

Alfred Schmidt

IL CONCETTO DI NATURA
IN MARX

Prefazione di Lucio Colletti

Con una nuova introduzione di Riccardo Bellofiore
e l'Introduzione alla edizione tedesca del 1993

In aggiunta

Alfred Schmidt

“Sul concetto di conoscenza nella critica dell'economia politica”
(con un commento di Oskar Negt)

A cura di Stefano Breda

Edizioni Punto Rosso
MARX200MARX

Finito di stampare: gennaio 2017
presso Digital Print, Segrate, Milano.

EDIZIONI PUNTO ROSSO
Viale Monza 255 - 20126 Milano
edizioni@puntorosso.it; www.puntorosso.it

Direzione Editoriale: Roberto Mapelli e Raffaele K. Salinari.
Redazione delle Edizioni Punto Rosso: Nunzia Augeri, Eleonora Bonaccorsi, Serena Daniele, Roberto Mapelli, Giuseppe Marchi, Raffaele K. Salinari, Pietro Senigaglia, Domenico Scoglio, Franca Venesia.

Prima edizione italiana: Editori Laterza, Bari 1969.

Titoli delle edizioni originali:

Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx
Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1962.

Zum Verhältnis von Geschichte und Natur in dialektischen Materialismus
in Existentialismus und Marxismus, Suhrkampverlag, Frankfurt a. M. 1965.

Traduzione di Giorgio Baratta e Giuseppe Bedeschi.

“Per un materialismo ecologico”. Introduzione alla edizione tedesca del 1993.
Traduzione di Nunzia Augeri dalla edizione francese, PUF, Parigi 1994.

Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie (1967-1972)
Traduzione di Stefano Breda

Un ringraziamento particolare va a Giuseppe Marchi per il faticosissimo lavoro di scannerizzazione, correzione e sistemazione del testo.

Indice

Materialismo, dialettica e prassi emancipatrice: l'attualità inattuale di Alfred Schmidt di Riccardo Bellofiore	5
Per un materialismo ecologico Introduzione alla edizione tedesca del 1993	37
Prefazione di Lucio Colletti (1969)	54
IL CONCETTO DI NATURA IN MARX	65
Premessa all'edizione italiana	66
Introduzione	70
I. Marx e il materialismo filosofico	73
II. La mediazione sociale della natura e la mediazione naturale della società	126
III. Il rapporto tra società e natura e il processo conoscitivo	162
IV. L'utopia del rapporto tra uomo e natura	201
<i>Appendice</i> Storia e natura nel materialismo dialettico (1965)	243

Alfred Schmidt Sul concetto di conoscenza nella critica dell'economia politica (con un commento di Oskar Negt) a cura di Stefano Breda	276



Materialismo, dialettica e prassi emancipatrice: l'attualità inattuale di Alfred Schmidt*

di Riccardo Bellofiore**

Già appare a prima vista, che la compiuta critica dell'economia politica non limita solamente nel suo uso la logica delle determinazioni della riflessione, ma la estende anche, per un altro riguardo, attraverso l'applicazione contemporanea di categorie 'posteriori' come 'fondamento' e 'forma', 'soggetto' e 'contenuto'. Sì, perché già nell'analisi della contraddizione del rapporto di capitale è presente, insieme alla sviluppata logica dell'essenza, anche tutta la logica del concetto. Qui si manifesta con chiarezza che Marx si figura la dialettica riflessiva di questo rapporto nel contenuto di uno svolgimento che riproduce, come realizzazione del concetto di capitale, il comprendere/superare del concetto *tout court* sul "suo altro".

*Michael Theunissen, 1974
(trad. di Giorgio Cesarale)*

Noi apparteniamo con carne e sangue alla dialettica della storia. Costituiamo la negatività e tentiamo di negare il negativo.

Alfred Schmidt, 1970

Alfred Schmidt è stato uno degli ultimi eredi della tradizione della

* Ringrazio, Stefano Breda, Roberto Mapelli, Luca Micaloni, Sebastiano Taccola, e Tommaso Redolfi Riva per aver letto e commentato questa introduzione. Al dialogo con Giorgio Cesarale debbo più di quanto una nota di ringraziamento possa testimoniare.

** Riccardo Bellofiore è nato ad Arezzo nel 1953. Si è laureato a Torino nel 1976 con Claudio Napoleoni, a cui ha dedicato un libro e numerosi saggi, e ha fatto parte del Seminario di Economia Monetaria di Augusto Graziani (1981-1985). Lavora all'Università di Bergamo dal 1977, dove è docente di economia politica e dove ora insegna "La dimensione storica in economia: le teorie, Economia Monetaria, Macroeconomics, e International Monetary Macroeconomics". L'incontro con Hyman P. Minsky a Bergamo è anch'esso stato determinante per la sua formazione. I suoi interessi principali sono la teoria marxiana del valore e della crisi, la teoria monetaria "eretica" del Novecento, la filosofia dell'economia, e le tendenze del capitalismo contemporaneo. È stato sempre impegnato nella sinistra di classe. Oltre ad aver pubblicato presso editori e riviste accademiche internazionali e nazionali, ha scritto anche saggi su riviste teorico-politiche come *Primo Maggio*, *Quaderni Piacentini*, *Metamorfosi*, la rivista del manifesto.

Scuola di Francoforte di Adorno e Horkheimer, negli anni in cui si può dire che ancora si producesse ‘alta teoria’ nel solco dell’Istituto per la ricerca sociale, e che lì fosse ancora vivo ed organico un rapporto interno con la teoria di Marx, fuori da ogni sterile ortodossia e distante dagli stilemi del marxismo-leninismo. Il lettore italiano – in specie chi, come me, si è formato tra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta del Novecento – ha avuto la fortuna che quasi tutto di Schmidt fosse allora tradotto nella nostra lingua, per così dire in tempo reale. Schmidt, almeno il primo Schmidt, può essere dunque letto nella nostra lingua, rivolgendosi però alle biblioteche, perché la gran parte degli scritti che citerò sono fuori stampa. Per questo è benvenuta l’iniziativa delle Edizioni punto rosso di ripubblicare il suo libro forse più noto, *Il concetto di natura in Marx*, integrato da nuovi materiali.

Schmidt era nato il 19 maggio 1931 a Berlino, dove aveva inizialmente studiato storia, filologia classica e letteratura inglese, per poi intraprendere studi di filosofia e sociologia a Francoforte. In effetti, il suo percorso di studi è oggi difficilmente immaginabile, e spiega non poco della sua acribia filologica nel rapporto con gli autori, e dell’accento sulla storicità del metodo (in cui pure nulla andava perso della struttura logica dell’oggetto).

La tesi di dottorato, di cui questo libro è la versione pubblicata nel 1962, fu redatta tra il 1957 e il 1960 sotto la supervisione di Horkheimer e Adorno. La sequenza dei cognomi, che inverte l’ordine alfabetico, non è casuale. Entrambi hanno lasciato una ‘impronta’ che più nitida non si potrebbe sul filosofo tedesco. Ancor più evidente è però che Schmidt nasce, e mai smette di essere, allievo soprattutto di Horkheimer, di cui (dopo Habermas) prese in eredità la cattedra nel 1972; e lo seguì addirittura nell’adesione alla massoneria (nel cui deismo sosteneva di riconoscere il legato di un materialismo che guarda alla natura con un filtro newtoniano e illuminista).

Figlio di un meccanico, certo il contrasto (anche fisico) con i maestri – come lo stesso Schmidt amava ricordare: Max Horkheimer figlio di un imprenditore tessile, Theodor Wiesegrund Adorno di una cantante di origine corsa (e di un ricco commerciante di vini: è di lei il cognome Adorno) – non poteva essere più evidente. Secondo alcuni, nella corrispondenza tra i due fondatori si ritroverebbe persino traccia di un loro atteggiamento ‘signorile’ rispetto all’allievo, considerato dappri-

ma alla stregua di un ‘servo’ da destinare ai compiti più ‘umili’. Quello che è certo è che Schmidt ebbe un forte seguito tra gli studenti e che le sue lezioni erano seguite anche fuori dall’ambito accademico da un uditorio fedele. La sua capacità didattica, così come le sue ‘conferenze del giovedì’, sono rimaste legendarie. Alfred Schmidt è morto il 28 agosto 2012, data di nascita del suo amato Goethe.

