

# Riflessioni sul “convivio”: tra Kant e Hegel

ROBERTO FINELLI

## Un cosmopolitismo kantiano

*Ritornare da Hegel a Kant*: questo appare, a parere di chi scrive, il valore più significativo del manifesto convivialista nel proporre una soluzione ai problemi della contemporaneità. La globalizzazione economica, attraverso la diffusione e l'egemonia dell'impresa capitalistica, nelle sue varie forme, ha infatti progressivamente sottratto autonomia e capacità d'iniziativa all'ambito dello Stato-nazione e alle sue pretese valorizzazioni etiche. Tanto da potersi affermare che sia finita ormai l'era moderna della *teologia politica*, per lasciare la scena della realtà alla *teologia economica*<sup>1</sup>: ossia all'epoca della nostra contemporaneità nella quale una tipologia di pratiche e funzioni economiche s'è venuta progressivamente costituendo come ciò che impregna di sé e dà senso all'intera vita sociale,

1 Questa espressione viene qui usata in un senso assai diverso e lontano dall'uso che recentemente ne ha fatto Giorgio Agamben. Questi ritrova nell'economia moderna la presenza e persistenza di un lontano significato teologico del termine *oikonomia*, sviluppatosi con la patristica, e significante la gestione della casa e dell'ordine delle cose divine: nel passaggio dalla natura unica e monistica di Dio alla sua articolazione trinitaria, dove Dio si occuperebbe oltre che di Sé, anche del Figlio e dello Spirito Santo. Ne deriverebbe, con la persistenza dell'*oikonomia* nell'*economia*, una pervasività gestionale dell'economico coincidente con il governo dei corpi e della vita, con la biopolitica di Foucault. Il mio uso di teologia economica presuppone invece una radicale discontinuità tra l'*oikonomia* antica e l'economia moderna e una concezione teologica dell'economico, originalmente specifica di Karl Marx, la quale fa riferimento ad Hegel e al suo concetto del *Geist* come processo di totalizzazione che pervade l'interezza del reale, strutturandone la superficie come dissimulazione dell'interno (cfr. il mio *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo. Saggio su Marx*, Bulzoni, Roma 1987). Da questo punto di vista qui teologia economica è usata in un senso più vicino al Walter Benjamin del frammento su *Kapitalismus als Religion*, perché in questo testo la «struttura religiosa del capitalismo» viene vista «non solo, come intende Weber, come una formazione condizionata dalla religione, ma piuttosto come un fenomeno essenzialmente religioso». Anche se l'argomentare di Benjamin, con la riflessione su colpa/debito, si allontana poi di gran lunga dalla teoria marxiana del *Capitale*.

non solo sul piano della tecnica, cioè dell'asse produttivo *soggetto-oggetto*, ma anche sul piano dell'asse relazionale *soggetto-soggetto* e della sua coniugazione culturale-simbolica e pratico-morale.

La diffusione dell'economia ad accumulazione di capitale come unica forma possibile di produzione della ricchezza e della riproduzione materiale del genere umano sta mettendo in atto una sorta di monismo spinoziano in cui i diversi *modi* della *sostanza capitale* – siano essi il capitale produttore di merci, il capitale produttore di rendite finanziarie, il capitale produttore di rendita fondiaria, il capitale produttore di reddito commerciale – realizzano l'identica legge dell'accumulazione attraverso modalità merceologiche, tecnologiche, giuridiche, politiche fortemente differenziate. Ma appunto con una tale diffusione estensiva ed intensiva da proporsi oggi come un Assoluto, che, non condizionato e limitato da un Altro da sé, si può costituire a totalità, per una fecondità produttiva che, non limitata al solo piano della materialità di merce, è in grado di produrre anche il simbolico e il culturale.

