della totalità, altra cosa è pensare che questo orizzonte non li ricomprenda e la loro azione non abbia rovesciamenti al di fuori dell’enunciazione e della manifestazione dei loro intenti (non solo la lotta di classe, ma anche la totalità c’è sempre anche se non la vediamo). Non si tratta né di stabilire una sommatoria degli oppressi né una gerarchia delle forme di oppressione e alienazione (come fanno talora per interessi politici immediati alcune formazioni politiche), se così fosse dovremmo essere d’accordo sul rischio della totalità come feticcio del controllo totalitario sulla vita, ma di riscoprirlo come orizzonte e fine della nostra stessa azione politica rispetto alla quale, Marx insegna, il resto è cambiamento episodico e vittoria apparente che può anche essere inscritta nel paradigma di illimitato accrescimento del capitale.

Non mi pare dunque casuale che, come molti scritti che si vogliono dialettici si arrestano di fronte al problema del soggetto storico, così spesso ci si ponga in qualche modo alla ricerca e alla valorizzazione di una dialettica come pedagogia politica se questa è anche cooperazione alla costruzione di soggetti (forme organizzative) e pratiche differenti, ed è forse ciò che, più correttamente e con qualche speranza e almeno internamente all’ambito lavorativo che mi pertiene, si cercava di fare in queste tesi.

V. Tesi su critica e totalità

1. L’iperculturalizzazione che pervade i nostri rapporti nella società tardocapitalista e le forme che il capitale stesso ha assunto, da più

sto», 24 aprile 2021.

parti e da più autori ormai sempre più legate all'astrazione e non solo alla produzione, rendono difficile al lettore medio, e al di là del lettore al medio abitante in una qualsiasi società capitalistica avanzata, persino un ragionamento su che cosa sia la critica. Talora essa viene concepita nei termini di una branca specifica di una disciplina o del rovescio analitico di un'attività, ad esempio la critica letteraria e la letteratura, la critica della società e la sociologia, la critica d'arte e le arti figurative; altre volte essa viene avvicinata all'esegesi, e questo è un passo importante perché è ciò che solitamente avviene nella grande produzione di sussidiari e manuali scolastici soprattutto di letteratura o storia e rappresenta quindi, all'interno della scuola, il primo e per molti duraturo contatto con l'idea di critica. La critica si fa dunque così, nell'immaginario collettivo, qualcosa che spiega; ha poi a diverso grado una parentela con l'ermeneutica nella misura in cui spiegando interpreta, ma questa operazione, soprattutto quando si tratta di quella specie di critica "di tutti i giorni" che incontriamo nei già ricordati manuali, si depotenzia e si riduce al meccanismo degli esercizi, le famose domande e schede che inculcano riflessi pavloviani nei lettori-studenti e che abitano a una dialettica impoverita. Per quel che riguarda l'area intellettuale, quella cioè per cui vale l'idea accomunante del cosiddetto pensiero critico (che si trasforma in massa critica in realtà solo quando vince, pur momentaneamente, un battaglia di egemonia), essa è troppo spesso negazione pura o protesta testimoniale e in questa impasse si ritrovano oggi tanto le uscite essenzialiste, quelle cioè che credono che un qualche soggetto (come le donne, gli artisti, i migranti o altri) neghi in quanto tale il sistema, quanto quelle culturaliste che ci riempiono di carta stampata e di corsi.

2. Una critica efficace, forse una nuova critica, dovrà dunque per prima cosa svincolarsi dalla subordinazione a specifiche discipline, diventare cioè non la capacità di mettere in discussione frammenti di conoscenza che vengono di volta in volta risvegliati in noi dall'occasione professionale, sociale o personale, ma la pratica diffusa a non voler riconoscere, accettare e giustificare quella frammentarietà e quella particolarità di condizioni che si vuole finita. La critica come postura di giudizio non può che essere dunque una critica che cerca di porsi dal punto di vista della totalità (della redenzione, ha scritto Adorno in un celebre aforisma); a quella totalità come consapevolezza di un insieme di nessi dialettici oggi la critica può rapportarsi in tre modi essenzialmente: provare a ricostruire quella relazione che è anche una relazione

