



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

Andrea Micocci o del materialismo emancipativo.

di Franco Gallo

Sommario: L'articolo di Franco Gallo affronta l'opera di rifondazione teorica del marxismo e della filosofia dell'emancipazione elaborata da Andrea Micocci. La lettura naturalistica e antidialettica del marxismo di Micocci si fonda in una teoria generale del capitalismo e della sua influenza ideologica ed etica che ruota attorno al concetto di *ipostatizzazione*, affrontato da Micocci nella sua opera principale, *Anti-Hegelian Reading of Economic Theory*. Gallo espone le tesi di Micocci attraverso ampi confronti con altre versioni innovative del marxismo, da John Rosenthal a Giuseppe Tassone, dal *rational choice Marxism* a Negri e Foucault. L'ultima parte dell'articolo affronta le prospettive etiche e politiche aperte da Micocci da un punto di vista empatico, ma avvertito di possibili fattori invalidanti il discorso dell'autore, a cominciare dai problemi sollevati già negli anni Sessanta da Sebastiano Timpanaro.

Indice: 1. In forma di introduzione p.2 / 2. *Anti-Hegelian Reading of Economic Theory*: un libro singolare p.3 / 3. Chi è marxista? p. 7/ 4. Lineamenti e problemi di una prospettiva emancipativa p.11

Andrea Micocci o del materialismo emancipativo.

di Franco Gallo

1. *In forma di introduzione*

Nel panorama del discorso della sinistra contemporanea la riflessione fondativa delle posizioni politiche alterna la reinterpretazione più o meno raffinata della *vulgata* riformista (forse più con riferimento all'ambiente anglosassone recente che ai più interessanti, a mio giudizio, contributi dell'austromarxismo) a posizioni apocalittiche debitrice di Foucault e del '77 ma in realtà, nonostante lo si preferisca tacere, spartachistico-luxemburghiane. Tra il vangelo veltronian-clintoniano (oggi nelle ibride vesti del Partito Democratico) e il movimentismo negriano la forbice è ovviamente molto ampia, ma queste posizioni sono accomunate dal rifiuto di un'impostazione autenticamente materialistica, essendo legate a un concetto astratto dell'uomo che ne fa vuoi un individuo *compos sui* capace di sviluppare il proprio *need for achievement* entro limiti socialmente utili oppure un'istanza corporeo-istintuale dirompente che sarebbe *immediatamente* politica in quanto inconsapevolmente provocata alla rivolta della deriva della globalizzazione.

Per molto l'adeguatezza di questa caratterizzazione sarà certamente assai discutibile, ma la esprimo qui in forma così netta per introdurre lo sfondo teorico e polemico sul quale vanno collocati gli scritti commentati in questo articolo. Queste considerazioni danno inoltre conto della ragione per cui chi, come lo scrivente, si è interessato della potenzialità critica del discorso teorico "marxista-leopardista" di Timpanaro¹, cioè di un marxismo da *outsider* antidialettico e antisoggettivistico, possa trovare nei lavori di Andrea Micocci stimoli rilevanti per un dialogo filosofico e politico e per l'elaborazione di una teoria emancipativa non succube dell'idealizzazione economicistica e borghese dell'attivismo, della felicità, della realizzazione di sé, dell'espressività ad ogni costo della personalità etc. - tutte idealità politico-morali viziate dalla arbitraria presupposizione della indefinita disponibilità delle risorse e pertanto della loro allocabilità ottimale a un punto altrettanto indefinito dello sviluppo della loro gestione sociale, minimizzando in ciò i fatti obiettivamente costitutivi della condizione sociale ed economica (la precarietà delle risorse, la non linearità delle correlazioni tra fatti e fenomeni storico-sociali e quindi la natura sempre soltanto locale della *governance*, la limitatezza biofisica costitutiva come senso primo

¹ Cfr. F. Gallo, *Sull'attualità politica del materialismo di Sebastiano Timpanaro*, in F. Gallo – G.I. Giannoli – P. Quintili (a cura di), *Per Sebastiano Timpanaro. Il linguaggio, le passioni, la storia*, Milano, Unicopli, 2003, pp. 187-202.

dell'omnizzazione etc.). Una teoria emancipativa alternativa dovrebbe insomma essere rispettosa dell'inalterabile illeggibilità ultima del dato naturale e consapevole pertanto che la libertà dell'uomo su questa terra è creativa se e solo se non è rovinosa avventura di massimizzazione unilaterale ed egocentrica della centralità dell'uomo, ma *engineering* sociale della sussistenza perplessa e provvisoria della specie sul pianeta.

A partire da queste premesse, che nell'intenzione di chi scrive e di una parte crediamo non assolutamente esigua della sinistra europea risultano sintetizzabili come una coniugazione virtuosa del “rosso” con il “verde” e con il “nero”, con l'intramontabile istanza anarchica della questione della libertà come sovranità nei confronti della tradizione, il lavoro di Micocci, sia nella sua pubblicazione maggiore *Anti-Hegelian Reading of Economic Theory* sia nei due articoli collegati su Tassone e su Rosenthal², assume le dimensioni di una vera e propria impostazione filosofico-economica completamente alternativa capace di difendere teoricamente un'istanza antropologica e politica coerente e di ricavare da essa principi di giudizio e azione.

In questo articolo esamineremo la posizione elaborata da Micocci nel suo lavoro principale (§2); ci riferiremo poi alla specificità della sua posizione marxista ampliando l'osservazione alla critica e alla polemica avviata nei suoi due articoli (§3); infine proporranno alcune osservazioni ricostruttive della teoria dell'emancipazione come appare nei lavori di Micocci per concludere con alcune considerazioni problematizzanti (§4).

2. Anti-Hegelian Reading of Economic Theory: *un libro singolare*

Inserito in una collana prestigiosa di *Studies in History of Philosophy*, il volume maggiore di Micocci ha ricevuto sinora un'accoglienza tiepida non solo per la radicalità delle tesi politiche sostenute, ma anche per la complessità enciclopedica della ricerca documentata, che cerca contemporaneamente di evitare ogni facile contestualizzazione della dimensione ideologica e teorica rispetto a quella sociale ed economica, non per rifugiarsi nel sicuro rifugio positivistico dell'indipendenza o assialità della dimensione scientifico-intellettuale rispetto allo sviluppo sociale, bensì per scoprirne nuove e più complesse relazioni di isomorfismo e di dipendenza genealogica. In questo assunto viene ovviamente combattuta la tendenza dialettico-organicistica di analisi e interpretazione dello sviluppo storico-sociale; a ciò il libro deve quindi il proprio titolo.

