

L'ESSERE PER L'UTOPIA: UNA ONTOLOGIA CRITICA

Gianfranco Ferraro

1. «Se consideriamo la storia dell'utopia moderna – scrive Miguel Abensour in *L'Homme est un animal utopique* – osserviamo uno spostamento dell'impulso utopico, dallo spazio, il viaggio immaginario, verso il tempo, sotto forma di una esplorazione immaginaria dell'avvenire»¹. Il rischio insito nel pensare l'utopia solo nella forma dell'isola felice scoperta per caso da un immaginario navigatore portoghese – com'è il caso di Itlodeo nell'*Utopia* di More – oppure nell'orizzonte di un futuro sociale al di là da venire, ma la cui visione può già influenzare le scelte del presente – come nel caso di molte utopie dell'800 – è tuttavia per Abensour quello di non manifestare ciò che nel pensiero utopico è davvero in gioco, sin dall'umanesimo del '500: ovvero, l'apertura a una differenza di essere, un persistente scarto rispetto al presente, la cui diagnosi conduce il pensatore francese, attraverso un dialogo con le correnti della fenomenologia e dell'esistenzialismo a lungo marginalizzate dall'orizzonte marxista, a mettere a fuoco, dello spirito utopico, un cuore

¹ M. Abensour, *L'homme est un animal utopique. Utopiques II*, Paris, Sens & Tonka, 2013, p. 90. Ove non diversamente indicato, tutte le traduzioni di Abensour contenute in questo saggio sono mie. La riflessione di Abensour sull'utopia, che percorre gran parte delle sue opere, è stata sistematizzata dall'autore in quattro volumi: *Le procès des maîtres rêveurs. Utopiques I* (Arles, Les Éditions de la nuit, 2010; 2011), *L'Homme est un animal utopique. Utopiques II* (Arles, Les Éditions de la nuit, 2010; Paris, Sens & Tonka, 2013), *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin. Utopique III* (Paris, Sens & Tonka, 2016), *L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique* (Paris, Sens & Tonka, 2016). Un quinto volume, *Essai sur le nouvel esprit utopique. Utopiques V*, pur annunciato dall'editore Sens & Tonka nel 2016, non risulta ancora pubblicato. Le citazioni nel corpo del testo fanno sempre riferimento all'ultima edizione pubblicata. Questo saggio è stato scritto grazie al sostegno di una borsa di post-dottorato della Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT, Portogallo).

ancora indomito tra la fine del '900 e l'inizio del nuovo secolo. Nella seconda metà del '900, infatti, la lunga storia dell'utopia subirebbe per Abensour un ulteriore smottamento, quello del "pensare altrimenti" lévinasiano. È a partire da tale progressione che questa stessa storia potrebbe anzi essere riscritta: «L'alterità, la ricerca dell'alterità, di un tutt'altro essere sociale, si rivela essere garanzia di un futuro autentico, nuovo, in rottura con il passato e il presente, laddove il privilegio accordato al futuro non garantisce per nulla l'accesso all'alterità»².

Il senso dell'approccio di Abensour al pensiero utopico, che attraversa tutto il suo itinerario filosofico fin dalla sua tesi di dottorato³ dev'essere osservato, d'altra parte, in relazione alle due parallele indagini condotte dal pensatore francese: una intorno allo statuto "insorgente" della democrazia e un'altra intenta a declinare uno statuto "critico" della filosofia politica⁴. È dentro questo triplice movimento, infatti, che il pensiero di Abensour prova l'originalità della sua dinamica e può quindi essere letto come una delle principali evoluzioni del marxismo francese di fine '900. Se il suo itinerario si caratterizza da un lato per la vertente antialthusseriana coltivata dal gruppo di *Socialisme ou Barbarie*, dall'altro lato esso tenta di costruire programmaticamente una vertente ontologica radicalmente alternativa all'orizzonte heideg-

² M. Abensour, *L'homme est un animal utopique*, cit., p. 90.

³ Abensour discute la sua tesi dal titolo *Les formes de l'utopie socialiste-communiste: essai sur le communisme critique et l'utopie* nel 1973 sotto la direzione di Gilles Deleuze e Charles Eisenmann. Riguardo il suo approccio all'utopia, che Abensour fa risalire al 1965, nel quadro di un suo tentativo di recuperare la dimensione utopica di Marx e nel difficile contesto dell'imperante marxismo althusseriano, cfr. M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., p. 269.

⁴ Faccio qui riferimento ai due "poli" rappresentati dalle due opere di Abensour apparse in traduzione italiana per la cura di Mario Pezzella, *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Napoli, Cronopio, 2008, e *Per una filosofia politica critica. Itinerari*, Milano, Jaca Book, 2011. Poche sono ancora le opere interpretative che tentano una lettura complessiva dell'itinerario teorico di Abensour. Tra queste ricordiamo M. Goucha (dir.), *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Paris, UNESCO, 2006; M. Cervera-Marzal, *Miguel Abensour. Critique de la domination, pensée de l'émancipation*, Paris, Sens & Tonka, 2013; A. De Simone, *Dismisure. Abensour, Machiavelli e la contemporaneità*, Milano, Mimesis, 2017; G. Labelle, *L'écart absolu: Miguel Abensour*, Paris, Sens & Tonka, 2018. Una buona ricostruzione della questione dell'utopia in Abensour è stata data di recente da F. Tomasello, soprattutto in riferimento alla critica dell'althusserismo da parte del "marxismo eretico" francese, e in particolare attraverso un confronto tra le ricerche di Abensour e quelle di Rancière: cfr. F. Tomasello, *L'utopia come politica dell'emancipazione: Miguel Abensour, Jacques Rancière e le eredità del socialismo utopico*, "Scienza & Politica", vol. XXIV, 56, 2017, pp. 57-86. Cfr. anche M. Cervera-Marzal, *Prolonger Abensour: la désobéissance civile comme modalité de l'utopie*, "Variations", 16, 2012, consultabile al link: www.journals.openedition.org/variations/163.

geriano, proponendo, riguardo la questione dell'essere e la sua relazione con il tempo, un approccio "critico", condiviso del resto da altri autori del panorama filosofico francese degli ultimi trent'anni.