di tipo sociale e materiale e cioè cercare di produrre un livello più alto di coscienza generale e di cultura sapendo però orientarla, sulla base di un pensiero forte e strutturato, e oggi vediamo alcuni neomarxisti e non solo impegnati in questo in diversi versanti di ricerca. Oppure si può scegliere di praticare una critica che sia allusiva, elegiaca e ironica rispetto all'orizzonte della totalità, percepito come anacronistico e irraggiungibile ma ancora centrale per porre in campo qualsiasi proposta critica, a questo filone appartiene a mio parere molta della migliore critica accademica o di quella che ancora ci viene dal Novecento e dal riflesso ancora vitale di alcune sue categorie. Questo tipo di critica è tanto più efficace quanto più riesce a tradurre in totalità la coscienza della sua occasione particolare, solitamente un testo, un luogo, un avvenimento o un fatto di costume specifico. Una terza possibilità, la più naturale ma insieme anche la più rischiosa, consiste nel ricercare la sintesi dei tanti sforzi critici individuali e frammentati, e richiede dunque la costruzione di un terreno, la preparazione di un frammento di società in grado di produrla e riceverla. Essa è critica doppiamente perché è critica sia dell'oggetto, il mondo, i processi della società capitalistica dal punto di vista della totalità, che delle condizioni della critica stessa.

3. Contro la retorica della complessità, che è l'altra faccia di quella giustificazione dell'adesione entusiastica al sistema di produzione parcellizzato in cui si demanda agli organi e alle istituzioni stesse dell'industria della cultura, dell'intrattenimento e ormai anche dell'istruzione una programmaticamente elusa sintesi dialettica, occorrerà ricordare che il mondo non è oggi più complesso di quanto lo fosse ieri e si è degradata semmai è la capacità, per sua natura non individuale ma sociale, di pensarlo come totalità. Tra le cause, dalle quali bisogna però escludere definitivamente ogni meccanicismo e insieme anche ogni generico rimpianto umanistico per la formazione "totalizzante" che in quanto tale non è mai probabilmente esistita, bisognerà piuttosto indagare il degradarsi dei rapporti che la socializzazione di quel sapere e di quello sguardo avevano permesso. Non si insegna la totalità come non si insegna la critica ma si recepisce, di generazione in generazione secondo una linea interrotta, l'attitudine a pensarla o a tentare di rappresentarla con le categorie della dialettica, che significa anche pensarla come prodotto umano che produce i suoi produttori, nella forma di società e di storia. Se oggi i nessi di socializzazione sono in crisi alcuni rapporti sociali, quelli propri del modo di produzione capi-

talistico e della sua realizzazione del valore, si mostrano invece ancora più nudamente e ai danni dell'improduttivo come area dell'esperienza umana, fino a strappare e inibire la coscienza della propria produttività sociale (il cosiddetto senso di impotenza che molti di noi avvertono nei confronti del mondo, della società, del cambiamento, del futuro). Alla coscienza della totalità come critica dialettica si sostituisce così la reificazione della storia che rappresenta il mondo come un ente separato, come un oggetto compatto, distante dal soggetto, inconoscibile e immutabile perché appunto complesso e la società come un destino.

