

**Rino Genovese, *Un illuminismo autocritico*, Rosenberg & Sellier, 2013, pp. 193, € 18, ISBN 9788878852471**

*Andrea Cengia, Università degli Studi di Padova*

Il testo è la ripresa e la rivisitazione delle tesi che l'autore aveva pubblicato in *La tribù occidentale. Per una nuova teoria critica* apparso nel 1995.

Sin dalle prime righe dell'introduzione, Rino Genovese individua una questione di fondo che sarà presente lungo tutto il corso del testo. Diversamente dalla annunciata fine della storia, le articolazioni delle relazioni sociali contemporanee non permettono di comprendere "che cosa nel loro realizzarsi sia un 'progresso' o un 'regresso'" (p.7). Perciò è urgente assumere un paradigma in grado di confrontarsi con il tramonto di modelli teorici e politici che hanno caratterizzato l'ultima parte della modernità.

L'inedita condizione delle relazioni sociali planetarie richiede un duplice movimento che, da un lato abbandoni prospettive teoriche risultate fallimentari e dall'altro ricostruisca un apparato concettuale a partire dalla constatazione che la relazione tra "universalismo e particolarismo non è più articolabile come un tempo" (p.107). Si tratta di un passaggio centrale. È qui esposta la prospettiva teorica, che è poi anche la registrazione empirica, secondo la quale il tentativo di sussunzione della molteplicità storica ad una forma di unità, tentativo largamente esperito nel corso degli ultimi venticinque anni, non ha raggiunto i risultati sperati e, almeno fino a qui, ha fallito, trascinando con sé l'idea stessa di progresso.

È questo uno dei temi principali che percorre il capitolo intitolato *L'impasse dell'illuminismo*. Qui l'autore inizia con il problematizzare l'idea di società mondiale, frutto del processo di globalizzazione del capitalismo tecnologicamente avanzato. La conclusione che se ne ricava è che troppi elementi empirici concorrono a smentire l'idea di un progresso quale elemento costitutivo della contemporaneità. La spinta universalistica occidentale, quindi, non ha raggiunto il suo scopo. Sono nate così quelle forme di ibridazione che riportano il moderno nella forma arcaica, negando così, dialetticamente, quest'ultima. Dall'altro lato non vi è stata, nemmeno in occidente, la capacità di trovare una sintesi, incorporando ciò che culturalmente è "altro". In questa operazione di sussunzione persiste sempre una rimanenza

insopprimibile.

Utilizzando l'Africa come continente paradigmatico, l'autore ritiene che sia la prospettiva postmoderna, sia quella legata alla critica conservatrice della civiltà non siano sufficienti. La prospettiva, quasi etnologica qui richiamata, sembra piuttosto voler porre l'accento sul fatto che il fallimento dell'azione omologatrice, compiuta dalle potenze occidentali, abbia portato alla rinascita, anche se problematica, di spinte relazionali dichiarate defunte dall'"Occidente illuminato". Perciò, forse con po' di ottimismo, l'autore può affermare che, ad esempio, "l'Africa sembra tentare di riprendersi con l'ironia ciò che le è stato tolto con l'arroganza" (p.24).

Secondo l'autore, la contemporaneità ci pone quindi di fronte a una forma di "cattivo universalismo", di "emancipazione spezzata", in cui modernità e tradizione convivono. Difficile non accostare queste parole a quelle che Gramsci, nel *Quaderno 3* (XX) §34, aveva utilizzato per definire che cosa si debba intendere per crisi. Questo non deve tuttavia portare a credere che il progetto illuminista, giunto a questa crisi, sia da considerare un "progetto incompiuto" (p.26). Esso ha assunto una forma specifica, mettendo in luce le sue profonde radici materiali in quanto "si chiacchiera del progresso e si afferma in realtà lo sviluppo", confondendo il piano socio-culturale e quello economico. Perciò, la crisi dell'illuminismo riguarda le "migliori intenzioni" (p.26) che lo avevano forse animato fin dall'origine.