Sul concetto di natura in Marx

Veniamo ai temi della sua dissertazione, prima di tracciare un veloce schizzo dell’evoluzione teorica successiva. Il libro che qui si ripresenta è stato tradotto in molte lingue (c’è chi ha contato sino ad almeno 18 traduzioni). La traduzione italiana (Laterza) fu la prima, nel 1969, seguita da quella inglese (New Left Books) nel 1971, da quella messicana (Siglo XXI) nel 1976, e da quella francese nel 1994 (Presses Universitaires de France, che contiene l’importante introduzione alla edizione tedesca del 1993, su cui dovremo tornare).

Il testo è di una maturità straordinaria, redatto con una scrittura di rara chiarezza e con movenze teoriche che talora segnalano uno scarto rispetto all’eredità francofortese, anche se minore di quanto parve a Lucio Colletti nella prefazione per Laterza.

Al cuore dell’impostazione del volume sta essenzialmente una duplice prospettiva, che dà corpo e sangue al materialismo di Schmidt: per un verso, una lettura del rapporto tra essere umano e natura come relazione tra soggetto e oggetto nel lavoro; per l’altro verso, il medesimo rapporto come definizione dell’originalità di Marx sul terreno della teoria della conoscenza. Il primo versante definisce l’anti-idealismo dell’autore del *Capitale*; il secondo versante chiarisce in che senso Marx si ponga sulle orme di Hegel. La compenetrazione di natura e società avviene all’interno della natura: una valida teoria della società si dà solo sul presupposto di un materialismo naturalistico, per cui mai la natura può essere intesa come un derivato rispetto all’idea. Il punto di partenza non è lo Spirito Assoluto ma gli esseri umani in carne ed ossa. Hegel, certo, riconosce la differenza insopprimibile di concetto e realtà: la ‘svaluta’, però, attribuendola al lato soggettivo come mera determinazione dell’intelletto astratto.

Il primo capitolo ha per tema Marx e il materialismo. Se vi è – come

vi è, ed è ineliminabile – una priorità della natura esterna, il riferimento non è però ‘ontologico’, alla realtà extraumana come oggettività immediata. La priorità della natura extraumana si dà da sempre (e sempre più) all’interno della ‘mediazione’, sicché la natura è, ad un tempo, un momento della prassi umana e la totalità di ciò che esiste. In questo orizzonte, il mondo è sì mediato dal soggetto umano (esso stesso parte della natura), come viene affermato dall’idealismo kantiano e post-kantiano: l’oggettività non si risolve mai però senza residui nella prassi umana come processo. Detta altrimenti: la non-identità non viene mai sciolta nell’identità, e si riafferma in ultima istanza la differenza, e con essa la (permanente) necessità del lavoro. La natura, in questo senso ampio, è l’unico oggetto di conoscenza, dove è possibile distinguere l’essere umano e il suo lavoro, da un lato, e la natura e i suoi materiali dall’altro. Nell’unità dei poli si ‘produce’ il mondo sensibile, di nuovo esso stesso naturale. Lo scarto che qui opera Marx è doppio. Da un lato, nega l’‘in sé’ di una natura non mediata dall’essere umano (posizione che attribuisce a Spinoza). Dall’altro, critica l’autonomia della coscienza (lungo la linea fichtiana). L’unità dei due momenti è da affermarsi in modo storicamente concreto: e per questo Schmidt prende le distanze da quello che definisce il travestimento metafisico di questa unità operato da Hegel. In questa lettura il materialismo marxiano, pur mantenendo un debito col materialismo precedente, si rivela inseparabile da un orientamento verso la ‘pratica’: è questo che lo allontana da Feuerbach, e che gli impone di superare (e al tempo stesso mantenere) la verità parziale di Hegel. Né lo spirito né la materia sono principio unitario di spiegazione del mondo.

Nasce di qui una doppia polemica, che percorre tutto il libro: contro parte della riflessione di Engels; e contro tutta la dialettica materialistica di torsione sovietica, segnata dal teleologismo. Si può sicuramente riconoscere, ma molto genericamente, una sorta di ‘struttura universale’: vi sono soltanto “scopi finiti di uomini finiti, condizionati nel tempo e nello spazio, di fronte ad ambiti determinati del mondo naturale e sociale” (p. 31). Epperò, contro Hegel (ma anche contro Ernst Bloch) il discorso si chiude, perché “il mondo [...] non può mai contenere più senso di quanto gli uomini siano riusciti a realizzare attraverso l’organizzazione dei loro rapporti” (ivi): la storia va intesa come una sequenza di processi singoli che ogni volta ricominciano. Il problema è che

con il capitalismo gli esseri umani, usciti dalla prima natura, restano comunque prigionieri della seconda natura, non hanno ancora conquistato la padronanza delle loro forze sociali. La seconda natura non ha il carattere che le attribuisce Hegel – di ragione che si è ‘manifestata’, di spirito che si è reso ‘oggettivo’ – ma mantiene ancora molti caratteri della prima, è caratterizzata dall’ ‘assenza di concetto’, è attraversata dalla cieca necessità e dalla cieca casualità. Seguendo l’Horkheimer degli anni Trenta del Novecento, si deve dire che la società non è ancora sotto il controllo di una volontà cosciente del lavoratore collettivo, ma si muove come un processo quasi-naturale, ciecamente, casualmente e iniquamente: la razionalità che si è conquistata resta, a ben vedere, irrazionale. Il presente è ancora ‘preistoria’, parte di una ‘storia naturale’.

Nella *Dialettica della natura* Engels, andando oltre Marx, cerca di applicare presunte ‘leggi fondamentali’ della dialettica (il rovesciamento della quantità in qualità, la compenetrazione degli opposti, la negazione della negazione) ai risultati delle scienze naturali. Tali risultati vengono assunti come tali, non criticati e non riappropriati, al fine di darne un ordinamento enciclopedico e sistematico. Così, commenta Schmidt, si “ricade in una metafisica dogmatica” (p. 46). Per Marx, invece, il metodo delle scienze naturali non può che essere formale ed adialettico, in quanto “non riflette sulla mediazione storica dei suoi oggetti” (p. 50). Sono qui evidenti alcune cose. Innanzitutto, Schmidt reputa un merito di Marx non soltanto quello di aver prodotto una ‘critica dell’economia politica’. Affinché però quella critica dell’economia politica si potesse dare è stato essenziale che Marx stesso prolungasse l’economia politica in una ‘economia politica critica’: acquisendo nuovi risultati scientifici, portando la conoscenza a quel livello che consente che essa possa essere ‘esposta’ dialetticamente. In secondo luogo, è cruciale per Schmidt che quando oggetto di analisi è la società (una società storicamente determinata come quella capitalistica) il modo di compiere l’indagine (*Forschungsweise*) e il modo di esporne i risultati (*Darstellungweise*) non soltanto vadano distinti ma restino anche in intimo rapporto reciproco. Non è allora possibile immaginarsi, come fa Engels, una identità di metodo, dove la dialettica verrebbe semplicemente ‘applicata’ a risultati già conclusi (e per così dire, pronti per l’uso) delle scienze naturali e sociali: è questo un punto che, ricorda Schmidt, era già del tutto chiaro, e giustamente, al Lukács di *Storia e coscienza di classe*. Lungo questa via aperta

da Engels, quali che siano i suoi meriti, la dialettica si deforma in concezione universale del mondo. La logica dialettica diviene una logica ontologica, e lo Schmidt del *Concetto di natura in Marx* è non poco sospettoso dell'ontologia, se non come ontologia negativa.

Se si va alla ricerca della dialettica della natura propria di Marx occorre dunque rivolgere lo sguardo altrove: alla dialettica del 'processo lavorativo' come processo naturale, che è l'oggetto principale del secondo capitolo del libro di Schmidt. La natura non è semplice oggetto esterno ma soggetto-oggetto del lavoro. Alla mediazione sociale della natura si affianca la mediazione naturale della società. È solo tramite la conoscenza e il condizionamento dei processi naturali che i fini umani possono realizzarsi: l'essere umano è una 'cosa naturale' che si oggettualizza nel lavoro senza che tale mediazione significhi 'posizione' della realtà naturale come tale. Una volta prodotto, il mondo dei valori d'uso sta di fronte agli esseri umani come una oggettività pur sempre esterna: abbiamo, insomma, un ciclo immediatezza 'naturale'-mediazione 'umana' che si ripropone continuamente, a spirale. L'oggettivazione è sempre, temporaneamente, una 'de-oggettivazione', ma le relazioni e i processi non dissolvono le cose materiali o fisiche, o in generale l'esteriorità: il mondo materiale è solo 'filtrato' dal lavoro umano, mai creato o soppresso.