4. Finora si è parlato genericamente di critica ma è opportuno distinguere a mio parere diversi tipi o inclinazioni diverse che rivestono differenti funzioni nella società contemporanea e di conseguenza godono di alterna fortuna o, in qualche caso, anche di un ben diverso stato di salute e di una distinta efficacia. Il primo tipo di critica si avvicina all'esegesi e al commento, prospera nelle università dove è pressoché l'unica insegnata, si fonda sulla sopravvivenza di gruppi dispersi di intellettuali colti e più ancora su quella nuova funzione dell'intellettuale massa che già Bourdieu individuava come propria dell'era tardocapitalistica. Se certamente ancora persiste e ancora è utile nel suo ruolo di mediazione e promozione di cultura essa è, per una sua latente vocazione scolastica e scoliastica, generalmente troppo facilmente separata e separabile dal resto del corpo sociale e destinata a settori speciali. Il secondo tipo è simile a quella per cui si potrebbe impiegare il vecchio termine di "battaglia delle idee" e ad esso appartiene quel tipo di scritti o di gesti che non intende spiegare o dimostrare qualcosa quanto mostrarlo e sostenerlo, se necessario combattendo, anche con tutti i mezzi collaterali della produzione culturale, contro posizioni avversarie. Si tratta certamente di un tipo di critica tanto necessario, per aprire fronti di discussione, come nel caso di queste tesi, o per propugnare e difendere acquisizioni scientifiche, teoriche e politiche che faticano ad affermarsi perché contrarie all'ideologia dominante, quanto però con un suo limite strutturale nella natura assorbente del capitalismo capace di sussumere come equivalenti di mercato anche le proprie esplicite negazioni che si fermano su un piano puramente morale o culturale. Il terzo tipo di critica è appunto la critica dell'ideologia o delle ideologie in quanto tali, tema questo di ascendenza chiaramente marxiana di contro alla rappresentazione diffusa delle ideologie come sistemi valoriali di per sé neutri e potenzialmente concorrenti. Oggi imperativi che parevano passati come quello di una cri-

tica demistificatoria tornano ad essere possentemente all'ordine del giorno, anche per questo sarà da condannare la tendenza dell'attuale fase del capitalismo a trasformare ogni oggetto culturale (inclusa la critica) in bene per sé e ancora di più il suo rovescio progressista che vede nelle letture, anche in quelle critiche, il cibo ideologico con cui salvarsi l'anima e al fondo di ogni scelta un'istanza puramente etica quando non moralistica. Tuttavia anche questa forma di critica dell'ideologia non potrà essere compiutamente ed efficacemente svolta se si prescinde dal quarto tipo di critica, cioè quella che si può definire una conoscenza critica della totalità, di quell'insieme di processi, di nessi dialettici e di rapporti che regolano la società e il suo sistema produttivo. Conoscere come oggettivamente le cose vadano sulla Terra, per la quantità di informazioni che richiede, per la capacità di elaborazione superiore a quella di qualsiasi software che sarebbe necessaria, per la dissoluzione anche solo dell'idea di un sapere come cultura enciclopedica che una miriade di fattori ha prodotto rispetto al vecchio modello occidentale, eurocentrico e borghese, appare come un'opera impossibile se si pensa ancora come il frutto della ricerca individuale o di piccoli gruppi che "scoprono verità", ma se si tiene presente la natura culturale simbolica del capitalismo ecco che questa verità e questa conoscenza critica perdono i loro tratti geniali e romantici e si rivelano sempre di più come il prodotto collettivo della coscienza e delle azioni umane passate al filtro della coscienza umana stessa: l'autocomprensione che si fa sapere.

5. Se dunque possiamo dire che la critica è anche una forma di conoscenza e di sapere, se vogliamo che sia una critica effettiva, intesa a fare della conoscenza uno strumento per mutare il mondo, bisogna presupporre che non tutti gli oggetti culturali, le teorie, le posizioni, le produzioni intellettuali siano al fondo equivalenti e intercambiabili, come un certo decostruzionismo o anche una sorta di culturalconsumismo compiaciuto ed edonistico ci indurrebbero, per vie diverse, a fare e nemmeno che nel vasto mare del relativismo galleggino poche isole di verità scientifiche dimostrabili e misurabili alle quali aggrapparsi per procedere cautamente sostenuti dalla consuetudine, come un tipo di neopositivismo e una certa (vecchia quanto più si vuole moderna) abitudine accademica di esemplare sempre più le conoscenze storico materiali su quelle fisiche naturali non hanno smesso di fare tanto più se sostenuti da un meccanismo perfettamente ideologico che produzione del sapere come quello che regola oggi il finanziamen-

