



[Home](#)·[L'associazione](#)·[La rivista](#)·[Contatti](#)

[Presentazione](#) [Numeri](#)

[Abbonamenti](#)

[Archivio](#)
[articoli](#)

[Dove trovarla](#)

* [Archivio articoli](#) *

Marco Maurizi

Il godimento impossibile

Tecnica e natura nel materialismo dialettico

“Siate fecondi e
moltiplicatevi,
riempite la terra;
soggiogatela e dominate
sui pesci del mare
e sugli uccelli del cielo
e su ogni essere vivente,
che striscia sulla terra”
(*Genesi*, 1, 28)

“La terra appartiene
solo agli uomini”
(*L'Internazionale*)

I

Nella storia del marxismo e, segnatamente, nelle concezioni più ortodosse del cosiddetto “materialismo dialettico”[1], la tecnica tende inconsapevolmente alla giustificazione del nudo dominio. Il controllo, la manipolazione, la violenza sulla natura vengono infatti celebrati a chiare lettere in sinistra continuità, nonostante le professioni di ateismo, con lo spiritualismo antropocentrico più bieco. Tuttavia, mancando nel materialismo il riferimento all’“anima” o allo “spirito” a giustificare il dominio dell’uomo come essere “divino”, tale dominio assume i tratti di una danza infernale senza fine e senza scopo.[2] Nella visione sedicente materialistica del marxismo ortodosso la natura è vista come un enorme mostro che divora e distrugge se stesso: non c’è traccia di una possibile solidarietà tra i viventi.

Una concezione così parziale ed unilaterale della natura non può però che condurre a contraddizioni e mi pare che ciò appaia in modo

evidente nel famoso testo di Henri Lefebvre intitolato appunto *Le matérialisme dialectique*.^[3] Lefebvre chiarisce uno degli assiomi fondamentali del pensiero materialista, ovvero la derivazione del pensiero dall'essere: in particolare, il concetto sarebbe un prodotto dell'azione. La stessa ferrea chiarezza della logica sarebbe un risultato storico dell'azione trasformatrice dell'uomo sulla natura:

ogni prodotto – ogni oggetto – è...rivolto da un lato verso la natura; dall'altro verso l'uomo. È concreto e astratto. È concreto come materia data, e inoltre in quanto entra nel campo della nostra attività, resistendole e tuttavia sublimandola. È astratto in quanto è chiuso entro limiti definiti e misurabili... 'astratto' nel senso più preciso del termine, perché *abstrahere* vuol dire separare, distaccare. Il punto di partenza dell'astrazione non è nel pensiero, ma nell'attività pratica.^[4]

L'attività dell'uomo nei primordi, scrive Lefebvre, è tutta “dentro la cosa”, è cioè sprofondata nella realtà, ottusa e oscura come il mondo che ha di fronte e che gli resiste. Mano a mano che essa la modifica e modifica se stesso, però, la coscienza si erge di fronte alla cosa come una potenza esterna. In tal modo, “si scopre ciò che si è da ciò che si fa”.^[5] Questo principio fondamentale del materialismo dialettico dimentica però troppo spesso il suo necessario corollario: *si diventa ciò che si fa*. Anzi, se consideriamo la storia dei rapporti tra uomo e natura, occorre dire che si diventa ciò che *si è fatto* alla natura interna ed esterna. È Lefebvre stesso a riconoscere che nella storia dei suoi rapporti con la natura – propriamente: del farsi “rapporto” dell'originaria unità con la natura – l'uomo pone fra sé e la propria origine uno schermo che *media* tra il suo bisogno e le condizioni oggettive-ambientali di esso. La società umana, come “mondo dei prodotti”, diventa cioè lo “Strumento totale” posto *tra* l'uomo e la natura. Da qui, secondo Lefebvre, una contraddizione: “Gli uomini non sono nulla senza questo insieme di utensili e tecniche. Pure, l'essenza umana non può ridursi al momento utilitario e strumentale”.^[6]