In una certa misura ciò vale anche nella società presente. Il modo d'esserci determinato in cui si manifesta fenomenicamente il lavoro universale-astratto è sempre particolare-concreto, e dunque "presuppone un sostrato naturale irriducibile a determinazioni sociali umane" (p. 63): i rapporti sociali sempre sono tra esseri umani nella e con la natura, e la ricchezza è prodotta dal lavoro assieme alla terra (alla natura). Per Marx si tratta di sopprimere l' 'estraneazione' che caratterizza l'oggettività nel capitalismo, non questa oggettività stessa. Il processo di lavoro è 'consumo produttivo': il lavoro rende caduche le cose per farle rinascere come nuovi valori d'uso. Si tratta di un 'ricambio organico' sociale – nella sua nuova traduzione del primo libro del *Capitale* Roberto Fineschi rende *Stoffwechsel* con 'ricambio materiale' sociale – dove a cambiare è soltanto la forma dei materiali, e la natura viene considerata essenzialmente dal punto di vista dell'utilità per l'essere umano. Qui entra in gioco la specificità dell'essere umano rispetto all'animale, su cui così tanto ha insistito Colletti nel penultimo capitolo de *Il marxismo*.

smo ed Hegel: mentre l'animale si appropria del mondo oggettivo secondo modalità legate alla specificità biologica del suo genere, e dunque rimanendo limitato a questo mondo, l'essere umano produce 'universalmente' e secondo la misura di ogni specie.

Giungiamo così al terzo capitolo, quello centrale, dedicato al rapporto tra società e natura, da un lato, e il processo conoscitivo, dall'altro. Il punto chiave è qui che il processo conoscitivo non è un processo teoretico-astratto ma concreto: non è cioè separato dal – anzi, è in fondo la stessa cosa del – lavoro come prassi, in cui gli esseri umani apprendono le 'forme', ovvero le leggi che esprimono la struttura e l'essenza della natura. Se l'essere umano 'dipende' dal mondo oggettivo e dalle sue leggi, quel mondo è 'fragile' rispetto alla prassi trasformatrice dell'essere umano. In questo momento 'pratico' della mediazione si compenetrano il peculiare 'realismo' (non ingenuo, ma gnoseologico) di Marx e il suo 'soggettivismo' (orientato in senso sociale). Vediamo in che senso.

La conoscenza non è per Marx, come sarà in larga misura per Lenin, 'rispecchiamento' passivo di strutture oggettive. Dopo Kant, è impossibile passar sopra al fatto che ciò che si dà immediatamente è mediato concettualmente: non è più possibile non tener conto, in forme che diverranno via via più precise, della circostanza che soggetto e oggetto si co-determinano, e che il metodo è inseparabile dal contenuto. In Marx, però, i concetti non sono il rispecchiamento degli oggetti esterni ma emergono dalle relazioni storicamente mediate degli esseri umani con questi ultimi. Il momento della 'critica' in senso kantiano non è più formale ed astratto – la domanda sulle condizioni di possibilità di una conoscenza distaccata dal contenuto – ma può darsi soltanto con riferimento a un contenuto concreto (è questo uno dei sensi di critica nel sottotitolo del *Capitale*).

Questa contestazione a Kant, di origine hegeliana, viene resa concreta e pratica da Marx trasferendola dall'universo della conoscenza a quello del rapporto di lavoro: una torsione 'pratica' interna al discorso teorico che muta la riflessione gnoseologica quale costruzione speculativo-idealistica nel nuovo materialismo della 'costituzione' dell'oggettività storico-sociale (ma dunque anche naturale):

Nella teoria di Marx il problema della costituzione del mondo rivive in forma ma-

terialistica. Egli infatti cerca di salvare per mezzo del concetto di prassi tanto il motivo idealistico della produzione quanto il motivo della indipendenza della realtà esterna dalla coscienza. [...] Nel lavoro gli uomini si comportano ad un tempo come materialisti sensisti e come idealisti soggettivi. Come materialisti sensisti perché devono confrontarsi con la dura materia da essi indipendente, e sono legati alle proprietà meccaniche, fisiche e chimiche di questa materia ... come idealisti soggettivi in quanto sussumono gli elementi naturali sotto i loro scopi, e obbediscono perciò continuamente all'esigenza marxiana di passare dall'interpretazione della realtà data alla sua trasformazione. (pp. 106-107).

La tesi materialistica che è propria soltanto di Marx – sottolinea Schmidt – è che in questo intreccio il passaggio dell'accento dall'oggettivismo al soggettivismo “riflette livelli pratici della produzione e il loro passaggio storico l'uno nell'altro.” (p. 107) Il processo di produzione nella realtà diviene una ‘scienza sperimentale’. Industria ed esperimento scientifico, così come il processo della vita sociale come un tutto e l'azione rivoluzionaria, rimandano alla dimensione ‘pratica’ rivendicata da Marx contro Feuerbach nella sua seconda tesi: “[n]ella prassi l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e la potenza, il carattere terreno del suo pensiero”.

Sul terreno della teoria della conoscenza, più precisamente della collocazione di Marx tra Kant e Hegel, Schmidt in poche righe risolve con nitidezza questioni che hanno affaticato generazioni di interpreti, prima e dopo di lui: “esiste tra Marx e Kant una relazione finora non sufficientemente considerata. Proprio come per Kant, anche per Marx forma e materia del mondo fenomenico si possono separare soltanto *in abstracto*, non sul piano reale. Per Marx come per Kant forma e materia restano esterne l'una all'altra (p. 112). Qui è davvero essenziale il riferimento a Hegel, grazie al quale la dialettica di Marx trasforma la ‘costituzione’ in senso kantiano nella plasmazione sociale di una natura in sé già formata: “Tra Kant ed Hegel, Marx assume una posizione mediatrice difficilmente definibile. La sua critica materialistica alla identità hegeliana di soggetto ed oggetto, lo riconduce a Kant, anche se Marx non torna a concepire l'essere non-identico con il pensiero come un'inconoscibile ‘cosa in sé’ [...] Marx, mantenendo la tesi kantiana della non-identità di soggetto e oggetto, ribadisce però la posizione post-kantiana che non trascura la dimensione storica e vede soggetto e oggetto entrare in sintesi e relazioni mutevoli”(p. 112-113). Mentre nella situazione

agricola pre-industriale prevale un comportamento passivo e ricettivo (nella conoscenza come nel lavoro) nei confronti della natura, nell'era industriale l'accento si sposta sul lato soggettivo-attivo del rapporto lavorativo.

Il quarto capitolo è dedicato all'utopia del rapporto fra uomo e natura. Qui Schmidt chiarisce quanto era già chiaro in precedenza: che pur non dandosi una 'rottura epistemologica' tra il Marx dei *Manoscritti* e il Marx del *Capitale*, le categorie giovanili vengono tutte ridefinite a partire da quello snodo cruciale che sono i *Grundrisse* (un punto a cui Colletti ingiustamente resiste). Come ho sostenuto altrove, il Marx giovane va letto a partire dal Marx del *Capitale*, e vanno rigettate sia le letture che pongono una discontinuità radicale, come quella di Althusser, sia quelle che insistono a vedere nell'opera matura una mera prosecuzione, se non addirittura un impoverimento, del primo Marx. Nel Marx ormai maturo critico dell'economia politica niente più alienazione, pienezza naturale di vita, realizzazione dell'essenza umana, ritorno dell'essere umano in sé, culto romanticheggiante e feuerbachiano della natura, della donna, dell'essere umano. L'utopia marxiana afferma l'insuperabile finitezza dell'essere umano e le condizioni di possibilità della libertà concreta, sulla base del principio del comprendere e dominare ciò che è socialmente necessario. Non vi è qui alcuna esaltazione sovrastorica dei rapporti economici e delle forze produttive, semmai un materialismo che in prospettiva si 'supera'. Il regno della libertà non abolisce il regno della necessità e neppure il lavoro, come condizione naturale eterna della vita umana e comune a tutte le forme di società. D'altra parte, Schmidt vede bene che Marx non propone alcuna storica ontologia fondata sulla struttura del processo di lavoro, perché quest'ultimo è esso stesso storicamente mediato.