Anti-Hegelian Reading of Economic Theory sfugge dunque a una casistica, sfugge a una catalogazione (e chi si aspetterà di trovarne indicazione nella scheda biblioteconomica standard che lo accompagna resterà certo deluso, perché questo libro non tratta filologicamente della “concezione hegeliana dell'economia”, né della “storia dell'economia e della filosofia nella cultura tedesca”).

Ma doveva necessariamente darsi questo fraintendimento, non appena si applicasse la logica semplificatoria della mentalità istituzionale a un volume che opera coscientemente su un piano alternativo, *sghebbato*. Il principio di efficienza proprio del moderno sistema della documentazione culturale non poteva che inquadrare secondo criteri di massima e appena solo tangenziale astrazione un prodotto che non si lascia *usare* né inserire agevolmente, come contributo specializzato, in nessuna bibliografia che mimi la *divisione del lavoro* intellettuale e allochi a contributi specialistici parte della fatica del pensiero.

There is something wrong with the whole of capitalism as an institutional setup and as a “culture” (C'è qualcosa di errato nel capitalismo nel suo insieme, sia come organizzazione istituzionale sia come “cultura”: AH: 144): con questo assunto lapidario Micocci espone al lettore uno dei punti nodali del suo libro, quello della natura pervasiva della logica capitalistica che è resa, in forma riflessa, anche dalla teoria marxista

² A. Micocci, *Anti-Hegelian Reading of Economic Theory*, Lewiston-Queenston-Lampeter, The Edwin Mellin Press, 2002 (d'ora in poi AH) ; *Sul misticismo dialettico dei marxisti. Note sul lavoro di John Rosenthal*, in “il cannocchiale – rivista di studi filosofici”, 2 (maggio-agosto)/2002, pp. 179-95 (d'ora in poi MD) ; *ivi*, 3 (settembre-dicembre)/2004, *Progresso e razionalità. Il materialismo dialettico secondo Tassone*, pp. 161-80 (d'ora in poi PR). Le citazioni da queste opere avverranno direttamente nel corpo dell'articolo nella forma (SIGLA: numero di pagina). Le traduzioni italiane delle citazioni da AH sono dell'estensore di questo articolo. Considerazioni analoghe a quelle qui esposte, ma assai dettagliate, sono state espresse in F. Gallo, *Di economia e altro. Una discussione sul marxismo*, in “Il Ponte”, anno LXII, n. 12, dicembre 2006, pp. 69-77.

laddove essa sia condizionata dalla concezione dialettico-progressiva della storia, o, più succintamente, dalla *dialettica* come tale.

In realtà quest'ultima appare a Micocci come caso di un più generale *hypostatization argument* (ragionamento ipostatizzante: AH: 64), che viene esemplificato in relazione a Hegel mediante il ricorso all'interpretazione di Della Volpe e di Colletti della critica alla filosofia del diritto di Hegel da parte di Marx. Micocci stesso ammette che la posizione di Colletti, con la sua distinzione tra *real opposition* e *dialectical contradiction* (opposizione reale e contraddizione dialettica: AH: 68), è *an instance which is fundamental to my general argument* (un punto di partenza fondante per lo sviluppo della mia argomentazione complessiva: AH: 46), ma rifiuta ovviamente il modo in cui Colletti decise di abbandonare il marxismo a se stesso, in quanto prigioniero della sua radice dialettica, per elaborare invece fino in fondo il marxismo secondo una tradizione alternativa, materialistico-naturalistica, che da Epicuro e Feuerbach mutua e potenzia un'antropologia, e dal materialismo classico, predialettico, mutua invece una visione antifinalistica della storia che produce l'attenzione all'individualità dei processi e pertanto, contro la loro modellizzazione e organizzazione funzionale in schemi dialettico-diacronici, la loro lettura nei termini congiunti della tassonomia e della genealogia. Noto di passaggio che il libro di Micocci cita quattro volte Foucault, o per esigenza di documentazione o per una critica anche severa (cfr. in particolare AH: 179-80), ma sempre senza approvazione; non cita mai Nietzsche né Derrida. Pertanto non c'è dubbio che il senso dell'operazione tassonomico-genealogica cui Micocci ci invita debba essere altro da quello decostruttivistico o anche da quello della critica dell'istanziarsi del potere nei corpi cui la strategia foucaultiana ci ha abituati. Micocci stesso ce ne dice qualcosa quando dichiara di dovere il suggerimento circa l'uso del termine "genealogia" a Nicola Badaloni (AH: 306), in un contesto in cui descrive le ragioni che lo motivano a un approccio tassonomico e discontinuistico alla storia dell'economia.

Miococi insiste sulla necessità di dare conto, nella ricostruzione storica dello sviluppo sociale, della frattura più che dell'omogeneità continuistica, cosicché la stessa parola "sviluppo", con le sue ipoteche persistenti anche nelle più raffinate applicazioni critiche (penso, per esempio, a Pasolini), deve essere usata con estrema cautela per riferire la sua interpretazione del decorso storico della civilizzazione e del suo sostrato economico.

La tesi di Micocci, che semplificherò all'estremo, è la seguente: i diversi "modi di produzione", per usare il lessico marxiano, sono storicamente indipendenti gli uni dagli altri, privi di una visibile connessione dialettica, ma organizzati l'uno rispetto all'altro soltanto dalla giuntura catastrofica del loro collassare l'uno dentro l'altro. Anche qui noto, e mi permetto una punta di malizia, che Micocci non cita mai René Thom pur polemizzando sistematicamente contro la nozione di continuità matematica (e quindi contro l'idea walrasiana dell'equilibrio!), né si riferisce alle ricerche di Deleuze in *Differenza e ripetizione*, che potrebbero invece costituire un interessante punto di riferimento.

Ma tornerò più tardi su questo anatema antistrutturalistico (per dirla in breve) che sostanzia, come vedremo, tutto il lavoro di Micocci e ha una ragion d'essere etico-politica tutt'altro che indifferente.

