

## RINASCIMENTO E RAZIONALITÀ

### Lo stato dell'illuminismo contemporaneo. [1995]

*Nel movimento da Böhme a Bacone, vi è un gran passo in avanti di precisione e un gran passo indietro di sensibilità.*

(GFW Hegel, *Storia della filosofia*)

Oggi poche persone, nella sinistra occidentale, difendono con grande entusiasmo l'illuminismo per se stesso. E con buona ragione: il suo retaggio sociale è un macello. Durante l'espansione postbellica del 1945-1975, ad est, ovest, sud e nord, il "progettista illuminato" (qualunque fosse la sordida realtà) era segno di autenticità. Oggi, da Novossibirsk e Chernobyl ai piloni sopraelevati di St Louis distrutti con la dinamite, per la via del gigantismo delle fabbriche d'acciaio semi abbandonate e delle superstrade costruite, col concorso dell'Occidente e del Soviet, per i dittatori del terzo mondo ora dimenticati, il pianeta è disseminato dei rottami prodotti dall'accettazione burocratica del progetto illuminista. Una vigorosa difesa dell'illuminismo, nei termini in cui fu proposta da figure come Habermas e dai suoi seguaci, poté sembrare un soffio d'aria fresca nel clima contemporaneo del postmodernismo e delle "politiche dell'identità", la cui avversione all'illuminismo, ispirata (spesso senza saperlo) a Nietzsche e ad Heidegger, fu denunciata giustamente dagli habermasiani. Difendere seriamente l'illuminismo oggi significa sostenere una cultura storica totalmente fuori moda, in sospetto di "maschio bianco", nella moda del radicalismo accademico attuale. Ma tali difese mostrano anche segni dell'incapacità di comprendere quanto sia serio il problema. Non si può difendere l'illuminismo (e noi siamo certi che questa difesa sia necessaria) soltanto con le concezioni dell'illuminismo. Per quanto possa essere sgradevole far questo nel clima contemporaneo, in cui il progetto illuministico è ovunque attaccato dai nietzschiani, dagli ideologi degli "studi culturali", dai fondamentalisti cristiani, ebrei e musulmani, dai foucauldiani, dagli afrocentristi, e (dalla maggioranza degli) ecologisti, è necessario discutere i limiti dell'illuminismo per preparare la sua difesa e andare oltre.

Oggi uno dei più seri errori di quella sinistra che aspira a una difesa critica dell'illuminismo, è la sua fretta di trovare una linea di diretta continuità dall'illuminismo a Marx.

L'illuminismo, dopo la Rivoluzione Francese, ha avuto sempre i suoi critici della levatura di Burke, De Maistre, Chamberlain, e altre figure della controrivoluzione del XIX secolo. Ma ci fu un'altra critica dell'illuminismo operante in Europa ben prima della Rivoluzione Francese, il movimento tedesco dello *Sturm und Drang*, che includeva figure di non minore statura, come Herder e Goethe, e che preparò la strada a un'altra critica dell'illuminismo, il romanticismo. E' vero che oggi ci sono pochi romantici e, di conseguenza, pochi nichilisti posmoderni scuipano un po' di fiato attaccando la "dialettica del romanticismo". Il proromantico *Sturm und drang* e il movimento romantico in ogni parte d'Europa dopo il 1800, aveva aggiunto molti elementi alla tradizione rivoluzionaria. Gli studi di Winckelmann sull'arte greca istituivano un'ellenofilia estranea al profilo latino-romano dell'illuminismo francese e orientavano verso una visione della comunità nella *polis* che ispirò Hölderlin (difficilmente collocabile come figura dell'illuminismo) e il giovane Hegel, nel netto rifiuto dello statalismo della maggioranza degli *Aufklärer* francesi. Intervenire una considerazione estranea all'illuminismo, al di fuori dell'opera di Herder (e del meno conosciuto Vico), che le istituzioni sociali non sono desunte da principi astratti, ma costituiscono il *factum*, il prodotto della storia. Marx studiò le opere della scuola storica conservatrice tedesca di diritto, per far propri elementi della sua critica organica contro le astrazioni dell'illuminismo a favore del movimento rivoluzionario. I filosofi romantici Schelling e Fichte svilupparono un'idea anch'essa del tutto assente nell'illuminismo, tranne che in Kant (vicino alla sua morte) nella forma di abbozzo: che l'attività umana costituisce la realtà attraverso la propria prassi. G.W.F. Hegel, che criticò egualmente i limiti dell'illuminismo e del romanticismo, trascinò tutti quegli elementi in una filosofia della storia che fu, come disse Herzen, l'"algebra" della rivoluzione. Non ci sarebbero state le *Tesi su Feuerbach* senza queste figure, e dunque neppure Marx come lo conosciamo oggi. Cosa sostenevano le *Tesi su Feuerbach*? Affermavano che "tutto il materialismo precedente, incluso quello di Feuerbach, non considera l'attività nella sua oggettività". Qui Marx si riferisce esplicitamente a materialisti illuministi come Hobbes, Mersenne e Holbach, sottolineando l'importanza del "lato attivo sviluppato dall'idealismo", nell'ambito del quale egli considera Schelling, Fichte ed Hegel, nessuno dei quali può essere considerato pensatore dell'"illuminismo", sempre che questi non fossero anche "antiilluministi", sulla stessa strada di figure quali de Maistre, per il quale l'illuminismo e la rivoluzione francese erano piuttosto semplicemente l'irruzione del satanico nella storia.

