

Napoleoni e Heidegger: un incontro non fortuito

di Massimo Amato

09-03-2021

Pubblichiamo questo contributo di Massimo Amato, rielaborato a partire dall'intervento tenuto al convegno "Economia e politica dopo la catastrofe. L'eredità di Claudio Napoleoni" organizzato il 10 dicembre 2020 dalla Fondazione Istituto piemontese Antonio Gramsci. Il convegno ha preso le mosse dall'interesse per la figura complessa e sfaccettata di Claudio Napoleoni, confermata dalla recente riedizione del "Discorso sull'economia politica" a cura di Massimo Amato e Stefano Lucarelli e da articoli e saggi di numerosi altri autori. Ringraziamo Massimo Amato e la Fondazione Istituto piemontese Antonio Gramsci per la possibilità di ospitare il contributo.

A questo link Massimo Amato e Gianni Cuperlo in dialogo su Napoleoni; qui il contributo di Massimo Cacciari e sulla lezione di Napoleoni, qui il contributo di Stefano Lucarelli su Napoleoni e "Produzione di merci a mezzo di merci" di Sraffa, qui il contributo di Dominique Saatchian su Napoleoni e Pasolini: la sinistra di fronte alla tecnica e qui il contributo di Francesca Coin su Capitalismo e riproduzione sociale a partire dal dialogo tra Napoleoni e Ravaioli.

Il tratto che più singularizza il Discorso sull'economia politica è che in esso Napoleoni non svolge un esercizio di critica dell'economia politica, ma semplicemente ne constata il compimento. E se è su Sraffa che Napoleoni si fonda per constatare la fine del pensiero economico in forma di scienza, quale si costituisce con Smith e Ricardo, è ad Heidegger, e non a Marx, che si rivolge per saggiare la possibilità di un "nuovo compito": un compito, cioè, tale da poter dare inizio a un altro sapere dell'economico. Nel lavoro fenomenologico di Heidegger Napoleoni ha visto una precisa possibilità da cogliere, attestata nel seguente passo del Discorso:

«Dopo Marx, e dopo il fallimento della sua speranza di liberazione attraverso il dispiegarsi delle contraddizioni e del loro superamento, Heidegger dà la prima analisi della produzione moderna al di fuori dell'illusione di una soggettività perduta da recuperare».

In questa frase, che per certi versi è un riassunto di tutto il Discorso, il "mot sensible" è liberazione. Passato al setaccio occamiano di Sraffa, il marxismo è consegnato all'infondatezza della sua pretesa di fondare un superamento del capitalismo passando per il dispiegarsi delle sue contraddizioni. Più precisamente: Sraffa priva questo pensiero della liberazione della possibilità di appoggiarsi su una teoria del valore-lavoro, e dunque sulla soggettività, sulla sua alienazione nello sfruttamento capitalistico e sul suo recupero attraverso il superamento del capitalismo grazie alle sue contraddizioni. La liberazione non passa per una meccanica, foss'anche dialettica, ed eventualmente oliata di volontarismo. Proprio perché non passa per l'illusione di una soggettività perduta da recuperare, "l'analisi della produzione moderna" dataci da Heidegger è invece per Napoleoni del tutto compatibile, non con la certezza della liberazione, ma con la sua probabilità. Al di fuori dell'illusione si dischiude la possibilità di un sobrio lavoro mosso dalla attendibilità della liberazione. Lo Heidegger a cui guarda Napoleoni è chiaramente lo Heidegger pensatore della tecnica. Ma allora non dovremmo dire anche, e proprio per questo, lo Heidegger pensatore della liberazione? Molto più direttamente che nel saggio Perché i poeti?, molto citato da Napoleoni nel Discorso, la questione della tecnica viene posta da Heidegger in una sua conferenza del 18 novembre 1953 al Politecnico di Monaco, nel quadro di in ciclo significativamente intitolato Le arti al tempo delle tecnica, in cui parlò anche il fisico Werner Heisenberg, che nutriva per Heidegger una

stima ricambiata. Nelle prime battute della conferenza, confluita poi nella raccolta Saggi e discorsi, Heidegger dice:

«Noi interroghiamo la tecnica con l'auspicio di preparare così un rapporto libero con essa. Il rapporto è libero se apre il nostro Dasein al Wesen, al fervere della tecnica. Se e quando corrispondiamo a tale effervescenza, diveniamo capaci di esperire la dimensione di ciò che è tecnico nella sua delimitazione propria».

