



**Società Filosofica Italiana**  
**Sezione Friuli Venezia Giulia**

# **FILOSOFIA IN CITTÀ** **2018**

## ***Il prezzo della verità***

Teatro Nuovo Giovanni da Udine – Casa Teatro  
Conservatorio J. Tomadini  
Università degli Studi di Udine  
Comune di Udine – Civici Musei  
Vicino/lontano  
Liceo N. Copernico – Udine  
Liceo G. Marinelli – Udine  
Liceo Leopardi-Majorana – Pordenone  
Rete per la Filosofia e gli Studi umanistici  
CSS Teatro Stabile di innovazione del FVG

A cura di Beatrice Bonato  
e Francesca Scaramuzza  
Coordinamento musicale  
del M° Renato Miani  
Lecture di Stefano Rizzardi,  
Cristina Benedetti,  
Alessandra Pergolese

**Teatro Nuovo Giovanni da Udine**  
Domenica, 21 gennaio 2018, ore 11

### ***Lo scambio monetario come utopia***

Intervento di **ANDREA ZHOK**  
Introduzione di **BEATRICE BONATO**

Lecture di **Stefano Rizzardi, Cristina Benedetti, Alessandra Pergolese**  
da testi di Marx, Simmel, Polanyi

Musiche di Kurt Weill. **Lidiia Fridman**, soprano e **Roberto Brandolisio**, pianoforte

Sin dalla *Ricchezza delle nazioni* di Adam Smith, l'idea che lo scambio fosse una sorta di competizione per ottenere il massimo beneficio privato è divenuta senso comune. Nel corso del Novecento ogni visione dello scambio alternativa è stata accusata di utopismo. L'antropologia dell'*Homo Oeconomicus* mirava a mostrare come lo scambio moderno, ottimizzato dalla pratica monetaria, fosse giustificato in quanto *naturale, vero*, coerente con le caratteristiche dell'uomo in quanto tale. Molti esponenti dell'antropologia economica hanno però messo in luce la struttura essenzialmente diversa dello scambio premonetario e della relativa umanità. In questo senso, lo scambio monetario e l'economia capitalistica non si profilano come la "fedele traduzione" di istinti antropologici originari in una forma moderna, non sono la "verità rivelata" dello scambio. Lo scambio monetario crea semmai una situazione che, lungi dall'adeguarsi alla natura umana, la forza in una direzione specifica, in una dimensione autistica, autoreferenziale, e riduzionistica. La verità della pratica monetaria non si presenta allora come adeguamento alla realtà umana, ma come una profezia autorealizzantesi, che *crea* la propria realtà antropologica. Essa non trae la sua forza da un presunto realismo, ma paradossalmente dal proprio carattere utopico o, piuttosto, distopico.

## PROGRAMMA

### MUSICA

#### **Kurt Weill, *Ach bedenken sie***

da Kurt Weill – Bertolt Brecht "Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny" (Ascesa e caduta della città di Mahagonny)

**Lidiia Fridman**, voce, **Roberto Brandolisio**, pianoforte

### INTRODUZIONE. **Beatrice Bonato**

#### LETTURE – Prima parte

**Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844***, in *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1950, pp. 252-256.

Ciò ch'è mio mediante il *denaro*, ciò che io posso, cioè può il denaro, comprare, ciò *sono io*, il possessore del denaro stesso. Tanto grande la mia forza quanto grande la forza del denaro. Le proprietà del denaro son mie, di me suo possessore: le sue proprietà e forze essenziali. Ciò ch'io *sono* e *posso* non è, dunque, affatto determinato dalla mia individualità. Io *sono* brutto, ma posso comprarmi *le più belle donne*. Dunque non sono brutto, ché l'effetto della *bruttezza*, il suo potere scoraggiante, è annullato dal denaro. [...]

Il mio denaro non tramuta tutte le mie impotenze nel loro contrario? Se il *denaro* è il legame che mi unisce alla vita *umana*, alla società, alla natura e agli uomini, non è esso il legame dei *legami*? Non può esso sciogliere e stringere tutti i legami? E non è perciò anche il generale mezzo di separazione? [...]

Shakespeare rileva nel denaro particolarmente due proprietà:

1) è la visibile deità, il tramutamento di ogni qualità umana e naturale nel suo opposto, la generale confusione e perversione delle cose, la conciliazione delle impossibilità;

2) è l'universale prostituta, l'universale mezzana di uomini e popoli.

