

## 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 iscritte 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.