Solo da un rapporto libero con la tecnica può seguire una delimitazione della dimensione tecnica. Delimitazione che è innanzitutto il contrario di una assolutizzazione: «Mi sembra che Lei prenda la tecnica in un modo un po' troppo assoluto», è il gentile rimprovero di Heidegger al direttore dello Spiegel nella famosa intervista del 1966. Se però si rinuncia all'assolutizzazione, allora si rinuncia anche alla logica delle opposizioni binarie, eventualmente complicata dalla dialettica, per entrare in un ambito in cui tutto è ambiguo, non nel senso che è confuso, ma nel senso che è bifronte: come una testa di Giano, dio della soglia e del passaggio. Se si rinuncia all'assolutizzazione si può diventare sensibili a discorsi più sfumati, come quello che Heidegger fa, a proposito della tecnica moderna, nel suo ultimo corso del 1957 sul Principio di ragione:

«Il discorso che spesso sentiamo fare sul controllo della tecnica da parte dell'uomo trae origine da una mentalità che si muove ormai alla periferia di ciò che oggi è. Anche la constatazione che l'uomo odierno è divenuto schiavo delle macchine e delle apparecchiature rimane in superficie. Giacché infatti una cosa è il limitarsi a constatare questo fatto, un'altra è il riflettere su 1) in che misura l'uomo della nostra epoca non è soltanto sottomesso alla tecnica, ma deve anche corrispondere alla sua costituzione più propria, e inoltre 2) in che misura in tale corrispondenza si annunciano possibilità più originarie per una sua esistenza libera»[1].

Abbiamo sentito bene: indicando il compito di instaurare un rapporto adeguato con la tecnica, Heidegger parla di «possibilità più originarie per un'esistenza libera». La tecnica è potenzialmente, probabilmente, connessa a una liberazione attendibile. Ma del resto questo ci sembra già di saperlo: la promessa della tecnica, ciò che ne fa il fascino e la speranza, è la liberazione dalla fatica, dalla malattia, dal dolore, e infine dalla morte. Quello che si sa meno, e che Heidegger suggerisce (e che mi sembra che Napoleoni ben recepisca) è che per poter corrispondere a questa liberazione bisognerà essersi già liberati per essa. Per dirla in termini che spiacerebbero forse a Marx, ma certo non a Proudhon: la tecnica libera chi è già libero. E la cosa da cui essa richiede innanzitutto che ci si sappia liberare è l'ingiunzione del dominio. Per Heidegger come per Napoleoni questa ingiunzione è il tratto costitutivo della soggettività moderna, ed è rispondendo a tale ingiunzione che il soggetto ha storicamente organizzato la produzione come economia, cioè, finora, come capitalismo. In questa prospettiva il capitalismo è la punta più avanzata, e al contempo semplicemente il vettore, di una "insurrezione dominatrice" (Aufstand, termine che troviamo nel saggio Perché i poeti?) che caratterizza la soggettività moderna, a partire dal Discorso sul metodo, fino ad arrivare, con toni assai meno magnifici e progressivi, alle considerazioni weberiane de La scienza come professione (le quali hanno per certo alimentato le riflessioni di Heidegger, in particolare nel saggio L'epoca dell'immagine del mondo). Che tuttavia, oltre a essere punta avanzata e vettore dell'insurrezione, il capitalismo sia anche una forma di economia adeguata alle potenzialità di liberazione della tecnica, ecco quanto è permesso di dubitare, senza nemmeno essere obbligati a sapere con che cosa il capitalismo dovrebbe essere sostituito. Senza cioè dover fare, come fa e dice il giovane Marx, "l'ipotesi del socialismo".