Dire che gli uomini sono *nulla* senza lo strumento totale da essi stessi prodotto ma che, al tempo stesso, lo strumento non è *l'essenza* umana come tale è sicuramente una contraddizione. Ma la contraddizione qui non è affatto dialettica, è *di Lefebvre*. Dire che gli uomini sono nulla senza lo “strumento totale” è falso, mentre è giusto dire – e infatti consegue proprio da questo primo assunto – che tale strumento *non è* l'essenza umana. La dimensione totalitaria della tecnica non discende in modo automatico dalla natura umana ma dai rapporti di produzione che incatenano la tecnica stessa.^[7] D'altronde, poiché la tecnica solo in determinate circostanze storiche soggioga e dissolve in sé la realtà

(umana e non) dovremmo dedurne che: (1) o le società in cui la tecnica non giunge a tale stadio si trovano ad uno stadio “inferiore” che deve necessariamente evolvere verso il nostro, oppure (2) la dittatura della razionalità strumentale è solo una delle possibili forme storiche della ragione umana. Nel primo caso ci troveremmo di fronte ad uno schema di filosofia della storia lineare e progressiva che è quanto di meno materialista possa concepirsi, nel secondo caso, è evidente che si debba escludere di poter iscrivere lo “strumento totale”, come lo chiama Lefebvre, nella natura umana. Esso, anzi, non solo va riformato – per impedire, come dice Lefebvre, la riduzione dell’uomo stesso a strumento – ma *tolto* nella sua funzione di autoestraniazione dell’animale umano.[8]

L’aspetto distruttivo che è insito nell’estraniamento dell’uomo dalla natura è occultato dal materialismo dialettico poiché esso vede nel progresso tecnico e scientifico e nel progressivo dominio sulla natura un parallelo *svelamento della realtà umana*. Tale principio si trova chiaramente espresso già in Marx ed Engels. La tecnica assolverebbe il compito di far penetrare l’uomo nell’essenza delle cose e, in tal modo, ad essa non dovrebbero essere posti limiti. Non si capisce però perché, se tali sono i termini della questione, il limite da superare attraverso il dominio debba venire a trovarsi soltanto nella *natura esterna* che, come è evidente, non è che una finzione, qualcosa di astratto e parziale. E perché non anche all’uomo che rientra pienamente nel concetto di “natura” da controllare, dominare, violentare?

La riduzione dell’uomo a strumento, scrive però Lefebvre, “rappresenta una *contraddizione* della condizione umana, che può e deve essere superata”[9]. Da dove viene e come si giustifica questo giudizio di valore? Esso appare, nella prospettiva delineata da un rigoroso (o presunto tale) materialismo dialettico, del tutto incoerente e, anche qui, la contraddizione va attribuita tutta ed esclusivamente a Lefebvre. Se la natura va posta sotto il giogo dell’uomo poiché essa è solo il limite esterno, il fondo sconosciuto della sua attività pratica che la disvela progressivamente, non c’è nulla che ci spinga ad arrestare tale attività pratica alle soglie della natura umana. Non è possibile porre una distinzione ontologica tra uomo e natura e, dunque, il dominio *sulla natura* dovrà estendersi senza limiti *anche alla natura umana*.

Lefebvre ha il pregio, altrove nel suo scritto, di trarre in modo rigoroso le conseguenze di questo assunto:

Immenso resta il settore non-dominato del mondo. Per quanto riguarda la natura, questo settore non-dominato è per l’uomo fatalità e causalità brutta. Nell’intimo dell’uomo, esso si chiama spontaneità pura, incoscienza o anche destino psicologico o sociale. Comprende tutto quel che l’attività non ha ancora potuto orientare e ‘consolidare’, tutto quel che non è ancora ‘prodotto’

dell'uomo e per l'uomo. Si tratta di una parte immensa della realtà che non è 'umanizzata' intorno all'uomo e nell'uomo stesso, che non è ancora oggetto della prassi.