Grazie al recupero della fenomenologia e dell'esistenzialismo lévinasiano, e a una lettura utopica del pensiero di Benjamin e della teoria critica francofortese, il pensiero di Abensour rivela cioè un impianto teorico che, persistendo in un lavoro "critico" sulla filosofia politica, lungo la linea della critica mossa da Arendt alla "filosofia politica", squaderna lo stesso scenario di un modello di pensiero esclusivamente politico⁵. Il politico è avvicinato da una prospettiva ontologica, come del resto Abensour fa quando riflette sullo statuto an-archico della democrazia⁶. Il pensiero politico apre il varco ad una nuova ontologia che, se da una parte prosegue effettivamente la riflessione di quella stagione del marxismo francese di cui egli stesso è stato protagonista insieme a Lefort, Castoriadis e Clastres, dall'altro si proietta oltre una concezione della filosofia politica come scienza di governo del sociale o come campo separabile da altre sfere di pensiero e dalle stesse pratiche di esistenza. E proprio la riflessione utopica sembra svolgere in Abensour la funzione di cerniera attraverso cui tutte le "filosofie della trasformazione" del '900 possono ambire ad oltrepassare il "tramonto della politica"⁷: attraverso la lente dell'utopia infatti, anche il marxismo, e in particolare alcuni suoi nodi inesplorati, può essere recuperato, insieme ad altri modelli di pensiero, e infine traghettato dentro un nuovo tempo⁸. E ciò proprio perché, oltre la condanna dell'utopia da parte del "marxismo scientifico", nel pensiero di Marx continua a persistere un nucleo utopico⁹.

⁵ L'adesione di Abensour alla posizione di Arendt è oggetto del volume *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, Milano, Jaca Book, 2010.

⁶ Cfr. M. Abensour, *La democrazia contro lo Stato*, a cura di M. Pezzella, Napoli, Cronopio, 2008, pp. 173-197. L'influenza dell'interpretazione repubblicana di Machiavelli data da C. Lefort in *Le travail de l'oeuvre Machiavel* (Paris, Gallimard, 1986), così come quella di Heidegger data da R. Schürmann in *Dai principi all'anarchia* (Bologna, Il Mulino, 1995), e in particolare le rispettive nozioni di "democrazia selvaggia e non addomesticata" (C. Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1979, p. 23) e di "anarchia" sono alla base dell'interpretazione an-archica del tumulto e della democrazia in Abensour.

⁷ Cfr. M. Tronti, *La politica al tramonto*, Torino, Einaudi, 1998.

⁸ In questa prospettiva va letto anche l'interesse di Abensour verso il socialista utopico Pierre Leroux. Cfr. *Le procès des maîtres rêveurs*, cit., pp. 85-131.

⁹ Per Abensour, la critica di Marx ed Engels al pensiero utopico dev'essere "demitizzata" e ricollocata dentro lo specifico quadro in cui agivano, politicamente, i due autori: l'interesse di Marx è di attuare, collocare nel tempo, le possibilità dell'utopia, e in questo il marxismo non abbandonerebbe in nessun caso la tensione propria dell'utopia: cfr. M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., p. 177, p. 269.

Per Abensour, il pensiero utopico attiene alla sfera dell'ontologia, una ontologia "umanista", in quanto consente di pensare la relazione tra essere e tempo in una maniera alternativa a quella di Heidegger, e di collocare, nel cuore di questa stessa relazione, una matrice plurale, proseguendo lungo la strada a suo tempo tracciata da Bloch:

Io sono, Noi siamo.

È abbastanza. Ora dobbiamo cominciare. La vita è nelle nostre mani. Di per sé è già da lungo tempo diventata vuota. Barcolla insensatamente, ma noi stiamo fermi e vogliamo diventare il suo pugno e le sue mete¹⁰.

Si tratta, per Abensour, di uscire dal secolo breve, senza però lasciare al loro destino tutte quelle linee di pensiero che ci consentono ancora di pensare il "non-luogo" che il '900 ha portato con sé. Non si tratta così solo di "tornare" all'utopia, o di chiarire, all'alba di un nuovo secolo e di nuove catastrofi, che dell'utopia, tutto sommato, non ci si è ancora sbarazzati, ma di pensare il "luogo" stesso dell'utopia, che ha attraversato le pratiche di esistenza del '900, che ha dato persino legittimazione a regimi politici, che ha innervato passioni e desideri di trasformazione e di mutamento non solo dei rapporti sociali ma delle stesse forme di vita. Che cos'è dunque questo luogo? E in che termini esso ci abita ancora? Non è forse necessario attingere a questo "luogo", nel quale le pratiche di esistenza si sono legate alle rappresentazioni dell'umano, se vogliamo fare, nietzscheanamente, una genealogia di noi stessi, e di quella catena di sconfitte storiche che il pensiero del "non dominio" ha vissuto nel '900? Per tutte queste ragioni, e per quanto esso venga raccolto e sistematizzato dall'autore, nella sua estensione e nella sua complessità, relativamente tardi, il pensiero sull'utopia dev'essere considerato un nervo decisivo della tensione filosofica di Abensour: non solo un oggetto di pensiero, dunque, ma una modalità di pensare, il progressivo avvicinamento a ciò che muove questo pensiero, alla sua vera identità: un'espressione dell'inquietudine insita nella sua "filosofia politica critica". Nel titolo del volume a questa dedicato, Abensour aggiunge un "per": *Per una filosofia politica critica*¹¹. È in quel "per" che sembra giocarsi appunto il *topos* senza *topos*, *topos* irraggiungibile, ma proprio per questo sempre presente al pensiero, dell'utopia, come inesauribile movimento insito nella relazione tra filosofia e politica¹².

¹⁰ E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, Milano, Mondadori, 2010, p. 3.

¹¹ Cfr. M. Abensour, *Per una filosofia politica critica*, cit., pp. 229-276.

¹² Sulla relazione «costitutiva», sin dai primordi, tra utopia e politica, e sulla consapevolezza di More di dare vita, attraverso l'utopia, ad una «filosofia politica obliqua», legata cioè alla vita e prassi – caratteristiche che lo stesso Abensour attribuisce alla sua «filo-

Come vedremo, *l'essere per l'utopia* è descritto da Abensour come un'attitudine umana di cui la modernità si appropria magari recuperandola da *ethos* più antichi, con l'intento di esprimere e costruire modalità di esistenza alternative alle forme di vita presenti. È così, ad esempio, che Abensour interpreta il primo movimento di questo pensiero nella modernità, che è poi il luogo in cui storicamente appare lo stesso *topos* dell'utopia: ovvero il libro di Thomas More, apparso nel 1516. Non molto tempo dopo, cioè, l'avvio delle grandi scoperte geografiche e l'invenzione della stampa gutenberghiana, e appena tre anni prima che Lutero affiggesse a Wittenberg le sue tesi. È con un gesto simile a quello compiuto indagando lo statuto del "tumulto" e della libertà repubblicana in Machiavelli – in dialogo con Lefort, ma anche con Schürmann –, che Abensour interroga lo statuto del libro di More, e dunque il movimento con cui si inaugurano quelle aspettative e quelle attitudini che Foucault, negli anni '80, avrebbe definito – post-datandole all'Illuminismo – attitudini della contromodernità¹³. Una modernità che nel suo sorgere cova un'alternativa a se stessa e che anzi, proprio grazie a More, o in anni di poco successivi, a Müntzer, vedrà la comparsa di attitudini e di forme di vita che premeranno per essere riconosciute e condotte ad espressione. Avvicinare l'utopia, come avvicinare tutti i "momenti machiavelliani", implica dunque tracciare tutta una storia sommersa della modernità, «spazzolare... contropelo»¹⁴, ancora una volta, la storia delle brecce da cui la modernità è segnata¹⁵.

