

Il non-luogo del Capitale e la politica come critica dell'esistente. Conversazione con il filosofo Marco Maurizi

Il pensiero deve imparare a pensare in termini che non possono che apparire assurdi alla razionalità dominante, persa nella strumentalità della relazione soggetto-oggetto. In un certo senso, il pensiero critico dovrebbe arrivare a sovvertire l'undicesima tesi su Feuerbach di Marx: "finora gli umani hanno solo trasformato la natura in modi diversi: ora si tratta di imparare a contemplarla".¹

Per i lettori di Policlic, Federico Levy conversa con il filosofo Marco Maurizi sulla scorta della recente pubblicazione del suo ultimo libro *Quanto lucente la tua inesistenza. L'Ottobre, il Sessantotto e il socialismo che viene*, edito da Jaka Book nel 2018. Marco è nato a Roma nel 1974 e si è laureato all'Università "Tor Vergata", sotto la supervisione del Prof. Gianfranco Dalmaso, con una tesi sul pensiero di Adorno. Si occupa di teoria critica della società e del pensiero dialettico, Cusano, Hegel, Marx, Adorno, con particolare attenzione al rapporto umano/non umano. È inoltre co-fondatore delle riviste "Liberazioni" e "Animal Studies".

Caro Marco, come descriveresti te stesso e l'itinerario di ricerca e formazione che ha portato alla stesura del tuo ultimo libro?

I miei due grandi interessi di vita e di ricerca sono la filosofia e la musica, come si evince dalle mie ultime pubblicazioni, un libro sulla filosofia della musica² e a pochi mesi di distanza questo, sulla teoria politica in senso ampio, dove ho raccolto la mia concezione della filosofia politica. Entrambi questi libri sono attraversati dalla tematica del rapporto con la natura e gli animali, l'altro mio grande interesse di ricerca. In questo testo metto a fuoco il tema della questione della politica, che io ho da sempre interpretato mai come sola e mera militanza ma anche come critica. Le due cose, secondo me, devono necessariamente andare insieme.

Nel libro poni una particolare attenzione al doppio livello pratica/teoria e filosofia/politica. In questo senso ha una sua connotazione critica peculiare perché sembra nascere dall'esigenza che si parli contemporaneamente sia allo studioso sia al militante politico. E alla fine, in estrema sintesi, il risultato è questo: dice al militante "Torna a leggere Marx" e al filosofo teorico "Torna in maniera più concreta all'analisi della realtà".

La politica ha senso come critica dell'esistente, quindi non può essa stessa non essere critica. Cosa che implica almeno l'idea di un rifiuto di ogni approccio dogmatico alla teoria, così come il rifiuto di ogni prassi politica meccanica che si ripete con idee preconfezionate. Credo infatti che un pensiero incapace di mettersi in discussione non possa davvero mettere in discussione il mondo. Con questo libro ho inteso scrivere ciò che secondo me è imprescindibile per una teoria politica che sia, oggi, all'altezza della condizione attuale. E l'ho fatto a partire da due celebrazioni, quella dell'Ottobre e del Sessantotto, per arginare in parte il rischio che si celebrassero in maniera troppo ritualistica i miti della sinistra e poi per far emergere il tema di una crisi del pensiero critico.

Denunci quindi una crisi in un duplice senso, del pensiero e della prassi...

Che è fondamentalmente una crisi della politica militante e del tentativo di affermare, dopo la Seconda guerra mondiale, una politica che fosse al contempo radicale e di massa. Tentativo che a partire dagli anni Settanta si è avviato in un percorso di reflusso da cui non siamo riusciti a tornare indietro, nonostante le cicliche ondate di ripresa degli anni Novanta e poi dopo la crisi del 2008. Una sorta di marea che andava e

¹ Marco Maurizi, *Quanto lucente la tua inesistenza. L'Ottobre, il Sessantotto e il socialismo che viene*, Jaka Book, Milano 2018, p. 195.

² Marco Maurizi, *La vendetta di Dioniso. La musica contemporanea da Schoenberg ai Nirvana*, Jaka Book, Milano 2018.

tornava. Ma quel tentativo puro di rottura degli assetti dominanti non si è mai veramente manifestato, mentre adesso viviamo un momento inedito di radicalizzazione politica proveniente da destra, una situazione che non avevamo mai vissuto se non forse negli anni Venti del secolo scorso.

Il tuo libro si apre con una lucida analisi del populismo; fenomeno politico ormai pervasivo e sul quale da tempo la teoria politica contemporanea si è concentrata. Eppure l'accento critico che poni nei confronti del populismo lo delinea più come sintomo di un problema che come causa reale della crisi politica contemporanea. Arrivi addirittura ad attribuire all'attuale sinistra parlamentare la colpa del sopravanzare del populismo. Puoi spiegarci meglio questa tua posizione?

Alcune manifestazioni di critica esteriori, la critica di sistema così come il ribellismo anarcoide e politicamente scorretto, ricalcano l'esigenza di non parlare il linguaggio dell'*élite* e di colpirla gli apparati. Una esigenza che sembra ripercorrere quello che storicamente si è manifestato dopo la Prima guerra mondiale in Italia e poi in Germania negli anni Trenta. Quindi è chiaro che il ritorno delle tensioni razziste legate ai fenomeni migratori sembra in effetti andare in direzione di uno sdoganamento di quel tipo di concezione politica, e noi sappiamo che dei gruppi di destra stanno facendo un lavoro proprio per fare in modo che un certo consenso si coaguli intorno a quel tipo di posizioni. Si genera così qualcosa che assomiglia molto a quel tipo di linguaggio sguaiato e a quel tipo di risposta molto umorale, molto di pancia, che in realtà non è una reazione unicamente popolare, come si è tentati di pensare, perché è piuttosto una reazione tipicamente piccolo-borghese, così come tipica della classe media è una modalità di indignazione dai tratti puramente moralistici...

Da un lato una rabbia sociale cieca, dall'altro una crescente preoccupazione intrisa di moralismo ma povera poi di prospettiva politica concreta. Ci sarebbe infatti una riflessione da fare sulla condizione attuale della cosiddetta classe media. Si tratta di persone tra le più colpite dalla crisi, indubbiamente impoverite a livello materiale. Eppure, a livello di consapevolezza di sé – Marx direbbe “di coscienza di classe” – sembra fortemente ancorata al côté culturale e al linguaggio da cui proviene. È come se, benché abbia smesso di essere borghese nel portafogli, continui a esserlo nel pensiero. Di conseguenza, dimmi se sei d'accordo, non riesce ad articolare una reale risposta di sinistra alla crisi perché è priva degli strumenti critici capace di disancorarla dalle secche di quel sistema da cui proviene e che la sta condannando al depauperamento...

