

La “responsabilità del pensare”: filosofia ed impegno politico. Intervista al Prof. Augusto Illuminati

a cura di TOMMASO VALENTINI¹ e GIUSEPPE ZAZZARA²

Presentiamo un'intervista inedita al Prof. Augusto Illuminati, realizzata dal Dott. Giuseppe Zazzara. Questa intervista è stata posta in Appendice della tesi di laurea di Zazzara dal titolo “*Il contributo di Augusto Illuminati alla storia del pensiero politico moderno*”: relatore della dissertazione (discussa nell'anno accademico 2016/2017, presso l'Università degli Studi “Guglielmo Marconi”) è stato il Prof. Tommaso Valentini.

Augusto Illuminati, nato a Perugia nel 1937, ha insegnato “Storia della filosofia” presso l'Università di Urbino fino al 2009. Illuminati ha dato dei contributi fondamentali alla storiografia filosofica ed è certamente una delle voci più originali della filosofia italiana contemporanea. Il suo pensiero si caratterizza per un forte impegno etico-politico volto a ridefinire le fondamenta stesse della vita democratica. Tra i suoi volumi ci limitiamo a menzionare: *Sociologia e classi sociali* (Einaudi, Torino 1967; II edizione: 1973); *Kant politico* (La Nuova Italia, Firenze 1971); *J.-J. Rousseau e la fondazione dei valori borghesi* (Il Saggiatore, Milano 1977); *Gli inganni di Sarastro: ipotesi sul politico e sul potere* (Einaudi, Torino 1980); *La città e il desiderio: realtà e metafore della moderna cittadinanza* (Manifestolibri, Roma 1992); *Esercizi politici: quattro sguardi su Hannah Arendt* (Manifestolibri, Roma 1994); *Averroè e l'intelletto pubblico* (Manifestolibri, Roma 1996); *Il filosofo all'opera* (Manifestolibri, Roma 1999); *Completa beatitudo: l'intelletto felice in tre scritti averroisti* (L'orecchio di van Gogh, Chiaravalle 2000); *Rousseau, solitudine e comunità: una fondazione dei valori borghesi* (Manifestolibri, Roma 2002); *Spinoza atlantico* (Ghibli, Milano 2008), con Tania Rispoli, *Tumulti: Scene dal nuovo disordine planetario* (DeriveApprodi, Roma 2011); *Teologia dei quattro elementi: manifesto per un politeismo politico* (Mimesis, Milano 2012); *Racconti morali. Le trappole della soggettività* (Ipoc, Milano 2014); *Populisti e profeti: istruzioni per l'uso e la disattivazione* (Manifestolibri, Roma 2017).

Egr. Prof. Augusto Illuminati, quali sono stati i suoi docenti di riferimento?

Ho avuto una formazione filosofica irregolare, nel senso che il mio maestro è stato Angelo Brelich (1913-1977) ma nel campo degli studi storico-religiosi. Ben presto ho abbandonato la frequentazione universitaria per dedicarmi a tempo pieno all'attività politica nel Pci e nella Fgci (1961-1966) e in quell'ambiente ho conosciuto e seguito Galvano Della Volpe e Lucio Colletti. Ho lavorato anche con Raniero Panzieri, partecipando a un seminario dei “Quaderni Rossi” ad Agape. Agli studi filosofici sono approdato più tardi, una volta radiato dal Pci e costretto a cercare un impiego prima nella scuola secondaria poi nell'insegnamento universitario a Urbino.

I “maestri” in seguito acquisiti sono stati allora L. Althusser, É. Balibar e J. Rancière.

¹ Professore associato di “Filosofia politica” presso l'Università degli Studi “Guglielmo Marconi” (Roma)

² Laureato in “Scienze politiche e delle relazioni internazionali” presso l'Università degli Studi “Guglielmo Marconi” (Roma)

Inserendomi, a partire dagli anni '80, nel filone operaista e post-operaista, ho stretto un rapporto politico-intellettuale con Mario Tronti, Toni Negri, Giorgio Agamben e soprattutto Paolo Virno, con cui ho condiviso l'esperienza di "Luogo comune".

Qual è l'impostazione dei suoi primi testi sull'illuminismo?