Dunque se i vari modi di produzione collassano l'uno dentro l'altro, e non sono connessi secondo logiche dialettiche di riassorbimento, inveramento, continuità o sviluppo, l'antropologia sottesa alla modellizzazione sia micro- sia macroeconomica propria della scienza economica dell'età capitalistica non parla della natura dell'uomo in sé o della realtà ontologica dell'essere umano in quanto produttore e consumatore, ma ipostatizza una dimensione storica specifica dell'umanità, quella che è richiesta e provocata dal sistema capitalistico, e ne fa lo *specimen* per la comprensione di ogni altro tempo e ogni altra esperienza, scartando a priori (o riassorbendo dialetticamente!) gli elementi che ne esorbitino. Tra le conseguenze essenziali di questa prospettiva, che ricorda lo Schumpeter sociologo (penso in particolare agli scritti sull'imperialismo), vi è che il collassare dei modi di produzione l'uno dentro l'altro nel loro avvicinarsi produce la persistenza, a mo' di massi erratici, di elementi di modi di produzione arcaici in quelli più recenti (basti pensare, per quanto riguarda il nostro paese, alla centralità tuttora riconosciuta della famiglia come sistema economico e spazio primario di apertura al sociale nonostante ci stiano da tempo ripetendo che nella società capitalistica le relazioni economiche intercorrono tra individui liberamente concorrenti nella massimizzazione dell'utilità della propria posizione individuale...). A petto di queste patenti incongruenze, il capitalismo e la sua scienza economica non

dispongono che della strategia sociale del compromesso e della strategia intellettuale dell'ipostatizzazione dialettica, per cui le deviazioni concrete dai modelli fittizi del comportamento economico sono viste come aberrazioni del modello e giungono a dover essere trattate con i metodi della fisica del caos (si pensi all'analisi delle transazioni di Borsa).

La potenza del percorso critico di Micocci si colloca pertanto al livello della generalizzazione che la sua tesi interpretativa presenta, e che cercherò di ripercorrere in quattro punti:

1. Le scienze sociali *mainstream* (quelle dominanti per approccio, metodologia e linguaggio) sono tutte soggiacenti alla dinamica dell'ipostatizzazione.

2. La dinamica dell'ipostatizzazione è la dinamica stessa di omologazione/alienazione che è integrata al modo di produzione capitalistico, come sistema di orientamento e di inibizione che governa l'espressione psichica, la comunicazione, la sessualità; per mezzo di questo insieme di processi di condizionamento e di attivazione dell'individualità concreta, quest'ultima tende sempre più a comprendersi sulla base dell'erroneo meccanismo ipostatizzante che domina il modo di produzione capitalistico.

3. Questo fenomeno è descritto nell'analisi marxiana del feticismo delle merci, ma quest'ultimo tema teorico della critica sociale marxiana è sì un importante strumento interpretativo, però condizionato a sua volta dall'accettare (mimeticamente rispetto al capitalismo) il piano economico come il piano fondamentale in cui situare l'analisi critica, mentre il piano essenziale, secondo Micocci, è quello del vario sistema del condizionamento culturale (AH: 182-4).

4. Pertanto la dominanza del capitalismo va criticata innanzitutto sul piano metafisico, perché la persistenza della metafisica al livello sia delle scienze sociali sia delle relazioni sociali vere e proprie costituisce l'elemento determinante della persistenza della civilizzazione capitalistica (AH: 246-7).

Occorre introdurre a questo punto una riflessione sull'utilità di questa identificazione della "metafisica" come ragione di ciò che è *wrong with the whole of capitalism as an institutional setup and as a "culture"* (errato nel capitalismo nel suo insieme, sia come organizzazione istituzionale sia come "cultura"), per riprendere l'espressione di (AH: 144) già commentata sopra. Da un lato si ha l'impressione che Micocci lavori ad un livello prossimo a quello della ricerca illuministica e positivista, lavorando per "smascherare" le *faibles convenues* dell'*establishment* intellettuale e la colonizzazione del pensiero da parte di messaggi/massaggi (per dirla alla McLuhan) propagati dal sistema sociale della comunicazione – il senso della "metafisica", più che quello di un insieme di dottrine della tradizione filosofica, è soprattutto quello di un atteggiamento, di una *Gestalt* innervata nella rappresentazione di sé della nostra epoca (un po' come in Nietzsche si ricorda che la "grammatica" è la "metafisica popolare").

D'altra parte, Micocci insiste sulla natura propriamente materialistica del proprio approccio, per cui la dominanza di questa "metafisica" è, come vedremo meglio in riferimento alle sue riflessioni su Tassone, nient'altro che l'isomorfismo risultante, sul piano intellettuale e psicologico, dall'incompleta realizzazione della presunta globalità della rivoluzione capitalistica. Quest'ultima, unilaterale nella sua antropologia e irrealistica nella propria interpretazione del processo economico, non avendo potuto affermarsi compiutamente a livello sociale nell'estrinsecazione vanamente promessa di un indeterminato *field of opportunities* per tutti i soggetti razionalmente agenti sul mercato, ha finito per dover elaborare sia compromessi con le strutture sociali e intellettuali di antico regime sia una rappresentazione di sé come capace di riassorbire dialetticamente questi condizionamenti in un futuro indeterminato (nella gradualità dello sviluppo mediata dalla *governance* o nella mera fede nella *invisible hand* smithiana).

Come accaduto ad altri critici della metafisica, Micocci ha la sensazione della natura enorme del proprio gesto teorico (AH: 251-5), ma non prova né ambizione prometeica né senso d'angoscia, bensì, più modestamente, dichiara di volere semplicemente prendere sul serio una delle forme più abusate dell'interiorizzazione borghese, quella della ricerca e scoperta del sé (AH: 253), cui sottrae però, proprio per la sua critica antimetafisica, il comodo punto d'appoggio di una preesistente natura umana, di una dimensione oggettiva, invariabile e salda cui questa ricerca debba approdare.

La riscoperta del sé appare dunque la forma mascherata, capovolta, della ricerca della propria radice carnale e relazionale concreta che l'essere umano porta con sé come bisogno espressivo.

La critica del modello ipostatizzato e metafisico procede dall'assunto iperbolico (e pertanto metodologicamente intrigante) secondo cui *Dialectics is the result of the interaction of the Platonic-Christian*

tradition with the political institutions (La dialettica è il risultato dell'interazione tra la tradizione platonico-cristiana e le istituzioni politiche: AH: 302³). Micocci espone questa tesi non soltanto e più in generale nella prima parte del suo libro, ma, con riferimento specifico all'economia e alla sua materializzazione storico-istituzionale nel capitalismo, soprattutto nell'importante e a mio avviso centrale capitolo settimo su *The Capitalist State*. Qui Micocci argomenta che la finalizzazione reale delle scienze sociali è comprensibile a partire dalla loro natura astratta e modellizzante; ciò le costringe all'utilizzo di *a-historical categories* (categorie astoriche) che sono *built to show not simply that the various human and socio-economic intercourses are at last taking their compute form under capitalism* (costruite per dimostrare non semplicemente che le diverse relazioni umane e socioeconomiche stanno prendendo finalmente la loro forma compiuta sotto il capitalismo: AH: 299), ma anche che *the communities which best interpret these intercourses are as natural and historically inevitable as the intercourses themselves* (le comunità che meglio interpretano queste relazioni sono altrettanto naturali e storicamente necessarie quanto quelle relazioni stesse: *ibidem*). Pertanto il modello capitalistico del pensiero sociale si realizza in forma di teoria per dimostrare che (i) la vera forma dell'umano è quella implementata nel modello astratto di individuo e mercato (ii) che questo modello – proprio perché realizza dialetticamente la forma dell'umano come esito di un processo storico progressivo – è storicamente inevitabile (iii) che le tipologie di vita comunitaria migliori e altrettanto storicamente necessarie sono quelle che pongono in essere quel modello.