Sì; tanto è vero che le risposte che dà sono risposte di tipo consolatorio, che incitano a guardare indietro agli anni Ottanta, a ricordare con nostalgia la solidità degli Stati-nazione prima dell'avvento della globalizzazione, a ricordare la famiglia tradizionale. E questo c'entra moltissimo col problema del populismo, il quale non è affatto in grado di portare a una visione politica coerente. Dal punto di vista delle posizioni politiche concrete l'attuale coacervo populista è un intrico di contraddizioni, e non credo che in Italia personaggi oggi in voga come Meloni e Salvini prendano voti realmente per il fatto che parlino a favore della famiglia tradizionale... L'effetto ambiguo e perverso che ne risulta è che poi si tende a considerare le politiche di sinistra sulle questioni, appunto, familiari – il fine vita, le questioni migratorie, eccetera – come politiche *radical chic*, lontane dalla gente comune. Questo è un dato che va interpretato correttamente, e nel libro ho cercato di comprendere il populismo come una risposta reattiva alla crisi della politica che investe in modo particolare il mondo della sinistra. Mi sono dato questo tentativo di risposta: la fine dell'ondata propulsiva degli anni Settanta ha avuto come risposta una introiezione del modello neoliberista, del Blairismo della Terza Via, trapiantata da noi in maniera strana prima con Craxi, poi con D'Alema e gli ex PCI. Quell'epoca ha indotto a pensare che l'orizzonte del libero mercato fosse intrascendibile e destinato a divenire la norma. Sebbene fosse una posizione frutto di un'inevitabile conseguenza dei rapporti di forza in campo, il problema che ha generato è che di fatto rendeva impraticabile una riproposizione della lotta socialista in senso proprio.

Quindi, una sorta di reazione spaesata che ha finito col rendersi ostacolo...

E probabilmente è vero; però molti pensano che questo sia sufficiente a discolpare la classe dirigente della sinistra di quegli anni sulla base di questo spaesamento storicamente condizionato. Eppure se resto fortemente critico nei loro confronti è perché tengo in grosso conto l'aspetto soggettivo della vicenda. Una classe dirigente degna di questo nome ha il dovere di ammettere gli errori commessi e tornare sui propri passi. È un aspetto basilare della prassi politica: un gruppo dirigente ha una linea, questa viene superata dai

tempi e allora, coerentemente, dovrebbe farsi da parte.

Per ripartire occorre allora riconoscere che un motivo di critica reale il populismo ce l'ha, e dovrebbe in realtà essere un momento costitutivo di un pensiero di sinistra: la critica delle *élite*. Il problema delle *élite* è un problema filosofico molto grosso, perché da un lato la sinistra non può abbracciare una visione conservatrice e tradizionale sulla divisione tra *élite* e masse, cioè il cosiddetto elitismo paretiano. Accettare i presupposti teorici e pratici di tale linea di divisione è per la sinistra una contraddizione in termini, e certamente è un errore madornale lasciare il pallino della critica delle *élite* in mano alla destra. Tuttavia questo implica la necessità, oggi non semplice, di elaborare una critica delle *élite* coerente con il linguaggio e i valori della sinistra. Quindi certamente bisogna smascherare ogni meccanismo di perpetuazione delle *élite* e andare a colpire quel meccanismo con la critica e la politica. Il problema per la sinistra è che, nel fare questo, deve al contempo essere capace di criticare l'intero assetto gerarchicamente organizzato della società. Su questo la destra ha chiaramente un vantaggio tattico immediato, perché a loro questo problema non si pone. Per loro non è affatto un problema quello di organizzarsi in senso fortemente gerarchico e con leader dal potere carismatico, mentre un partito di sinistra non può, per definizione, organizzarsi così. Questo significa anche mettere a punto meccanismi alternativi di rigenerazione dei ceti dirigenziali, dei leader, eccetera. Un conto è dirlo e un conto è farlo, è chiaro. Ma siamo a un punto tale in cui questi elementi di correzione ideali vanno comunque sottolineati.

Per non parlare del fatto che la situazione storico-politica che si è andata a creare da oltre un decennio a questa parte è ben diversa dalla situazione degli anni Novanta. In quell'epoca il dato concreto era la crisi del socialismo e non quella del capitalismo. Dall'inizio del nuovo millennio le cose sono profondamente cambiate, e ora sono sotto gli occhi di tutti. Eppure, quella stessa classe dirigente sembra rimasta ancorata, praticamente tale e quale, alle posizioni che aveva negli anni Novanta... Della serie, errare è umano, ma perseverare... [risate]

Su questo punto occorrerebbe sottolineare una cosa, però, che in parte spiega le ragioni di questa impasse. I grandi partiti socialisti e comunisti hanno avuto una formazione molto dogmatica e hanno quindi applicato in maniera molto dogmatica il pensiero di Marx. Questa applicazione non ha permesso che entrassero in campo anticorpi capaci di difendersi dal crollo del regime sovietico, con il risultato perverso che tanto in precedenza erano stati impermeabili al pensiero critico quanto poi, di fronte al crollo del socialismo reale, hanno finito con l'accettare, altrettanto acriticamente, qualunque altra teoria o narrazione gli si parasse davanti. Ricordo ad esempio Craxi inneggiare alla necessità di un superamento del pensiero di Marx attraverso Proudhon. Una volta mi raccontarono di D'Alema che, interrogato su Marx, rispondeva infastidito: "No, Marx no, Feuerbach, forse!" [Risate]. Per non parlare ormai dei pensatori ormai pienamente liberali e liberisti accolti tranquillamente nel Pantheon del pensiero di sinistra. È stata una reazione dettata certamente anche dal desiderio di respirare "aria fresca", senza però rendersi conto che si trattava in realtà di aria fritta!

Approfondiamo questo aspetto. Di fatto proponi una diagnosi filosofica alla crisi storica che la politica sta vivendo: una ricezione dogmatica del pensiero di Marx. Nel tuo libro, citando Marx, parli di "enigma della storia"; ma allora chiedo: perché il marxismo dovrebbe oggi apparirci come un enigma? E poi, quali sono stati, secondo te, i fraintendimenti più gravi del suo pensiero, o comunque quelli i cui effetti hanno avuto le ricadute più negative per la nostra attuale condizione?