[10]

Una volta sottratto l'uomo al potere deformante del dominio di classe ci si aspetta la conciliazione dell'esistenza dall'aumento indefinito del dominio. Certo, il dominio sull'uomo viene qui ovviamente limitato al dominio della sua natura, fisica e interiore, su cui egli stesso eserciterebbe un potere crescente. Dominante e dominato finirebbero così per coincidere e, secondo la massima kantiana, non si darebbe più *eteronomia*. Dice in sostanza Lefebvre: laddove l'uomo diventa *strumento a se stesso*, egli è libero. L'autonomia dell'uomo, così dipinta, appare però qualcosa di profondamente contraddittorio: se l'uomo arriva a dominare la propria natura è perché è *un essere in sé scisso*. Il fatto che oggi quella richiesta di controllo della natura interna dell'uomo (in cui si fanno rientrare spontaneità e inconscio) suoni particolarmente sinistra non è solo conseguenza delle nostre orecchie ormai avvezze alle sottigliezze della psicanalisi o alle tenebrose fantasie totalitarie di Huxley. Nell'idea di una *totale trasparenza a se stesso* dell'essere umano risuona qualcosa di profondamente idealistico e irrealista.

II

Ciò è probabilmente indice di un errore, di un vizio che è posto all'origine di tutto il ragionamento: identificare la conoscenza della natura con il dominio di essa significa *mistificare la conoscenza stessa*. Non si vede qui quanto il dominio sulla natura produca una *copertura* e un *occultamento* dell'animalità dell'uomo e perciò anche sempre un *fraintendimento* della natura stessa. Agendo "come se" fosse un ente esterno alla natura, l'uomo ne falsifica l'immagine e il concetto.[11] Con ciò egli si è già precluso ogni accesso non solo alla natura, ma anche a se stesso.

L'oscura consapevolezza di questo errore si manifesta a Lefebvre come una nuova contraddizione che egli attribuisce però ancora una volta all'essenza dell'uomo invece che al proprio sguardo antropocentrico:

L'attività produttiva contiene questa contraddizione, che è la più profonda: la dolorosa opposizione fra la potenza dell'uomo, e il limite oltre il quale esso è impotente; fra l'esistenza di un settore della realtà che è dominato, 'consolidato' umanamente, e l'esistenza di un settore bruto; fra ciò che fa la vita dell'uomo e ciò che ne fa la morte. L'uomo è a ogni istante separato da ciò che lo fa

essere, e che egli non perviene ancora a padroneggiare. La sua stessa essenza è così vitalmente minacciata, dissociata, strappata all'esistenza. Egli muore spiritualmente e materialmente.[12]

Il grido di dolore del materialista dialettico appare qui particolarmente zoppicante. La contraddizione sarebbe fra la "potenza dell'uomo" e il suo proprio "limite". Dunque qualcosa che strutturalmente impedisce al suo potere di dominio di prendere totale possesso dell'altro da sé. Effettivamente, la natura, come limite del dominio umano, si sottrae continuamente a questo dominio. In quanto non è "dominata" e "consolidata" essa è, infatti, "fatalità e causalità brutta". Ma in che senso si può dire che tale opposizione corrisponde a quella "fra ciò che fa la vita dell'uomo e ciò che ne fa la morte"?