Il momento dell'ipostatizzazione metafisica delle istituzioni deriva dalla permanenza di un atteggiamento intellettuale che viene ascritto alla continuità storica di un modello ontologico caratterizzato dai tratti dell'opposizione e reintegrazione dialettica del particolare nell'universale (Platone), della comprensione distorta e rovesciata dell'esperienza psicologica e morale come svelamento dell'universale nell'interiorità (Agostino), fino alla nozione di sé come individuo astratto (particolare) che si percepisce in essenza come dotato di *intrinsic similarity* (somialtanza intrinseca: AH: 300) con tutti gli altri individui in una percezione reciproca soltanto intellettuale e ipostatizzata (si tratta appunto della posizione borghese della coscienza, in cui il sé è colto innanzitutto, prima che nel suo radicamento materiale, come istanza particolare di un universale quale il *cittadino*, il *lavoratore*, o persino l'*uomo*: vertice, quest'ultimo, di un'alienazione dal quale, come ha mostrato Hannah Arendt, il precipitare è pericoloso).

Accanto all'analisi delle difficoltà teoriche intrinseche alla mentalità e alla metafisica che istanziano il capitalismo, Micocci fornisce anche una dettagliata discussione dei meccanismi socioeconomici reali che a suo avviso presiedono alla serializzazione dell'individualità nella modernità tardocapitalistica. Egli non si limita cioè a denunciare che la finzione dell'autocomprensione economica del capitalismo produce l'interpretazione riduttiva e rovesciata della personalità umana agente, ma spiega anche quale meccanismo del processo produttivo e intellettuale del *framework* capitalistico si attivi nel sostenere e condurre a termine questo processo. Ciò avviene a partire da un'elegante reinterpretazione comparativa del tentativo di Lawson di superare in chiave storico-empirica la modellizzazione matematicistica dell'economia e della ricerca di Schumpeter sulla storia dell'economia. La teoria ciclica di Schumpeter giunge infatti alla conclusione, inaccettabile per Lawson e per tutta la *mainstream* del *leftism* blairiano-clintoniano che esiste un'aporìa costitutiva nello sviluppo capitalistico, cui nessun tipo di flessibilizzazione, di *governance* o di istituzionalizzazione di opportunità formative e operative può porre rimedio. Da un lato vi è il momento creativo, prometeico dell'azione autenticamente individuale del produttore (l'imprenditore schumpeteriano, l'incomprensibile investitore keynesiano, l'irrazionale consumatore che fa impazzire i sociometri e i sociologi...); dall'altro invece il mercato tende all'equilibrio walrasiano perseguendo la prevedibilità e l'iteratività delle azioni dei soggetti che coinvolge, anzitutto a partire da un sistematico condizionamento intellettuale della loro autocomprensione mediato dalle istituzioni. È qui che Micocci, in particolare, mi sembra molto efficace, laddove coglie una *progressive institutionalization of the formerly untamed market forces* (progressiva istituzionalizzazione delle forze di mercato sfuggite finora al controllo: AH: 333) nel moltiplicarsi delle istituzioni di *governance*, consultazione, armonizzazione e progettazione che quotidianamente vediamo operare, per concluderne che il mondo del neoliberismo e della globalizzazione è quanto di più lontano dal libero mercato fatto

³ Questo giudizio amplia alcune considerazioni di John Rosenthal discusse da Micocci in (MD: 187-8).

di attori concorrenti con le medesime potenzialità di vittoria, quanto di più estraneo alla presunta logica “pura” del capitalismo (AH: 335).

Di più: nel funzionamento iterativo, walrasiano del sistema politico ed economico del capitalismo, la produzione dell'individuo serializzato comporta, come conseguenza, che il successo nella competizione economica non sia più dovuto, come credeva Schumpeter, all'innovazione, cioè alla proposta di una merce diversa o di un processo tecnico più efficiente e innovativo, bensì alla capacità di cogliere quanto di più aderente alla mentalità serializzata e alienata, e di presentarlo inglobato nel prodotto. Gli studi sui meccanismi della produzione culturale di massa, cui qui Micocci fa riferimento, sono lo sfondo che ci permette di rendere comprensibile questa tesi.

Ciò che è più interessante, però, ne è la conseguenza etica: *Thus each of us is potentially a market successful individual. We witness the paradox of market efficient artists, alcoholics, revolutionaries, even terrorists. The market, by imposing its un-innovative, iterative cultural nature, compels each individual to present only the market side of his/her multi-faceted personality.* (Dunque ciascuno di noi è potenzialmente un individuo capace di successo sul mercato. Siamo testimoni del paradosso di artisti, alcolisti, rivoluzionari e perfino terroristi che sono attori efficienti sul mercato. Il mercato, imponendo la sua essenza culturale iterativa e antinnovativa, obbliga ciascuna/o donna/uomo a presentare soltanto il lato adatto al mercato della propria sfaccettata personalità: AH: 338).

La logica mimetica dell'impresa (*we must do the usual thing before the others, and once its triviality is found out we must device another*, dobbiamo fare le solite cose prima degli altri, e una volta che se ne sia scoperta la banalità dobbiamo escogitarne un'altra: AH: 340) diventa dunque il *principio mimetico generale* dell'acquiescenza di tutti a un genere limitato e unico di azioni, idee e principi.

Anche qui la problematica del mimetismo avrebbe potuto essere illuminata dal riferimento esplicito a una specifica strumentazione teorica, magari di carattere etologico se non intrinsecamente filosofico (ma la riflessione benjaminiana sul significato filogenetico del mimetismo avrebbe potuto essere un quadro teorico attraente per un'ulteriore elaborazione: anche Benjamin rientra tra gli autori che non sono trattati né richiamati nel presente lavoro).