La sollecitazione a occuparmi di Kant, dopo l'esordio sociologico (*Sociologia e classi sociali*, 1967) e i miei primi lavori filosofici sui fisiocratici, Sade e De Maistre, venne da Lucio Colletti, con cui avevo collaborato politicamente nella direzione di "La sinistra" (1966-67), mensile e poi settimanale di sostegno al movimento che sfocerà nel '68, finanziato da Giangiacomo Feltrinelli; poi Colletti prenderà tutt'altra strada. Il taglio del libro su Kant (*Kant politico*, 1971) risente ancora dell'influenza di Colletti, poggiando sulla valorizzazione dell'opposizione reale rispetto a quella dialettica hegeliana e su una lettura di quell'autore come compiuta espressione ideologica della borghesia in ascesa. Per quanto riguarda Rousseau, non ripresi affatto il *Rousseau e Marx* (1957) di Galvano Della Volpe, che nello spirito della destalinizzazione e dell'VIII congresso del Pci gettava un ponte fra i due autori in nome della libertà egualitaria e del riconoscimento dei meriti, piuttosto mi volgevo all'antecedente *Libertà comunista* del 1946, dove era più accentuato l'esito borghese della protesta sociale russoiana. Mi interessava piuttosto la contraddizione insanabile nel Ginevrino fra interiorità individualistica e progettualità sociale, le figure ambigue e romanzesche del legislatore e della festa, cioè il ricorso all'illusionismo spettacolare per fondare o consolidare il vincolo politico (*J.-J. Rousseau e la fondazione dei valori borghesi*, 1977, ristampato con aggiornamenti in *Rousseau, solitudine e comunità*, 2002). Con lo stesso spirito, negli *Inganni di Sarastro* (1980, rist. 2013) rileggevo a partire dalla mozartiana *Zauberflöte* il carattere mitologico costituente delle società scaturite dalla rivolta anti-feudale. In questo interesse per il mito entrava la mia formazione storico-religiosa e anche un elemento "francofortese" (quello della *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Horkheimer). In generale, però, l'ascetismo francofortese e il suo naufragio davanti alla contestazione studentesca del 1968 non mi entusiasmava affatto. Il retaggio migliore, proprio per la capacità di innestarsi sulla nuova stagione dei movimenti e dei desideri, lo ritrovavo piuttosto nel Marcuse "californiano", che sarebbe ben presto diventato uno degli ispiratori del '68, malgrado il suo pessimismo. Quanto a Benjamin, che è stato un mio importante punto di riferimento, specialmente in *Winterreise* (1984) e in *La città e il desiderio* (1992), non lo considero affatto nell'ambito di quella Scuola, bensì all'incrocio fra il marxismo anomalo di Korsch e Brecht e la sociologia di Simmel.

Sempre a proposito dei testi sull'illuminismo, come si concilia l'attuale forma di capitalismo finanziario con la teorizzazione kantiana dei diritti individuali?

Beh, non si concilia affatto. Kant trasfigurava filosoficamente un modello capitalistico smithiano in cui l'individuo (almeno il borghese) aveva una sua autonomia e poteva far coincidere regola morale ed esercizio dei diritti civili. La finanziarizzazione dell'economia ha stravolto i termini del discorso, espropriando non solo i proletari e sempre di più il ceto medio ma anche, in certa misura, perfino gli attori del mercato capitalistico. Dire che l'uomo deve essere fine e non mezzo per l'altro uomo non è solo una contraddizione rispetto al sistema vigente, ma ha perso ogni senso, ogni pronunciabilità nel presente contesto. Il grado di partecipazione politica previsto dal liberale moderato Kant, pur entro stretti limiti di censo e di genere, era assai maggiore di quanto oggi consentito di fatto nella post-democrazia neoliberale.

Gli anni '90.

Dopo una lunga fase di decomposizione politica e ideologica della sinistra, ivi comprese le forze extra-parlamentari duramente colpite dalla repressione del 1977-1978 e dal ciclo negativo “reaganiano” degli anni ’80, si manifestarono alcuni segnali di ripresa dei movimenti, soprattutto in quel ciclo di lotte nella scuola e nell’Università che prese il nome di “Pantera” (1989-1990), producendo una generazione di attivisti che saranno poi i protagonisti dei cicli di lotta successivi, soprattutto al volgere di secolo. La chiusura del “socialismo reale” con la caduta del Muro nel 1989 e la trasformazione del Pci toglievano di mezzo non tanto un avversario materiale dei movimenti, quanto un blocco mentale che impediva di pensare in modo innovativo le categorie dell’azione politica, della soggettivazione e del conflitto. Autori come Deleuze, Guattari, Foucault, ben presenti nel 1977, trovavano ora un terreno fertile e lo stesso operaismo si trasformava prendendo atto della compiuta trasformazione postfordista del lavoro e formulando ipotesi feconde sia sull’evoluzione oggettiva del capitale che sull’organizzazione della resistenza.