Questa è la situazione, in sé ambigua, che il Discorso cattura a metà anni Ottanta. Ed è ancor più la nostra attuale situazione, dopo trentacinque anni: il capitalismo appare sempre più chiaramente come insostenibile, ma al contempo come ben difficilmente sostituibile. Soprattutto se per sostituzione intendiamo la costruzione di un sistema alternativo di produzione senza essersi preventivamente interrogati sul senso del produrre. Prestando una metafisica esplicita alla

bolscevica anticomunista inglese che negli anni Ottanta sosteneva che "There is no alternative", se la produzione è la produzione metafisicamente imperniata sul soggetto come istanza di dominio, allora il capitalismo è il capolinea, e, come diceva Napoleoni, non c'è nessuna porta che dia su altro. Nella prospettiva della produzione assolutizzata il capitalismo è insuperabile. Ma che dire di questa stessa prospettiva? Mi sembra che tutto il Discorso si impervi su questa questione, provando a elaborarla, e che l'attuale impasse del sapere economico, ortodosso ed in gran parte anche eterodosso, si spieghi con il fatto di non averla fatta sufficientemente propria.

Nulla ci assicura che il rapporto fra produzione e economia sia dato una volta per tutte. Anzi ci sono segni del contrario. Come ricordava Napoleoni in un dialogo del 1988 con Massimo Cacciari su MicroMega, anche se nel dibattito corrente «la forma generale del produrre rimane indiscussa», resta il fatto che «l'oggetto dell'economia non è un oggetto stabile, nel senso cui è stabile l'oggetto delle scienze naturali». Potremmo allora provare a dire: dimmi come pensi la produzione e ti dirò come pensi l'economia. E anche qui Heidegger può dare indicazioni. La Lettera sull'Umanesimo (in cui Heidegger parla dell'opportunità di un dialogo produttivo con il marxismo), esordisce con un'affermazione che rimette in gioco precisamente il rapporto fra produzione ed economia:

«noi non pensiamo ancora in modo sufficientemente deciso l'essenza dell'agire. L'agire ci è noto come l'effettuazione efficace di effetti, a loro volta valutati sulla base della loro utilità».

Siamo a un soffio dalla definizione robbinsiana di economia come l'agire umano che mette in relazione fini e mezzi scarsi applicabili a usi alternativi, e che quindi cerca un'efficienza a sua volta misurata dagli effetti complessivi di welfare che essa genera. E che soprattutto implementa senza residui quella visione antropologico-strumentale della tecnica da cui Heidegger prende le distanze nel 1953. Ma, continua Heidegger,

«l'agire è propriamente compiere. Compiere significa: dispiegare qualcosa nella pienezza del suo fervere, immergerlo in esso, produrre. Può quindi essere portato a compimento [cioè prodotto] solo ciò che già è. Ma ciò che prima di ogni altra cosa "è", è l'essere. Il pensiero porta a compimento il riferimento dell'essere all'essere dell'uomo» [2].

Espongo per ora così questa rimessa in gioco: non è l'economia che ci può dire che cos'è la produzione, ma l'interrogazione sul senso del produrre che ci dice a che cosa si può istorialmente riferirsi un'economia: effettuare efficacemente utilità, o portare a compimento? Riprendo l'osservazione iniziale: il Discorso è il documento della fine dell'economia politica. Con Sraffa la scienza della produzione e della distribuzione del sovrappiù trova una formulazione certo non più aporetica, ma anche ormai puramente tecnica. L'economia diviene compiutamente la scienza del calcolo delle condizioni di conservazione e potenziamento di un sistema che parte dalla disponibilità di materiali di produzione in vista della produzione di materiali disponibili, il cui senso d'uso si riduce alla loro indefinita consumabilità. Questa però è precisamente la catastrofe [che dà il titolo a questo convegno] e di cui parla Napoleoni nel quarto capitolo del Discorso quando ricorda che «l'aumento dei consumi privati [effetto delle politiche "keynesiane" dei trenta gloriosi] è proprio uno dei canali - forse il principale - attraverso i quali passano le operazioni di riduzione del soggetto a prodotto" ».