Marx, come Freud, "va annoverato tra i grandi pessimisti della storia." (p. 129) La natura non è un principio metafisico positivo: "[l']utopia segreta della psicoanalisi, come viene espressa nel *Futuro di una illusione*, è in fondo la stessa utopia di Marx, 'vista dall'interno'" (p. 130) Non è possibile, come in fondo fa Ernst Bloch, seguire Hegel nel pensare la natura come un soggetto assoluto che si media con se stesso. Bloch ha però ragione quando, riprendendo un tema di Schopenhauer (autore amato da Horkheimer: ci torneremo sopra in conclusione), auspica una resurrezione della natura extraumana nelle condizioni di una

società razionale. Anche se Schmidt teme che abbia piuttosto ragione Walter Benjamin quando osserva che le possibilità tecniche aperte all'essere umano si traducano in forze distruttive, e che il mutamento reciproco di soggetto e oggetto pensato da Marx si tramuti nella mutua distruzione.

La *Darstellung* come categoria chiave della critica dell'economia politica, e la 'seconda ricezione' di Hegel da parte di Marx

Nelle numerose ripubblicazioni del suo libro sulla natura risaltano due aggiunte significative, che in parte mutano l'accento del ragionamento. Si tratta dell'appendice del 1965 su storia e natura nel materialismo dialettico, e della nuova introduzione all'edizione tedesca del 1993 (tradotta in francese l'anno successivo, e più recentemente resa disponibile in spagnolo). Prima però di tornare su questi due testi, a dire ciò che in essi segna uno slittamento progressivo del discorso, è importante seguire il percorso della riflessione di Schmidt dopo la pubblicazione della sua tesi di dottorato. È un percorso scandito in due grandi fasi, la prima che va sino alla metà degli anni Settanta (e di cui fa parte l'appendice del 1965) e la seconda che si estende negli anni successivi (e sul cui sfondo si comprendono i toni dell'introduzione del 1993).

Il testo da cui partire è “Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der Politischen Ökonomie”, incluso nel volume da lui curato con Walter Euchner, *Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre “Kapital”*, a partire da un colloquio a Francoforte del settembre 1967 per celebrare il centenario della pubblicazione del primo libro del *Capitale*. Giusto cinquant'anni fa. Si tratta di un saggio fondamentale (ecco qui un'altra rivista di Colletti nella sua introduzione), che fa a pieno titolo parte, ed è anzi per molti versi all'origine, della rinascita degli studi marxiani di quegli anni, a partire dai seminari di Adorno, e da cui si dipanerà poi la *Neue Marx-Lektüre*: basti ricordare i nomi di Hans-Jürgen Krahl, Hans-Georg Backhaus, Helmut Reichelt, Oskar Negt, oltre allo stesso Schmidt. È lo scritto in cui viene in evidenza il concetto chiave di 'esposizione' (*Darstellung*), e il significato di dialettica per il nostro autore: “Allo stato attuale della discussione internazionale [Schmidt cita in particolare il saggio di Jacques Rancière in *Lire le Capital*] non vi può più essere dubbio alcuno che una comprensione adeguata del metodo di Marx nel

Capitale si regge o cade con il concetto di ‘esposizione.’” (Schmidt 1968, p. 97) L’esposizione – come aveva osservato Horkheimer negli anni Trenta – consente di dare significati nuovi ai contributi separati e individuali delle singole ed unilaterali ‘scienze’ come l’economia politica, significati inaccessibili se la totalità viene spezzata in parti che appaiono irrelate: in tal modo, l’esposizione del sistema del capitale si propone ad un tempo come la critica del capitale. L’attenzione a questo lato metodico del sistema marxiano viene dalla convinzione che Schmidt ha maturato che la comprensione del *Capitale* richiede al lettore la coscienza che l’opera matura di Marx, dai *Grundrisse* in poi è segnata da una seconda ‘ricezione’ di Hegel da parte di Marx.

L’opera di riferimento, in questo caso, è la *Scienza della Logica*, che ha per la struttura metodologica della critica dell’economia politica la stessa importanza che aveva avuto la *Fenomenologia dello Spirito* per la fase che precede la rivoluzione del 1848. In questo, si è aiutati solo sino ad un certo punto da Marx, perché l’autocomprensione che l’autore del *Capitale* ci ha consegnato in poche dichiarazioni, non sempre sistematiche e non sempre coerenti, è più povera di quanto l’autore stesso non ci dica, di fatto, attraverso la sua costruzione teorica stessa. E d’altra parte anche ciò non può stupire, perché in Marx il discorso sul metodo non si dà separatamente e in astratto, ma soltanto in relazione stretta con l’oggetto indagato.

Schmidt parte dall’osservazione che non esistono ‘fatti’ che possano essere compresi dentro i confini disciplinari tradizionali. L’effettivo ‘oggetto di conoscenza’ è l’intero della società, e dunque il capitale come totalità. Non si tratta di partire dalle condizioni empiricamente date della produzione: Marx, al contrario, intraprende una critica delle teorie e delle categorie della scienza ‘borghese’:

Aderendo strettamente alle premesse teoriche dell’economia borghese, egli rivela le contraddizioni tra queste premesse e la realtà sociale (come concetto) e perciò le contraddizioni oggettive all’interno della stessa società. Perciò Marx non sostiene affatto che la dialettica sia un fenomeno ‘ontologico’. È vero che quelle contraddizioni non sono soltanto immanenti al processo di cognizione, ma anche sempre all’oggetto reale. Ma questo oggetto è nulla al di fuori dei concetti che lo comprendono, senza comunque che ciò significhi, come in Hegel, che non sia null’altro che questi ultimi. (Schmidt 1968, pp. 95-96).

Bisogna perciò tener fermi tanto la circostanza che l'oggetto della critica può essere colto solo 'indirettamente', quanto il fatto che ciò non di meno esso pur sempre in sé si dà 'oggettivamente'. La teoria e il suo contenuto oggettivo sono in relazione, ma non si identificano. È per questo che il metodo della ricerca si distingue formalmente dal metodo della esposizione. Il metodo della ricerca elabora il materiale tratto dalla storia, dall'economia politica, dalla sociologia, dalla statistica, e così via, tramite il procedimento dell' 'isolamento e dell'analisi' proprio dell'intelletto astratto. Il metodo dell'esposizione, all'opposto, deve portare questi fatti isolati ad una unità concreta. L'esposizione procede dall'esserci immediato all'essenza mediata, per cui l'essenza è il fondamento dell'essere. La realtà essenziale deve manifestarsi fenomenicamente (abbiamo a che vedere con una *Erscheinung*), e questa 'apparenza', che pure vive in parte una sua vita propria, è il presentarsi concreto dell'essenza: soltanto attraverso la manifestazione fenomenica si può accedere all'essenza che così si rivela. L'esposizione muove dai risultati compiuti dello sviluppo storico, in qualche modo ossificati, e ne rivela la genesi storica e umana: ma non nel senso della successione dei fatti concreti, semmai seguendo il percorso contrario. Schmidt non si stanca di ricordare che è l'anatomia dell'essere umano che spiega quella della scimmia. Espungere da Marx la dialettica che dà la sua impronta all'esposizione significa espungere dal *Capitale* il lato 'negativamente razionale' che rende possibile la comprensione critica dell'intero, e ciò che resta sono connessioni tra fenomeni puntuali poste soggettivamente dal ricercatore.

In questo saggio Schmidt dà indicazioni preziose, che traduco a mio modo così. Per prima cosa, occorre 'leggere' Marx, e questo approccio, se rigorosamente filologico, può aiutare a dissolvere una serie di questioni che si sono incrostate nel tempo. D'altra parte, in secondo luogo, una lettura seria non può che fare emergere nodi problematici e questioni in sospeso, che l' 'interpretazione' può provare a superare. Per mio conto, credo però che l'interpretazione, se rimane dentro il recinto del riferimento al solo Marx, non basti a dirimere i nodi e le ambiguità, non sia sufficiente a costruire un edificio teorico solido. La ragione sta nel fatto che le ambivalenze e difficoltà di Marx sono più profonde di quanto si potesse ritenere all'inizio del percorso di lettura e interpretazione: occorre, allora, una terza modalità di rapporto con l'autore, che

definirei di ‘ricostruzione’, dove con più libertà ci si muove anche al di là delle intenzioni dell’autore. Si deve essere disposti ad andare dal ‘Marx secondo Marx’ al ‘Marx contro Marx’.