Allora, ci sono due grandi questioni che emergono e dal pensiero di Marx e dalle interpretazioni più diffuse che, secondo me, rendono impossibili applicazioni più puntuali e proficue del suo pensiero. Una, meno attuale oggi ma che è stata molto presente nella storia del marxismo occidentale, è il cosiddetto necessitarismo storico. L'idea, cioè, che vi sia una sorta di progresso che inevitabilmente porterebbe alla crisi totale del capitalismo e al suo superamento. Ed è legata a questo la posizione di un certo "prassismo" teorico, cioè della visione per la quale "materialismo storico" significa subordinare ogni esigenza teorica alla prassi, dicotomizzando in maniera negativa i due termini. Così l'elemento dell'azione organizzata diviene più importante della conoscenza critica del momento storico che si vive, e si tratta quindi non più di pensare ma di organizzare le forze materiali in campo per non farsi cogliere impreparati dallo sviluppo storico. Una concezione di fine Ottocento, ereditata poi dai partiti anche occidentali, compreso il PCI. Questa posizione naturalmente blocca una riflessione critica sul pensiero di Marx. Occorre quindi liberare Marx da una "Filosofia della Storia" ottimistica e necessarista, nonché liberarlo dall'idea che il tema dell'organizzazione sia disancorato dal tema dell'elaborazione critica. Su questa duplice questione credo si giochino gli aspetti

più negativi dell'interpretazione sbagliata di Marx.

Ti riferisci anche alle classiche interpretazioni di Marx, che lo vogliono, per esempio, il teorico del dualismo dicotomico tra struttura e sovrastruttura?

Chi vede Marx come il pensatore del rapporto tra struttura e sovrastruttura sta pensando al Marx giovane hegeliano, il quale scrive quelle cose perché aveva di fronte i giovani hegeliani che ritenevano che il pensiero poteva "fare tutto". È ovvio che se il tuo avversario è quello che ritiene che il pensiero possa fare tutto, allora inevitabilmente, per reazione, tu sottolinei il fatto che il pensiero non possa fare tutto e che anzi è situato e limitato dall'influenza delle forze materiali in campo. Ma il Marx dell'ideologia tedesca è quello che non ha pubblicato quell'opera! Il suo intento in quell'opera era fare i conti con la sinistra hegeliana, e nient'altro. Ritenere quello il pensiero di Marx significa semplicemente non pensare Marx. Il messaggio di Marx non è così riduzionistico come comunemente si pensa. Egli ci insegna che il pensiero da solo non è onnipotente, ma questo non significa mettere in cantina ogni teoria, anzi! Un pensiero può e deve pensare la sua non onnipotenza, e semmai il compito che Marx dà alla teoria e al pensiero è quello di riflettere sui propri limiti, un compito evidentemente filosofico!

Quindi, la politica non può essere né solo pensiero né solo azione, perché è necessariamente una certa combinazione di entrambi...

Sì, e in Marx questa considerazione si esplica, però, non in una generale Filosofia della Storia, né tantomeno in una Filosofia della Società in generale. Ma si orienta verso la teoria di un oggetto determinato: che è quello della critica del sistema di produzione capitalistico. Cioè di quel sistema che "detta la linea" alle condizioni di possibilità del nostro reale, e quindi anche del nostro orizzonte del pensabile! Marx si chiede: su quali basi è organizzato il mondo che mi trovo di fronte? E su questa base scopre dagli economisti inglesi la questione dell'opposizione tra capitale e lavoro e dice: questa roba qui è intrascendibile. Se non tocchiamo questo nulla cambia, cioè che tutto si ristruttura intorno a questa opposizione. Oggi, al netto dei cambiamenti attuali, questo nodo è ancora il nostro. Marx su questo è ancora attualissimo. Certamente ciò non significa aver esaurito del tutto il vasto compito di una teoria della società, ma solamente dire che senza questo elemento nessuna teoria e critica della società attuale sta veramente in piedi. Il mio libro in questo senso vuole essere un invito a riscoprire questo nucleo, pulsante e vivo, del pensiero di Marx, depurandolo dalle incrostazioni dogmatiche a cui erroneamente viene accostato. Se Marx sembra invece un filosofo della Storia e della Società è perché una cosa che egli ha preconizzato è che attorno a questo nucleo originario della società, l'opposizione tra capitale e lavoro, si va strutturando l'intera società fino a un livello globale. Questo nucleo originario non ha luogo: dov'è che il capitale succhia lavoro vivo trasformandolo in profitto? Nemmeno nella fabbrica, dove avviene il processo fisico-materiale, ma poi il processo immateriale che permette al capitale di riprodursi è al di fuori dello spazio. E questo diviene il potere globalizzante del Capitale. Marx dice, in un passaggio fondamentale dell'introduzione alla Critica dell'Economia Politica: "La storia universale non c'è sempre stata, ma diventa reale adesso"; ovvero, non è mai esistita una storia universale dell'umanità se non a partire dall'avvento del capitalismo. Prima tante storie autonome, separate, indipendenti. Poi il Capitale risucchia progressivamente ogni rapporto, perfino in rapporti antagonisti, che in quanto tali sono appunto pur sempre reazioni e resistenze al Capitale stesso, che quindi si trovano comunque implicati in questo processo unificante e globale. Occorre anche notare che su questa base avviene tra l'altro un importante capovolgimento di Hegel. Quella che Hegel immaginava come la Storia Universale dispiegata nella sua epoca e colta dall'Autocoscienza solo successivamente al suo dispiegamento in Marx viene capovolta: la storia universale diventa reale solo dopo. Ma questo non ha niente a che vedere con una visione necessitarista della storia. Per Marx il processo è in corso ma aperto. Il problema è che se non si è in grado di vederlo ti porta dove vuole lui. Si tratta di vedere se lo possiamo portare da un'altra parte, senza che vi sia una necessità, ma solamente la possibilità di dare un corso differente.

Stai dicendo molte cose veramente importanti, secondo me. In particolare, credo importante sottolineare la mancanza fisica di un luogo privilegiato del Capitale. Per chi pensa la prassi rivoluzionaria capire questo è essenziale e segna per molti aspetti una rottura con il passato. I movimenti passati sembravano, ognuno a loro modo e in maniera più o meno esplicita, esprimere la pretesa di voler dire quale fosse il luogo privilegiato del Capitale. Anche se lo presentavano magari più modestamente, dal punto di vista teorico,

come solamente il luogo privilegiato della lotta al Capitale, poi di fatto quel luogo finiva col venir ipostatizzato: e così da luogo della lotta al Capitale diveniva il luogo del Capitale stesso, chiudendosi così l'orizzonte critico capace di pensare il marxismo in contesti di mutamento storico radicali. Per esempio, oggi è ormai divenuto un luogo comune dire che il marxismo non è più attuale perché non c'è più l'operaio. Una tesi che si fa forza della sua banalità ed evidenza apodittica. Chiarito però che allora non esiste una identità sociale, un luogo fisico, eccetera che equivalgono al Capitale, la domanda cruciale diventa allora ancora più radicale: pensare il "non luogo" del Capitale. Mi capita spesso di pensare che uno dei vantaggi principali della destra sia che il bersaglio politico del suo discorso è sempre più facilmente accessibile in termini di mera percezione fattuale: lo straniero, il nero, il diverso... Mentre lo stesso non lo si può dire del discorso classico della sinistra marxista: sembra banale dirlo, ma il fatto che il Capitale arrivi come un concetto astratto e immateriale piuttosto che una evidenza "in carne e ossa" non è, credo, un aspetto da sottovalutare. Quando la sinistra presume quindi di ipostatizzare il Capitale nelle forme concrete di un rapporto sociale si ritira già, mi verrebbe da dire, in una posizione di retroguardia: il nemico diventa allora il padrone della fabbrica, l'imprenditore. Ma cosa resta di questo discorso quando lo stesso imprenditore si rivela alla fine uno sfruttato al pari del suo subordinato? La sinistra politica perde le sue coordinate, e butta l'acqua sporca con il bambino. Quando parli della necessità di concepire un marxismo non dogmatico ma veramente dialettico non ti riferisci forse a una problematica del genere? Dialettico nel senso classico del termine, del pensare il Capitale nel suo duplice nesso di identità e non-identità?