Altra più rilevante distinzione tra l'illuminismo e Marx è l'atteggiamento verso la religione. Questo è particolarmente importante dal momento che la maggioranza dei marxisti fu indotta a pensare che l'orientamento di Marx fosse fondamentalmente identico a quello di Voltaire: la religione è "erronea", "falsa", *l'infâme*. Ma Marx, venendo dopo 50 anni di ampia discussione filosofica sulla religione nell'idealismo tedesco nonché nel suo predecessore materialista Feuerbach, vide la religione "come il cuore di un mondo senza cuore, lo spirito di un mondo senza spirito". La religione era per Marx la prima manifestazione di quella che egli chiamò alienazione, attraverso cui gli esseri umani scambiano le proprie aspirazioni ad una vita migliore con una forma oltremondana. Ma un volterriano non avrebbe mai detto, come disse Marx, che "non potrai abolire la religione senza realizzarla". L'elementare ateismo illuminista non ha mai affermato che vi fosse qualcosa da "realizzare", perché una tale concezione affida la propria verità (alienata) alla religione.

La storia contro i principi astratti, la *polis* comunitaria contro lo statalismo, l'umana verità alienata della religione contro l'ateismo del '700, la costituzione del mondo in quanto processo attivo contro una mera visione contem-

plativa della realtà come “là fuori”: tutti questi concetti chiave furono sviluppati non dall’illuminismo ma dallo *Sturm und Drang* nonché dal romanticismo e dall’idealismo; furono tutti fondamentali per Marx. Una linea diretta dall’illuminismo al socialismo, che non può esistere, li trasforma entrambi in un più facile bersaglio per i postmoderni come un “discorso di fondo” del “dominio”, appoggiandosi su nozioni scolastiche di “materialismo” che derivano dall’atomismo di Newton. Questo condensarsi dell’illuminismo e del socialismo, di fatto (e, di solito, abbastanza inintenzionalmente), richiama alla mente lo stalinismo, che non fece molto uso delle fonti post illuministe (per non dire delle origini pre illuministiche) anche di Marx (come ho sopra accennato).

Il pensiero politico illuministico muove, nei suoi “alti comandi”, da Hobbes e Locke a Rousseau e Kant. Ma è proprio qui che sorgono i problemi. L’illuminismo non è esattamente, non sempre innanzitutto, un corpo di pensiero; è questo, ma è, ancor più, un progetto sociale e una pratica sociale che, nella maggioranza dei casi, cominciò e fu implementata da funzionari civili dello stato. Non fu questo il caso dell’Inghilterra, dove il pensiero illuministico del ‘600 e del ‘700 – le opere di Bacone, Newton, Hobbes, Locke, Hooke, Boyle, Smith, Gibbon, Hume e Paine – si diffuse in una nuova società civile che con successo si era liberata dall’assolutismo con le rivoluzioni del 1640 e del 1688. Nè fu il caso dell’America, dove Jefferson, Franklin, Paine e Madison erano esattamente come molti sul filo della liberazione dell’America dal dominio coloniale. Ma l’illuminismo sul continente, in gran parte come ideologia e soprattutto come pratica dell’assolutismo illuminato, era totalmente statalista, dai *philosophes* e i loro sogni verso i benevoli despoti asiatici, ai Giacobini, ai riformatori prussiani del 1808. In Francia, Spagna, Portogallo, negli stati italiani, in Prussia, Svezia, Austria e Russia (e nelle colonie iberiche e francesi del Nuovo Mondo), l’illuminismo era la teoria e la pratica dei funzionari civili al servizio degli stati assolutisti. Voltaire, presso la corte prussiana di Federico II o Diderot, presso la corte russa di Caterina la Grande, sono solo i più memorabili esempi dell’atteggiamento dei *philosophes* e dell’assolutismo illuminista del loro tempo. Anche Napoleone, in un modo alterato, con la sua conquista dell’Europa, fu propagatore della riforma statalista illuminista.