La perversione e la confusione di ogni qualità umana e naturale, la congiunzione delle impossibilità, la possanza *divina*, del denaro, consistono nella sua *essenza* di estraniata, spogliantesi e alienantesi esistenza generica degli uomini. Esso è il *potere* espropriato *dell'umanità*. Ciò ch'io non posso come *uomo*, ciò che non possono dunque tutte le mie sostanziali forze individuali, lo posso mediante il *denaro*. Il denaro fa così di ognuna di queste forze essenziali qualcosa ch'essa non è, il suo *contrario*.

Se io desidero un cibo o voglio servirmi della diligenza, perché non sono abbastanza in forze da far la strada a piedi, il denaro mi procura *così* il cibo e la diligenza, cioè trasforma i miei desideri-rappresentazioni, traduce la loro esistenza pensata, rappresentata, voluta, nella loro esistenza *sensibile, reale*, la rappresentazione in vita, l'essere rappresentato nell'essere reale. In quanto è questa mediazione, esso è forza *veramente creatrice*. La *domanda* c'è anche da parte di chi non ha denaro, ma la sua domanda è un mero essere rappresentato, che per me, per un terzo non ha alcun effetto, alcuna esistenza, e resta, dunque, anche per me *irreale, senza oggetto*. La differenza fra la domanda effettiva, basata sul denaro, e quella senza effetto, basata sul mio bisogno, sulla mia passione, il mio desiderio etc., è la differenza fra *l'essere* e il *pensare*, fra la mera rappresentazione, in me *esistente*, e la rappresentazione come *reale oggetto* fuori di me per me. Io, se non ho denaro per viaggiare, non ho alcun *bisogno*, cioè non ho alcun reale e realizzantesi bisogno di viaggiare.

Se ho *vocazione* allo studio, ma non ho il denaro occorrente, non ho *nessuna* vocazione allo studio, cioè nessuna vocazione *efficace, vera*. Per contro, se non ho realmente *nessuna*

vocazione allo studio, ma ho volontà e denaro, ho un'efficace vocazione. Il *denaro*, in quanto *mezzo e potere* esterni e generali - non derivanti dall'uomo come uomo né dalla società umana come società - di far della *rappresentazione la realtà* e della *realtà una mera rappresentazione*, tramuta parimente le *reali forze sostanziali umane e naturali* in rappresentazioni meramente astratte e però in *imperfezioni* e penose chimere; come d'altra parte, tramuta le *reali imperfezioni e chimere*, le forze sostanziali effettivamente impotenti, esistenti soltanto nell'immaginazione dell'individuo, in *reali forze sostanziali e poteri*. Già solo per questa caratteristica esso è dunque il generale pervertimento delle *individualità*: che le rovescia nel loro contrario e aggiunge alle loro qualità delle qualità contraddittorie.

Come tale forza *sconvolgente* esso appare contro l'individuo (contro i legami sociali etc.), che affermano di essere delle *entità* per sé. Tramuta la fedeltà in infedeltà, l'amore in odio, l'odio in amore, la virtù in vizio, il vizio in virtù, lo schiavo in padrone, il padrone in schiavo, l'idiozia in intelligenza, l'intelligenza in idiozia.

Poiché il denaro, in quanto concetto esistente e attuale del valore, confonde e scambia tutte le cose, esso è così la generale *confusione* e *inversione* di ogni cosa, dunque il mondo sovvertito, la confusione e inversione di tutte le qualità naturali e umane. Chi può comprar la bravura è valoroso, anche se è vile. Poiché il denaro si scambia non contro una qualità determinata, contro una cosa determinata, contro [qualcuna] delle forze sostanziali umane, ma contro l'intero mondo oggettivo umano e naturale, così esso cambia - considerato dal punto di vista del suo possessore - ogni qualità contro ogni qualità e ogni oggetto anche contraddittorio; è la congiunzione delle impossibilità, costringe i contraddittori a baciarsi.