Be', devo articolare una risposta su due punti, perché si tratta di riuscire a comprendere il nesso che lega inescandibilmente l'astrattezza universale del Capitale alla concretezza del dolore e della sofferenza che in qualche modo ne scaturisce. Questo doppio livello implica di necessità la capacità di andare a vedere l'invisibile senza perdere di vista il fatto che tocchiamo con mano il dolore e la sofferenza. Dobbiamo necessariamente tenere insieme questi due punti. Da un lato, come abbiamo già detto, abbiamo un rapporto sociale che si fonda su qualcosa che parte dal qui e ora ma lo sublima su una direzione di astrattezza. Per questo il Capitale ha ubiquità, è ovunque e può colpire ovunque al fine della sua autopropagazione. Per questo nel libro insisto nel fatto che ognuno di noi dovrebbe riflettere sulla propria vita e sui molteplici livelli in cui essa si articola, nel lavoro, nella scuola, nelle relazioni familiari, e poi su su fino ai livelli delle relazioni internazionali. In ognuno di questi il capitalismo è, in misura diversa per ognuno, più o meno necessariamente presente. Il capitalismo è astratto perché è ovunque. Ogni giorno si riproduce e il gioco è fatto. È verissimo quindi che un socialismo all'altezza della critica del capitalismo deve far suo questo "non essere" e porsi pienamente alla sua altezza. Il che significa far sua la critica al non-essere del Capitale e cogliere il suo stesso non-essere. Per capire questo aspetto bisogna tener presente l'obiettivo ultimo del socialismo, che è quello di cercare di organizzare la società non a un livello inferiore rispetto al capitalismo, ma superiore. Il socialismo deve essere un di più rispetto al capitalismo: più democratico, più razionale, più "ricco". Certamente di una ricchezza che si tratta di ridefinire, ovviamente, ma senza ricadere nelle nostalgie del passato, della serie: "quanto sono belle le scarpe dell'artigiano e abbasso quelle della fabbrica". Perché la società precapitalistica non era affatto scevra da storture, contraddizioni e profondissime ingiustizie. L'ideale dell'idillio agreste lasciamolo ai fascisti conservatori!

L'altra questione, legata a questo, è quella del mercato... paradossale ma necessario. Il mercato è il luogo in cui si realizzano gli scambi in maniera "libera". Nel socialismo reale un sistema totalitario organizzava la vita delle persone e la gente non si sentiva libera. Marx metteva in guardia, infatti, da derive del genere; non a caso se la prendeva con Proudhon quando egli ipotizzava il superamento della moneta. Se le relazioni industriali e sociali non vengono toccate, allora si arriva alla dittatura economica, che conosciamo nel socialismo reale. Allora si diceva di convincere i contadini a produrre insieme, non costringerli e depredarli dell'azienda privata! Dico questo per dire sostanzialmente una cosa: non si può pensare di saltare di pari passo il mercato, magari puntando alla creazione di meccanismi di scambio privati alternativi al mercato. Marx diceva che il capitalismo entra in contraddizione con se stesso da sempre, e la sfida è offrire di più, e non di meno, del capitalismo. Per offrire margini di libertà maggiori. Occorre quindi capire che il mercato è un sistema *reale* di soddisfacimento dei bisogni e soddisfa bisogni reali. Che poi lo faccia in maniera contorta e contraffatta, creando anche falsi bisogni, è verissimo. Ma non è gettandolo via *tout court* che si risolve il problema. Il mercato crea l'universale, il Capitale produce cose che la gente riconosce come interessanti e di valore. Il Capitale offre possibilità, è innegabile. Ne diventiamo schiavi, però, a causa delle relazioni sociali e industriali che disciplinano il sistema di produzione e che su questa base si portano dietro tutto il resto. Quindi negare che il meccanismo del mercato sia anche un meccanismo di mediazione dei bisogni universale significa fallire nel vedere che il nostro punto di vista deve essere altrettanto universale, per andare oltre.

E l'altro punto della tua articolata risposta?

D'altro canto, e qui vengo agli aspetti che si potrebbero definire eterodossi del mio pensiero marxista (sebbene io neghi questa etichetta e anzi mi ritenga molto ortodosso rispetto agli insegnamenti di Marx), l'altro fulcro della mia critica riguarda il rilievo che pongo agli elementi intrinsecamente problematici che connotano oggi le relazioni tra uomo e natura, con attenzione particolare al rapporto tra uomo e animale. E qui entra l'altra questione, sul senso dell'oppressione e la sofferenza. L'influsso della Scuola di Francoforte è stato fondamentale per l'elaborazione matura delle mie attuali posizioni.

E infatti nel tuo libro definisci un unicum la teoria critica francofortese. Ma in che senso? Quale influsso particolare ha avuto per la tua riflessione critica?