La teologia economica contemporanea mette così in campo un singolare effetto di *Nachträglichkeit*, di azione retroattiva e di *feed back*, sul *Capitale* di Marx, perché dà pregnanza di realtà all'ipotesi teorica concettualizzata da Marx con la sua critica dell'economia politica. Traduce cioè la verità originaria di Marx in realtà, perché solo oggi stiamo vivendo un'esperienza collettiva e di massa di quanto e come l'accumulazione di una ricchezza astratta stia svuotando di senso il nostro mondo concreto, di sentimenti, di relazioni e di manufatti, colonizzandolo di una logica del *quantitativo* che corrode dall'interno il *qualitativo*, lasciandone solo un simulacro di superficie e di apparenza. Di quanto e come cioè la teoria economica del valore di Marx solo oggi dimostri di non essere solo un *presupposto* (*vorausgesetztes*) mentale ed ipotetico della mente fantasiosa di un pensatore di Trier ma il prodotto, il *posto* (*gesetztes*) dell'azione di massa di un genere umano costretto ed attraversato dal rapporto capitalistico di produzione. Con la considerazione, che da tutto ciò non può non derivare, che tale dispositivo di *Nachträglichkeit*, di verifica storica *a posteriori*, ci insegna che la dimensione di senso più fondante la storia moderna e il suo percorso non vada letto nel senso della secolarizzazione, nel verso, cioè, della traduzione e della conferma del mondo religioso premoderno nelle categorie laiche e profane del moderno (a muovere dalla derivazione weberiana del capitalismo dallo spirito del protestantesimo), bensì nel verso invece della produzione dello specifico

ed originario Assoluto della modernità, qual è appunto la valorizzazione di una ricchezza astratta, capace di mettere in atto processi di totalizzazione dell'esperienza a partire unicamente dalle leggi della propria interiorità quantitativa. E che dunque l'essenza del moderno di ieri e dell'ipermoderno di oggi vada ritrovata, non tanto nella teologia politica quale presunta autonomia del politico e quale presunta capacità del politico di dettare ordine, valore e limiti all'economico, quanto all'opposto nell'affermarsi progressivo di un Assoluto economico che per principio non può non aspirare a fare del politico un altro modo della sua monistica sostanza.

Né contraddice tale orizzonte unitario e *monotono* del mondo presente il fatto che lo stesso mondo sia caratterizzato da una pluralità di culture, da un ampio spettro di differenze tra luoghi dello sviluppo e luoghi del sottosviluppo: insomma dalla presenza e dalla persistenza degli Stati-nazione e dalla storia dell'affermarsi e dell'avvicinarsi di supremazie ed egemonie. La natura *spiritualistica* dell'economico moderno – nel suo essere mai tesoro ma sempre accumulazione di una ricchezza astratta tendenzialmente illimitata – lo dispone infatti a dislocarsi e trasferirsi in qualsiasi luogo venga garantito il massimo della sua profittabilità e della sua espansione. Vale a dire che il *tempo astratto* di lavoro che marxianamente continua a costituire, per chi scrive, la sostanza della ricchezza moderna, proprio in quanto tempo astratto-quantitativo, può accogliere dentro di sé i diversi *tempi storici* della relazionalità umana ed usare le forme più avanzate del diritto e della politica come quelle meno avanzate, fino a includere rapporti di lavoro schiavistici o semiservili, come forme autoritarie, partitico-burocratiche, oligarchico-mafiose, della politica: purché appunto il tempo astratto pieghi alla sua logica il tempo concreto e venga così garantita ad ogni modo riproduzione e accumulazione di ricchezza nelle varie forme possibili di capitale.

La natura unitaria della ricchezza astratta non è contraddetta dunque dal *multiversum* della culture e della molteplicità degli Stati-nazione e delle aree sovranazionali. Come non viene contraddetta dal passaggio di egemonia mondiale, che stiamo verosimilmente vivendo, nel transito del comando dall'area atlantico-statunitense a quella cinese-“del Pacifico”. Perché ciò che conta è quanto e come un luogo storico-geografico si faccia massimo contenitore, attraverso le condizioni sociali e politiche che presenta sul mercato mondiale, di una vastità e accelerazione di accumulazione, che altri luoghi non sufficientemente

egemoni, od ormai non più tali, non sono in grado di mettere a disposizione.