Potrebbe essere casuale che la miglior parte del pensiero di Voltaire e di Diderot fosse “in contraddizione” con la loro idea di influenzare i potenti monarchi perché agissero con giustizia. Sottolineare le realtà del loro statalismo non significa cadere in una concezione foucauldiana dell’illuminismo inteso come quasi niente altro che “potere”, né intende riecheggiare la concezione della Scuola di Francoforte, dell’illuminismo come mera “dominazione”. C’è una ragione giustissima per respingere queste concezioni nietzscheane e weberiane della razionalità. Il problema di molti difensori contemporanei dell’illuminismo è nel loro errore di rifiutarsi di vedere che il fondamento roccioso accolto dall’illuminismo stesso come suo indiscusso punto di partenza e suo modello di forza del pensiero razionale, era la fisica di Newton. Ma la fisica di Newton (che ai suoi tempi era indiscutibilmente rivoluzionaria) non riguardava solamente la fisica, o natura; essa, in realtà, restava da 150 anni, e in realtà da 300 anni, come modello esemplare di quella “scienza” come era e come avrebbe dovuto essere. Per molte figure dell’illuminismo (importanti eccezioni furono Diderot e Rousseau) il rigore e l’esattezza della fisica matematica sopravvivevano come un modello per tutti i campi della ricerca umana, inclusa la psiche e le arti. Figure come Condillac e Holbach faticarono decenni ad elaborare una psicologia (come Hobbes fece prima con la politica) basata sul concetto centrale newtoniano di “forza”, e Condorcet sognava una “matematica sociale”. La Mettrie passava da “*la nature machine*” a “*l’homme machine*”, e questo fu generalizzato da Laplace e Lagrange ne *l’univers machine*. E, affinché non si dia l’impressione che queste fossero principalmente tarde aberrazioni illuministe, è opportuno evocare la grande influenza di Euclide e di Galilei su Hobbes, gli opuscoli di Voltaire su Newton o, infine, l’asserzione di Kant che lo spazio euclideo fosse il solo spazio possibile, proprio quando Gauss andava definendolo diversamente.

Queste ardite metafore e il progetto a cui si riferivano, generalizzato alla totalità della scienza e della cultura da una potente scoperta nella dinamica dei corpi fisici nel nuovo spazio e tempo astratto, sono scomparsi molto recentemente. Appena una generazione fa, il behaviorismo psicologico, che deve essere visto come un erede molto degenerato del tardo illuminismo di Condillac, La Mettrie e Holbach, trovava udienza nelle università anglo-americane, e Talcott Parsons si vantava negli anni 1940 di aver “concluso la scissione dell’atomo sociologico”.

In questo modo, pur condividendo completamente il loro desiderio di polemizzare con i postmoderni, è necessario domandare agli odierni *Aufklärer*: cosa vi accingete a fare con l’illuminismo oggi? Quale ipotizzabile programma intellettuale, politico e sociale è possibile costruire, oggi, soltanto sull’illuminismo? (Questo è un problema del tutto distinto dalla sua difesa contro coloro che negano il suo versante ex radicale).