L'uomo viene qui identificato con il proprio apparato strumentale ("ciò che ne fa la vita") che lo difenderebbe dalle aggressioni della natura ("ciò che ne fa la morte"), nonostante Lefebvre abbia ammonito a non identificare lo strumentale nell'uomo con la sua essenza. In realtà, come si lascia sfuggire Lefebvre subito dopo, *la natura*, da cui l'uomo si separa attraverso il dominio, è *ciò che lo fa essere*. Indipendentemente dal fatto che l'uomo la domini e la padroneggi, la natura è originaria unità dell'animale umano con essa e tale rapporto persiste anche dopo che l'uomo esercita il suo imperio su di essa dimenticandosi e lasciandosi alle spalle quell'unità immediata. Lo strumentale, quindi, *non è l'essenza dell'uomo perché tale essenza è definibile solo nel rapporto*, storicamente determinato, tra il suo apparato tecnico e la natura interna ed esterna su cui quell'apparato agisce. Il fatto quindi che l'essenza umana sia "vitalmente minacciata, dissociata, strappata all'esistenza", non dipende da una tecnica insufficiente, quanto dal dominio che la tecnica, esercitando sulla natura, produce sull'uomo stesso, alienandolo da quella. È chiaro allora in che senso andrebbe in realtà intesa questa "morte" spirituale e materiale su cui si sofferma misteriosamente Lefebvre: essa è *l'oblio del proprio essere animale*. Lefebvre ci pone di fronte allo sconforto ancestrale di un conoscere perennemente frustrato nel suo oggetto. Ed ecco che, improvvisamente, "la potenza dell'uomo, che appariva così grande, si manifesta a un tratto infinitamente fragile e minacciata".[13] All'apice della sua potenza si manifesta, insomma, tutta la fragilità dell'umano. Un rovesciamento sospetto. Non è un caso che, come l'estraneazione tecnologica dalla natura viene resa qualcosa di intrinseco all'uomo, così l'uomo, nonostante ogni progresso tecnologico, si veda sempre costretto a fronteggiare l'indigenza e la penuria. Si tratta di due aspetti della stessa menzogna. L'idea (falsa) della "penuria" in cui vivevano i raccoglitori-cacciatori è necessaria all'ideologia dello sviluppo inarrestabile delle forze produttive.[14] Se il progresso storico viene interpretato nel senso di questa mancanza *originaria*, non c'è realizzazione umana che possa

soddisfarla. *Ergo*: il dominio sulla natura non avrà mai fine e non conoscerà alcun limite se non il difetto temporaneo della potenza umana. Alla conciliazione dell'esistenza non corrisponde infatti una parallela conciliazione della conoscenza: "Ogni attività umana, in quanto isola nella natura un oggetto, costituisce un'analisi della natura...L'attività separa, isola, fissa: dunque, uccide e frantuma. E, tuttavia, mira a cogliere la mobile e viva realtà, che può raggiungere solamente continuando indefinitamente il suo sforzo. La sua contraddizione interna la costringe a superarsi. L'analisi non potrà mai compiersi".[15] L'azione umana separa e pone relazioni tra oggetti. In tal modo essa permette all'uomo di conoscere le qualità delle cose (e di sé), seppure tali rapporti e qualità non siano mai definitive ma continuino ad approfondirsi indefinitamente. È dato, insomma, un movimento di *approssimazione infinita alla verità* la cui formulazione è possibile trovare già in Engels e in Lenin.

Ora, il vizio di fondo di questa concezione non è tanto l'idea di approssimazione infinita alla verità, quanto il fatto che questo principio venga associato a quello del dominio sulla natura secondo il motto baconiano conoscere = potere. Qualora si associ il primo principio con il secondo, infatti, la verità viene posta al di fuori di noi, esattamente come la natura. Così facendo, però, si commette un duplice errore. Il concetto di approssimazione infinita alla verità, infatti, non dice solo che siamo sempre *nell'errore*, che ci muoviamo, cioè, da un errore più grande verso uno più piccolo. Esso dice anche che siamo sempre *nella verità*, ovvero che ci muoviamo da una verità meno perfetta a una più perfetta. Se così non fosse – se non fossimo sempre anche *nel vero* quando giudichiamo – non ci sarebbe *misura* razionale dell'errore, passeremmo cioè semplicemente di errore in errore. Ma come non ci troviamo sempre solo nell'errore, quanto anche sempre nella verità, così non ci troviamo mai semplicemente *nell'indigenza*, quanto anche sempre in una forma di *pienezza*, cioè di soddisfazione naturale. E questo appunto perché la natura – come la verità – non è qualcosa fuori di noi, ma noi stessi ne siamo immersi, noi stessi siamo identici con essa. Come l'errore ci appare una *non-verità* solo dal punto di vista di una verità assoluta, così l'indigenza ci appare tale solo dal punto di vista di un dominio assoluto. E una verità assoluta, così come un dominio assoluto, esistono solo per un essere divino, cioè per un essere irrealè.