2. Questa macchina sommersa della "contromodernità" che è l'utopia può in effetti essere avvicinata, per Abensour, mediante una fenomenologia dell'evento che la origina: evento che si instaura, non solo *in politiciis*, ma nel cuore di ogni esistenza, come anelito a nuova forma di vita, e solo grazie a ciò come pensiero di una trasformazione sociale. Nel primo capitolo del volume *L'Homme est un animal utopique* – seconda parte della sua ricerca sul pensiero utopico –, intitolato *La conversion utopique: l'utopie et l'éveil*, Abensour studia il pensiero utopico a partire da un dispositivo di «conversione»¹⁶. Un

sofia politica critica» –, cfr. *L'Homme est un animal utopique*, cit., pp. 259-261. È lo stesso Abensour a parlare del resto di una «filosofia politica critico-utopica»: cfr. M. Abensour, *Per una filosofia politica critica*, cit., p. 171ss.

¹³ La nozione di "contromodernità", come movimento interno al moderno, ma antitetico alle sue forme canonizzate, è messa a punto da Michel Foucault nel suo saggio dedicato all'articolo di Kant sull'Illuminismo: cfr. M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in *Dits et écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 1994, p. 1387.

¹⁴ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Tesi VII, p. 31.

¹⁵ Cfr. a questo proposito, M. Pezzella, *Insorgenze*, Milano, Jaca Book, 2014, pp. 11-54.

¹⁶ Cfr. M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., pp. 15-60.

dispositivo che non si riferisce necessariamente a quella sfera religiosa da cui la modernità lo eredita:

Perché la conversione utopica? Il vocabolo che ho scelto non deve illudere. Non si tratta per nulla di intendere il termine “conversione” nel senso religioso e di prendere come buona l’interpretazione dell’editore cattolico de *L’Utopia* di Thomas More. Ritenendo che la funzione essenziale del libro di More sia la funzione maieutica, André Prévost s’impegna a dimostrare come l’*Utopia* sia lo strumento di una vera *métanoia*, di una metamorfosi dell’anima che si distoglie dal mondo – e dalla città terrestre – per volgersi a Dio¹⁷.

Gli studi di Pierre Hadot, tra altri, hanno sufficientemente chiarito come del dispositivo della conversione faceva già uso la filosofia antica: la religione cristiana, eredita, pretendendo di incarnarla, la pratica filosofica come “esercizio spirituale” e “forma di vita”, declinando dunque dentro le pratiche di fede, e dentro una forma di vita cristiana, delle pratiche che, nei secoli precedenti, implicavano tradizionalmente l’abbandono di una forma di vita “inautentica” e l’accesso, a volte istituzionalmente e liturgicamente normato, a una forma di vita differente e autentica¹⁸. In questo senso, l’utopia moderna sembra riprendere e collocare su di un diverso piano etico e politico un elemento chiave comune tanto alla conversione dell’antichità filosofica classica, ad esempio stoica, come a quella dell’antichità cristiana. È di una con-

¹⁷ Ivi, p. 16.

¹⁸ Nella nozione di “conversione”, «una delle nozioni costitutive della coscienza occidentale» – rileva Pierre Hadot nel suo studio sulla pratica e la tradizione degli esercizi spirituali – vi è una polarità interna tra “ritorno all’origine” e idea di “rinascita”, che segna in modo cruciale la coscienza occidentale e che deriva dai due differenti significanti greci che la parola latina *conversio* traduce: *epistrophè* (ritorno all’origine, a se stessi) e *metanoia* (cambiamento di pensiero, rinascita). Nell’essere per l’utopia che caratterizzerebbe l’umano, appunto in quanto animale utopico, i due elementi, al di là dell’accento posto da Abensour sulla *metanoia*, sembrano appunto ripresentarsi: cfr. P. Hadot *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, pp. 223-235. In un capitolo precedente, Hadot evidenzia la presenza della “conversione” in molti autori antichi, tra i quali Platone e gli stoici, e moderni, tra i quali Heidegger. Un mutamento di prospettiva sulla vita – «una conversione (*metastrophè*) che si realizza con la totalità dell’anima» – sarebbe appunto un effetto della pratica dell’“esercizio sulla morte”, la *meditatio mortis*. Proprio su questa questione, interessante per il rapporto che Abensour instaura tra “essere per l’utopia” e “essere per la morte”, Hadot sottolinea come in Heidegger la *meditatio mortis* appaia distinta dall’“essere per la morte”, per quanto la prima sia necessario preludio ad una condizione autentica dell’esistenza. Tuttavia, Hadot ha cura di aggiungere che, nella filosofia platonica, il senso della *meditatio mortis* non si risolve nel solo “pensare la morte”, ma nel «praticare un esercizio della morte che è di fatto un esercizio della vita»: cfr. ivi, p. 52, e n. 1 (trad. mie).

versione intesa come pratica di adozione di nuovi riferimenti esistenziali e di una radicale apertura dell'esistenza al tempo del possibile che Abensour discute, riprendendo uno spunto che possiamo trovare, ancora una volta, nel testo di Bloch del 1918:

È per trovare questo, per trovare il giusto per amore del quale conviene vivere, organizzarsi e avere tempo, che noi procediamo, ci apriamo i varchi metafisicamente costitutivi, invochiamo ciò che non è, costruiamo nell'azzurro, ci costruiamo nell'azzurro e cerchiamo il vero e il reale dove scompare il semplice dato – *incipit vita nova*¹⁹.