Ma appunto di fronte ad un orizzonte storico che, pur in modo differenziato, a macchie di leopardo e con picchi egemonici, vive di una sostanziale omogeneità di logica di produzione della ricchezza, il manifesto convivialista ha il merito di proporre questioni antropologiche ed etico-politiche all'altezza di tale orizzonte e della sua globalità. Ha il merito di proporre di fronte all'unificazione astratta del genere umano, realizzata oggi dall'economico, la necessità di pensare, impostare e risolvere, ogni problema della nostra contemporaneità, sia individuale-esistenziale che sociale e politico alla luce di un genere umano kantianamente assunto: che valga cioè come criterio di distinzione tra il bene ed il male, tra il giusto e l'ingiusto, tra il legittimo e l'illegittimo, con una generalizzazione di verità generalizzabile a tutti i luoghi e a tutti i tempi possibili della modernità.

Kant ha magistralmente condotto a maturazione e concluso la civiltà dell'Illuminismo, introducendo appunto l'universalità del genere umano quale criterio per eccellenza, quale principio aureo secondo cui valutare la qualità e lo spessore morale di ogni possibile azione: un'azione cioè che, quale che sia il suo contenuto, sia replicabile e generalizzabile all'intero genere umano e che faccia di tale orizzonte inclusivo il valore costitutivo e costruttivo della storia contemporanea. Ha identificato il trascendentale teoretico e l'universale pratico con l'universalizzazione di un genere umano che non tollera esclusione alcuna dall'estensione del suo principio. E ha fatto in tal modo della *cosmopolis* – e non più della *polis* dilatata a Stato-nazione – il criterio di valutazione di un agire illuminato e moderno, che in tanto è efficacemente razionale in quanto assume come scopo del suo fare la ri/produzione di una *societas universalis*, costituita dalla partecipazione di ogni possibile essere umano, senza discriminare ed esclusione di alcuna individualità o gruppo sociale o etnia o identità culturale-religiosa.

Ora in tale prospettiva convivialismo ha da significare, appunto, io credo, nella radicalità del significato etimologico del termine, che nessuna comunità o individualità umana possa rimanere in una condizione di esclusione e di non partecipazione, ogni qual volta si propone, anche e soprattutto in una sede deliberativa locale, una soluzione etico-socio-antropologica di qualsiasi natura o contenuto essa sia. *Convivialismo ha da significare cioè propriamente kantismo:* nel senso che qualsiasi risoluzione e valore proposto non debba entrare in contraddizione con la totalità del genere umano, presente e futuro, ma che al contra-

rio estenda la sua valenza di riconoscimento a ogni individualità possibile, senza discriminanza o rimozione d'alcun genere.

In termini economici tutto ciò dovrà significare che ogni possibile valore d'uso economico dovrà essere valutato e mediato nella considerazione della sua utilità non dal riferimento alla valorizzazione del capitale e della sua ricchezza astratta, ma dal riferimento alla sua destinazione e valorizzazione per l'intero genere umano. Appunto quale valore d'uso usufruibile e condivisibile a una mensa conviviale, a un'agape universale, che proponga il suo universalismo di contro all'universalismo della globalizzazione economica, come possibile via d'uscita dagli orrori e dalla barbarie della nostra contemporaneità.

Un incrocio postkantiano di due assi

Ma tale prospettiva di una diversa messa in valore del valor d'uso – tale orizzonte di una valorizzazione economico-morale diversa e antagonista rispetto a quella economico-capitalistica – non può limitarsi a riproporre universalismi e cosmopolitismi kantiani. Giacché accanto al valore della universalizzazione del genere umano deve riuscire a garantire il valore, a quello consustanziale ma pure di diversa natura, dell'*individualizzazione*. Altrimenti è come se si rimuovesse l'intera storia della critica che dalla Romantica in poi è stata rivolta a Kant e all'Illuminismo, quali impostazioni di formule e valori universali troppo generici e astratti nella loro lontananza da storie e antropologie concrete, radicate invece sempre in corpi emozionali spazio-temporalmente definiti. Nella prospettiva di una mondializzazione alternativa a quella oggi dominante ciò che deve essere garantito è non solo la messa in scena dell'intero genere umano, su un asse possiamo dire orizzontale di inclusione-esclusione, ma anche, e contemporaneamente, del valore dell'*individualizzazione*, quale capacità da parte di ciascun essere umano di confrontarsi e godere, col livello minimo di repressione e censura, della propria interiorità.