Al paradosso di quella che l'autore indica come una emancipazione spezzata, che ha portato alla ibridazione tra universalismo e particolarismo, aveva cercato di rispondere la tradizione marxista. Nella sintesi del discorso riservato al ruolo del marxismo, si rischia forse di semplificare la ricchezza di prospettive di una tradizione assai articolata al proprio interno. Tuttavia l'autore delinea un quadro convincente nel momento in cui individua un punto di debolezza culturale (di una parte?) della tradizione che a Marx si richiamava, esattamente in una sorta di sudditanza inconsapevole ad un modello di universalizzazione borghese. Infatti l'idea della liberazione non metteva in discussione la forma di vita capitalistica, la voleva piuttosto universalizzare quale condizione per un successivo affrancamento.

Va ripensato quindi l'universalismo a partire dal suo fallimento in quanto "In nessun luogo della terra in cui si sia realizzato il

confronto tra la cultura moderna e le culture tradizionali, si può dire che la prima abbia avuto davvero partita vinta – nemmeno nello stesso Occidente” (p.29). Nella dialettica tra modernità e tradizione, secondo l’autore, è la modernità stessa a divenire una tradizione, in quanto essa non è riuscita ad imporsi sulle altre tradizioni.

Ed è all’“idea di non-contemporaneità” dei tempi storici di un marxista eterodosso come Ernst Bloch che l’autore affida la possibilità di una prima inversione di prospettiva. L’effetto dell’assunzione di questa prospettiva è così descritto dall’autore: “Con questo voglio dire che non solo un disegno provvidenziale è escluso dalla storia (il che era già chiaro a Bloch), ma che è esclusa anche la possibilità di ricondurla a una qualsiasi unità «rivoluzionaria»” (p.39). Perciò viene meno il carattere teleologico e teologico della storia, generando le condizioni per una radicale autocritica della forma di vita occidentale.

Dopo questa demolizione teorica, il testo prosegue nel secondo capitolo, individuando altri punti di riferimento critico: Nietzsche e la scuola di Francoforte. Pur riconoscendo la spinta critica propulsiva agli intellettuali appena citati, l’autore ritiene che sia giunto il momento di un passo ulteriore. Quella che nel testo viene chiamata autocritica dell’illuminismo punta quindi, anti-cartesianamente, a riprendere un collegamento con i bisogni materiali dei soggetti, intesi, ad esempio come nel pensiero di Krahl, come “individui concreti nella determinatezza dei loro bisogni e interessi”. Qui emerge il problema della costruzione dell’identità come risultato empirico di un “accumulo di presupposti” (p.44). I concetti chiave di questo passaggio sono ripresi da Hume e vengono collegati con il fondamentale elemento della ripetizione, in grado di creare quelle che l’autore chiama “identità approssimative” (p.45). Se a ciò sommiamo il contributo di Nietzsche, il grande scettico, si ottiene il risultato di sganciare i bisogni e la volontà dalla dimensione della soggettività.

A partire da qui, superando Weber e i Francofortesi, l’autore punta a indirizzare una possibile autocritica dell’illuminismo fuori dai rischi insiti nei risultati speculativi delle tradizioni appena menzionate. La ragione della distanza dell’autore da Horkheimer e Adorno è evidente in questa presa di posizione: “La mia tesi è allora che l’illuminismo e il mito siano entrambi necessari nei processi della conoscenza – e ciò proprio nella loro compresenza instabile e oscillante” (p.65). Ad esempio, citando il lavoro del