Già per Bloch, dunque, lo spirito dell'utopia risulta necessariamente legato ad un pensiero della conversione, della trasformazione di sé. Abbracciare l'utopia significa aprire l'esistenza ad una diversa forma di vita, e appunto ad una diversa relazione con il tempo e col mondo: l'utopia include per questo stesso motivo tutta una serie di tonalità e di modalità del pensiero accomunate da un orizzonte che lega insieme pensiero e pratiche di vita. L'antica nozione di *filosofia come forma di vita* sembra così trovare, nella modernità, un nuovo sbocco, e nessun pensiero utopico, per Abensour, risulta esente da questo legame. È questo che rende «legittimo [...] operare, a certe condizioni, un passaggio dall'uomo animale politico all'uomo animale utopico»²⁰. Lo “spirito dell'utopia” costituirebbe pertanto una delle forme con cui si manifesta la lunga tradizione delle “tecniche di conversione”, cioè, come ricorda Hadot, di tutte quelle tecniche di cui la storia occidentale è intrisa, scrive Hadot, «destinate a trasformare la realtà umana, sia riportandola alla sua essenza originale (conversione – ritorno), sia modificandola radicalmente (conversione – mutamento)»²¹. Scrive Abensour:

In tal modo, l'idea di conversione utopica sembra quella più adatta a rispondere alla domanda: come diviene l'uomo un animale utopico, come nasce, sorge «l'umano utopico»? [...] La nascita dell'animale utopico si limita a degli atti di resistenza e di martirio? Se poniamo la questione del come, non siamo piuttosto portati a esplorare una costellazione complessa fatta di gesti, di attitudini, di elaborazioni filosofiche che va ben al di là della resistenza e del martirio, in ciò attraverso cui essa si costituisce, a ben guardare, anche in problematiche distinte, sotto il segno del risveglio?²²

¹⁹ E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 6.

²⁰ M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., p. 18.

²¹ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, cit., p. 224.

²² M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., pp. 20-21.

Se vi è conversione, aggiunge Abensour, «questo movimento non può che essere una *conversione all'utopia*»²³. La conversione all'utopia non è solo, dunque, una conversione ai temi, alle modalità dell'utopia, quanto a «un complesso di impulsi, di attitudini, ovvero di posture proprie dell'utopia»²⁴. Tale conversione implica pertanto una trasformazione etica del soggetto. Il soggetto non può più guardare a se stesso come a un oggetto stabile, definito, ma come a un oggetto aperto, che si trasforma, e che tende, a un sé diverso. La prima conseguenza di tale conversione non può che essere, pertanto, una diversa relazione del soggetto col suo stesso presente. Il soggetto, il cui essere è un sé aperto, pratica innanzitutto *per sé* una trasformazione: l'utopia non è dunque più politica di quanto non sia etica e ontologica. Se si perde di vista l'intima correlazione tra queste sfere dall'utopia, si perde di vista anche la potenza di cui, per Abensour, è come tale portatore il pensiero utopico, che agisce trasformando il rapporto del soggetto col suo stesso presente: il presente, come il sé del soggetto, non è più chiuso, ma continuamente relato non solo alla «città» – come vorrebbe l'ontologia aristotelica – ma ad un «mondo altro» che, essendo alla base della conversione, ha già una sua nascosta presenza, possiede una sua forza. È già mondo, da qualche parte, *qui e ora*. L'utopia non parla di un non ben specificato *Nowhere* nascosto nel futuro, non è la messianica profezia di un'apocalisse a cui si sostituirà un mondo diverso. Ma è in sé apparizione di un mondo già nel mondo presente: creazione di una forma di vita sottotraccia, attraverso l'adesione ad una postura, ad un'attitudine appunto, ad una regola di vita. È dentro questo schema interpretativo che Abensour fa rientrare anche la nozione di immagine dialettica di Walter Benjamin: essa gioca infatti, per Abensour, sullo stesso terreno dell'utopia. In quanto «tecnico del risveglio», Benjamin praticerebbe, di fronte all'utopia,

una ermeneutica catartico-salvatrice: lungi dal congedare o dal dissolvere l'utopia, egli si lega piuttosto, attraverso la separazione così tanto laboriosa dalle immagini mitico-arcaiche, a liberarne infine le virtualità emancipatrici, ad assicurarne il recupero²⁵.

²³ Ivi, p. 16.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, p. 43. Abensour ribadisce chiaramente questo legame tra utopia e messianismo in Benjamin: Benjamin si servirebbe dell'immagine dialettica come un'alternativa all'immagine distruttrice del mito. «Forse su questo punto, esiste per Walter Benjamin una possibile congiunzione tra il messianismo e l'utopia: sarebbe grazie al fulgore dell'intervento messianico che l'utopia potrebbe metamorfizzarsi in *immagine dialettica*. Non è forse il compito del messia quello di strappare all'ultimo istante l'umanità alla catastrofe che la minaccia continuamente?»: ivi, p. 271. Mi sem-

Accanto a Benjamin, è in Lévinas, e nella lettura che Lévinas fa di Bloch, che troviamo la premessa di quella ontologia della soggettività fondata sull'utopia che Abensour esplicita come suo originale progetto filosofico²⁶. L'eredità del marxismo può così essere ricollocata al centro di un nuovo inizio: il pensiero utopico, letto nella specie di una ontologia, consente di rileggere contropelo i marxismi, oltre quell'orizzonte scientifico in cui si è collocato per necessità storica il pensiero di Marx ed Engels, ed oltre la loro stessa condanna del socialismo utopico. Lo spettro marxista del '900 può così essere riconosciuto come precisa declinazione storica dell'attitudine utopica: grazie alla lente di Lévinas, l'utopia marxista di Bloch, ad un secolo dalla prima pubblicazione del suo *Spirito dell'utopia*, può ancora essere contemporanea, in quanto propone un'alternativa alla temporalità ontologica di Heidegger, secondo termine di confronto polemico, per Abensour, dopo Aristotele:

Ancora qui, seguendo Lévinas, osserviamo in Ernst Bloch un capovolgimento che equivale a un *Contro Heidegger*: non è più a partire dalla morte che dev'es-

bra opportuno rilevare come in Benjamin il messianismo – e dunque, nell'interpretazione di Abensour, la stessa utopia – è legato, contro lo spirito del progresso rivoluzionario difeso dalla socialdemocrazia, ad una «*chance* rivoluzionaria», del quale ogni momento è portatore. In questo senso, l'utopia assumerebbe in Benjamin una specifica declinazione messianica, profetica: la «tradizione degli oppressi» finisce così per coincidere, per Abensour, con lo stesso «spirito dell'utopia». Riguardo la distinzione tra la catastrofe, portata dal progresso, e la distruttività dell'azione rivoluzionaria, Benjamin stesso afferma come la stessa azione messianica sia un'«azione distruttiva» (W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 55): il Messia, sconfiggendo l'Anticristo, sconfigge il dominio di questo, e dunque quell'«unica catastrofe» che si staglia, come metafora della storia, davanti agli occhi dell'*Angelus Novus* (cfr. ivi, pp. 35-37). A favore del recupero benjaminiano dell'utopia lo stesso Abensour mette in evidenza come Benjamin, contro il riemergere del weberiano spirito capitalistico nel cuore della socialdemocrazia tedesca, vocato allo sfruttamento tanto degli uomini quanto della natura, contrapponga le «fantastiche che tanto hanno contribuito alla derisione di un Fourier»: ivi, p. 41; cfr. M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, p. 273. Lo storico Paolo Prodi ha chiarito di recente come l'utopia, nella modernità, assuma definitivamente il posto di quella funzione di rappresentanza del radicalismo critico nei confronti del potere costituito che nella cristianità pre-moderna veniva esercitata in forme profetiche e apocalittiche: d'altra parte, proprio una certa irriducibilità del pensiero benjaminiano all'utopia è ciò che sembra costringere Abensour a parlare di una «congiunzione», piuttosto che di una identità, tra utopia e messianismo in Benjamin, nella forma dell'immagine dialettica. Cfr. P. Prodi, *Profezia vs utopia*, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 111-126.