Qualche cenno in questa direzione mi pare sia presente nel *Korreferat* di Oskar Negt che viene anch’esso tradotto in questo volume, con una premessa di Stefano Breda.

Difficile, credo, esagerare l’importanza del saggio del 1968, che in qualche misura non soltanto si affiancava a, ma faceva anche da viatico per, una nuova serie di studi marxiani della più giovane scuola di Francoforte. Tra i primi contributi di rilievo a quella che è diventata una nuova lettura di Marx (la *Neue Marx-Lektüre*) vanno segnalati quelli di Hans Jürgen Krahl (in particolare il saggio “Zur Wesenlogik der Marx-schen Warenanalyse” [Sulla logica dell’essenza nell’analisi marxiana delle merci], poi raccolto in *Costituzione e lotta di classe*, del 1967), Hans-Georg Backhaus (il riferimento è qui a “Zur Dialektik der Wertform” [La dialettica della forma di valore], che fu pubblicato in *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, a cura proprio di Alfred Schmidt, nel 1969) e Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, 1970 (*La struttura logica del concetto di capitale in Marx*, tradotto in italiano da Francesco Coppelotti per De Donato, e ora ristampato da manifestolibri).

Il frutto più maturo di questa seconda fase della riflessione schmidiana, che sviluppa a fondo il saggio del 1968, è il libro del 1971, *Geschichte und Struktur* [Storia e struttura], anch’esso tradotto in italiano tempestivamente da De Donato, nel 1972. Alfred Schmidt riprende con forza la tesi dell’Horkheimer degli Anni Trenta, che era parimenti critico, ad un polo, verso le posizioni ‘metafisiche’ che pensano di poter dire qualcosa di positivo sull’assoluto, e, all’altro polo, con le pretese di una scienza ‘positiva’ empirista: se si vuole ridurre all’essenziale, contro Heidegger così come contro il neopositivismo. Secondo Horkheimer, “la legalità che si tratta di scoprire nella storia non è né una costruzione a priori né una registrazione di fatti da parte di un soggetto gnoseologico pensato come indipendente, è invece prodotta dal pensiero esso stesso coinvolto nella prassi storica” (a pagina 16 della nuova edizione *Mimesis di Teoria critica* comparsa nel 2014). Nel Marx che ci presenta Schmidt, l’impiego del ‘metodo dialettico’ consente tanto la conoscenza critica del movimento storico (a partire dal presente come storia se-

dimentata) quanto, al contempo, la negazione dello stato di cose esistente. Il criterio cui si conforma la dialettica marxiana è dunque duplice: storico e logico. Storico non va però qui inteso come storicistico, come se la struttura logica dell'interpretazione debba ripercorrere descrittivamente la storia del suo oggetto. Piuttosto, secondo l'autore

[p]er Hegel, come per Marx, la realtà è processo: totalità 'negativa'. Quest'ultima si presenta nell'hegelismo come sistema della ragione, vale a dire come ontologia chiusa rispetto alla quale la storia umana degrada a derivato, a mero caso di applicazione. Marx, invece, pone l'accento sulla irriducibilità e apertura del processo storico, che non si fa ingabbiare in una logica speculativa alla quale ogni essere obbedirebbe in eterno. La 'negatività' diviene così un qualcosa di limitato nel tempo e la 'totalità' si trasforma nell'insieme dei moderni rapporti di produzione." (Schmidt 1973, p. 45)

Benché i moderni rapporti di produzione siano ricavati secondo un criterio storico-concreto – non nascono dal nulla o dall'Idea, afferma il Marx maturo, con un evidente accento polemico contro Hegel, non troppo distante dalla sua critica giovanile – quei rapporti, una volta costituiti, formano un sistema spiegabile puramente a partire da se stesso. Sta qui la verità della tesi secondo cui ciò che Marx riprende da Hegel è il metodo del presupposto-posto (punto che per quel che mi riguarda ho ripreso da Roberto Finelli sin dagli anni Ottanta, e sviluppato pur con accenti diversi). La logica immanente del capitale, sviluppata con rigore, deve condurre ad una doppia apertura: rispetto al divenire passato, e rispetto al possibile futuro. Gioca qui la già ricordata distinzione tra 'oggetto di conoscenza' e 'oggetto reale' che costituisce un punto di tangenza con la scuola althusseriana, pur criticata a fondo in questo libro come in un lungo saggio di due anni prima, "Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte", in *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie* (questo lungo saggio è stato tradotto in italiano come un breve libro da Lampugnani Nigri, nel 1972, con il titolo: *La negazione della storia. Strukturalismo e marxismo in Althusser e Lévi-Strauss*).

È solo dopo aver compreso teoricamente la natura essenziale del capitale che Marx sa dove andare a cercare i presupposti storici della sua nascita. Sul terreno della mediatezza concettuale dell'oggetto di conoscenza tipico del modo dell'esposizione, si procede dalle determinazioni formali più astratte per salire alle categorie via via più concrete: la

genesi dell'oggetto reale concreto svolge un ruolo subordinato. È quel processo che possiamo definire di 'concretizzazione' (il punto su cui insiste Geert Reuten, ma anche Tony Smith): dalla merce, allo scambio, al denaro, al capitale. La storia 'razionale' del capitale, quella che discende dalla logica che gli è propria, ne segue i movimenti effettuali, non quelli contingenti. Non vi è parallelismo tra sequenza storica e sequenza logica, semmai, lo si è visto, la seconda segue un corso opposto alla prima, senza però, si badi, potersene mai autonomizzare compiutamente. Le categorie logiche che consentono di cogliere costruttivamente la realtà del capitale sono forme di pensiero 'socialmente valide', dunque 'oggettive', dei rapporti di produzione di un modo di produzione sociale storicamente determinato. Abbiamo a che fare, non con un 'rispecchiamento', ma con una 'costruzione', dove il concreto conoscitivo precede il concreto reale, anche se presuppone quest'ultimo:

[l]a priorità del momento logico va intesa in senso cognitivo e non nel senso che le categorie sarebbero il fondamento esistenziale della realtà da esse mediata. E' tuttavia fuor di dubbio che il concetto marxiano di un 'modo di esposizione' costruttivo dell'oggetto scientifico, formalmente distinto dal 'modo di ricerca' (empirico nel senso più lato), è debitore nei confronti dell'idea hegeliana di sistema." (Schmidt 1973, p. 54)

Per questo l'esposizione 'razionale' di una totalità strutturata – la catena di deduzioni dialettiche che la rende comprensibile – risulta superiore, per Schmidt come per Adorno e Horkheimer, rispetto alla ricerca induttiva e specialistica lungo sfere di indagine separate. A questa assenza di connessione interna tra frantumate astrazioni 'intellettuali' la tradizione di pensiero che discende dai due fondatori della Scuola di Francoforte affibbia l'etichetta, forse un po' sbrigativa, di 'empirismo'. Abbiamo visto come Schmidt sia più cauto dei maestri, conscio che lo stesso Hegel si mostra attento alla circostanza che l'elaborazione del lato empirico è condizione essenziale dello sviluppo categoriale. Vero è comunque che il sapere che parte dall'intuizione e dalla rappresentazione, e che non rielabora in concetti, finisce con l'apprendere analiticamente solo pretesi singoli 'fatti'. Senza un sapere 'sintetico' che afferri l'unità del molteplice, quei fatti sono 'empiria senza concetto'. Rimane ciò non di meno vero che all' 'analisi' Marx attribuisce, in un senso generalissimo, il ruolo di fondamento ultimo dell'esposizione genetica,