La fisica di Newton, ancora una volta, non era semplicemente una fisica (essendo quest’ultima indubbiamente di grande efficacia, un programma che guidò la ricerca per oltre 200 anni), era poco meno che un’ontologia e non era messa in discussione dall’illuminismo. Pochi difensori contemporanei dell’illuminismo avrebbero molto da dire intorno all’alchimia di Newton, all’astrologia, al commentario biblico, alla storia (volta a confermare la verità della cronologia del Vecchio Testamento), alla teologia antitritinaria, o alle ricerche sul cubito egiziano, un corpus di opere che Newton stesso poneva su un piano di uguaglianza con la sua fisica, e di cui la fisica era per lui solo una parte. (E’ interessante e significativo che la Scuola di Francoforte e i critici foucauldiani dell’illuminismo hanno poco da dire su questa altra parte). Molti di questi studi erano già diventati privi di interesse nella stessa epoca di Newton, e la popolarizzazione di Newton fatta da Voltaire sul continente dopo il 1730 vi era già passata sopra in totale silenzio. Ma la riscoperta di questo Newton è già sufficiente a mostrare che egli non era esattamente, o certamente non soltanto, un pensatore dell’“illuminismo”. È abbastanza corretto datare l’illuminismo non dai *philosophes* francesi del ‘700 ma da figure inglesi del ‘600, come Bacone. Ma se si pone correttamente il problema nel ‘600, persino il tipico difensore dell’illuminismo si perde nella palude in cui ha ricevuto le idee sull’illuminismo e le sue origini scompaiono.

La scienza newtoniana, e con essa l’illuminismo, avevano sconfitto il genere di oscurantismo ecclesiastico simboleggiato dal processo a Galilei o dal precedente processo ed esecuzione di Giordano Bruno. Ma essa aveva altresì sconfitto

quella che chiamerò la Cosmobiologia del Rinascimento-Riforma, benché la seconda sia associata a nomi come Nicola Cusano, Paracelso, John Dee, Robert Fludd, Böhme e soprattutto Keplero. Elementi di essa persistono tanto tardi come in Leibniz, coinventore, con Newton, del calcolo infinitesimale, che già polemizzava contro il meccanicismo di Newton. Newton, come di sopra si è accennato, aveva con sé ancora molto del mago rinascimentale. Questa visione cosmobiologica del mondo, inoltre, trovò la sua espressione culturale tanto in Dürer quanto in Brueghels, Bosch, Shakespeare e Rabelais proprio come, più tardi, Pope e Dryden tentarono di creare una letteratura in sintonia con la scienza newtoniana. In questa transizione, uno spazio e un tempo atomistici vuoti, basati su un infinito concepito come mera ripetizione (l'infinitesimale), deflagrarono ed espulsero un universo traboccante di vita, al cui centro era prima l'immaginazione umana. Basti pensare soltanto a Paracelso, l'alchimista peripatetico, astrologo, chimico, botanico, ricercatore instancabile e cultore della medicina pratica, che definiva l'immaginazione umana "la stella nell'uomo" (*astrum in homine*) e le attribuiva più importanza di quelle stelle di cui si occupavano gli astronomi. Ma nessuna figura è più esemplare di Keplero, che ricercò, nell'ordine del sistema solare, i corpi solidi di Platone e volle dimostrare che la distanza tra i pianeti era in accordo con la ben modulata armonia della "musica delle sfere". Questa fu la visione del mondo – la cosmologia – esplosa e sostituita dall'incolore, insipido, inodore tempo e spazio di Newton, e la conseguente deflazione si estese all'interno di ogni settore culturale per 300 anni. E questa visione cosmobiologica del mondo fu un'indiscutibile precorritrice della "prassi trasformativa sensibile" (*sinnliche unwälzende Tätigkeit*) di Marx e, di qui, del socialismo moderno. Ma la sua nozione della partecipazione umana alla costituzione del mondo (per cui venne in odore di eresia per la Chiesa), era più vicina a Marx che qualsiasi punto di vista dell'illuminismo che sopraggiungeva.

Finché, abbastanza recentemente, non è diventato uso comune riconoscere molte di queste figure, e Paracelso e Keplero in particolare, come pionieri che contribuirono alla transizione "dall'alchimia alla chimica", "dall'astrologia all'astronomia". Ma la visione illuminista del loro cammino era del tutto lineare, come se nulla di importante fosse andato perduto. Ma già una figura della statura di Leibniz, proprio lui che aveva dato un maggior contributo alla nuova scienza, nella sua polemica contro Samuel Clarke, divulgatore del pensiero di Newton, dimostrò che qualcosa era stato perduto: la vita, non come risultato casuale di un universo considerato come una palla di biliardo, ma come fenomeno centrale nella configurazione dell'universo, come fu per Paracelso e Keplero.