²⁶ Tra i testi di Lévinas ricordati da Abensour, cfr. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974; *Utopie, marxisme selon Ernst Bloch*, Paris, Payot, 1976; *La Mort et e Temps*, Paris, L'Herne, 1991; *Entre-nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991.

sere pensato il tempo, ma al contrario è a partire dal tempo – dell'avvenire di utopia in quanto speranza di realizzare quello che non c'è ancora – che la morte dev'essere pensata. Poiché, secondo Lévinas, E. Bloch sgancia il tempo dall'idea del niente per riancorarla al compimento utopico. [...] L'essere per l'utopia come origine del tempo, contro l'essere per la morte²⁷.

3. In questo suo sforzo di dare uno sbocco al marxismo del '90 attraverso una riflessione sull'utopia, sull'utopia come spettro persistente di un pensiero della trasformazione, e addirittura di una caratteristica ontologica dell'umano, Abensour appare in realtà, soprattutto nel contesto del pensiero francese contemporaneo, in una posizione specifica, ma tutt'altro che isolata. Una linea di ricerca sull'utopia è stata ripresa di recente da due allievi "eretici" di Althusser, Pierre Macherey e Jacques Rancière²⁸ e non bisogna dimenticare d'altro canto l'importanza che continua ad avere, anche in questo contesto, il saggio sistematico del sociologo tedesco Karl Mannheim su *Ideologia e utopia*²⁹. Anche nel quadro della decostruzione sia Jacques Derrida che Philippe Lacoue-Labarthe hanno negli anni '90 interrogato la persistenza – come "spettralità" – della trasformazione³⁰. Più di recente, in Italia, la questione dell'utopia è stata al centro dell'interesse storico di Luciano Canfora e di Paolo Prodi, mentre altri autori, per esempio nel contesto lusofono degli anni '70 e '80, hanno proseguito una forma di riflessione, legata all'utopia e alla profezia, già presente in questa tradizione, ad esempio dentro i canoni del "sebastianismo"³¹.

²⁷ M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., p. 67. Poco prima, Abensour aveva ulteriormente chiarito, a proposito della funzione ontologica della "conversione utopica": «Al Dasein, essere per la morte, si sostituirebbe l'umano utopico, l'uomo animale utopico, l'essere per l'utopia. Come se l'utopia, l'avvenire di utopia offrisse improvvisamente all'ente umano – agli enti umani – la sua possibilità più propria, la più insigne: la conversione utopica»: ivi, p. 60. La morte come possibilità «più propria» del Dasein, e dunque l'essere per la morte come specificità dell'essere umano, è analizzata da Heidegger in *Essere e tempo*: cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di P. Chioldi, Milano, Longanesi, pp. 289-324.

²⁸ Cfr. P. Macherey, *De l'utopie!*, De l'Incidence, Saint Vincent de Mercuze, 2011; Id., *Il soggetto delle norme*, Verona, Ombre corte, 2017; J. Rancière, *Le partage du sensible*, Paris, La Fabrique éditions, 2001.

²⁹ Cfr. K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, Bologna, Il Mulino, 1999.

³⁰ Cfr. in particolare, J. Derrida, *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina, Milano, 1994; Ph. Lacoue-Labarthe, *Heidegger: la politique du poème*, Paris, Galilée, 2002.

³¹ Cfr. P. Prodi, *Profezia vs utopia*, Bologna, Il Mulino, 2013; L. Canfora, *La crisi dell'utopia. Aristofane contro Platone*, Laterza, Roma-Bari, 2014. Riguardo il contesto lusofono, faccio riferimento in particolare al filosofo portoghese e brasiliano Agostinho da Silva, ancora in gran parte sconosciuto in Italia, attivo sino all'inizio degli '90: cfr. A. da Silva, *Textos e Ensaio Filosóficos* (2. voll.), Ancora, Lisboa, 1999. Per una visione d'insieme

Ma è attraverso una certa tensione manifestata dal pensiero di Foucault degli anni '80, e attraverso la riflessione di Macherey, il quale condivide con Abensour un percorso di resistenza marxista nel contesto francese, che la nozione di *essere per l'utopia* di Abensour può essere avvicinata nella sua natura di "ontologia critica", come parte cioè di quella risposta filosofica a più voci – non necessariamente in dialogo tra loro – che il tratto finale del '900 tenta di dare all'ontologia heideggeriana, riflettendo sulle forme di esistenza. Abbiamo infatti, con Macherey, tutta una riflessione sulle immagini del "quotidiano" presenti nel pensiero utopico, come nel caso di Fourier e della descrizione meticolosa che egli fa della vita nei falansteri, o come nel caso della sorvegliata descrizione delle regole che sovrintendono la vita degli utopiani dell'isola di More. Incontriamo così alcuni "dilemmi", a partire dai quali Macherey tenta non solo di sistematizzare il pensiero utopico – gli esempi sono essenzialmente quattro: *L'Utopia* di More, la *New Atlantis* di Bacon, la *Città del Sole* di Campanella, e appunto i falansteri di Fourier – ma di rilanciarlo nel quotidiano delle forme di vita contemporanee, proprio mediante il ritorno alla lettura dei classici. Un'attitudine, questa di Macherey, che potrebbe benissimo rientrare in quella che Abensour chiama «utopia dei libri»³²: di certo in quel «nuovo spirito utopico» che si apre nel '900 con la rilettura di Benjamin³³. Ed è proprio a proposito dell'ultimo dilemma, il dilemma etico, che Macherey sottolinea la relazione problematica che l'utopia intrattiene col reale: una questione, come abbiamo visto, già al centro della riflessione di Abensour. L'utopia rivela la *manca*nza del reale – e qui anche per Macherey, come per Abensour, Ernst Bloch costituisce un inaggirabile punto di riferimento –, l'inquietudine che abita il compiersi del reale, la persistenza di una tensione verso un farsi altro del reale, nel momento stesso in cui esso si rappresenta come qualcosa:

L'utopia, lo abbiamo verificato, non è separata dal reale, almeno non del tutto, ma è invece ad esso legata, anche se in una maniera un po' stramba, che è poi la

dell'influenza sebastianista – corrente religiosa e filosofica che trae origine dal mito del "re scomparso", Dom Sebastião – nel pensiero lusofono, cfr. A. Quadros, *Poesia e filosofia do mito sebastianista*, Guimarães, Lisboa, 1982-1983.