to alla ricerca in quelle discipline in un numero sempre maggiore di paesi. È nel relativismo diffuso che si nasconde in bella vista l'unica verità, cioè la totalità del capitale come insieme di rapporti sociali e prodotti materiali e simbolici, ma allora bisogna anche avere la presenza di tornare a ripetere che il solo sapere reale, cioè vero interamente e non falsificato, è la critica che indaga questa totalità in quanto tale. Ce lo ricorda una sentenza del vecchio Hegel (il vero è l'intero) che oggi ha una sorte migliore: trattato sì come un cane morto, ma nel grande canile della cultura dove all'occorrenza un macilento scolastico, uno studioso di ontologia contemporanea, un sociologo strutturalista o persino un vecchissimo stoico possono, come infiniti altri, essere rinvigoriti a iniezioni per l'ultimo convegno o per l'incontro a scommesse con fondi pubblici.

6. I compiti d una rinnovata critica marxista, che è quella che qui ci interessa, sono dunque quelli volti a rendere compatto e operativo un processo di svecchiamento della cultura marxista ereditata dal secolo precedente, di cui sono via via più evidenti gli errori, i limiti prospettici e le parti caduche, non in quanto prodotto di un tempo passato, perché non esiste appunto verità storica e assoluta, ma quelle parti che sono da considerarsi perfettibili proprio perché pretesero di non esserlo e si fecero necessariamente meccaniche e didascaliche. Altrettanto importante è però la formazione di nuovi gruppi di intellettuali e politici in grado di compiere quest'opera, il che significa che difficilmente le possibilità di esercizio della critica si danno solo sulla base del contesto della formazione individuale o dello studio secondo le istituzioni, le dottrine e le ideologie che devono essere oggetto di critica; anche per questa ragione la critica efficace non è mai un prodotto individuale. La politicizzazione di massa, l'acculturazione di massa del dopoguerra e l'estensione del modello educativo borghese e liberale hanno avuto le loro ragioni e per molti aspetti un influsso positivo sul livello medio di sapere e sulla qualità della critica (anche degli stessi presupposti su cui nasceva). A XXI secolo inoltrato essa però appare insufficiente e in profondo cambiamento, per questo occorre un mutamento radicale e una nuova indagine dei presupposti materiali della nostra società arricchita di quei saperi che ora, per effetto della società e del tipo di industria culturale che li ha prodotti, giacciono come segmenti separati. Non si tratta più solo di battaglie conservative o di una lotta di posizioni all'interno degli istituti di cultura esistenti (scuole, università, riviste, giornali, siti internet, fondazioni, case editrici, televisioni, pro-

duzioni artistiche, cinematografiche, musicali e ovviamente istituzioni pubbliche) nelle quali è ormai evidente l'assenza di marxisti tale da far spalancare gli occhi e la bocca e persino a volte prorompere in ringraziamenti non appena si assiste a qualcuno che applichi non un ragionamento marxista ma anche solo un minimo sociologismo spicciolo, anche se certo queste battaglie sono a loro modo meritorie.

7. In questo senso possiamo e dobbiamo ricordare che non si dà vera critica senza azione: questo è l'inizio faustiano (e goethiano) della modernità e il senso ultimo di tutta la critica non solo come critica della totalità del capitale, opera alla quale ci mancherebbero gli strumenti se non fossero creati non attraverso lo studio libresco, ma con l'unione quotidiana di studio e approfondimento teorico delle questioni che la pratica ci pone innanzi durante il nostro lavoro, ma anche come azione che produce all'interno della società capitalistica rapporti di tipo diverso; perché se una relazione esiste tra critica e totalità capitalistica è quella che vede quest'ultima alimentare la critica e la critica in essa essere posta al bivio tra venire riassorbita come bene di cultura o tradursi in azione e determinare un mutamento radicale delle condizioni stesse dalle quali era sorta. Ogni critica dunque non può che essere esercitata per superarsi, al di fuori di questo sta solo l'erudizione o l'esercizio di stile.