L'illuminismo non gettò lume su questo passaggio; al contrario, nel complesso, se ne dimenticò completamente, quando non si adoperò attivamente per oscurarlo. L'illuminismo creò il mito delle "età oscure" della religione tra l'antichità greco-romana e il '700 (basti solo pensare, per contrasto, alla brillante cultura, comprendente la cultura scientifica, dell'Islam). Concepi una Cristianità monolitica completamente ostile alla scienza e, su questo presupposto, modellò il moderno (e modernista) mito che la storia, prima della scienza di Newton, fosse solo guerra fra "religione" e "ateismo materialista", essendo quest'ultimo esattamente il genere di materialismo che Marx confutò nelle *Tesi su Feuerbach*. (Con questo non si vuole insinuare che Marx non fosse un ateo, ma semplicemente ribadire la distinzione, sviluppata sopra, tra la sua critica della religione e quella di Voltaire).

In realtà, benché per la maggior parte le figure della *cosmobiologia* del Rinascimento e della Riforma fossero, almeno di nome, uomini di fede cristiana di un genere o di un altro (benché, nel caso di Giordano Bruno, si resterebbe in dubbio), il loro significato sta proprio nel fatto che essi rappresentavano una "terza corrente", un'alternativa alla scolastica aristotelica dominante propagandata dalla Chiesa e al tempo stesso al materialismo atomistico che si sarebbe irrigidito nell'illuminismo. Questa "terza corrente", inoltre, fu sovente combattuta dalla Chiesa, insieme all'ateismo materialista, come la più grande eresia. E questa "terza corrente" e il suo significato restarono essenzialmente occultati per tre secoli dall'immagine manichea del passato sviluppata dall'illuminismo e trasferita nell'ideologia della modernità.

Questa "terza corrente", di cui è ancora Keplero la figura culminante, difficilmente fu, come la dipingeva l'ideologia illuminista assimilandola alla "religione", ostile alla scienza o alla ricerca scientifica. Anzi, l'opera di Keplero aveva procurato una parte della soluzione per la teoria della gravitazione universale di Newton. La "terza corrente" si caratterizzò, certamente, per molte insostenibili considerazioni a priori come la corrispondenza tra microcosmo-umano e macrocosmo-universo e per la ricerca di Keplero stesso, nell'orbita dei pianeti, della forma platonica come un circolo platonico perfetto. Keplero entrò nella scienza moderna per avere abbandonato questa forma a favore dell'ellisse, empiricamente rilevata, ma pervenne a questa cercando l'altra. La "terza corrente" aveva poco o nulla da contrapporre ai successi del programma atomista newtoniano, finché quest'ultimo non si esaurì da solo. Tuttavia, una storia della scienza, da Newton, che si proponesse di far rivivere la "terza corrente", troppo complessa perché possa riguardarci qui, dovrebbe comprendere nomi della statura di Baader, Schelling, Oersted, Davy, Faraday, Goethe, W.R. Hamilton, Georg Cantor, e Joseph Needham, e i suoi risultati sarebbero lontani dall'essere definitivi.

È significativo che né gli habermasiani favorevoli all'illuminismo né i destrutturalisti e i foucauldiani avversi all'illuminismo hanno fatto molto uso della *cosmobiologia* del Rinascimento-Riforma, e la ragione è che tutti costoro accettano tacitamente la visione lineare della storia e del progresso dell'illuminismo come il solo genere di progresso, in cui "la terza corrente" scompare nella "religione" delle "età buie". Vi è qui un inconfessato accordo tra posizioni opposte che rende possibile una ricomposizione del dibattito. Questa intesa, largamente inespressa, accetta la divisione del mondo tra cultura e natura (o *Geist e Natur*, come direbbero i tedeschi) e, per quanto differentemente le varie figure trattino il mondo della coscienza, esse cedono il mondo della natura ai meccanicisti. Una tale divisione fu possibile solo dopo Newton con la soppressione ideologica della "terza corrente" cosmobiologica, che, qualunque fossero i suoi difetti, presentava una visione unitaria della coscienza e della natura. La reazione alle implicazioni del programma illuministico in merito alla coscienza procedeva rapidamente e molti presero a prestito i lamenti di John Donne per "tutta la coerenza perduta". Ma da Pascal a Rousseau a Hegel (per il quale la natura era "noiosa", il mondo della ripetizione) a Nietzsche a Heidegger, tutte le differenti formulazioni dell'impossibilità di trattare la coscienza umana sul modello fisico-matematico (che difatti è impos-

sibile) partirono dall'assunto della natura morta, in cui la "vita" doveva apparire non come l'*astrum in homine* di Paracelso o la *vis vitae* di Leibniz, ma come una sorta di forza "irrazionale", "vitalistica".