³² Cfr. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., pp. 63-96.

³³ Macherey parla di un dilemma terminologico – come cioè il "nome" proprio di Utopia, proposto per la prima volta dall'opera di More nel 1516, diventi poi quel nome comune che attraversa tutta una tradizione di pensiero –, di un dilemma metodologico – relativo al metodo più adatto per confrontarsi col pensiero utopico, se quello strutturale o quello genetico –, di un dilemma ontologico – relativo allo statuto stesso dell'utopia, se essa deve cioè essere concepita come una "fuga dal reale" o un "ritorno al reale" –, e infine di un dilemma etico – se si tratta cioè di pensare l'utopia più dal lato dell'emancipazione, o invece da quello dell'asservimento.

ragione per cui essa sembra prenderlo in contropiede, nel momento stesso in cui non fa altro che rifletterne un'immagine tale da esprimerne delle potenzialità latenti, e soprattutto ne segnala le insufficienze, le lacune, le incompiutezze, il fatto che "qualcosa manchi", per utilizzare la formula di Brecht ripresa da Ernst Bloch, che vuol dire che non si può essere soddisfatti da ciò che è semplicemente dato, e che si vuole invece, a dispetto di qualunque ostacolo, anticipare il suo divenire altro. [...]. Qualcosa manca, infatti: ma questa mancanza che l'utopia denuncia non è forse la sua propria mancanza? Non è forse essa stessa, per costituzione, a difettare in rapporto a quello che promette o tenta di promuovere?

Questa difficoltà può essere enunciata diversamente: se l'utopia non è abbastanza reale, come la si accusa di essere il più delle volte, è forse perché essa lo è fin troppo³⁴.

Nelle sue analisi delle specificità del discorso utopico e dell'attenzione che il pensiero utopico riserva alla creazione di forme di vita, Macherey ci riporta all'influenza avuta dalle riflessioni di Foucault su una intera generazione di pensatori. Pur non potendo riscontrare in quest'ultimo una ricerca avente come oggetto l'utopia, essa, come discorso, ma anche come attitudine, rientra certamente dentro il quadro di quella storia dei sistemi di idee che egli tentava di realizzare³⁵. Una prospettiva ontologica critica, tangente all'itinerario di Abensour, è visibile nell'ermeneutica del soggetto e in quell'archeologia che Foucault propone negli anni '80 delle *técnhai tou biou*, le tecniche di esistenza, nel cui quadro troviamo – ad esempio a proposito del passaggio dall'antichità alle prime forme di cristianesimo – tutta un'analisi dei dispositivi che consentono la conversione ad una "vita altra", così come ad una "vita vera"³⁶. Le "tecnologie del sé" sono per il Foucault degli anni

³⁴ P. Macherey, *De l'utopie!*, cit., p. 87 (tr. mia).

³⁵ Mi riferisco alle lezioni tenute da Michel Foucault presso il *Collège de France* in particolare a partire dal 1981, e che solo di recente sono state pubblicate. Da notare che Abensour assume, a proposito della critica conservatrice del pensiero utopico, la posizione di Foucault secondo cui essa si inserirebbe nel quadro di una "storia dei limiti", tale da determinare una positività e l'esclusione dell'eterogeneo. Cfr. M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., p. 176.

³⁶ Cfr. in particolare, M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Gallimard, Paris, pp. 281-311. L'apporto cristiano alle forme ascetiche di "conversione" dell'antichità consisterebbe per Foucault – ed è ciò che lo pone in dialogo, anche divergente, con Hadot – nell'identificazione della "vita vera" con una vita proiettata verso un "altro mondo" e non semplicemente verso un "mondo altro", immanente: cfr. ivi, pp. 292-293. Nello stesso corso, Foucault dedica alcune riflessioni anche al militantisimo rivoluzionario come "stile di vita": «La rivoluzione nel mondo europeo moderno [...] non è stata semplicemente un progetto politico, ma anche una forma di vita. O, più precisamente, essa ha funzionato come un principio che determina un certo modo di vita»: ivi, p. 169 (tr. mia).

'80 le essenziali premesse delle tecniche di trasformazione del mondo e gli antidoti a quelle forme governamentali e normative delle società di controllo, alla cui genealogia egli aveva dedicato i suoi studi nel decennio precedente. D'altra parte, un "pensiero utopico", nel senso di Abensour, è presente in Foucault come riflessione critica propria della stessa attitudine filosofica nella modernità, ovvero di quella "ontologia critica di noi stessi", che caratterizzerebbe una certa linea del pensiero moderno a partire da Kant: una ontologia che per Foucault dev'essere considerata non tanto una dottrina, un *corpus* di saperi, quanto «un'attitudine, un *ethos*, una vita filosofica in cui la critica di quel che siamo è allo stesso tempo analisi storica dei limiti che ci sono posti e tentativo del loro possibile superamento»³⁷.

Se le ricerche di Foucault, di Macherey, di Abensour, come di tutto il gruppo di *Socialisme ou Barbarie*, corrono parallele per lunghi anni, la comune prospettiva di una ontologia critica che erediti un pensiero della trasformazione, o lo stesso spirito dell'utopia, un'ontologia legata alle forme di vita e alla loro "conversione", rivela la forza dell'impatto dell'esistenzialismo di Lévinas e del pensiero di Benjamin sul pensiero francese degli ultimi trent'anni: una influenza che lega il problema ontologico alle forme di vita, alla loro relazione e ad una differente temporalità. Tra le righe della riflessione sull'utopia da parte di Abensour troviamo così anche l'eterobiografia di una intera generazione di pensatori: come se non si trattasse solo di comprendere cosa si è stati, ma di cosa ha generato tutto un pensiero comune e una intersezione di pratiche critiche.