Durante il seminario del Thor del 1969, interrogato sugli eventi del maggio precedente, e manifestando una certa simpatia verso la contestazione del consumismo, Heidegger si chiedeva: «gli slogan del maggio '68 contro la società dei consumi si spingono fino a riconoscere nel consumo il volto attuale dell'essere?» [3]. Il Discorso constata una fine. Ma la fine dell'economia politica non ha significato l'arresto e il crollo dei processi di potenziamento, ma anzi ha coinciso con una loro accelerazione. E ha coinciso con una pretesa di costruzione e governo delle dinamiche sociali sulla base di modelli economici di crescita perfettamente funzionanti [logici], ma anche perfettamente insensati [spensierati], ossia sordi al problema dell'origine del sovrappiù - e in questo senso, potremo dire con Napoleoni, perfettamente sraffiani.

Questa insensatezza è "l'elefante nella stanza" del dibattito attuale: come ricordiamo nella nostra prefazione è il premio Nobel Paul Romer ad affermare senza mezzi termini che «gli economisti attuali non sono in grado di misurare direttamente le forze che occorre ipotizzare per spiegare l'andamento ciclico che caratterizza i sistemi economici. L'unica grandezza che può essere identificata è chiamata ironicamente da Romer "flogisto", ed esprime il residuo contabile della crescita, cioè la differenza fra la crescita dell'output e la crescita di un indice che misura l'impiego dei fattori produttivi».

Ma proprio questo, come ricordava Lucarelli, è il risultato della rimozione sraffiana della questione dell'origine, cioè della natura, del sovrappiù. Il vero rimprovero che Napoleoni muove a Sraffa non è infatti di aver conseguito una soluzione compiutamente tecnica del problema della misura del sovrappiù, ma di essersene accontentato. Nei termini di Heidegger e della questione della tecnica: di essere stato "troppo greco", cioè completamente e compiutamente metafisico. La soluzione tecnica del problema della misura del sovrappiù ha aperto da una parte, la possibilità di fare della scienza economica una scienza generale della "total factor productivity" e della crescita, ma dall'altra può consentire, certo a chi abbia le orecchie per intendere, di porre in modo inedito la questione del limite, cioè della finitezza del sapere scientifico in quanto tale. Proprio là dove il calcolo si potenzia senza più limiti esterni può apparire un limite interno. Questo è il senso della frase centrale del Discorso:

«L'economia politica sembra [...] una disciplina singolare. La sua singolarità sta in ciò: che se essa è ricondotta a una forma "scientifica" (secondo il paradigma, cioè, delle scienze naturali), "si sa", indipendentemente dalla possibilità di fondare o anche solo di argomentare bene questo "sapere", che qualcosa di essenziale va perduto: di essenziale, si badi bene, per la conoscenza delle cose di questo mondo».

Il problema dell'economia nell'epoca della tecnica non è il calcolo, ma la pretesa che al calcolo non sfugga niente, giacché a questa pretesa corrisponde l'altra, ossia che "produzione" non significhi mai altro che effettuazione di effetti "utili". Sempre ai seminari del Thor, parlando della fisica moderna Jean Beaufret disse l'essenziale del suo senso istoriale: la fisica non finirà quando verrà risolto il problema ancora aperto dell'unificazione delle forze fondamentali: essa è fin dall'inizio trascendentalmente finita, nel senso che essa progetta e proietta una possibilità della natura, e ciò facendo ne adombra un'altra. Nella Lettera sull'umanesimo Heidegger lo aveva già ben detto:

«potrebbe tuttavia ben darsi che la natura, proprio nel lato che essa offre alla dominazione tecnica attraverso l'uomo, proprio in quel lato nasconda la sua essenza, il suo fervere più proprio»[4].

Rivolgiamoci ora a Keynes, un economista che resta sullo sfondo delle riflessioni di Napoleoni, ma il cui saggio Le prospettive economiche per i nostri nipoti aveva destato il suo profondo interesse. Se prendessimo sul serio Keynes e la sua istanza di limitazione delle pretese, si aprirebbe uno spazio in cui il calcolo economico cesserebbe per davvero di dover ipotizzare tacitamente la guida politica del "dittatore illuminato". Questo spazio liberato darebbe anche un altro senso alla necessità dei nostri calcoli. La questione è di capire se siamo pronti per un tale spazio, o se anche solo lo stiamo preparando. Nel saggio citato, nell'ipotesi che i progressi della tecnica risolveranno il problema economico e ci libereranno dalla necessità del lavoro, la domanda di Keynes ai lettori è una sola: siamo pronti per la libertà che ci offre la tecnica? E sua la risposta è inequivocabilmente: no.