Nè vorrei che il lettore ricevesse l'impressione che la cosmobiologia del Rinascimento-Riforma non abbia avuto implicazioni politiche, così come l'atomismo e il meccanicismo modellarono il pensiero politico dell'illuminismo. La sua prima e più grande implicazione politica discende dal fatto che era decisamente un'ideologia di "*interregnum*", che appariva tra il collasso del Sacro Romano Impero medievale e il consolidamento del capitalismo inglese, e, soprattutto, dell'assolutismo continentale, che entrambi avevano sradicata dappertutto. In un senso molto significativo, il Rinascimento e la Riforma, nel loro complesso, possono essere compresi come fenomeno di *interregnum*, ma molte altre correnti al loro interno concorrevano a quella che io chiamo *cosmobiologia*. Queste implicazioni politiche non erano così ben articolate dai suoi teorici come era l'illuminismo, in parte perché il concetto di "politica" (considerata in sé da Marx come separazione alienata) si rese autonomo solo più tardi e in parte perché questi movimenti, diversi dall'illuminismo, caratterizzavano soprattutto le classi impoverite e sono stati perciò totalmente disfatti, mentre la loro storia è scritta principalmente dai vincitori. I loro momenti migliori furono l'ala radicale della Riforma (essenzialmente l'anabattismo e il loro leader Thomas Münzer) e l'ala radicale della rivoluzione inglese, i Levellers, i Diggers, e le sette minori (Gerard Winstanley spicca come portavoce per questi *milieu*). Si può apprezzare pienamente il pensiero politico di Newton solo quando si comprende l'importanza della sua invettiva contro questi "entusiasti", come erano chiamati. Qui si può vedere chiaramente che l'illuminismo inglese trionfò non solo per la sconfitta dell'assolutismo reazionario degli Stuart ma anche per quella delle correnti radicali alla sua sinistra.

Nel periodo culminante dell'interregno, intorno al 1650, la base sociale radicale della "terza corrente" fu sconfitta socialmente e politicamente. L'illuminismo si sarebbe poi affermato con i suoi due modelli contendenti della monarchia costituzionale inglese e dell'assolutismo francese, quest'ultimo divenendo più tardi un modello per la maggior parte del continente. Ma i difensori di sinistra dell'illuminismo tacciono sul fatto che l'illuminismo anglo-francese ha trionfato su un rivale tanto radicale quanto reazionario ed è stato sempre segnato da questo fatto.

In poche parole, lo spirito che sorregge la visione del mondo di Marx è con più verità l'erede diretto, la "realizzazione" della sensualità di figure come Shakespeare, Brueghels e Paracelso, che di ogni altra fase successiva dell'illuminismo anglo-francese e dei suoi frutti.

Si potrebbe opportunamente domandare cosa significa oggi in termini politici una tale critica dell'illuminismo dalla posizione vantaggiosa della cosmobiologia del Rinascimento e della Riforma

Il suo significato è questo. Dalla Rivoluzione francese fino al 1975 circa, le correnti dominanti della sinistra occidentale e i movimenti che ne furono influenzati nel mondo coloniale e post coloniale, erano difatti eredi dell'illuminismo. Lo erano perché, in pratica, se non sempre nei discorsi, si ponevano i compiti di portare a termine la rivoluzione borghese, compiti per i quali l'illuminismo, come la più avanzata prospettiva di quella rivoluzione, era pienamente adatto. La prima socialdemocrazia, dal 1860 in avanti, e in seguito lo stalinismo, dal 1920 circa, presero con sé una larga parte degli atteggiamenti illuministi verso le scienze, lo stato, la tecnologia, l'industria pesante, la razionalità, la natura, una visione lineare del progresso, la filosofia e la religione. Questa visione del mondo era, nel fondo, atomista e meccanicista, anche quando si mascherava di "materialismo dialettico". La loro ideologia e strategia dello sviluppo statalista ebbero il maggior successo nei paesi dove non c'era una borghesia liberale abbastanza forte da lottare in suo nome per il programma illuminista contro i rapporti sociali precapitalistici. La socialdemocrazia e, più tardi, lo stalinismo, adottarono il pieno peso dello stalinismo illuminista nella sua variante continentale. Ciò non fu sorprendente, dal momento che quest'ultimo guadagnò influenza principalmente negli stessi paesi arretrati, in cui lo stalinismo illuminista aveva avuto successo, essenzialmente per le stesse ragioni. Con l'espansione, virtualmente universale, della burocrazia statale dall'inizio secolo fino al 1975 circa, o nella democrazia liberale, nella socialdemocrazia, nello stalinismo o nel nazionalismo del terzo mondo, questa ideologia illuminista fu in realtà radicata praticamente in un vasto strato globale di classi medie dei funzionari civili dello stato, qualunque altra questione di disaccordo potessero avere vicino. Non a caso, la loro teoria della storia, quando si accorsero di averne un bisogno, fu elaborata dai funzionari civili dello stato *par excellence* Kant, Fichte ed Hegel.