III

Non è possibile comprendere la dialettica tra verità ed errore – ciò che Lenin chiamava il rapporto tra verità assoluta e relativa[16] – se non si mette in discussione il dominio sulla natura. Altrimenti ci si ritrova a muoversi in un circolo vizioso. È ciò che si manifesta in modo plateale

in un altro manuale di materialismo dialettico – questa volta di ispirazione cinese – laddove si legge:

se non si ammette che le conoscenze umane sono illimitate, ci si arresterà al primo piccolo successo, contenti e beati: altro che progresso ininterrotto! Al contrario, se non si ammette, in certe condizioni, il confine della nostra conoscenza di una cosa, un limite, non ci si sentirà mai soddisfatti, e verranno a mancare gli obiettivi degli sforzi, il criterio della verità.[17]

In realtà, “l’incessante sviluppo della conoscenza umana” è il corollario necessario all’idea che l’appropriazione violenta della natura non possa e non debba incontrare alcun limite. È la semplice trasfigurazione gnoseologica del dominio pratico dell’uomo sull’uomo e dell’uomo sulla natura. E lo rivelano gli stessi “operai, contadini e soldati” estensori del volumetto, laddove rivelano che l’idea di una conoscenza illimitata è indispensabile per non arrestarsi “al primo piccolo successo”. Cosa ci sarebbe di male in questo? Ma è chiaro, affermano gli autori, perché altrimenti: “*altro che progresso ininterrotto!*”. Questa esclamazione può costituire un argomento probante solo laddove si sia già accettato il fatto che un tale progresso ininterrotto sia in sé un *bene* e una caratteristica *ontologica* del prassi/conoscenza umana. Altrimenti esso si rivela una semplice *petitio principii*. Infatti: la conoscenza umana è illimitata perché c’è progresso ininterrotto o c’è progresso ininterrotto perché la conoscenza umana è illimitata? Facile immaginare la pronta risposta del materialista dialettico: questi due punti di vista non si oppongono ma sono due facce della stessa medaglia. “È appunto l’unità degli opposti finitezza/infinitezza nella conoscenza che promuove l’incessante sviluppo della conoscenza umana”. [18] C’è anzitutto da notare che tale unità degli opposti viene posta, idealisticamente, *nella conoscenza stessa*; in secondo luogo, essa viene considerata, sempre idealisticamente, un tratto *innato ed eterno* dell’uomo e non invece un prodotto del suo divenire storico e sociale. Ma in questo caso il materialista dialettico è costretto a pensare in modo contrario alla propria visione del mondo: cioè dal pensiero all’essere. Identificando dominio e conoscenza e ponendoli entrambi come *ontologicamente* infiniti, viene rimosso il riferimento al dominio sulla natura e sull’uomo come origine *storica* di tutto il sedicente processo di “sviluppo”: il controllo totalitario dell’uomo sul mondo umano e non umano non è infatti iscritto necessariamente nella natura umana, ma è funzione di determinati assetti sociali ed economici. È proprio perché è un’estensione umana della predazione animale rivolta sia contro la natura umana che quella non umana che la prassi di dominio procede all’estensione senza limiti della conoscenza e questa produce un’ulteriore estensione del dominio stesso. Non c’è confine alla

conoscenza, perché *all'appropriazione non c'è limite*.