tramite l'individuazione di relazioni generali astratte. Marx non pare aver mai ritrattato l'accusa ad Hegel di nutrire "l'illusione di concepire il reale come il risultato del pensiero automoventesi, del pensiero che approfondisce sé in stesso". (Schmidt 1973, p. 58). Se il movimento dall'astratto al concreto consente di penetrare concettualmente il concreto, ciò non equivale al suo processo di formazione; né l'inizio empirico della conoscenza è puramente astratto e semplicemente 'svanisce', una volta costruita la 'scienza'. Proprio come il sistema di Hegel, una volta compiuto e definito in sé, si lascia alle spalle le proprie premesse storiche, così è per i rapporti di produzione borghesi che si manifestano nella forma di denaro del capitale. Per comprendere concettualmente come la totalità del capitale, che racchiude e domina l'intero processo (abbiamo a che vedere con il movimento dell'*übergreifen*), si costruisca 'idealmente', Marx parte dalla forma di merce che evolve in forma di valore del prodotto del lavoro. La forma di merce è, "detto in linguaggio hegeliano, l'astratto", l'ancora concettualmente indeterminato, il povero di contenuto, da cui si sale per una intrinseca necessità e mediante astrazioni estremamente sottili a un sapere più concreto e differenziato." (Schmidt 1973, p. 69) Il cominciamento per Marx, allievo di Hegel, deve essere ad un tempo immediato e mediato. In quanto cellula del capitale, società la cui ricchezza si presenta nell'immenso ammasso di merci, Marx si riferisce alla merce (valore d'uso e a un tempo portatore di valore) in quanto sistematicamente prodotto del lavoro (attività che è insieme concreta e astratta); e può farlo soltanto all'interno di una appropriazione del discorso teorico più avanzato del suo tempo, quello dell'economia politica classica. Il suo inizio è dunque – chiosiamo a margine del discorso di Schmidt – ad un tempo 'fenomenologico' e 'dialogico-critico'.

Nella ripresa marxiana di Hegel, Schmidt individua due movimenti, che si incastrano l'uno nell'altro: da un lato, la progressiva determinazione del cominciamento (in qualche misura, la 'concretizzazione' a cui ho fatto riferimento); dall'altro, il regressivo fondare quel cominciamento medesimo (in qualche misura, il circolo della 'posizione del presupposto'), in una sequenza a spirale. Il movimento progressivo-regressivo del discorso di Marx non era sfuggito a Jean Paul Sartre, osserva il nostro autore. E' chiaro che in questa impostazione alle categorie logiche non può che essere attribuita una 'validità' solo temporale, e pure

che è il metodo logico stesso che deve mostrare i punti dove la considerazione storica e quella politica divengono essenziali (un punto importante anche per Cesare Luporini). Scrive Schmidt: “[i]l ‘fondamento’ mediatore del cominciamento – il mondo già dato delle merci – verso il quale tende la conoscenza non è un concetto assoluto, ma la *storia*, che rompe ogni immanenza logica e non accetta di essere spiritualizzata.” (Schmidt 1973, pp. 73-74) E’ qui evidente che la critica dell’empirismo, per lo Schmidt allievo di Horkheimer, non comporta una cancellazione della dimensione empirica della teoria marxiana, così come la critica dello storicismo non si traduce in una espulsione della storia dal processo conoscitivo.

E’ questa una critica che Schmidt rivolge alla scuola ‘parigina’ di Althusser, ma che si può estendere anche alla tendenza tipica delle letture hegeliane ad un eccessivo ‘logicismo’ nella lettura del *Capitale*. La forma dialettica dell’esposizione è corretta soltanto se conosce i suoi limiti, vale a dire i punti d’irruzione della storia vivente nel sistema irrigidito come un dato di natura. D’altra parte, ancora distanziandosi dallo strutturalismo, se è vero ciò che scrive Althusser, che la storia è un processo senza soggetto, tale proposizione va compresa meglio seguendo l’Horkheimer degli anni Trenta, a cui Schmidt dedicherà un bel saggio nel 1976 (“Die geistige Physiognomie Max Horkheimers, in *Drei Studien über Materialismus. Schopenhauer, Horkheimer, Glücksproblem*, tradotto da Leonardo Ceppa come introduzione ai *Taccuini 1950-1969* di Max Horkheimer pubblicati da Marietti nel 1988): non si deve elevare a virtù scientifica ciò che corrisponde alla miseria di una condizione che va criticata e superata.

La critica ad Althusser è dunque che il filosofo francese assolutizzerebbe la connessione ‘naturale e spontanea’ che è propria del mondo dominato dal capitale. Il materialismo marxiano, come la psicoanalisi, è la diagnosi di una condizione falsa che va superata: è dunque una teoria ‘soggetta a revoca’: un punto che tornerà nell’interpretazione di Helmut Reichelt e nella sua *Methode auf Widerruf*. Se Althusser isola e rende in qualche misura astorico il momento logico-strutturale, e dunque l’astrazione teorica, l’umanesimo di Gramsci, che è l’altro approccio alla conoscenza criticato da Schmidt in questo volume, per sfuggire al meccanicismo di Bukharin, dissolve la specificità ineludibile della struttura teorica in uno ‘storicismo assoluto’, ed è in questo non poco debi-

tore all'idealismo crociano. Invece, l'aspetto 'pratico' del materialismo di Marx scioglie la 'cristallizzazione' dell'oggettualizzazione umana in qualcosa di 'posto' dalla prassi sociale complessiva, senza che ciò contrasti con la exteriorità della natura.

In questa costruzione sistematica marxiana, conclude Schmidt, nodi particolarmente delicati sono i seguenti. Innanzi tutto, il fatto che il 'concetto generale' di capitale risulti in modo puramente deduttivo dalla circolazione semplice: essa è presupposto del capitale e lo presuppone, secondo un criterio logico. Secondo, il fatto che il capitale può sviluppare le sue determinazioni immanenti soltanto attraverso l'operare della concorrenza, cioè i 'molti capitali' in lotta l'uno contro l'altro. Infine, il ruolo della teoria nell'articolare e produrre quella 'coscienza enorme' richiesta agli esseri umani nel riconoscere dietro le 'cose' il loro agire storico. *Il capitale* intende rendere visibili le strutture esistenti come qualcosa che è divenuto, e che diviene, e si propone di mediarle con la soggettività pratica.

L'appendice all'edizione del 1965 e la prefazione all'edizione del 1993

Nel libro sul concetto di natura in Marx Schmidt aveva ripreso le posizioni giovanili di Lukács e Korsch, filtrate e per certi versi rovesciate dall'Horkheimer degli anni Trenta: emancipandosi però dagli aspetti troppo idealistici legati ad una sostanziale riduzione di Marx a Hegel, e al tempo stesso smarcandosi nettamente dall'umanismo con tratti escatologici di Ernst Bloch, Iring Fetscher, e Erich Fromm; mantenendo invece un rapporto dialogico con Jean-Paul Sartre e Henri Lefebvre (a Lefebvre Schmidt dedicò una postfazione alla propria traduzione di *Le Materialisme dialectique* 'Henri Lefèbvre und die gegenwärtige Marx-Interpretation': il saggio è disponibile in traduzione inglese). Il concetto di natura – si badi: tanto la prima natura, quanto la seconda – è legato a filo doppio ad una soggettività che conosce e trasforma: trasforma in quanto conosce, conosce in quanto trasforma. Una posizione che evita le derive del materialismo tradizionale, ma anche quelle di una lettura tutta hegeliana della *Darstellung*, e impone di mettere in campo la problematica della *Konstitution*.

In una bella rassegna della prima fase della riflessione di Alfred Sch-

midt, Leonardo Ceppa – filosofo torinese che è poi approdato ad una posizione che credo si possa definire fortemente habermasiana – ha osservato che una costante degli scritti di questi anni è l’insistenza sul carattere ‘anti-filosofico’, ‘anti-idealistico’, e ‘anti-metafisico’ – di qui l’attenzione particolare che Schmidt ha dedicato a Nietzsche – della teoria critica della società come si configura in Marx: “Il materialismo pratico di Marx e di Engels, che consiste più in una ‘storicizzazione dell’economia che in una economicizzazione della storia’ [la citazione è presa dal saggio “Über Geschichte und Geschichtsschreibung in der materialistischen Dialektik”, in *Folgen einer Theorie. Essays über ‘Das Kapital’ von Karl Marx*, del 1967, purtroppo non disponibile in italiano o in inglese] si determina da un lato in storiografia, dall’altro in azione pratica. Se la prima è spinta ad investigare il passato alla luce degli interessi che nascono nel presente, la seconda mira esplicitamente a riportare la storia sotto il controllo pianificato dei suoi agenti” (“Storia e struttura nell’esegesi marxista di Alfred Schmidt”, p. 237).