Il contributo della Scuola di Francoforte ha questo grande pregio: di essere ortodossa dal punto di vista della critica del sistema di produzione capitalistico, ma al tempo stesso dimostrando la capacità di allargare il fronte della critica sociale e quindi di completarlo. Mi riferisco, per esempio, alla loro capacità di fare una critica della civiltà senza che questo implichi un rifiuto totale della civiltà in quanto tale. Una critica della civiltà come sistema di dominio dell'uomo sull'uomo e dell'uomo sulla natura – le due cose sono connesse. Basti considerare Freud. La struttura gerarchica messa a punto dall'uomo è estremamente produttiva, e il capitalismo non ne è che una forma di iperfezione. La Scuola di Francoforte dice: attenzione, che qui abbiamo un rapporto necessariamente dialettico e paradossale con la natura. Dialettico perché l'uomo si afferma attraverso una negazione: l'uomo si pone in se stesso in quanto il suo non essere non-umano. Con tutta una serie di esclusioni che questo implica: il barbaro, la donna, il bambino, il pazzo... La struttura della civiltà è una struttura di negazione della natura "non umana", ed è stata messa in luce dalla Scuola di Francoforte in maniera potente e radicale, sottolineando il nesso inscindibile che lega la struttura del dominio al modo con il quale si costituisce la soggettività umana. Quindi, la soggettività umana si costituisce per mezzo del suo "alter ego" subalterno e non umano o non perfettamente umano, costituendosi quindi per mezzo di questo rapporto gerarchico e asimmetrico, come già messo in luce da Hegel nella sua dialettica della soggettività. Questa cosa produce degli effetti distruttivi e di difficile risoluzione, perché una via di uscita di questo rapporto sembra implicare due soluzioni comunque contraddittorie: o il rapporto civile Sé-Altro viene costituzionalmente negato, rifacendosi a un presunto stato di natura primitivista, di fatto mai esistente e comunque non restaurabile, in cui questo statuto di differenza viene negato fin dall'origine; oppure si abbraccia una concezione di tipo "accelerazionista"³ in cui si invita a spingere questo meccanismo fino alle sue estreme conseguenze, fino al pieno superamento dell'umano e del meccanismo della sua produzione – concezione che arriva a ciò che considero come un vero e proprio delirio cibernetico, in cui le linee di distinzione tra uomo animale e macchina vengono in qualche modo sostanzialmente negate. Ora, la Scuola di Francoforte enuncia questa contraddizione sottolineando la duplice necessità di non rinunciare alla civiltà e di concepirne una forma che non implichi più un dominio sull'Altro. E questo però è un grosso problema, perché se il soggetto si costituisce così, per mezzo di meccanismi di controllo e subordinazione (controllo che opera su se stesso come controllo delle pulsioni), allora è chiaro che è una grande immagine che però è difficile da esplicitare politicamente. Oggi, però, di fronte alla distruzione evidente della Natura e degli Ecosistemi, e di fronte alla barbarie della manipolazione distruttiva del mondo animale, c'è una contraddizione evidente che il movimento animalista mette in luce: trattiamo gli animali come se fossero cose, sapendo benissimo però che non lo sono. Ad esempio, nel campo della sperimentazione il rapporto con gli animali è apertamente paradossale: da un lato possiamo fare sperimentazione su di loro sulla base dell'assunto che non sono come noi; ma d'altro canto la sperimentazione animale assume valore scientifico proprio sulla base del fatto che tuttavia un legame tra uomo e animale c'è. Poi, l'industria della carne produce profitti miliardari e regola le relazioni internazionali. Perché non mettiamo in discussione tutto questo? Perché evidentemente crollerebbe tutta la civiltà! Il problema è veramente difficile e intricato, ma almeno oggi viviamo in una situazione in cui questa contraddizione diviene sempre più evidente, sebbene le condizioni della società sembrano costringerci a non poterla veramente considerare nel suo versante politico. Il grande limite della questione animalista è di farne una questione etica individualista, limitandosi allo slogan "Non mangiare la carne" senza porsi il problema della trasformazione delle condizioni di possibilità

3 Il riferimento è alla concezione accelerazionista sviluppata da Alex Williams e Nick Srnicek nel loro "Manifesto accelerazionista", pubblicato originariamente in lingua inglese nel 2013 e diffuso in Italia da Laterza nel 2018. Il manifesto è liberamente reperibile anche in rete.

della nostra società. Se invece ci si pone il problema di cosa vogliamo fare della nostra civiltà e ci poniamo radicalmente la domanda: "Noi che tipo di esseri umani vogliamo essere?", allora in questo caso la questione del socialismo diventa una questione impellente e urgente e, almeno teoricamente, risolutiva.

Perché la questione del socialismo diventa fondamentale per risolvere la contraddizione umana con l'animale?

Perché il socialismo è una forma di materialismo e per l'uomo il materialismo è la continuità con il vivente. Dobbiamo definitivamente superare una concezione spiritualista che vorrebbe vedere nell'uomo una creatura dallo statuto ontologico privilegiato. Questa questione è ontologicamente, ideologicamente e teologicamente condannabile. Il socialismo si è posto storicamente sulla stessa linea della teologia e del cristianesimo dicendo che l'uomo è "padrone" della natura e abbracciando l'ideologia del produttivismo. Ho recentemente letto un articolo che riportava un discorso di Togliatti ai cattolici dove egli cita la Genesi a proposito della missione di dominio dell'uomo sulla natura, come a voler cercare un ponte di intesa tra cristianesimo e socialismo proprio a partire da una specie di apologia del dominio! Secondo me l'apporto fondamentale del pensiero di Adorno su questa questione è l'aver messo in luce la dialettica uomo-animale in senso proprio e aver difeso dunque una concezione materialistica che invita l'uomo a riscoprire i suoi nessi di continuità col vivente. Tuttavia questo non significa che noi ci appiattiamo in una "concezione animalesca" dell'uomo, che in ogni caso sarebbe comunque nient'altro che una nostra proiezione antropomorfa sull'animale stesso. La cosiddetta "bestialità" dell'uomo non è un comportamento animale adottato dall'uomo, bensì l'uomo che proietta sull'animale un certo insieme di negatività che non dovrebbe attribuire che a se stesso. È l'uomo che si comporta come una bestia, non l'animale. Ma se c'è una superiorità nell'uomo, sta nel lasciare campo aperto agli altri, cioè nell'aprirsi agli altri e non commettere forza e violenza là dove potrebbe anche esercitarli. Ma è una superiorità solo potenziale, ora di fatto inesistente. Una possibilità che possiamo mettere in campo solo socialmente...

Ti interrompo un attimo. Stai dicendo che è un errore considerare il materialismo di Marx alla stregua di una apologia dell'essere materiale. Tuttavia è a partire da questo modo di interpretare il marxismo che fa leva ogni antropologia filosofica di tipo spiritualistico. D'altro canto, dal punto di vista del materialismo, questa essenza dello spirituale appare come un'assurdità, nel senso che sfugge il dove, il quando e il perché di questa origine. Ma il materialismo "complesso" che difendi in realtà pone argomenti che sembrano cercare una connessione tra trascendenza e natura: compito dell'uomo non sarebbe, perciò, emanciparsi dalla natura, ma trasformarne le caratteristiche e muoversi oltre, ovvero trascendere le limitazioni poste dal dominio di sé sull'altro. In questo orizzonte la dicotomia rigida e classica tra materia e spirito sembra traballare, perché ciò che conta è porre l'uomo al cospetto di un progetto di trascendenza delle sue attuali condizioni.

Certo, e ribadisco: tutto ciò che lo spiritualismo relega nella sfera dello "spirito" esiste comunque in natura. L'empatia esiste in natura, intraspecifica e interspecifica. L'Uomo può esercitare l'empatia a livello universale, tutto qua. Noi possiamo pensare e agire a un livello planetario. Organizzare quindi un diverso rapporto con la natura. Non dimentichiamoci che Horkheimer, che era uno schopenhaueriano, ipotizzava come possibile compito dell'umano quello di farsi carico della sofferenza universale e cercare di porvi rimedio. Ma come organizzare questo compito in una società fondata sul conflitto e la divisione? Per questo il socialismo ha una chance in più, perché problematizza questo compito etico all'interno di considerazioni di ordine politico, arrivando quindi alla radice della problematica.