4. È nei termini di una filosofia della relazione, costitutivamente etica e politica, e *dunque* costitutivamente autocritica, che possiamo a questo punto comprendere *l'essere per l'utopia* di Abensour come una ontologia critica. Se l'utopia ha a che vedere, per Bloch, con l'ontologia – più precisamente con «l'incompiutezza dell'essere»³⁸ – per Lévinas, che pure assume l'opposizione di Bloch tra essere e uomo, la questione dell'utopia non può risolversi però dentro un orizzonte ontologico, ma semmai dentro quello della relazio-

³⁷ M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in *Dits et écrits*, vol. II, cit., pp. 1381-1397: p. 1396. «Caratterizzerò dunque l'*ethos* filosofico proprio dell'ontologia critica di noi stessi come una prova storico-pratica dei limiti che possiamo attraversare e dunque come lavoro di noi stessi su noi stessi in quanto esseri liberi»: ivi, p. 1394 (tr. mia). Nell'ultimo itinerario di Foucault possiamo infine riscontrare anche un interesse verso gli "spazi altri" o "eterotopie", luoghi, a differenza dell'utopia, del tutto reali – il cimitero, le case chiuse, le colonie, una nave – ma la cui proprietà, simile a quella dei luoghi utopici, è di "specchiare" i luoghi del quotidiano, della normalità, costruendo una sorta di "evasione funzionale". Cfr. M. Foucault, *Des espaces autres*, in *Dits et écrits*, vol. II, cit., pp. 1571-1581.

³⁸ M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., p. 81.

ne: in questo senso, questione utopica e questione etica rivelano la loro familiarità. Da questa prospettiva, la pratica dell'utopia non sarebbe tanto una manifestazione dell'"autenticità" dell'essenza umana, quanto una «manifestazione dell'umano, come una fuoriuscita dall'essere in quanto essere, come un'evasione [...] al di là dell'essenza»³⁹. Lévinas propone così, per Abensour, una nuova nozione di umano nella quale sarebbe presente di per sé come una «risonanza utopica»: come se nell'umano fosse presente un «varco verso l'alterità»⁴⁰ – «al di là delle ideologie», sottolinea Abensour. È dunque questa risonanza, propria dell'umano, che possiamo riconoscere nel pensiero utopico: la tensione utopica corrisponderebbe in questo senso al "più proprio" dell'umano. Lévinas avrebbe per Abensour il grande merito di riconoscere nel pensiero utopico l'«interruzione ontologica» intrinseca all'uomo, così come il modo attraverso cui questa interruzione può essere la guida di una trasformazione *anche* sociale. In quanto apertura dell'umano al di là dell'essere, tale "breccia" che cova nell'umano è comune in questo senso – e Abensour lo sottolinea – tanto all'utopia, come all'escatologia. Movimento messianico e movimento utopico appaiono perciò, alla luce di Lévinas, come due rifrazioni dello stesso dispositivo e l'animale utopico è anche, per questa stessa ragione, per Abensour, un animale profetico:

L'interpretazione rivela, al di là dell'animale letterario, l'animale profetico – o utopico – e allo stesso tempo risveglia le coscienze al dire dell'ispirazione e le rende disponibili all'ascolto del volto umano. L'utopia dei libri e l'utopia dell'umano non smettono di coesistere nel testo di Lévinas. Ma che si tratti della riduzione del detto al dire, della traccia o del sovrappiù di senso, non si tratta in ogni caso di liberare, nell'utopia dei libri, quell'altra forma di utopia, infinitamente più utopica, l'utopia dell'umano? Infinitamente più utopica in quanto questa utopia, lungi dall'appartenere innanzitutto all'ordine della conoscenza, del sapere, partecipa di un intreccio radicalmente altro, quello della prossimità⁴¹.

Nell'utopia vi è dunque in gioco non tanto e non solo un "essere altrimenti", ma un "altrimenti che essere". Essa mette così in questione le forme stabili della tradizione ontologica occidentale:

L'utopia è luce in cui l'uomo si mostra. Perché occorre la luce dell'utopia affinché l'uomo si mostri oltre la notte nella quale si dibatte – la notte dell'*esserci*, la notte del neutro, la notte del *conatus essendi*, la notte della lotta degli egoismi. Tutto accade come se questa fuoriuscita, questa *epoché*, avesse per effetto,

³⁹ Ivi, p. 83.

⁴⁰ Ivi, p. 84.

⁴¹ Ivi, pp. 80-81.

per la distanza assunta, quello di risvegliare dei significati dimenticati o addormentati. Da qui quel movimento paradossale dell'utopia – questo passo fuori dall'uomo che riconduce verso l'umano⁴².

«La relazione con l'altro non è ontologia», piuttosto movimento verso quell'oltre da cui è caratterizzata l'utopia, chiarisce Abensour in un altro passaggio: «è in questo senso che si potrebbe dire che l'uomo è un animale utopico, o per l'utopia»⁴³. Nell'utopia il problema dell'essere continua ad avere senso, ma l'accento viene qui fatto cadere sull'umano, ora caratterizzato da un continuo scarto rispetto qualunque nozione di essere. L'orizzonte sociale entra così per Abensour, nei confronti del politico, e delle istituzioni, come nei confronti dell'essere, in una relazione simile a quella che incontriamo, in Lévinas, tra il Dire e il Detto.

È precisamente attraverso il confronto col sociale che l'essere si pone in relazione, e si ottiene dunque quello scarto, quella radicale fuoriuscita da sé che ci consente di parlare di “ontologia” solo in termini condizionati, critici, come avviene appunto nel caso dell'utopia⁴⁴: è forse un caso, si chiede Abensour, se una «certa concezione della democrazia» – nella quale dobbiamo intendere la sua “democrazia insorgente” – sia «uno dei segni della persistenza dell'utopia?»⁴⁵. Attraverso vie differenti – «la divisione del sociale, che istituisce la democrazia, la dissimetria della relazione etica che attraversa l'utopia»⁴⁶ – utopia e democrazia tentano di stabilire «una situazione di non-dominio»⁴⁷. E come la democrazia, l'utopia è d'altra parte, soprattutto dopo il 1848, al

⁴² Ivi, p. 93.

⁴³ Ivi, p. 172. La relazione con l'altro si trova, per Lévinas, non dal lato dell'ontologia quanto da quello di una «invocazione» che non implica comprensione, e dunque dal lato della “religione” e della “preghiera”: religione e preghiera che non implicano né Dio né concetto di sacro. L'utopico sembra riprendere in questo senso una modalità del religioso. Cfr. E. Lévinas, *Entre nous*, cit., p. 19.

⁴⁴ Cfr. M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., p. 91.

⁴⁵ Ivi, p. 164.

⁴⁶ M. Abensour, *Per una filosofia politica critica*, cit., p. 316.