Non posso seguire Schmidt nella incredibile ricchezza dei lavori di questi anni, e mi limito dunque a ricordarne almeno i temi e qualche titolo. Costante è stato il recupero, anche filologico e storiografico, della memoria della Scuola di Francoforte come dei contenuti del contributo di Max Horkheimer, sempre interrogandosi sulla loro attualità. Bastino questi riferimenti: (i) alla ristampa a sua cura, nel 1971, della *Zeitschrift für Sozialforschung* (il saggio introduttivo “Die Zeitschrift für Sozialforschung. Geschichte und gegenwärtige Bedeutung” [La *Rivista per la ricerca sociale*. Storia e significato attuale] fu tradotto in italiano in Alfred Schmidt e Gian Enrico Rusconi, *La Scuola di Francoforte. Origini e significato attuale*, Dedalo, 1972); (ii) alla raccolta in due volumi dei saggi di Max Horkheimer, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, che furono tradotti in italiano da Einaudi, e che sono ora stati ristampati nel 2014, con alcune integrazioni, per i tipi di Mimesis, con il titolo di *Teoria critica* (il poscritto “Zur Idee der kritischen Theorie” [L’idea di ‘teoria critica’ in Horkheimer] è stata anch’essa raccolta nel volume con Rusconi), nel 1968; (iii) la cura delle opere complete in 19 volumi; (iv) nel 1976, il lungo saggio *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, tradotto da noi da Laterza nel 1981 con il diverso titolo *Oltre il materialismo storico. La scuola di Francoforte e la storia*).

Va poi ricordata la traduzione in tedesco e la sua cura di molte delle

opere di Herbert Marcuse: peraltro, Schmidt svolgerà una rispettosa ma impietosa critica della prima fase heideggeriana di questo autore, in un volume collettaneo del 1968 curato da Jürgen Habermas, *Antworten auf Herbert Marcuse* [Risposte a Marcuse] (tradotto da Laterza nel 1969: il saggio di Schmidt è intitolato “Ontologia esistenziale e materialismo storico in Herbert Marcuse”).

Meritano un richiamo altri due scritti disponibili in italiano. Il primo è la registrazione di un dibattito radiofonico nell'estate del 1969 (con Cerutti, Krahl, Negt e Claussen) su *Storia e coscienza di classe* (*Geschichte und Klassenbewusstsein heute. Diskussion und Dokumentation*, 1971, tradotto nel 1977 per le edizioni di “Aut Aut” come *Storia e coscienza di classe oggi, con scritti inediti di Lukács (1918-1920)*). Il secondo è il contributo al dibattito svoltosi nel febbraio del 1970 che lo vide contrapporsi, assieme a Oskar Negt, alle tesi ‘ortodosse’ di Josef Schleißein sulla teoria leniniana del rispecchiamento (i testi furono tradotti anch’essi dalla rivista “Aut Aut” nel numero di luglio-ottobre 1974).

Veniamo allora, innanzi tutto, al saggio in appendice del 1965. L’origine è la traduzione in tedesco di un dibattito a Parigi sulla dialettica, nel 1961, tra i partecipanti Sartre e Jean Hyppolite. Il tema dibattuto era se alla natura in sé, e non soltanto alla prassi storico-umana, fosse attribuibile una struttura dialettica. Come il lettore può a questo punto agevolmente concludere da sé, la posizione di Schmidt è risolutamente opposta alla versione del ‘marxismo sovietico’ di una dialettica materialistica della natura in sé di carattere ontologico, e piuttosto vicina a quella di Lukács secondo cui la dialettica va limitata alla realtà storico-sociale. Schmidt va però oltre: il materialismo marxiano, sostiene, non può essere inteso se non in un legame stretto con il contenuto dell’economia politica. La stessa attribuzione di una dialettica al processo storico-umano invece che naturale è da prendere con molta cautela. Occorre qui differenziare gli stadi preborghesi dal modo di produzione capitalistico.

E’ questo un punto di cui Lucio Colletti non coglie bene l’importanza, e che è invece è stato fondamentale nella mia ricerca (il titolo del mio primo saggio, “Sul concetto di lavoro in Marx”, era chiaramente una strizzata d’occhio a Schmidt, e dipendeva molto nel suo contenuto proprio dal saggio aggiunto nella seconda edizione). La ‘società’ in senso proprio si costituisce soltanto con il capitale, è soltanto in essa che la

produzione diviene davvero ‘socializzata’ – conto di pubblicare a breve un piccolo libro dedicato alle *Avventure della socializzazione* nella discussione marxiana. Il testo chiave qui sono i *Grundrisse*, dove Marx con decisione si smarca da quei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 che pure riprende (rimando al mio saggio del 1979 su “Ricerche economiche” per i dettagli). Nel manoscritto del 1857-58 si guarda alle forme di produzione precapitalistiche dal punto di vista della modernità capitalistica: dallo stadio del lavoro ‘libero’, e dello scambio contro denaro interno alla valorizzazione e riproduzione del capitale. La storia preborghese ha un carattere ‘naturale-astorico’.

La cooperazione e la divisione del lavoro originariamente sono ‘naturali’, poggiano sulla proprietà comune della terra e delle altre condizioni della produzione, sul fatto che il singolo individuo non si è staccato dalla comunità. Gli individui in senso proprio sono, invece, concepibili soltanto come organi particolari di un intero astratto e immediatamente omogeneo. Sono dunque il risultato di un lungo processo storico di disgregazione di quella connessione naturale.

Negli stadi precapitalisti i soggetti si riferiscono alla terra come natura inorganica della propria soggettività, e come condizione data. Essa è, sì, già mediata da una totalità nella storia, ma da una totalità che non riesce ad uscire compiutamente dal suo stadio naturale: qualcosa che è pienamente possibile solo con la ‘separazione’ tra le condizioni inorganiche dell’esistenza umana e questa esistenza stessa; dunque quando si dà la *Trennung* tra capitale e lavoro. Negli stadi precapitalistici il lavoro stesso è condizione inorganica della produzione: le condizioni oggettive del lavoro sono terra-natura come ‘presupposti’ già dati, e che includono il soggetto e la comunità. Nello stadio capitalistico, invece, tutti i rapporti sono ‘posti’ dalla società. Di più, il lavoratore è ‘povertà assoluta’: è, in altri termini, capacità lavorativa puramente soggettiva, priva di oggettività. Da un lato, il portatore vivente di ‘forza-lavoro’ che deve essere appropriata dal capitale. Dall’altro lato, il capitale che si appropria di quella forza-lavoro nella compravendita sul ‘mercato del lavoro’, il che configura una vera e propria soggezione formale e monetaria del lavoro al capitale. Il capitale deve includere dentro di sé la forza-lavoro vivente e deve metterla al lavoro, e nel far ciò determina formalmente la stessa struttura tecnica del processo di lavoro. La forma di valore penetra dentro la stessa dimensione del valore d’uso. Per questo – ecco

l'incomprensione di coloro che sono alla caccia di una astorica ontologia sociale del processo di lavoro – la riconduzione del processo lavorativo agli elementi comuni ai diversi modi di produzione è fallace, è una parvenza. Ciò che vale è l'inversione, “identica all'automovimento del capitale che produce il suo *contenuto*” (p. 172).

Nel mondo preborghese il rapporto tra l'elemento naturale e lo storico rientra nel grande contesto della natura; nel mondo borghese, anche per quanto riguarda la natura non ancora appropriata, quel rapporto rientra nella storia [...] [i]l corso della storia per Marx è quindi molto meno lineare di come viene concepito generalmente; esso non obbedisce ad alcuna idea che ne costituisca l'unità e il senso, bensì si ricompone continuamente a partire da singoli processi originali. In questo modo alla formazione della società borghese spetta nel materialismo dialettico un ruolo metodologicamente decisivo, in quanto a partire da essa si dischiudono tanto il passato quanto anche le possibilità del futuro. (p. 171)

Il costituirsi storico del capitale viene assorbito in un sistema che può venire considerato nella sua pura immanenza (p. 175). Una ‘critica dell'economia politica’ – come critica, ad un tempo, dell'alienazione, del feticismo, e dell'ideologia – diviene possibile quando gli antagonismi oggettivi (e quello lavoro-capitale lo è) raggiungono il punto nel quale è pensabile la possibilità reale del superamento della realtà capitalistica. La dialettica marxiana è valida unicamente nella società del capitale al suo completo sviluppo. L'oggettività delle leggi sociali scompare quando esse vengono risolte in azioni razionali e l'opacità della struttura sociale viene lacerata (torna qui il tema già trattato del ‘metodo soggetto a revoca’; come anche la tangenza con, e però anche la critica dello, strutturalismo). Schmidt, nelle sue stesse parole,

propone di limitare la dialettica « elementare » e propriamente non storica del ricambio organico, alle epoche storiche preborghesi. L'autore è ben consapevole della contraddizione insita nel fatto di aver in un primo tempo sottolineato il carattere « non-ontologico » del materialismo di Marx e di avere introdotto poi invece il concetto di una « ontologia negativa »: questa è però una contraddizione oggettiva, non un errore da rimuovere in sede terminologica o un prodotto di inconseguenza logica. (p. 7)