L’esperienza per me decisiva (e anche il ritorno personale a un impegno militante, sospeso dopo il 1978) fu la creazione di una rivista, “Luogo comune” (1990-1993), per impulso di Paolo Virno, in cui vennero elaborate le categorie interpretative dominanti nelle fasi successive, sottraendosi al dibattito a volte acrimonioso delle varie componenti della tradizione operaista – per non parlare di altri filoni residuali del precedente ciclo di lotte. Su questo sfondo va letta la mia produzione saggistica degli anni ’90 (*Racconti morali*, 1989 rist. 2014, *La città e il desiderio*, 1992, *Esercizi politici*, 1994, *Il teatro dell’amicizia*, 1998) e la mia collaborazione un po’ corsara al “manifesto” di quel periodo, da cui discendono anche molte delle divagazioni musicali contenute in *Il filosofo all’opera*, 1999. Detto altrimenti, quella rivista fu il laboratorio di quanto sarà poi chiamato post-operaismo e che costituisce l’unico materiale concreto di quella che un po’ pomposamente verrà chiamata *Italian Theory* (che non è solo italiana e non esaurisce e frulla tutti i filosofi italiani nel tempo e nello spazio). Alla fase di “Luogo comune” corrisponde anche un libro-manifesto collettaneo, *Sentimenti dell’aldiquà* (1990), in cui cercavano di leggere le tonalità emotive degli anni ’80 (opportunismo, paura e cinismo) nel loro risvolto positivo, insomma il “cattivo nuovo” di cui parlava Brecht, l’ambivalenza del disincanto. Un saldare i conti con il decennio alle spalle e che inaugurava le nuove pratiche tendenziali di movimento.

All’ilare e rassegnato culto post-moderno delle “differenze” si contrapponeva la possibilità di valorizzare in senso antagonistico la liberazione dalle rigidità fordiste industriali e di organizzare fuori dei consueti schemi sindacali le attitudini a cogliere le “occasioni”, imposte dalla trasformazione del mercato occupazionale e dell’intreccio fra lavoro e non-lavoro che ormai avrebbe caratterizzato le nuove generazioni. Il mio contributo a quel libro si dirigeva simmetricamente contro il neo-illuminismo di Habermas e contro il pensiero debole e conversazionale di Rorty e Vattimo, una deriva etica che diluisce il nichilismo e la portata tragica del weberiano “politeismo dei valori”. Vattimo ha condotto importanti battaglie politiche e per la tolleranza, ma è responsabile di quella promozione stucchevole dell’impolitico che ha segnato sin dalle origini la (presunta) *Italian Theory*.

Gli anni '80 non ci furono soltanto per l'Italia. Molto più decisivi sono stati per la Cina, che ha conosciuto una radicale mutazione dopo la morte di Mao e la sconfitta della "banda dei Quattro" – con tutte le conseguenze sull'immaginario occidentale. Che cosa pensa dell'azione di Deng Xiao Ping: è stata un'attualizzazione del messaggio di Marx – come pensa il prof. Domenico Losurdo – o viceversa ha fatto della Cina una potenza nazionalista e fascista, come pensa la gran parte degli studiosi marxisti?

Non sono d'accordo con Losurdo, di cui lamentiamo la recente scomparsa, e che vedeva nell'esperienza cinese uno sviluppo pragmatico del comunismo, in paradossale continuità con l'immagine della Cina nel marxismo-leninismo europeo degli anni '60 e '70. Ritengo che Deng abbia invertito la linea di Mao e abbia impostato la trasformazione della Cina, dopo gli sconquassi della Rivoluzione Culturale, in una grande potenza capitalista che svolge un importante e positivo ruolo di contrappeso all'egemonia statunitense in un mondo multipolare. Si tratta di un regime decisamente nazionalistico (secondo un'ininterrotta tradizione "imperiale") e di certo autoritario (fascista non direi proprio), al cui interno esistono possibilità interessanti di dinamica politica e sociale. A mio parere, lo straordinario sviluppo imprenditoriale e finanziario è l'esito deviato del campo di forze sprigionato con la Rivoluzione Culturale, secondo un radicale cambiamento di segno – come lo fu il primo capitalismo europeo dopo la repressione dell'estremismo protestante egualitario in Germania e Inghilterra.

Quali sono le sue nuove linee di ricerca?

Fra Seattle 1999, Genova 2001, le grandi battaglie contro le guerre di Bush e l'Onda del 2010-2011 vi è stato un grande ciclo internazionale e italiano di lotte che hanno riconfigurato ideologia e pratiche dei movimenti. La mia riflessione filosofica e il mio impegno politico ne sono stati profondamente determinati, come risulta dalla mia attività di blogger sul web e dalla collaborazione organica al sito Dinamo Press, espressione di alcuni centri sociali romani. I testi che ho scritto in quegli anni o rivisitano quella storia, i suoi simboli e colonne sonore (*Bandiere. Dalla militanza all'attivismo*, 2003; *Revenge. Filosofia, cinema, rock*, 2005; *Percorsi del '68. Il lato oscuro della forza*, 2007; *Tumulti. Scene dal nuovo disordine planetario* – in collaborazione con Tania Rispoli, 2011) o ne traggono conclusioni per l'eclisse delle antiche categorie politologiche (*Per farla finita con l'idea di sinistra*, 2009). Cade nello stesso periodo il mio più importante lavoro filosofico *Spinoza atlantico* (2008), che sintetizza gli studi compiuti a Urbino nell'ambito della scuola di ricerca fondata dalla compianta prof. Emilia Giancotti.