grande storico E. J. Hobsbawm, l'autore mette in luce che questa compresenza è in grado, ad esempio, di innescare meccanismi di invenzione di tradizioni. Perciò la ricostituzione di una teoria critica contemporanea deve sbarazzarsi di due degli elementi costitutivi della teoria critica della scuola di Francoforte: il suo retaggio dialettico e, ancora più radicalmente, il significato di teoria critica. Ed è, tra tutti, la dimensione dialettica che va definitivamente accantonata secondo l'autore. Egli ritiene che in essa rimanga presente la prospettiva secondo cui nella storia è immanente un senso. Di contro, va preferita una sorta di nuova teoria critica, che per l'autore venga a delinearsi a partire da una "direzione scettico-relativistica" (p.83) e metateorica in grado di tematizzare costantemente "la posizione da cui viene elaborata" (p.84). Si tratta di un passaggio indispensabile per rispondere con una teoria ad un "bisogno riflessivo" (p.87) che le permetta di non sedimentarsi al punto da divenire credenza. Perciò, nonostante lo sforzo degli autori, *Dialettica dell'illuminismo* apre e chiude il tentativo della prima teoria critica, a causa di quello che si potrebbe definire sia un punto di forza che un punto di debolezza: l'essersi totalmente immersa nel proprio tempo e aver mantenuto uno sfondo universalistico. In questo senso il marxismo è per l'autore l'esempio più evidente della parabola della teoria critica che si "cementifica" (p.100).

Alla luce di queste considerazioni, si delineano, nel quarto capitolo del testo, le linee fondamentali di quella che l'autore definisce una nuova teoria critica basata su una ripresa di un atteggiamento scettico e relativista. Questi ultimi "vanno intesi, in maniera metateorica, come descrizioni di quel movimento dei punti di vista di cui qualsiasi teoria, anzi qualsiasi processo della conoscenza, si compone" (p.103) senza quindi pervenire ad un "ammutilamento dello spirito teorico" (p.105).

La proposta di Genovese è la sostituzione, nella concettualizzazione teorica, dell'andamento dialettico di matrice hegeliana, con il movimento oscillatorio, proprio dello scetticismo, tra universalismo e particolarismo. Si configura così la possibilità di uno scetticismo militante che non tematizzi le due categorie, ma che ne registri la costante disgregazione. A ciò va aggiunto, contrariamente a Sartre, la consapevolezza della "impossibilità di pensare una qualche conciliazione come dispiegamento di una 'vera' universalità" (p.111). Per dare forma alla sua idea di azione di uno scetticismo impegnato, Genovese trova importanti affinità con l'idea foucaultiana di intellettuale

specifico il cui contributo esemplare è quello che emerge in *Sorvegliare e punire*.

Nell'ottica che l'autore mutua da Foucault, i micropoteri disciplinanti si sostituiscono al potere totalizzante visto, tra gli altri, da Weber e Adorno.

La lotta tra micropoteri qui enfatizzata lascia aperte alcune questioni teorico-politiche indirettamente richiamate quando l'autore afferma che "un'identità mobile non rende più facile, semmai più difficile, una strategia di resistenza" (p.136). Qui l'analisi avrebbe dovuto indugiare maggiormente, in particolare in riferimento al rapporto tra micropoteri e forme di dominio. Infatti, quando l'autore scrive che il ruolo generale del dominio "andrebbe visto come ricoperto da una fitta rete di micropoteri" (p.137) sembra voler evidenziare la non autosufficienza esplicativa della dimensione "micro". Perciò, la teoria critica di nuovo conio, come l'autore la delinea, deve dirigersi ad una ridefinizione del suo campo di intervento.

Attorno a questo ultimo elemento si apre la parte finale del testo. Il punto di partenza è che "L'Occidente ha come smarrito se stesso insieme con il suo antagonista" (p.152). Questa relazione e affinità tra differenti teorie politico-economiche protagoniste del Novecento, è stata segnalata da molti. Qui l'autore la declina in questi termini: "Si osserva insomma una sintonia che colpisce: la Russia decide di ritornare al 'mercato' proprio quando l'ideologia economica occidentale vi ritorna" (p.158). Anche questo esempio, come altri riportati nel testo, mette in luce come la concezione storica della non-contemporaneità possa permettere di uscire dalla unilateralità di un solo tempo storico e, secondo l'autore, assumere una visione differente della storia. Infatti per una teoria scettica della conoscenza storica, come quella assunta dall'autore, "la storia è imprevedibile" (p.169).