Ma è proprio nella preparazione a questa prontezza che si gioca tutta intera la questione della tecnica, per Heidegger. E, mi sembra di poter dire, anche per Napoleoni: il lungo passo dell'intervista alla rivista Palòmar, in cui descrive la possibilità di un sapere e di un agire economico che si costruiscano a partire 1. non dalla scarsità, e quindi dall'utilità e dall'efficienza, 2. ma a partire dall'abbondanza, e dunque dalla gratuità e da libero uso di ciò che ci è proprio. Napoleoni non contrappone l'una possibilità all'altra. Non si tratta di decidersi per l'una o per l'altra, ma di apprendere tutti i modi attendibili di «allargare nella massima misura possibile la differenza fra

società e capitalismo, di allargare cioè la zona di non identificazione dell'uomo con la soggettività capovolta».

Se dal capitalismo non si esce, allora la liberazione deve prendere la forma di un modo di starci dentro che sappia essere più forte di ogni negazione in blocco. È, per Heidegger, e per Napoleoni, il senso profondo e semplice di *Gelassenheit*: la capacità di dire al contempo sì e no alla tecnica. Questo è anche il senso del riferimento di Napoleoni, per l'esercizio fattivo della liberazione, a «realità egemonizzate, ma quindi non annullate dall'egemonia», e beninteso non semplicemente «naturali, sopravvissute, non si sa come, all'assalto della storia». L'economia della scarsità ed economia dell'abbondanza non sono posizioni alternative: tutto il problema è quindi come possano stare insieme. Ma questo ci riporta al problema di come le possibilità di liberazione della tecnica possano essere usate liberamente.

Ma allora il rapporto da interrogare non è solo quello dell'economia con la politica, ma quello della tecnica con l'arte, come ricordava il titolo del ciclo di conferenze di Monaco. Nella sua conferenza Heidegger ricorda che la tecnica la chiama in causa l'arte fin dall'inizio della sua storia, presso i greci. Un'economia imperniata non sulla libertà come contrapposta alla necessità, ma sulla possibilità della liberazione, come sarebbe?

Forse questa domanda la dobbiamo davvero porre anche ai poeti. Per esempio a due poeti che ai seminari del Thor parteciparono attivamente al lavoro del pensiero sulla tecnica: René Char e Dominique Fourcade. Del primo vorrei ricordare due versi della poesia intitolata *Qu'il vive*: «Nel mio paese non c'è posto per buongiorno stentati. Si prende a prestito solo ciò che può essere restituito aumentato»; e «nel mio paese si ringrazia».

Del secondo cito un lungo passaggio tratto da un'opera del 2020, *Maddalenianamente*:

«secondo uno studio recente del MIT ogni robot messo in funzione distrugge sei posti di lavoro. L'esperienza della lingua, invece, apre posti innumerevoli, "letteralmente e in tutti i sensi". Un tempo pieno è possibile nell'ascolto del "parola per parola", scrittura-lettura è cosa quotidiana, stazione mobile, coscienza progredisce in sua funzione, chi ci si mette si compie. Un cuore universale di poesia è in ciascuno, che ci vuole immensamente e lealmente, se solo noi lo vogliamo, non è questione che della vita - nessuna ferita nessun incidente potrebbero essere causati da questo lavoro di parola nessun male. Altro punto, ma essenziale: lungi dall'essere un nemico del poema, o un corpo a lui estraneo, il robot fa parte della scena fin da prima di essere stato inventato»[5].

[1] M. Heidegger, *Il principio di ragione*, (1957), trad. it. Adelphi, Milano 1994, p. 43.

[2] GA 9 313.

[3] *Questions IV*, p. 457.

[4] GA 9 324.

[5] D. Fourcade, *Magdalénienement*, pp. 59-60.