Ma allora ti chiedo, un po' provocatoriamente, perché il socialismo non può entrare in dialogo proficuo con il cristianesimo? Tu citavi criticamente il progetto della Genesi del dominio dell'uomo sulla natura, eppure sarebbe riduttivo limitare a questo il progetto cristiano...

Con un cristianesimo alla Tolstoj non ci sarebbero problemi, ma un cristianesimo alla Ratzinger certamente è irricevibile da una prospettiva socialista!

Certo, ma allora il problema si fa interessante: il socialismo invita il cristianesimo ad assumere con se stesso una dimensione dialettica!

Assolutamente sì. Uscendo dalla contrapposizione poco produttiva tra religioso e non religioso. L'altro mio libro sulla questione animale si chiama *Al di là della natura*. Tu prima hai usato il termine trascendente e io penso che un pensiero materialistico coerente non sia un pensiero meccanicistico volgare. Piuttosto, un po' alla Bruno, un pensiero che cerca nella materia una potenzialità che si esprime a livello relazionale. Per me la natura non è una cosa, ma un insieme di relazioni. Per noi vivere nella natura significa vivere in un fascio di relazioni. E la natura non è di per sé né bella né brutta, né armonica né disarmonica. La natura è l'insieme delle relazioni che gli enti stabiliscono tra di loro, e queste relazioni non sono statiche ma dinamiche, in divenire. La questione animale è dialettica in questo senso, come diceva Hegel, la natura diventa soggetto nell'animale. Tornando all'aspetto politico sociale, la relazione dell'uomo con il naturale è chiaramente condizionato dalla situazione storica: nell'epoca della piena industrializzazione era praticamente impossibile pensare un rapporto città-campagna che non fosse basato sul dominio. Quindi Marx ipotizzava il superamento dell'opposizione tra città e campagna come un progetto, in divenire, di riordino dei loro sistemi di relazione. Dialettico non significa binarismo rigido, ma mediazione!

Ecco, il problema della mediazione di cui tanto parli nel libro! Puoi spiegare al lettore poco avvezzo al pensiero del materialismo dialettico qual è la portata pragmatica del concetto di "mediazione" e quali sono le ricadute pragmatiche e politiche di una cattiva comprensione della dialettica?

Per capire cosa si intende per mediazione va innanzitutto ricordato quanto ho già accennato in merito alla crisi degli anni Settanta, quindi la crisi di un modello organizzativo e gli attacchi del neoliberismo. Questa fase ha colpito tutto il mondo della sinistra e, oltre agli aspetti che accennavo in precedenza, ha pure messo in crisi l'attenzione teorica e pratica sul problema dell'organizzazione. Il mio secondo capitolo, dedicato al dibattito tra Lenin e Luxemburg su questo tema, era proprio volto a mostrare come la critica dell'organizzazione non è affatto un momento nuovo della storia del socialismo, e che quindi c'è un bagaglio di pensiero e prassi su questo di cui bisogna tenere conto. Buttare a mare il problema dell'organizzazione e cavarsela con lo slogan "il personale diventa politico" è solamente un modo per evitare di affrontare questo problema, e quindi evitare il problema della mediazione. Mediazione significa riconoscere che tra la propria vita e il luogo-nonluogo del Capitale che devo colpire ci sono dei passaggi intermedi. Dei passaggi, appunto, di mediazione.

La critica teorica all'espressione "il personale è politico" è uno degli aspetti centrali del tuo saggio e, a mio avviso, tra i più rilevanti. Puoi chiarirci allora il senso della tua critica ai movimenti che potrebbero essere derubricati sotto l'etichetta di "identity politics" (movimento LGBT, femminismi, ecologisti, ambientalisti, animalisti, eccetera), spiegandoci quindi il senso della tua critica all'idea che la propria sfera personale abbia una valenza politica?

Premetto che la cosa difficile è tenere insieme tutto questo, ossia mostrare che nella lotta politica quotidiana abbiamo a che fare con il personale e con il politico come a due livelli necessariamente connessi. La critica che faccio nel libro non intende negare che il personale sia politico, al contrario. Critico coloro i quali articolano forme di rivendicazione personale a livello pubblico senza tenere conto di alcuni luoghi sociali chiave dove il Capitale agisce e si perpetua: i luoghi di lavoro, la contrattualistica delle relazioni industriali, il parlamento, i mass-media. Allora dico: se si abbandona questo livello di lotta e ci si accontenta di "combattere" il capitalismo nei confini del proprio orticello personale, allora il capitalismo non lo si sta veramente combattendo e anzi gli si lascia campo libero. Il grande limite dei movimenti anticapitalisti è questo: costruirsi il proprio piccolo recinto e spacciarlo come lotta al Capitale. Ma è un po' come tagliare il ramo dove si sta seduti.

Lo dico un po' a mo' di battuta: farsi stare antipatico il capitalismo non è condizione sufficiente del suo abbattimento (risate). Il moralismo viene scambiato per strumento politico...

E qui torniamo alla questione della mediazione, la cui necessità può essere vissuta soggettivamente come la consapevolezza di dover andare al di là del mio personale e ristretto quotidiano. Naturalmente, in che modo lo si possa fare è un grosso problema. Ma questo occorre anche fare: mettere su sindacati e partiti che funzionano, eleggere rappresentanti capaci di modificare leggi ingiuste, eccetera, puntando in particolare su una cosa: strappare al Capitale il nostro tempo di vita. Se il tempo della tua vita viene strappato al Capitale con l'intento di modificare in senso anticapitalistico gli assetti collettivi è un conto. Se invece tu

semplicemente rinunci a quelle relazioni industriali e lavorative per fare altro allora non lo stai realmente combattendo, e di certo non l'hai affatto sconfitto se la tua emancipazione rimane limitata all'orizzonte di una lotta del tutto privata.

A questo punto ti farei un'altra domanda: cosa intendi quando scrivi che il socialismo è un "asse" e non una "soggettività"? Su quali basi è plausibile ripensare la prassi socialista rivoluzionaria? Si può prescindere da una critica della soggettività?

Si tratta di un piccolo stratagemma linguistico, che il socialismo non è una soggettività come le altre (LGBT, ecologisti, animalisti, eccetera), ma un *asse* attorno a cui ruotano le soggettività critiche. Una formula sintetica che ha dentro questo pensiero. Da un lato, secondo me, una critica della soggettività è imprescindibile, perché una soggettività è una relazione e un effetto di potere. E tuttavia Adorno faceva una difesa estrema dell'Io che io condivido in pieno. L'Io è il luogo dell'autocoscienza e consapevolezza critica. Come l'idealismo ci insegna, questo movimento di autonomia della coscienza è filosoficamente intrascendibile. Se non c'è la capacità di darsi la legge da sé, col pensiero, e quindi di conquistare autonomia nel senso proprio del termine, allora è ovvio che si va fuori di sé completamente. E nel senso letterale del termine: si perde alla fine il contatto con la realtà. Però certamente questo non significa che l'Io possa schiacciare l'Altro!