⁴⁷ M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., p. 183. «Non sarebbe forse l'utopia quella forza attiva che consentirebbe alla democrazia di resistere alla corruzione che non smette di minacciarla?»: ivi, p. 184. Cfr. anche M. Abensour, *Utopie e démocratie*, in M. Riot-Sarcey (éd.), *L'Utopie en question*, PUV, Saint-Denis, 2001, pp. 245-256. La democrazia sembra così svolgere nei confronti di qualunque forma di istituzione la funzione che la filosofia deve assumere su di sé per essere appunto critica, non semplicemente “politica”. E in quanto consustanziale allo spirito utopico, essa appare come funzione dell'essere per l'utopia: viceversa, se l'essere per l'utopia è caratteristico dell'umano, sua tensione etica verso la libertà, si potrà dire che la stessa democrazia è una tensione propria dell'umano.

centro di uno scontro discorsivo e ideologico tra i difensori dello *status quo*, che attribuiscono ad essa i connotati dell'irrealizzabilità, o della follia, e quanti persisteranno invece nel rispondere alla *conventio ad excludendum* dell'utopia dalla sfera del discorso razionale – e pertanto non pericoloso per lo *status quo* – ritrovando nel pensiero utopico, come nel caso di Blanqui, l'elemento di innovazione e di trasformazione dello stato presente. Anche Karl Mannheim, «in un certo senso pallido riflesso di Ernst Bloch»⁴⁸, aveva analizzato tale questione da un punto di osservazione sociologica, chiarendo come una «mentalità utopica» – nozione questa criticata da Abensour perché troppo spostata dal lato della teoresi – si caratterizza per essere «in contraddizione con la realtà presente», e come i modelli utopici di comportamento – forme di vita conseguenza di un “essere per l'utopia” dell'umano, per Abensour – sono ciò che mira direttamente «a rompere l'ordine prevalente»⁴⁹.

L'utopia è pertanto per Abensour, come del resto egli stesso sottolinea nella sua lettura di More, una «disposizione»⁵⁰, un'attitudine verso una vita altra, un'altrimenti rispetto le condizioni presenti: in questo senso, più che di una “storia” dell'utopia, un pensiero che voglia essere a sua volta utopico deve riconoscere le forme con cui quest'attitudine si tesse storicamente. Di questa tensione, Abensour ipotizza due “linee” storiche: una indirizzata ad una nuova, formalizzata *topia* e una che predilige muoversi nel reale in maniera inquieta alla ricerca di un «altrimenti del reale», «come se la fluidità consentisse di resistere a qualunque processo di reificazione, a una nuova reclusione in un altro reale»⁵¹. D'altronde, proprio perché persistente, il pensiero utopico si rivolge innanzitutto verso se stesso e la propria stabilizzazione, come accade subito dopo le rivoluzioni del 1848, con la nascita di quello che Abensour chiama «nuovo spirito utopico»⁵². Esso è critico, e in un certo senso costitutivamente riflesso: è questa stessa attitudine utopica che possiamo così riconoscere nei caratteri di una filosofia politica critica.

Critico verso qualunque “essere” formalizzato dall'anticipazione della sua fine, il pensiero utopico attiene pertanto, innanzitutto, a una modalità di esistenza, e non solo a un “sapere”, a una “teoresi”, o a una militanza. Esso costituisce in questo senso un'attitudine cruciale della modernità, e della filosofia moderna laddove essa si vuole anche attitudine critica: ma, come frutto della modernità, il pensiero utopico lascia emergere d'altronde quel legame inesauribile con quella nozione di filosofia come forma di vita che proprio dall'uma-

⁴⁸ M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., p. 175.

⁴⁹ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., p. 189.

⁵⁰ M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., p. 184.

⁵¹ Ivi, p. 279.

⁵² Cfr. in questo senso anche M. Abensour, *L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique*, cit., p. 64.

nesimo di More e di Erasmo viene recuperato dall'antichità classica. Il marinaio Itlodeo che narra a More i costumi di Utopia è pur sempre rappresentato come un marinaio portoghese al seguito di Vespucci, che da Calcutta rientra in patria su navi portoghesi: il *non*-luogo, o buon luogo, di cui Itlodeo narra, a seconda del significato che si voglia dare alla particella "u" (*ou*, non, oppure *eu*, buono) che More affianca al suo "topos", è frutto di quell'umanesimo che, nello stesso modo con cui riprende a modello le forme di conversione filosofica degli antichi, così tenta di imitare, nella modernità, l'impatto che le diverse immagini di *kallipolis* platoniche potevano avere nelle concrete realtà delle antiche *póleis*: un risveglio in grado di indurre ad una conversione etica e ad una trasformazione politica. Proprio agli "errori" delle città e delle nazioni contemporanee allude del resto il discorso che introduce la narrazione dei costumi di Utopia, che viene da subito esclusa dai modelli realmente applicabili di legislazione. Altro dev'essere dunque il suo statuto.

Non c'è quasi luogo, infatti, sulla terra, dove non si trovino Scille e Celeni rapaci e Lestrigoni divorapopoli e altrettali orrori prodigiosi; ma non in ogni luogo si possono incontrare cittadini con sani e savi ordinamenti. Del resto, a quel modo che, presso quei popoli da lui scoperti, annotò molte leggi piene di sciocchezze, così ne osservò non poche che ben potrebbero fornirci un modello atto a correggere gli errori di queste nostre città e nazioni, delle regioni e dei regni; ma di ciò, come dicevo debbo far menzione altrove⁵³.

Della «maieutica passionale»⁵⁴ verso una vita altra, funzione di quella ontologia critica con cui si caratterizzerà l'utopia dei secoli a venire, possiamo trovare una prima traccia già nell'obliquità di More. Allo stesso modo, di fronte a un reale che afferma la sua assolutezza, e il suo totalitarismo, come quello della «società amministrata»⁵⁵ dal capitalismo globale anche nelle forme della democrazia, il «nuovo spirito utopico» tenta per Abensour uno «spostamento del reale», anche individuale, «grazie alla fantasia dell'immaginazione»⁵⁶. Funzione permanente dell'utopia appare quella di dare vita a nuove breccie nell'orizzonte del reale: è così che l'utopia manifesta la storicità, e dunque la possibilità sempre presente, di un'alternativa ad un reale avvertito come opprimente, lasciando aperta una breccia a questa «forma di pensiero selvaggia»⁵⁷ capace di aprire l'essere alla multiformità incontenibile e anarchica dell'umano.

⁵³ T. Moro, *Utopia*, a cura di Tommaso Fiore, Roma-Bari, Laterza, 1981, p. 16.

⁵⁴ M. Abensour, *L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique*, cit., p. 67.

⁵⁵ M. Abensour, *L'homme est un animal utopique*, cit., p. 277.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Ivi, p. 280.