La crisi dell'illuminismo attuale è la crisi di questo strato mondiale di impiegati dello stato – assistenziale, stalinista o terzomondista – e della sua incapacità, dalla metà degli anni '70, di continuare a sviluppare le forze produttive e, particolarmente dal 1945 al 1975, di portare avanti il suo programma illuminista, che pressappoco aveva prodotto un certo successo nel secolo precedente. La sinistra internazionalista è in crisi perché ha adottato acriticamente l'illuminismo, e per questo ha confuso i compiti della rivoluzione borghese con quelli della rivoluzione socialista; gli appelli della sinistra a battersi per l'emancipazione sociale arrivarono a intrecciarsi completamente con la burocrazia statale e il servizio civile, che sono ostacoli irriducibili alla completa emancipazione sociale. Non c'è più niente da fare con l'illuminismo preso così come è perché non rimane più nessuna rivoluzione borghese da fare. Inoltre non c'è più nulla da fare con la concezione illuminista della natura, così come è desunta dall'atomismo newtoniano e dal meccanicismo. L'illuminismo restringeva in una direzione a senso unico l'impatto dell'ambiente naturale sull'uomo, ma, priva dell'idea fondamentale della prassi costitutiva, ha poco da dire in un'epoca come la nostra, così preoccupata dei problemi dell'impatto dell'uomo sull'ambiente. La causa di ciò non sta, come sostengono i postmoderni, nel fatto che la scienza e la tecnologia occidentali non siano altro che "dominazione", ma nel fatto che il ruolo unico dell'umanità nella biosfera, la sua "specie in essere" nell'espressione di Marx, non fu chiarito dall'illuminismo ma dal "lato attivo sviluppato dall'idealismo", come Marx lo enuncia nelle "*Tesi su Feuerbach*". L'illuminismo considerò la Natura come sostegno alle sue idee astratte sulla natura umana; non comprese che la storia umana crea costantemente "nuove nature", e pertanto nuove "nature umane", nella sua interazione con la biosfera.

I foucaultiani e i critici dell'illuminismo della Scuola di Francoforte vivono lontano dall'impovertimento della sinistra a causa del suo lungo idillio con un'applicazione unilaterale dell'illuminismo, a causa del lungo secolo di confusione della sinistra tra compimento della rivoluzione borghese da parte dei funzionari statali e socialismo, e a causa del crollo mondiale di quel progetto. Il pre illuminismo, la cosmobiologia del Rinascimento-Riforma che passò, attraverso l'idealismo tedesco, nella specie in essere di Marx, significano persino meno per loro di figure come Habermas. In più, la critica consueta di costoro è minata alla base dal tacito accordo a tavola in comune che la "natura è noiosa", che cioè il regno del meccanicismo, come disse Hegel, articolando il punto di vista fondamentale del funzionario statale, taglia fuori dalla pratica in natura. Entrambe le parti di questo dibattito insistono tuttora nella separazione tra cultura e natura – *Geist und Natur* – nata dalla deflazione illuministica della cosmobiologia. E' la riabilitazione, in forma contemporanea appropriata, della prospettiva di Paracelso e Keplero, non di Voltaire e Newton, di cui la sinistra ha oggi bisogno per una rigenerazione necessariamente simultanea della natura, della cultura e della società, uscendo così dal mondo caduto dell'Urizen di Blake, da lui definito "visione unica e sonno di Newton".