Della serie: l'Io non è l'Ego...

Esatto, diciamola anche così. L'Io può essere poroso, aperto, includere l'Altro. Come con Fichte, un Io che problematizza il suo limite. Possiamo vederla in tanti modi, ma l'Io resta un riferimento imprescindibile dell'azione critica consapevole. Ciò detto, il problema delle identità che si sommano nell'*identity politics* è che diventano autodefinitorie ed escludenti. Un patchwork di tante identità non porta così a niente. E torniamo anche per questa via al problema della mediazione. Per l'*identity politics* l'idea sarebbe un po' quella di stampo humeiano: Io sono una collezione di identità: sono maschio, eterosessuale, bianco, impiegato di ceto medio, occidentale, eccetera. E allora la mia identità è la risultante di questi impossessamenti. Ora, questa impostazione ha un problema, quello di essere figlia di una concezione liberal e postmoderna dell'identità, e un limite, perché tende a pensare le relazioni di potere in senso costruttivistico, cioè una relazione di potere che emerge nel modo in cui il soggetto pensa se stesso. Mentre io dico che certamente tutto questo è vero, non dobbiamo però scordarci le forze materiali. Come ricordava Marx, non necessariamente l'operaio viene disprezzato dal suo datore di lavoro! I rapporti di sfruttamento e di classe non sono necessariamente classisti in senso deteriore.

Ti fermo un attimo... il limite di questa teoria postmoderna dell'identità è, se ho capito bene il tuo punto di vista, fallace perché perviene a un processo di ipostatizzazione dell'identità stessa nei rapporti di potere che li concerne. Quindi un pensiero rigido: se io sono maschio ed eterosessuale, non devo necessariamente pensarmi colpevole di patriarcato!

Però, da questo punto di vista, se mi penso maschio ed eterosessuale e allora ne risulta che io incarno un potenziale oppressivo perché partecipo a una trama di relazioni che contempla il patriarcato come struttura, questo non penso che sia sbagliato. Il punto secondo me è quando la lotta contro questo diventa occasione per buttare a mare il bagaglio critico del socialismo teorico. Depurare il linguaggio da termini sessisti e creare relazioni non oppressive è giusto. Solo che, quando si tratta dell'anticapitalismo, questa cosa non c'entra niente. Se il datore di lavoro tratta bene il suo operaio non toglie all'operaio la sua identità di operaio. I rapporti di lavoro non si decostruiscono, come vorrebbe la teoria postmoderna dell'identità, ma si aboliscono! Allora dico: storicamente il socialismo è stato sempre accusato di essere cieco alle altre lotte di liberazione, ma siccome questa è la differenza specifica bisogna concluderne che questa cecità era in buona parte necessaria, perché il socialismo guarda da un'altra parte. E secondo me fa bene a guardare da un'altra parte. Perché il problema diventa: dopo aver instaurato belle identità aperte e molteplici, come organizziamo il mondo della produzione? Questa domanda, cioè come mettiamo in relazione le nostre esistenze dal punto di vista della produzione, richiede una risposta che si muove su un altro piano, quello delle relazioni sociali. Il socialismo quindi è un'asse perché non parla delle soggettività, ma delle intersoggettività: cioè di ciò che si pone tra i soggetti. È una relazione impersonale perché riguarda il nostro lavorare, produrre e distribuire ricchezza. Quindi, noi certamente dobbiamo pensare a una società libera da relazioni di potere oppressive anche dopo il superamento del capitalismo. Queste questioni di genere, razziali, eccetera presuppongono un

progetto di società. Per questo la questione dell'asse è un aspetto a mio avviso dirimente! Alle teorie postmoderne figlie della svolta linguistica, alla Laclau direi che il sistema di produzione non svanisce se lo si interpreta diversamente...

Forse allora in questo si riassume un limite della teoria di Laclau. Cioè di pensare di aver fatto una critica a Marx quando invece stava solamente criticando una certa interpretazione marxista, dogmatica, di Marx.

Questa considerazione mi fa venire in mente una cosa. A un certo punto del libro parlo del socialismo come di una soggettività assente che diviene solamente nella misura in cui si annulla come soggetto. Cioè, compito paradossale del proletariato non è quello di imporsi come soggettività alle altre, ma di abolirsi come classe! L'operaio diventa proletario se diviene consapevole di se stesso, della sua condizione. E in quel momento entra in lotta per cancellarsi come classe. L'obiettivo è liberare il mondo dall'oppressione, non proletarizzarlo! È paradossale che Derrida in *Spettri di Marx* abbia rinunciato a ogni aspetto postmoderno della sua critica alla soggettività, un rilievo di un qualche interesse a mio parere.

Si è parlato molto del problema dell'organizzazione e della necessità della mediazione. La critica che fai ai movimenti anticapitalisti è per molti aspetti condivisibile, ma dobbiamo tenere conto del fatto che viviamo in un'epoca in cui tutti i precedenti progetti di organizzazione dei fronti di lotta sono in buona sostanza falliti. C'è un problema enorme da superare: quali sono oggi le forme di lotta politicamente efficaci? È possibile, infatti, che l'epoca contemporanea costringa a nuove forme di lotta politica. Se così fosse, quali potrebbero essere? O anche: su quali basi poggiarsi per ricercarle con serietà?