Complessivamente il lavoro maggiore di Micocci incrocia dunque le principali istanze della *Kulturkritik* e della filosofia del XX sec., ma perviene all'individuazione della nodalità dei temi francofortesi, heideggeriani e strutturalisti attraverso un percorso specifico di ascendenze indubbiamente marxiane (immagino che Micocci non vorrebbe farsi classificare come marxista!), ma libero da ipoteche caratteristiche del marxismo e soprattutto profondamente innovatore della stessa fondazione del marxismo in termini di scienza economica. Con la critica al modello dell'ipostatizzazione e la sua individuazione tanto nell'economia classica che in quella neoclassica (nella teoria smithiano-marxiana del valore come in quella marginalistica) Micocci prende per la prima volta sul serio l'effettiva appartenenza di Marx al filone della scienza economica generata ideologicamente (Micocci preferirebbe: geneologicamente connessa) dalla nascita della cosiddetta “rivoluzione industriale” o del “capitalismo”. Micocci vuole in realtà sostenere che per la critica radicale del capitalismo bisogna uscire dal sistema intellettuale che esso impone isomorficamente alla condizione antropologica che impianta. Una conseguenza ovvia è che non basta più essere marxisti perché ciò significa riconoscere la realtà storica del determinarsi del capitalismo come fatto compiuto su cui innestare dialetticamente l'avvento del socialismo nelle sue diverse forme, bensì bisogna smascherare l'incompiutezza del capitalismo e individuarne la dominanza proprio in questa sua incompleta affermazione, in questa sopravvivenza inattesa dei relitti del passato dentro il cuore stesso della modernità.

3. Chi è marxista?

Il 22 maggio 2002, in un seminario organizzato da “Montag” e dall'associazione Rialtoccupato presso il Rialto Santambrogio a Roma, mi sono trovato a discutere con Micocci, T. Negri e V. Orati di *Anti-Hegelian Reading of Economic Theory*. Negri, nel corso del dibattito, pose a Micocci una divertente quanto diretta domanda, che probabilmente molti nel pubblico si erano già sentiti rivolgere altre volte: “ma sei marxista...?”. L'aneddoto è interessante perché testimonia la perplessità che Micocci genera anche in un lettore indubbiamente eclettico e aperto a istanze non solo politiche, ma certamente metafisiche e

teoretiche molto ricche, notoriamente centrale nella riflessione della sinistra alternativa contemporanea. Il lavoro maggiore di Micocci pone infatti la questione ultimativa della legittimità di continuare a considerare il pensiero marxiano come punto di riferimento principale della teoria politica alternativa di una sinistra radicale: un passo al quale evidentemente molti, pur nella varietà assai libera delle proprie elaborazioni teoriche, non sono disposti a risolversi.

Quali siano i limiti del marxismo, in quanto la sua struttura dialettica appartiene al *general setup* del capitalismo, e quanto il tema del feticismo delle merci sia invece l'aspetto centrale della riflessione marxiana cui Micocci si ispira è stato già discusso in precedenza in relazione al volume maggiore dell'autore. Su questi stessi argomenti Micocci torna in due ampie discussioni di filosofi di ispirazione marxiana che affrontano temi affini a quelli del suo libro e nei cui confronti Micocci, pur nutrendo estremo rispetto, non si mostra per nulla tenero.

Lo scenario della discussione intrapresa da Micocci è quello delle polemiche più o meno recenti, prossime a quelle provocate in Italia da Preti, Della Volpe o Colletti, che ha suscitato nel marxismo anglosassone il tentativo di rielaborare la filosofia di Marx espungendone la dimensione dialettica. Su questo tema si è assistito da un lato alle innovazioni prodotte dal cosiddetto *analytical Marxism* di John Roemer e seguaci, dall'altro alle polemiche difese del metodo dialettico tradizionale da parte di Smith, Williams, dall'altro ancora alla riflessione critica sul modello analitico di Roemer ad opera di Kymlica, Wright, Drew, Reiman etc., e da un punto di vista più originale e indipendente Cohen e Van Parijs; infine nel dibattito si è inserito con forza John Rosenthal da una prospettiva diversa, però, da quella di Roemer⁴.

Per il lettore non specialista, riassumerò in breve il problema sollevato dal marxismo analitico: questa tendenza rifiuta la vicinanza tradizionale del paradigma teorico-politico marxista con la filosofia "continentale" e tenta invece di elaborarne le esigenze politico-economiche fondamentali a partire da modelli di rappresentazione del sociale mutuati dalla tradizione analitica (schemi di distribuzione preferibili, idealizzazione modellizzata delle transazioni economiche etc.). Su questa base il marxismo viene rappresentato non come l'esito appropriato del progresso storico-sociale o come l'ordine razionale che viene a imporsi, dopo la trasformazione dei rapporti di potere, sulla tecnologia dispiegata senza controllo dal capitalismo, ma come l'opzione politica preferibile sulla base di un confronto tra l'ottimizzazione della distribuzione di vantaggi e svantaggi ai singoli che essa permette e quelle che le altre opzioni politiche garantiscono.

Il marxismo non risulta più così esito della totalizzazione dialettica della storia, bensì si riconnette a un problema per un verso di razionalità della scelta politica, per un altro di obbligazione morale dei soggetti responsabili della scelta nella preferenza per i modelli distributivamente più efficaci. Il marxismo analitico, sia detto per inciso, manifesta molta attenzione per il problema della scarsità delle risorse, spesso sottovalutato nella tradizione continentale, al punto che rimane vittima, a mio giudizio, dell'"imbroglio ecologico" denunciato a suo tempo in Italia da Dario Paccino⁵, cioè del concepire la scarsità crescente delle risorse ambientali, come indice generale della scarsità sociale delle risorse come tali, capace di inibire il processo della loro redistribuzione (questo è vero soprattutto per Cohen).

Nei confronti di questa nuova brillante tendenza teorica Micocci non è tenero perché coglie in essa una doppia falla: esso soggiace ai modelli metafisici capitalistici di rappresentazione del sociale (modellizzazione e ipostatizzazione degli strumenti analitici, che da rappresentazioni ausiliarie diventano esse stesse fatti sulla base dei quali dare luogo a decisioni e scelte politiche) e fonda la propria prospettiva sociale su giudizi morali (preferenza del soggetto razionale per i modelli distributivi

⁴ Per una prospettiva di sintesi sul marxismo analitico cfr. A. Roberts, *Analytical Marxism: A Critique*, London, Verso, 1997; T. Carver – T. Thomas (eds.), *Rational Choice Marxism*, London, MacMillan, 1995; T.F. Mayer, *Analytical Marxism*, Sage (CA), Thousand Oaks, 1994. Sarebbe troppo complesso ripercorrere lo sviluppo dell'autocritica ormai pressoché completa compiuta dai marxisti analitici; un caso emblematico, anche per il passaggio a un "semi-marxismo analitico" è la *expanded edition* di G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford, Oxford University Press, 2000 (edizione originale 1978) con resoconto della storia del marxismo analitico.

⁵ D. Paccino, *L'imbroglio ecologico*, Torino, Einaudi, 1972. Sulla centralità del lavoro di Paccino rimando volentieri alle considerazioni di S. Timpanaro, *Presentazione a D. Paccino, I colonnelli verdi*, Pellicani, Roma, 1990, pp. V-XI, ora in S. Timpanaro, *Il verde e il rosso. Scritti militanti, 1966-2000*, a cura di L. Cortesi, Roma, Odradek, 2001, pp. 193-197.

ottimizzati) ancorati a una teoria antropologica che Micocci, come vedremo nell'ultimo paragrafo, rifiuta.