Passiamo ora alla prefazione del 1993. In essa il tono è non poco di-

verso. La preoccupazione per la distruzione dei fondamenti naturali della vita sociale, già accennata nella prefazione all'edizione tedesca del 1971 (che non si trova né nell'edizione italiana né in quella inglese), è al centro della scena: non è più attribuita *sic et simpliciter* al capitalismo, ma alle forme dell'industrialismo e del 'progresso'. L'accusa di una corresponsabilità di Marx ed Engels in questa deriva 'manipolatoria' della natura ai fini del dominio da parte dell'essere umano, lungo la linea di un pensiero che da Bacone va a Cartesio, non è rigettata del tutto. Il 'marxismo delle forze produttive' vanterebbe una qualche legittima discendenza da un eccessivo 'ottimismo' dei due autori sul lato progressivo del capitale, dall'entusiasmo neanche mascherato per il cosmopolitismo dell'età della borghesia, da quel qualche 'cinismo' con cui talora viene riportata la mutilazione dell'individuo per un presunto vantaggio dello sviluppo della specie. A veder bene è qui all'opera ancora una qualche visione 'stadiale' della filosofia della storia, che pure Schmidt si era impegnato a relativizzare: almeno in quei passi di Marx dove lo sviluppo precostituisce le basi materiali del socialismo, e dove la transizione dal capitalismo è passaggio necessario della formazione di una individualità ricca e universale capace di controllare collettivamente il proprio destino. Su queste basi, e affiancandovi una messa in questione dell'idea marxiana di un 'superamento' troppo facile e meccanico del capitalismo, è possibile iniziare una critica seria della (talora unilaterale) antropologia marxiana, senza buttare via il bambino con l'acqua sporca, come è avvenuto troppo spesso nel femminismo e nel pensiero verde (con cui mi sono provato a dialogare in uno scritto del 1988, "Il rosso, il rosa e il verde. Considerazioni inattuali su centralità operaia e nuovi movimenti", *I Quaderni del CRIC*, n. 3, 1988).

Schmidt affianca però a queste considerazioni un attento reperimento di quei passi ben diversi, soprattutto di Marx, in cui una 'sensibilità ecologica' è già ben presente. È il Marx che denuncia nello sguardo economico una prospettiva meramente 'strumentale', che avvilisce e disprezza la natura; che introduce il tema del 'limite' nel ricambio materiale con la natura, e sottolinea la necessità di ristabilire le condizioni, messe a rischio dall'agricoltura capitalistica, per garantirne la permanenza; che imputa al capitale non soltanto lo sfruttamento del lavoro ma anche l'esaurimento della terra, cioè la drammatica erosione delle due sorgenti della ricchezza. Sono i punti marxiani che, con Emiliano

Brancaccio, riprendemmo in una discussione con Carla Ravaoli e la posizione egemone nella cultura ‘verde’ (“L’economia della natura”, capitolo che include la nostra risposta alla *Lettera agli economisti* che dà il titolo al volume curato da Carla Ravaoli per la manifestolibri nel 2001).

La conclusione della prefazione è di particolare interesse – in generale, ma ancor più per il lettore italiano – perché dà conto, sia pur troppo sinteticamente, di un diverso orientamento filosofico di Alfred Schmidt che fa da sfondo alla sua più recente riflessione. La preistoria sta forse nel bel libro del 1973 su Feuerbach, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, dove Schmidt rivaluta il contributo del sensualismo feuerbachiano, intriso di prassi come di emozioni (il libro venne tradotto in italiano da De Donato nel 1975 con il sottotitolo *Il materialismo antropologico di Ludwig Feuerbach* elevato a titolo, e la cancellazione del titolo, che suonerebbe in italiano come La sensualità emancipatoria). Il volume anticipa ciò che il filosofo dirà nella prefazione del 1993, e cioè che Feuerbach apre a un rapporto non solo ‘pratico’ ma anche ‘estetico’ con la natura. Non siamo lontani da una prospettiva che può aprire un discorso (totalmente immanente, e storicamente specifico) sull’ ‘essenza dell’essere umano’, a questa altezza della storia, non solo riducendolo al lavoro, ma anche aprendolo alla contemplazione, all’*otium*, alla cura.

Al libro su Feuerbach possiamo far seguire, forse in conseguenza anche di un sempre maggior scavo dentro Horkheimer che si carica di nuovi accenti, l’attenzione crescente che Schmidt rivolge a Schopenhauer, soprattutto per quel che riguarda il suo ‘pessimismo’, la felicità e la sofferenza degli individui (con una qualche anticipazione di temi della psicoanalisi, e una spiccata attenzione al tema della corporeità). A Schopenhauer è dedicato uno dei *Tre saggi sul materialismo*, ma anche due libri successivi del 1986, sulla filosofia della religione (*Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie* [La verità nell’abito della bugia. La filosofia della religione di Schopenhauer]) e del 1988, su Schopenhauer critico di Hegel (*Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels* [L’idea e il mondo come volontà. Schopenhauer come critico di Hegel]). “Se universale e particolare si divaricano fino al punto suggerito in certi passi del *Capitale* marxiano, che sembrano considerare la storia come una mera sovrastruttura di una sostanza invariante, senza storia, allora la teoria di Marx – pur restando analiticamente corretta – vie-

ne a convergere col pessimismo di Schopenhauer, che al decorso storico del mondo riesce solo ad assicurare un *idem, sed aliter*”, scrive Schmidt nel saggio apposto a introduzione dei *Taccuini 1950-1969* (p. LIV). Di qui, una sintonia tra Marx e Schopenhauer, sulla scorta del sospetto che sempre più l'immediatezza positivista corrisponda una ontologia negativa. Merita almeno una menzione il libro su Goethe: *Goethes herrlich leuchtende Natur. Philosophische Studie zur deutschen Spätaufklärung* [La natura gloriosamente luminosa di Goethe. Studio filosofico sul tardo Illuminismo tedesco].

Questo ‘secondo’ Schmidt (a cui è dedicato essenzialmente il Profilo di Francesco Tomasoni, *Alfred Schmidt (1931-2012)*, sulla *Rivista di storia della filosofia*, n. 4, 2013) relativizza, ma non cancella, il punto di vista del ‘primo’ Schmidt contenuto nel libro che sto presentando, cioè la visione che risolve il rapporto dell’essere umano con la natura nello schema soggetto del lavoro /oggetto del lavoro e nella prospettiva della teoria della conoscenza. In Marx, scrive ora il filosofo francofortese, vi è dell’altro: non soltanto quella ‘mediazione sociale della natura’ che prende sempre più il centro della scena, ma anche quella ‘permanente mediazione naturale della società’ che va ora colta in tutta la sua urgenza e drammaticità. La prospettiva ancora troppo antropocentrica di Marx – dove il soggetto umano è prometeicamente il ‘rimodellatore’ dell’universo – va ora ampliata con la ripresa del tema del giovane Schelling dove non si parte dalla ‘separazione’ tra essere umano e natura, ma dalla ‘totalità’ della natura e dall’origine dell’uomo nella natura. Il materialismo dialettico e storico, su cui tanto insisteva lo Schmidt del 1962, dissipandone la lettura marxista-leninista prolungatasi nello stalinismo, deve ora allargarsi a ‘materialismo ecologico’: “[q]uest’ultimo comprende che la dialettica delle forze produttive e dei rapporti di produzione è essa stessa avviluppata e mossa da una dialettica elementare della terra e dell’essere umano, condizione storica di tutta la storia. Qui si conferma l’idea che il mondo forma una unità materiale. Sarebbe un gran guadagno se l’umanità, rinunciando ad una crescita illimitata, si disponesse a vivere in futuro in migliore armonia con il sistema della natura.” (pp. 17-18).