IV

C'è da chiedersi quindi se nel paradigma della conoscenza come dominio infinito, non si abbia a che fare, alla fin fine, con ciò che Hegel chiamava *cattiva infinità*. Esso pone nell'uomo l'eternità della mancanza e dello sforzo conoscitivo, con una sorta di coazione a ripetere. Ma la paura dell'ignoto e l'indigenza sono in gran parte – e nella storia della civiltà quasi totalmente – un prodotto dell'uomo stesso, della sua attività. È un dogma religioso credere che l'uomo sia destinato all'infelicità per colpa della sua *natura*. Contro ciò ha da sempre reagito il materialismo, fin dall'inizio. Il materialismo vuole infatti togliere agli uomini la paura degli dei e della morte, insegnare loro a vivere. Ma il materialismo dialettico, costruito secondo il principio del dominio sulla natura interna ed esterna, non può fare ciò: ad esso manca totalmente la capacità di *godimento*.^[19] Segno che in esso ci sono ancora tracce di un puritanesimo idealistico. Già in Marx il diritto al godimento è posto in ambigua contiguità con le necessità produttive della società futura. La possibile identificazione tra lavoro e gioco è esplicitamente negata:

L'economia effettiva...consiste in un risparmio di tempo di lavoro (minimo – e riduzione al minimo – di costi di produzione); ma questo risparmio si identifica con lo sviluppo della produttività. Non si [tratta] quindi affatto di *rinuncia al godimento*, bensì di sviluppo di capacità [*power*], di capacità atte alla produzione, e perciò tanto delle capacità quanto dei mezzi di godimento. La capacità di godere è una condizione per godere, ossia il suo primo mezzo, e questa capacità è lo sviluppo di un talento individuale, è produttività. Il risparmio di tempo di lavoro equivale all'aumento del tempo libero, ossia del tempo dedicato allo sviluppo pieno dell'individuo, sviluppo che a sua volta reagisce, come massima produttività, sulla produttività del lavoro...Che del resto lo stesso tempo di lavoro immediato non possa rimanere in astratta antitesi al tempo libero – come si presenta dal punto di vista dell'economia borghese – si intende da sé. Il lavoro non può diventare gioco, come vuole Fourier...Il tempo libero – che è sia tempo di ozio che tempo per attività superiori – ha trasformato naturalmente il suo possessore in un soggetto diverso, ed è in questa veste di soggetto diverso che egli entra poi anche nel processo di produzione immediato.^[20]

Tuttavia, come si vede, in Marx non si giunge mai alla celebrazione dell'ascesi del lavoro, né, quindi, ad un dominio fine a se stesso; anzi, il sensualismo è ancora implicito nell'idea, qui adombrata, di un'attività che ha *superato* l'opposizione tra lavoro e gioco, tra tempo di lavoro e tempo libero. Né Marx, né Engels svilupparono queste intuizioni, ma è certo che i loro epigoni presero per buone le tesi in cui essi esplicitavano la necessità della disciplina del lavoro, abbandonando la riflessione sul tempo libero alle speculazioni borghesi. È però certo che la visione del cosiddetto "materialismo dialettico" in cui la natura è vista *solo* come lo spazio di conquista infinita del sapere e della tecnica e in cui l'unico scrupolo allo sfruttamento del non-umano è quello che non si realizzino *feedback* negativi (catastrofi naturali etc.), è una visione che ha totalmente rimosso la naturalità dell'uomo e ne ha fatto un ente sovraordinato alla natura, cioè, in fondo, sovraordinato *a se stesso*. L'accento del giovane Marx ad una possibile riconciliazione della scissione tra uomo e natura[21] è completamente assente dai "manuali" di materialismo dialettico. Questi procrastinano, in continuità con la società borghese, il piacere e la conoscenza, spingendo continuamente in un *oltre illimitato* la conoscenza della natura e la relativa soddisfazione dei bisogni: ma obliando la propria appartenenza a quella natura che vede solo come ciò che deve essere conquistato, il materialismo dialettico perde anche qualsiasi misura razionale del bisogno. Proprio ed esclusivamente tale misura rende però possibile e dà senso al godimento.

Note

1. A scanso di equivoci: il "materialismo dialettico" non coincide affatto con il pensiero di Marx ed Engels e quanto viene qui detto va riferito esclusivamente all'irrigidimento dogmatico e burocratico che del marxismo è stato fatto nel '900. Per un'analisi critica alle categorie marxiane cfr. M. Maurizi, *Il marxismo e la negazione della natura*, in «Liberazioni.org».