Tuttavia l'intento antidialettico di Roemer *et alii* non gli è estraneo, ma lo influenza maggiormente il lavoro di John Rosenthal, in particolare *The Myth of Dialectics*⁶, a cui Micocci dedica parte dell'articolo del 2002 (MD: 185-95). Tuttavia nella parte iniziale dell'articolo Micocci riesce brillantemente a riassumere anche per il lettore che non osasse affrontare il suo lavoro maggiore il problema nodale intrinseco alla dialettica e quindi la ragione teorica e politica della sua opposizione ad essa: richiamando il lavoro di Rees, Micocci evidenzia che i tratti dialettici del sociale individuati dai difensori di questa metodologia sono la Totalità, il Cambiamento e la Contraddizione, per cui la realtà sociale è una totalità di elementi che si mediano nella forma della contraddizione e il cambiamento non è che l'evoluzione costante del processo sociale reale sulla base dello sviluppo della contraddizione dei suoi elementi. A questa visione continuistica Micocci paragona, a mio giudizio con molta efficacia, i due modelli walrasiano e marshalliano dell'equilibrio economico, rispettivamente generale e parziale (MD: 182), individuando nel concetto continuistico dell'evoluzione sociale e nella sua trattazione con gli strumenti della matematica del continuo gli strumenti per così dire accademico-borghesi che la finzione ipostatizzante assume nell'economia e nella sociologia *mainstream*.

Nell'analisi del lavoro di Rosenthal Micocci evidenzia alcuni aspetti che apparentano la riflessione del filosofo inglese alla propria: in particolare sottolinea la contraddizione tra la prospettiva materialistica e quella dialettica (MD: 185-7), che Rosenthal motiva a partire dall'idealizzazione della natura e della materia propria della visione continuistica del reale che verrà difesa in particolar modo da Engels, una dottrina certo insostenibile di fronte alle interpretazioni discontinuistiche, caotiche e complesse della ricerca contemporanea⁷. Inoltre Micocci si spinge in questa sede a identificare forse con la maggiore chiarezza che in ogni altra parte dei suoi lavori il senso del richiamarsi alla tradizione marxiana, quando ricorda come Rosenthal valorizzi due aspetti principali della ricerca di Marx, ossia l'analisi del ciclo D-M-D' e la monetarizzazione feticistica dei rapporti sociali (MD: 188-9); ma è anche chiaro che allora non è la logica intrinseca della forma-valore a reggere l'assetto sociale ed economico capitalistico, ma la convenzione sociale garantita dal diritto circa l'affidabilità, attendibilità e veridicità della misurazione monetaria del lavoro e delle merci e delle transazioni basate sulla moneta.

Nella parte finale di questo articolo Micocci insiste infatti sulla centralità dell'analisi dei meccanismi del diritto e del potere (anche qui facendo riferimento a un campo tematicamente comune a molta sinistra alternativa, da Negri a Foucault) e conclude in modo lapidario che la “rottura” che deve interrompere il modello sociale capitalistico, qualora debba determinarsi, dovrà assolutamente prescindere dai concetti di “società” e “comunità” propri della tradizione (MD: 193).

Questa polemica antiprogredista perché antidialettica trova poi il suo completamento nell'articolo sul libro di Giuseppe Tassone⁸. Anche questo scritto non si limita a recensire il testo, ma chiarifica altresì alcune indicazioni già presenti nel volume maggiore, soprattutto in riferimento al materialismo e al naturalismo, fino all'autoimputazione da parte di Micocci di un ruolo specifico all'interno dello “sparuto settore” degli “estremisti naturalisti e materialisti” (PR: 179). Micocci affronta il volume di Tassone a partire dalla consapevolezza, più volte ribadita, della pregnanza di gran parte del lavoro analitico raccolto nel libro e dalla statura di Tassone come di uno dei pochi marxisti italiani all'altezza del dibattito teorico internazionale; proprio per questo motivo, Micocci cerca di spiegare nella forma più diretta le ragioni della sua opposizione alla strategia intellettuale elaborata da Tassone.

Il libro di Tassone costituisce il tentativo di gettare un ponte Nietzsche, Heidegger e la Teoria Critica, operazione molto facile a monte, a livello storico, date le innumerevoli omogeneità di questi pensatori quanto a letture, ambiente sociale, orizzonti problematici, ascendenti comuni, ma facile a valle solo nella logica vuota della concezione discontinuistica della storia vuota in quella del Kulturpessimismus vuota

⁶ J. Rosenthal, *The Myth of Dialectics. Reinterpreting the Marx-Engels Relation*, London, MacMillan, 1998.

⁷ L'importanza di questi aspetti della ricerca scientifica contemporanea per il lavoro di Micocci è stata sottolineata da B. Antomarini, *Economia ipostatizzata. Economia naturalizzata*, in “il cannocchiale – rivista di studi filosofici”, 2 (maggio-agosto)/2002, pp. 167-74, in particolare p. 171.

⁸ G. Tassone, *A Study on the Idea of Progress in Nietzsche, Heidegger and Critical Theory*, Lewiston-Queenston-Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2002.

ancora in quella della sottolineatura della comune attenzione al problema linguistico e stilistico della filosofia. Meno agevole sarebbe riconnettere a valle Nietzsche, Heidegger e la Teoria Critica secondo una logica di teoria del progresso, di comune appartenenza a un filone di filosofia dell'emancipazione, dello sviluppo e della liberazione progressiva del genere umano e dell'individualità; Tassone si adopera in questo compito perché vuole riguadagnare all'arsenale teorico del marxismo dialettico la sottigliezza e profondità critica di questi autori, ispiratori di un pensiero critico spesso non marxista o antimarxista (si vedano l'ultimo Horkheimer o Baudrillard), e quindi allineare il dibattito marxista all'altezza del dibattito teorico della filosofia continentale. Se l'operazione riuscisse, la dialettica hegel-marxiana dovrebbe allora risultare la metodologia appropriata per l'intellezione del progresso e in essa dovrebbero riassorbirsi, eventualmente arricchendola, le lezioni dei grandi pensatori pessimisti che Tassone discute nel suo volume.