*Individuazione*, come valore, rimanda al diritto di ogni essere umano “di non aver paura di rimanere solo con se stesso”, ossia di aver la capacità di trarre la configurazione e la direzione del proprio progetto di vita a muovere dal proprio sentire di sé: cioè dalle verità e dai verdetti del proprio corpo emozionale, quale fonte primaria e tribunale d'ultima istanza del senso. Individuazione significa

dunque il responsabilizzarsi dell'essere umano rispetto al proprio asse di costituzione, non orizzontale, ma verticale: quale capacità appunto di rispondere, prima che alle ingiunzioni dell'altro/i, alle ingiunzioni del Sé.

All'agape del manifesto convivialista, affinché sia un vero e proprio *convivium* (*cum-vivere*), possono giungere così solo esseri umani in grado di percorrere entrambi i due assi costituzionali del loro vivere: quello orizzontale delle relazioni con l'Altro *da sé* e quello verticale delle relazioni con l'Altro *di sé*, dove l'Altro *da sé* rinvia alla società esteriore che struttura l'essere umano mentre l'Altro *di sé* rimanda alla sua società interiore, quale stratificazione e *multiversum* di memorie, di rimozioni, di affetti, e di pulsioni biologiche non riducibili a cultura.

Del resto, alla civiltà dell'Illuminismo, com'è noto, e in particolare al kantismo, con la sua impellenza di ridurre Leibniz a pensatore della vecchia scuola di logica formale e del principio di identità e non contraddizione, la dimensione dell'asse verticale, quale asse imprescindibile di costituzione della soggettività, è rimasta essenzialmente estranea. Non potendo accogliere Kant la fecondità in tal senso della monade leibniziana e della sua identità intrinsecamente verticale, vissuta nel passaggio da rappresentazioni inconscie a rappresentazioni conscie. E costruendo così Kant, quale filosofo fondativo della modernità, un'ipotesi di mondializzazione che, pure imprescindibile nel suo superamento degli Stati-nazione, rimane monca di una teoria della soggettivazione che vada oltre la centralità della coscienza e della responsabilità di ragione.

Ma appunto l'*alter*mondializzazione, se vuole contrapporsi come egemonica rispetto alla globalizzazione attuale, non può non integrare dentro di sé entrambi gli assi costituzionali della soggettività e *alterare* il mondo contemporaneo secondo le due dimensioni dell'*Alter*. Col problema, evidentemente ineludibile, di come coniugare insieme universalizzazione e individualizzazione: ovvero riconoscimento dei diritti e delle istanze della totalità del genere umano da un lato e riconoscimento dei diritti e delle istanze di ciascuna individualità, nella sia unicità e irripetibilità rispetto al genere umano, dall'altro.

Giacché questo è il nodo evidentemente, almeno per noi, alla cui risoluzione l'etica del convivio non potrà non lavorare in un futuro più o meno prossimo. Come conciliare cioè la responsabilità della ragione con la responsabilità dell'emozione? Ovvero come conciliare un progetto irripetibile di vita, quale deve essere lo svolgimento di un'esistenza che risponde al proprio sentire, con il pro-

getto dell'intera umanità, quale orizzonte altrettanto ineliminabile di senso e di valore?

Ancora Hegel, dopo Kant

Per altro il problema della connessione tra universale e individuale è il problema per eccellenza, sempre riproponentesi, della filosofia: che qui rivive sotto la dimensione specifica della connessione tra antropologia ed etica. E proprio per questo può tornare a esserci utile, al di là di Kant, Hegel, con la sua concezione della filosofia come *scienza della mediazione* e del superamento di ogni possibile dualismo.