2. O, forse, la *neutralità* rispetto allo scopo che contraddistingue il concetto stesso di tecnica diventa una sorta di scopo superiore sostitutivo e la vuotezza della tecnica viene di fatto trasformata in *senso*.

3. H. Lefebvre, *Il materialismo dialettico*, Einaudi, Torino 1979.

4. *Ibid.*, pp. 85-87.

5. *Ibid.*, p. 89.

6. *Ibid.*, p. 94.

7. «L'assurdo economico in cui la tecnica è impigliata, non già il progresso tecnico come tale, fa pesare la sua minaccia sulla cultura». Th. W. Adorno – W. Walter (hrsg.), *Soziologische Exkurse nach Vorträgen und Diskussionen*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1956 [tr. it. Th. W. Adorno – M. Horkheimer (a cura di), *Lezioni di*

sociologia, Einaudi, Torino 1966, p. 109]. “Fatale non è la tecnica, ma il suo intreccio con i rapporti sociali di cui è prigioniera...L’interesse al profitto e al dominio ha canalizzato lo sviluppo tecnico: per il momento esso coincide fatalmente con i bisogni di controllo...Si sono atrofizzate quelle sue potenzialità che si allontanano dal dominio, dal centralismo, dalla violazione della natura, e che consentirebbero anche di sanare molto di ciò che è stato letteralmente e metaforicamente guastato dalla tecnica”. Th. W. Adorno, *Soziologische Schriften I*, in *Gesammelte Schriften*, cit., Bd. 8, pp. 362-363. [tr. it. *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, pp. 322-323].

8. “Tolto” qui nel senso dell’*aufheben* hegeliano: sublimare, “togliere conservando”, non certo nel senso di un mistico “ritorno alla natura”. Quest’espressione è un non senso. Non si può *ritornare* a ciò che si è.

9. H. Lefebvre, *Il materialismo dialettico*, cit., ivi (corsivo mio).

10. *Ibid.*, p. 100.

11. Cfr. M. Maurizi, *L’animale dialettico. Il dominio sulla natura nella Scuola di Francoforte*, in «Liberazioni.org».

12. H. Lefebvre, *Il materialismo dialettico*, cit., p. 94.

13. *Ibid.*, p. 101.

14. Cfr. cfr. M. Maurizi, *Il marxismo e la negazione della natura*, cit.

15. H. Lefebvre, *Il materialismo dialettico*, cit., p. 97.

16. «“Per la dialettica oggettiva, nel relativo c’è l’assoluto». V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 363.

17. *Come risolvere le contraddizioni. Manuale di materialismo dialettico cinese*, Dedalo libri, Bari 1978, p. 261.

18. *Ibid.*

19. La neutralità della tecnica si mostra, in realtà, come funzione della sua estraneità al godimento. Essa si fissa sul *come* della soddisfazione del bisogno, invece che sul *cosa* e in tal modo manca essenzialmente il proprio oggetto.

20. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, in K. Marx – F. Engels, *Werke*, Dietz, Berlino 1972, Bd. 42, p. 607 [tr. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1993, vol II, pp. 409-410].

21. «Il comunismo s’identifica, in quanto naturalismo giunto al proprio compimento, con l’umanismo; in quanto umanismo giunto al proprio compimento, col naturalismo; è la vera risoluzione dell’antagonismo tra la natura e l’uomo, tra l’uomo e l’uomo, la vera risoluzione della contesa tra l’esistenza e l’essenza, tra l’oggettivazione e l’autoaffermazione, tra la libertà e la necessità, tra l’individuo e la specie. È la soluzione dell’enigma della storia, ed è consapevole di essere questa soluzione». K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEW, Ergänzungsband, I, p. 536 [tr. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1968, p.

111].



Associazione Culturale Liberazioni|[Info](#)|[Contatti](#)

Liberazioni Rivista di Critica Antispecista - ISSN 1825-6465

[Condividi](#)