Micocci riconosce la fondatezza testuale della lettura di Nietzsche e Heidegger da parte di Tassone: effettivamente, a suo giudizio, sia in Nietzsche sia in Heidegger Tassone individua correttamente alcuni aspetti di filosofia dialettica del progresso (PR: 167, 169). Tuttavia Tassone dimostra proprio, secondo Micocci, quanto egli stesso viene sostenendo da tempo: la ricostruzione dialettico-progressiva presuppone una narratività (mi sorprende, tra parentesi, che Micocci non faccia mai riferimento a questa nozione lyotardiana secondo me assolutamente coerente con le sue idee) che identifica un soggetto ipostatizzato dello sviluppo storico (l'uomo in Nietzsche, la tecnologia in Heidegger) e ne traccia una metamorfosi diacronica che ben presto, da strumento euristico, diventa essa stessa fatto e oblitera la vera diversità e contingenza dell'accadere storico.

Meno felice mi sembra la riflessione sulla parte del libro di Tassone dedicata a Weber, come pure le altre osservazioni, comunque articolate e impegnate, che Micocci sviluppa sul sociologo tedesco, forse l'unico tra i grandi autori da lui discussi che abbia sempre conservato una chiara idea della differenza tra il processo storico reale e le catene di imputazioni causali con i quali il sapere storico-sociale tenta di affrontarne l'analisi; mentre Micocci vede qui un'analogia debole (PR: 170), sono piuttosto propenso a credere che la lettura weberiana della razionalizzazione tecnocratica e della giustificazione efficientistica del potere sarebbero una chiave interpretativa appropriata anche per l'analisi del potere e del diritto che Micocci preconizza. Non ho però qui spazio per l'approfondimento di questo tema.

La critica più stringente di Micocci a Tassone tocca il problema della tecnologia, *vexata quaestio* di tutto il marxismo a causa della sottovalutazione, storicamente del tutto comprensibile, presente nel pensiero dei padri fondatori del marxismo sulle conseguenze ambientali e antropologiche del dispiegarsi della tecnica industrialistica nel sistema sociale. C'è infatti motivo di credere che la piena realizzazione delle potenzialità produttive della tecnologia capitalistica non possa avvenire nel senso marxiano della libera *Selbstentwicklung*, dato che per determinarsi essa abbisogna essenzialmente dell'autoalienazione produttivistica e individualistica dei singoli, e che una piena *Selbstentwicklung* debba coincidere invece con una riduzione dei campi del sociale sottoposti a tecnologizzazione e artificializzazione. Su questo punto Micocci si richiama a Marcuse e a tutta una dimensione emotiva e materialistica della Teoria Critica (PR 171, 174-5); polemizza contro Tassone che propone piuttosto una *governance* illuministica della tecnologia sulla base di principi morali elaborati dialetticamente come fondativi di una filosofia politica sostanzialmente classica, e individua in questa posizione, a mio parere correttamente, una stretta parentela tra Tassone e Habermas (AH: 174).

Micocci si chiede infine se Tassone disponga nel proprio armamentario filosofico di criteri migliori di quelli elaborati dalla filosofia politica borghese per determinare questi principi morali e risponde negativamente, sottolineando quella che a suo parere è quindi la ricaduta inevitabile di Tassone in una prospettiva leninista (PR: 178). L'argomento di Micocci è in breve il seguente: disancorata l'individualità della materialità ed equiparato in modo perfettamente borghese il diritto alla felicità di ciascun individuo secondo una *privacy* specifica, alla tecnologia non resta che il ruolo di struttura di elaborazione delle risorse da allocare per l'implementazione del diritto alla felicità; all'intellettuale e politico marxista competerà invece il ruolo di regolatore della gestione sociale della tecnologia e di educatore degli individui alla migliore consapevolezza possibile dei valori preferibili per la determinazione della propria felicità. Ma "asservire dialetticamente la tecnologia [...] per adattarla alle [...] necessità [...] della felicità della società cioè dell'uomo era l'essenza dell'intera impresa Sovietica ispirata da Lenin" (PR: 178).

In conclusione sia il marxismo analitico sia quello dialetticamente rinnovato della più agguerrita filosofia di ispirazione continentale sono accusati da Micocci di non superare il livello dell'ipostatizzazione dialettica e di sfociare in una mera presa di posizione morale sulla desiderabilità del superamento del capitalismo, senza dimostrare né di averne compreso il discorso storico né di averne fondato la critica in valori e prospettive etiche realmente alternative.

Il vero marxismo consiste quindi oggi da un lato nell'elaborazione di una teoria veramente alternativa della soggettività, ispirata a quella filosofia materialistica e naturalistica che Micocci riconosce come tradizione minoritaria da valorizzare in seno al pensiero occidentale, dall'altro nel concentrare la propria riflessione sui meccanismi giuridico-politici di perpetuazione e rafforzamento del feticismo del denaro e delle merci, sia in termini sociologici generali sia in termini di analisi storica dei sistemi politici. In questa direzione, a quanto ci è dato sapere, sta appunto lavorando oggi Micocci.

4. Lineamenti e problemi di una prospettiva emancipativa

L'estensore di queste note propone ora, conclusivamente, una riflessione propria sul lavoro maggiore di Micocci, che tiene conto di alcune evidenze già segnalate, quelle cioè che documentano la vicinanza a un certo discorso della sinistra, dallo strutturalismo alla scuola di Francoforte, su alcuni temi del quale Micocci converge ma con il dichiarato rifiuto di mutuarne la strumentazione intellettuale e pertanto le ipotesi di soluzione. In questa parte conclusiva della presentazione, si cercherà dunque di individuare le ragioni di questa posizione, che nella sinistra italiana più recente è quanto meno singolare.

Miococi si richiama positivamente a ciò che chiama *conflictual strand of Western philosophical thought* (tendenza alternativa nel pensiero filosofico occidentale: AH: 353), radicato nel pensiero epicureo, passante per il naturalismo rinascimentale, il materialismo sensistico e inglobante almeno parte dell'universo teorico marxiano. Parte soltanto, perché appunto la dimensione storico-dialettica è negata a favore di una naturalizzazione della scienza economica e pertanto anche a favore di un ideale emancipativo che taglia i ponti con i concetti di *eredità*, *totalizzazione storica* etc. che affiorano in tanto e tanto diverso marxismo novecentesco (da Lukács a Bloch).

La scienza economica, come la pensa Micocci, è essenzialmente una ricerca tecnica sull'*engineering* del modo di produzione futuro (AH: 358), ma i caratteri di questo *engineering* non sono ipotizzabili perché esso sarà possibile soltanto come sistema di *tuning* e di organizzazione sociale in un contesto produttivo postcapitalistico. La dimensione storica dell'economia consisterebbe invece nell'analisi comparativa e descrittiva (tassonomica e genealogica) dei diversi modi di produzione e nell'individuazione delle ragioni (tecniche e strutturali) del loro collassare. Pertanto la nuova scienza economica, adatta al perseverare duraturo di un modo di produzione non autocollassante, dovrebbe strutturarsi come teoria della sostenibilità della scarsità: *Economics would in fact be reduced to the actual practice of human labour for the sustainment [parola non casuale!, F.G.] of human life* (La scienza economica si ridurrebbe in effetti alla gestione concreta del lavoro umano in vista del mantenimento sostenibile della vita umana: AH: 359). Micocci stesso nota che questa tesi, implicando l'accettazione della teoria neoclassica della scarsità delle risorse, appare quanto di più lontano dallo spirito della tradizione marxista-leninista.