Lo Hegel cioè non quale pensatore del presupposto ontoteologico e del *Logos* astratto, come l'ha voluto leggere e disegnare una tradizione semplificatrice che muove dalla lettura assai infedele di Feuerbach e che si perpetua attraverso il giovane Marx e molti marxismi. Ma lo Hegel che presuppone invece le durezze e le aporie dei dualismi, delle scissioni e delle opposizioni e su quelle medita alla ricerca di come, all'interno di ciascun opposto e senza presupposizione esteriore d'alcun genere, si possa dare processo di mediazione e unificazione.

In tal senso è lo Hegel delle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* e delle *Lezioni sulla filosofia della storia* che ci può essere quanto mai utile. Perché è lo Hegel che riflette sulla modernità e sui modi possibili in cui la libertà moderna del singolo si possa conciliare con la libertà etica e comunitaria degli antichi. Lo Hegel cioè che ha riflettuto, a muovere dall'Impero di Roma, sulle patologie che i *molti uno* patiscono proiettando e collocando la loro unità perduta nell'*Uno* dell'autocrate e del despota, e soprattutto lo Hegel che si rifiuta di pensare la connessione società civile-Stato moderno secondo la mediazione della rappresentanza, immediata e senza corpi intermedi, dei molti uno nell'Unità superiore dell'istituzione politica.

Da questo Hegel, al di là delle soluzioni storicamente inadeguate che egli adotta, possiamo trarre infatti l'indicazione feconda che solo una dimensione terza di *gruppo* – una dimensione intermedia - può mediare tra individuale e universale e che le istituzioni della rappresentanza, per non essere istituzioni dell'alienazione e della separatezza, devono articolarsi e radicarsi secondo corpi intermedi. E forse ciò su cui dobbiamo filosoficamente interrogarci oggi è pro-

prio l'orizzonte del gruppo, del corpo intermedio, come luogo di un riconoscimento che permetta, insieme, la formazione di un'identità comunitaria e di un'identità personale.

Il convivio può essere infatti l'orizzonte del futuro, di una democrazia dell'avvenire, solo se il riconoscimento che il singolo compie dell'universale sia accompagnato, *eodem tempore*, da un riconoscimento che l'universale compia a sua volta del singolo, riconosciuto appunto e accettato nella ineguagliabile differenza e specificità della propria potenza e capacità di vita. Ossia una sorta di *doppia negazione* alla Hegel, secondo la quale un polo nega la sua astrazione e separatezza riconoscendo l'altro solo se contemporaneamente il polo dell'universale nega la sua astrazione d'istituzione separata ed eguale uniformemente per tutti a favore di regole e pratiche dell'individuazione.

Ma tale doppia negazione può verosimilmente darsi solo in una dimensione di gruppo, di corpo intermedio, capace di riconoscere al suo interno il ritmo e il progetto di vita di ciascuno e di produrre, in tal modo, un'individualità che, conciliata al massimo grado possibile con se medesima e capace di percorrere e dialogare con il proprio asse verticale, non abbia necessità di manipolare essere alcuno fuori di sé e di ridurre con ciò l'altro a oggetto e compensazione delle sue frustrazioni e censure interiori. Da questo punto di vista è piuttosto la *φιλία*, l'amicizia, il sentimento che maggiormente si propone nello stringere i membri di un gruppo che si riconoscono simili in una finalità e in una identità comuni – ma appunto secondo il rispetto dei tempi e dei modi d'ognuno, – che non l'amore o uno spirito solidaristico di classe con le loro pretese diverse, ma pure omologhe, di fusionalità.

Giacché di questo, a mio parere, si dovrà discutere, nel prossimo futuro, tra gli aderenti e i simpatizzanti del manifesto convivialista: ovvero su quali affetti e passioni del sentire, anziché su contratti e convenzioni del volere, poter promuovere l'uscita dell'umanità dallo stato di natura che stringe il presente per farla entrare nello stato civile del nuovo convivio.