Che cosa pensa del libro *Impero* di Michael Hardt e Toni Negri?

Da quanto sopra accennato, è evidente la mia stretta relazione con la corrente operaista. Questo non significa una perfetta coincidenza di valutazioni: per esempio *Impero* mi ha lasciato spesso perplesso per l'accento posto sull'unificazione imperialistica sotto egemonia americana, che è venuta meno negli anni successivi e – mi sembra – anche corretta nei più convincenti libri successivi della trilogia e nel recentissimo *Assembly*. I libri sulla *Forma Stato* e sul *Potere costituente* sono però due capisaldi del pensiero politico contemporaneo, per non parlare (per uno spinozista) dell'*Anomalia selvaggia*.

Qual è stata la genesi dei suoi studi sul tema dell'intelletto potenziale e agente in Averroè?

Malgrado le apparenze ultra-filologiche e il lavoro puntuale sulle versioni latine di Ibn Rushd influenti in Occidente, i due testi dedicati all'argomento (*Averroè e l'intelletto pubblico*, 1996, *Completa Beatitudo*, 2000) e riepilogati di recente in un saggio per la rivista francese "Miroir" hanno una genesi tutta politica. Infatti cerco di tracciarvi una genealogia del *general intellect* o intelletto pubblico riesumando l'obliato dibattito arabo-cristiano medievale sull'unicità dell'intelletto potenziale degli uomini e argomentando contro il soggettivismo psicologico discendente dall'eternità dell'anima individuale propria delle religioni rivelate. La conseguente possibilità di una congiunzione con l'Intelligenza agente (versione laica e terrena dell'esperienza mistica e della visione di Dio nell'aldilà) è stata analizzata solo in funzione di quella paradossale unità del patrimonio intellettuale dell'umanità, che anticipa molte riflessioni contemporanee sulla noosfera e la rete. Il carattere meramente culturale di quel concetto averroista si arricchisce nei seguaci latini e in specie in Dante, che ha ben presente l'esperienza dei Comuni e delle Arti, di una dimensione pratica, inglobando le attività politiche e industriali e fornendo così – a quel livello di sviluppo delle forze produttive – l'equivalente di quanto farà Marx per il rapporto fra scienza e tecnica nella rivoluzione industriale o di quanto potremmo oggi elaborare per le nuove modalità cognitive del lavoro postfordista. Lo sviluppo esplicito di tali testi sta nel libro *Del Comune* (2003), che inaugura una nuova fase teorica, la cui premessa politica sono, come già ricordato, gli eventi di Seattle e di Genova e la ripresa dei movimenti di massa.

Nel 2016, di fronte a questa instabilità mondiale sempre più minacciosa, alla crisi finanziaria, al nichilismo dei valori che ci interroga sulla nostra (presunta) identità europea, che cosa si può proporre?

La risposta non può che essere politica o politico-filosofica, se si vuole, esposta a tutte le incertezze della congiuntura e di una scommessa sulle forze in gioco. Al rifiuto della teologia politica e non solo è dedicato il testo che considero terminale della mia produzione, *Teologia dei quattro elementi. Manifesto per un politeismo politico* (2012), per un pluralismo politico e istituzionale che si installi sulle rovine della sovranità classica e del suo aggiornamento neoliberale. Questo per il piano teorico e simbolico. Per l'aspetto politico mi interessa, nella duplice crisi del sovranismo nazionale e di una prospettiva europea divenuta sempre più una gabbia asfissiante e una cristallizzazione del comando neoliberale, il ruolo che potrebbe assumere una libera federazione delle città. Esse sono oggi snodi locali della governamentalità globale ma anche luoghi di resistenza e soggettivazione, dove si compie una stipulazione di interessi plurali volti alla tutela del comune – come fu un tempo la *coniuratio* dei Comuni medievali, non a caso considerati da Max Weber il prototipo di un "potere illegittimo" studiato proprio in presenza della loro rischiosa attualizzazione nel movimento consiliare del 1919-1920. In alternativa alle derive populiste, l'esperienza di un nuovo municipalismo in Italia e in Spagna si profila come un'occasione difficile e suggestiva per costruire un potere dal basso e scardinare un sistema asfittico. Ho trattato il tema anche nell'opuscolo, prima citato, *Populisti e profeti*, che nello scorso autunno interveniva sulla genealogia e gli esiti possibili del populismo. Le cose poi sono andate avanti e non proprio dal verso migliore, almeno in Italia. Il "vecchio" è crollato rovinosamente ma il "nuovo" non è molto promettente. Vale sempre però il motto di Machiavelli: «Non si abbandonare mai»...