Occorre partire da una diagnosi. Ci troviamo in una situazione di incredibile svantaggio tattico e strategico, in una posizione di retroguardia. Sulla questione dell'organizzazione, colpire il capitale dove ha paura di essere colpito è importante perché garantisce maggiori margini di manovra. Diventa quindi vitale smettere di celebrare la propria marginalità. Riconoscere spassionatamente che siamo in una posizione difensiva e cogliere la necessità di dover recuperare posizioni. Disorganizzazione porta a ulteriore disorganizzazione, l'arretramento porta al panico. I partiti extra parlamentari sono ridotti allo "zero virgola" e continuano comunque a litigare. Bisogna partire dai dati di realtà, e non c'è qualcosa di particolarmente originale da fare, se non riconquistare unità del fronte di lotta e recuperare posizioni perse. Recuperare posizioni permette maggiori margini di manovra. Concretamente permette di pensare che cosa fare in maniera più organizzata e più ad ampio raggio. Tu domandi: "Su quali basi riconquistare con serietà nuove forme di lotte?" – questo mi piace, cercare "con serietà". La teoria classica del partito scienza prevede che ci sia un'organizzazione politica che discute democraticamente, fa analisi, detta la linea, verifica i risultati ed eventualmente ridiscute la linea. Ora, al netto dei fallimenti storici, questo modello teorico non era totalmente sbagliato! Se l'agire politico è: vediamo cosa occorre fare, facciamo e verifichiamo i risultati e casomai cambiamo rotta, questo bisogna fare. Allora bisogna trovare un luogo di aggregazione e discussione democratica, processi decisionali trasparenti e perseguire degli obiettivi di medio e lungo termine e, col passare del tempo, aggiustare il tiro. Dicevo prima che occorre recuperare delle posizioni; a tal proposito bisogna tenere conto di alcuni fattori. Quando una forza politica è in ascesa avvengono cose che oggi sono poco immaginabili. Si crea massa critica che influenza le classi dirigenti in maniera effettiva e non passiva come ora. C'è una partecipazione politica forte e reale e questo non è indifferente per il ruolo che i leader hanno nei confronti della base. Là dove c'è apatia e disinteresse il rapporto diventa passivo, verticistico e legato inevitabilmente al sondaggio d'opinione. Questa cosa diventa a sua volta un modo per capire che la mediazione è possibile ed è un rapporto che si gioca nel farsi delle cose. Se invece si afferma che l'organizzazione politica è automaticamente alienante, allora si perde questo. Bisogna rimettere in moto la possibilità che vi siano dei meccanismi correttivi. Altrimenti la politica diviene, come è ora, mera gestione burocratica dell'esistente.

Concludiamo con questo ultimo argomento, allora, se sei d'accordo: i meccanismi decisionali e di comunicazione politica. La butto lì: che significato ha, da una prospettiva socialista, una cosa come "la piattaforma Rousseau"?

Non è necessariamente una cosa da demonizzare. Non c'è niente di male nell'utilizzare gli strumenti tecnologici per migliorare la comunicazione...

Secondo me nella piattaforma Rousseau c'è qualcosa di male: l'idea che la piattaforma in sé sia il luogo della partecipazione politica, e non uno strumento. Classica eterogenesi dei fini. Allora lì ci sono i problemi

seri. Se vogliamo muoverci e pensare all'interno delle condizioni attuali servirà anche una critica delle forme di comunicazione e veicolo dei messaggi. C'è la necessità di capire fino a che punto gli strumenti di comunicazione influenzano le condizioni di possibilità in cui un certo messaggio può di fatto essere comunicato. Viviamo nell'epoca della comunicazione mass-mediale, nell'epoca, se vogliamo, della spettacolarizzazione della società e dell'immagine. Ha ancora qualcosa da dirci Guy Debord e il suo La società dello spettacolo? Non ho potuto non notare che non è tra le numerose opere di teoria critica citate nel tuo libro, e mi sono chiesto la ragione di questa assenza.

La società dello spettacolo non l'ho citato in questo mio libro ma ho avuto modo di criticarne alcuni aspetti in un altro libro che ho scritto⁴. Innanzitutto critico di quella prospettiva il suo intrinseco dualismo tra vita e immagine, cioè l'idea di una opposizione dicotomica tra una "vita vera" e l'alienazione sociale, alimentata e aumentata dalla dimensione dell'immagine. Questo è un tipico esempio dell'ideologia da "centro sociale" da cui è il caso secondo me di liberarsi quanto prima. Perché dobbiamo liberarci da essa? Non perché in parte non descriva qualcosa di reale, ma perché la sua critica non è sufficientemente precisa e quindi tende a far collassare troppe distinzioni che invece è bene tenere distinte se non si vuole trasformare la prassi politica nella cura orgogliosa dell'orticello di casa propria... Debord, per carità, è geniale, ma non mi era funzionale perché gioca tutto su questa opposizione.

Riprendo il tema delle condizioni di possibilità della prassi a partire dal punto di vista della comunicazione e del linguaggio. Oggi abbiamo parlato di tante cose complesse, soggettività, dialettica, mediazione... non può essere che per fare la rivoluzione bisogna prima laurearsi sul pensiero di Adorno? [risate]

Qui però torniamo alla questione dell'immagine, perché secondo me, proprio perché sono adorniano, non ho paura della società dell'immagine. Infatti Adorno stava sempre in televisione. Egli sottolineava infatti l'effetto di sprovincializzazione che la TV ha avuto per la società tedesca. In questo io sono possibilista, l'immagine non è solo simulacro. Credo invece che, lungi dal dover per forza sottoporre ai militanti un corso su Adorno, si possa trovare una buona sintesi e traduzione in un linguaggio popolare non falso. E qui mi appoggio a Žižek, che afferma, riprendendo la lezione di Lacan, il dovere di imparare a leggere il linguaggio politico in maniera sintomatica. Chiedendoci quindi: "Dove va a parare quel determinato discorso?". Secondo me una politica nuova, all'altezza dei tempi, è una politica che cerca di mettere in campo le parole giuste e diventa capace di colpire efficacemente le parole sbagliate. Corbin in Inghilterra è riuscito ad esempio in qualcosa che ritengo importante. Ricordo quando, a un concerto, si mise a leggere una poesia, se non ricordo male, di Shelley. Retorica, certamente, ma non per questo priva di significato ed effetti importanti. Dire una cosa in una certa maniera crea aspettative, veicola energie, è già un modo di sfidare e trasformare le condizioni di pensabilità delle cose.

Quindi oltre alla necessità di fare dialettica socialista, sostieni anche la possibilità e la necessità di una "retorica" socialista e rivoluzionaria. Questa tesi rappresenta indubbiamente un passaggio teorico importante. Bisognerebbe capire se questa possibilità di una retorica socialista sia più frutto di un mero stato di necessità fattuale, oppure se su questa base si recuperi un carattere intrinseco del DNA della sinistra...

È un altro aspetto della tanto citata mediazione. Non si può pensare che esista soltanto la teoria vera e poi il mondo delle banalizzazioni. Esiste la possibilità di semplificare un linguaggio teorico complesso in formule vere e false. Le verità e falsità di una semplificazione sono legate agli effetti politici e sociali che produce. Se un discorso apre a una possibilità diversa è una semplificazione efficace. Questo perché la società è stratificata, ed è necessariamente così. Siamo pur sempre *in medias res*... È normale che sia così. Marx e Engels erano i primi grandi divulgatori di loro stessi. Marx scriveva il Capitale e poi gli opuscoli per gli operai. Lo strumento linguistico, se ben compreso e adoperato, rende possibile coniugare rigore e accessibilità. Questa è una lezione che ho preso da Adorno e poi da Žižek.

Federico Levy per Policlic.it

⁴ Marco Maurizi, *L'io sospeso. L'immaginario tra psicoanalisi e sociologia*, Jaca Book, Milano 2012.