Trovo qui uno dei punti fondamentali per un'interrogazione (positivamente) critica. Dunque la scarsità reale delle risorse implica, naturalmente, la critica del consumismo, l'approccio ecologista, la coniugazione necessaria del "rosso" con il "verde" (per ricordare la grande lezione, in Italia, di Sebastiano Timpanaro).

Ma di che genere è allora l'individuo *unbound* (come il Prometeo shelleyano), capace di esplorare la realtà con *sensous eyes* (occhi attivamente percipienti: AH: 206), che ritorna a guardare al mondo *according to its own principles, its own nature* (secondo i suoi propri principi, la sua propria natura: AH: 207)? È l'individuo goethiano, che potenzia al massimo la capacità simbolico-percettiva in sé e si innalza all'altezza del fenomeno originario – un individuo possibile soltanto come caso felice, nel contesto sociale protetto dell'élite? O è l'individuo eccezionale, che di forza, *à la* Stirner e Nietzsche, si libera dei condizionamenti e genera un nuovo ordine del mondo prospettico, proiettivo e intransitivo?

Micocci rifiuta entrambe queste ipotesi, ed è questa la ragione per cui a mio parere si allontana così radicalmente da una più consueta tradizione di sinistra critica, dallo strutturalismo alla scuola di Francoforte a Bloch. Se ne distanzia perché vi individua, oltre alla persistenza del modello dialettico della totalizzazione storica, un'ipoteca individualistica ricorrente, che risulta a sua volta mimesi dell'ordinamento culturale capitalistico che impone al soggetto una percezione di sé come singolo attore nel teatro economico-politico.

Ma Micocci, che pure usa anche in positivo una teoria dell'individualità (AH: 142-150), afferma che si può ipotizzare un *unlimited original individual* (individuo originale privo di condizionamenti: AH: 148), un *blank body with capacity to feel, perceive and use the brain without the constraints of structured thought as we are inculcated since childhood* (corpo vergine dotato della capacità di provare emozioni, percepire e usare il cervello al di là delle costrizioni del pensiero strutturato come ci viene inculcato fin dall'infanzia: *ibidem*). L'attivazione di questa forza creativa intrinseca a ciascuno non può essere individualistica, né basata sulla dissipazione di risorse attinte dai meccanismi di diseguale distribuzione culturale ed economica; non può d'altra parte neppure concretizzarsi in un elitarismo di esperienze trasgressive, culturali, sessuali e artistiche (esplicito in questa sede il riferimento critico a Foucault).

La conclusione è che dunque l'attivazione delle potenzialità umane integrali è necessariamente sociale, gregaria e trasgressiva (i riferimenti in questo caso sono gli anarcocomunisti e i nichilisti russi), e ha un aspetto artistico (AH: 353) i cui legami con le capacità biopolitiche e dionisiache delle masse escluse, di cui parlano Negri e Hardt, potrebbero essere oggetto di indagine e approfondimento. Lo spazio della liberazione individuale è dunque primariamente *quello naturalistico degli affetti filogeneticamente costituiti*: di qui il rifiuto dei modelli "borghesi" (strutturalistico, nietzscheano, francofortese) di emancipazione in quanto *ancorati in un'idea di artificializzazione del soggetto*, di superamento della limitazione capitalistico-borghese della condizione umana in vista di una sua superiore virtualità intellettualistica, mentre credo che Micocci sottoscriverebbe l'idea che ci siano più cose in cielo e in terra di quante la filosofia non ne sappia enumerare.

Un elemento da sottolineare nel materialismo emancipativo di Micocci è il rifiuto da parte dell'autore di considerare invalidanti a priori di una prospettiva emancipativa politicamente radicale le cause infelicitanti non rimosibili mediante processi di trasformazione sociale, quelle stesse dimensioni che avevano spinto Timpanaro al conio di una formula quale il marxismo-leopardismo per evidenziare la lontananza da ogni facile ottimismo borghese di un pensiero critico e libertario. Micocci non è un utopista e non crede che una trasformazione politica radicale sia anche una trasmutazione *tout court* della natura umana; crede però (e lo ringrazio su questo per alcune interessanti conversazioni) che nella dinamica sociopsicologica indotta dal capitalismo nella sua forma storicamente dominante la percezione dei fatti intrinseci della naturalità della vita sia distorta fino al punto da renderli irricognoscibili, cosicché la stessa sofferenza, la passione, il travaglio dei corpi nei nostri tempi sono provocati ad esprimersi esclusivamente nel senso dell'assenso o del dissenso nei confronti del capitalismo stesso. Dal capitalismo infatti non è possibile fuggire

Concludo con un'osservazione: la verità di questo testo sta e cade con la concretizzazione della sua prospettiva emancipativa. A questo proposito non riesco a trovare nel pensiero di Micocci, almeno in ciò che per ora ne è stato reso pubblico, un discorso teorico effettivamente convincente. Se esista veramente in ciascuno un *irresistible drive towards emancipation from the "boredom" [...] of capitalism* (istinto irresistibile che ci spinge all'emancipazione dalla "noia" [...] del capitalismo: AH: 207) non si può dimostrare se non coagulando questo *drive* nel fatto *politico* di un *movimento* che abolisce lo stato di cose presente. Ma, ed è la domanda conclusiva, questo movimento germinerà dal bisogno reale dell'umanità esclusa e dalla sua capacità di implementarsi come massa, o dall'insoddisfazione acuta di un'élite sensibile, a cui certo, e senza alcuna affettazione, Micocci appartiene come intellettuale di primissimo rango? Quale posizione può ricoprire Micocci, e chi condivide la sua lettura, rispetto al problema della concretizzazione politica del proprio orientamento? Come evitare sia il leninismo sia gli errori storici dell'anarchismo sia l'ipostasi di una politicità *ipso facto* dei movimenti di massa? Come superare il rapporto moralistico-pedagogico tra la leadership intellettuale e i gruppi umani denegati nelle loro esigenze primarie, ma per ciò stesso più di tutti gli altri involuppati nella logica distorta dell'ipostatizzazione capitalistica fin dentro l'intimo della loro coscienza?

Sono domande che vale la pena di porre a un pensatore così originale e completo.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofiaitaliana.it", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofiaitaliana.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.