Ma se supponi *l'uomo* come *uomo* e il suo rapporto col mondo come rapporto umano, tu puoi scambiare amore solo contro amore, fiducia solo contro fiducia, etc. Se vuoi godere dell'arte, devi essere un uomo colto in fatto di arte; se vuoi esercitare un'influenza su altri uomini, devi essere un uomo attivo realmente stimolante e trascinate altri uomini. Ogni tuo rapporto con gli uomini - e con la natura - dev'essere *un'espressione determinata*, corrispondente all'oggetto da te voluto, della tua *reale vita individuale*. Quando tu ami senza provocare amore, cioè quando il tuo amore come amore non produce amore reciproco, e attraverso la tua *manifestazione di vita*, di uomo che ama, non fai di te stesso un *uomo amato*, il tuo amore è impotente, è una sventura.

\*\*\*

**Georg Simmel**, *Filosofia del denaro* (1900, 1907), a cura di A. Cavalli e R. Perucchi, UTET, Torino 1984.

Lo stesso contenuto di vita ci può apparire sia come reale che come dotato di valore; [...]. All'essere oggettivo [...] si aggiunge soltanto in seguito la valutazione, come luci ed ombre, che non possono provenire da esso ma soltanto da altrove.(p. 94)

Per lo meno per quegli oggetti, la cui valutazione costituisce la base dell'economia, il valore è il correlato del desiderio - il mondo del valore è il mio desiderio, così come il mondo dell'essere è la mia rappresentazione [...]. (p. 107)

I processi soggettivi dell'impulso e del godimento si oggettivizzano nel valore nel senso che dalle condizioni oggettive scaturiscono ostacoli, privazioni, richieste di determinati «prezzi», attraverso i quali la causa o il contenuto materiale di impulso e godimento si staccano da noi diventando così con il medesimo unico atto vero e proprio «oggetto» di valore per noi. (pp. 116-117).

Ci si deve render conto che la maggioranza dei rapporti tra gli uomini può essere considerata alla luce della categoria dello scambio [...]. Ogni interazione deve essere considerata come uno scambio. Ciò vale per ogni conversazione, per ogni amore [...], per ogni gioco o, semplicemente, per uno sguardo. E non regge la differenza, che pare sussistere, che

nel rapporto di interazione si dà ciò che non si ha, mentre nello scambio ciò che si ha. Infatti, ciò che si esprime nell'interazione può essere soltanto la propria energia, la trasmissione di sostanza propria; e, viceversa, lo scambio non si attua per l'oggetto, che l'altro possedeva precedentemente, ma per il proprio sentimento nei confronti dell'oggetto, sentimento che l'altro non aveva precedentemente. Il significato dello scambio, infatti, e cioè che la somma del valore del «dopo» sia superiore a quella del «prima», richiede che ognuno dia all'altro di più di quello che egli stesso possedeva. Evidentemente il concetto di interazione è più ampio di quello più ristretto di scambio, soltanto che nei rapporti umani l'interazione appare prevalentemente in forme che permettono di considerarla come scambio. Il nostro destino naturale, che ogni giorno ci presenta una continuità di guadagno e di perdita, di flusso e deflusso dei contenuti della vita, viene spiritualizzato nello scambio, che ci rende consapevoli che l'una cosa sta per l'altra. (pp. 125-126)

Se consideriamo l'economia come un caso particolare della generale forma di vita dello scambio, come un sacrificio in vista di un guadagno, potremo immaginarci fin dall'inizio che cosa si realizza all'interno di questa forma di vita e cioè che il valore del guadagno non viene apportato, per così dire, fatto e finito, ma cresce nell'oggetto desiderato [...] solo attraverso la misura del sacrificio richiesto per ottenerlo. [...] Evidentemente il valore a cui un soggetto rinuncia per ottenerne un altro non è mai maggiore, per questo stesso soggetto, nelle effettive circostanze del momento, di quello che scambia. [...] Una persona affamata cede un tesoro per un pezzo di pane perché quest'ultimo è per lui, nella circostanza data, un valore maggiore del primo. (pp. 132-133)

Il prezzo in denaro di un bene indica il grado di scambiabilità tra quel bene e la totalità di tutti gli altri beni. (p. 181)

Su questo fondamento si capisce come il denaro, in quanto valore astratto, non esprima se non la relatività delle cose che costituisce il loro valore e nello stesso tempo sia il polo fisso che si contrappone ai loro eterni movimenti e alle loro oscillazioni [...]. (182)

Nessun simbolo dell'assoluto carattere dinamico del mondo è più chiaro del denaro. [...] Non è altro che il portatore di un movimento nel quale tutto ciò che non è movimento risulta completamente cancellato, è, per così dire, *actus purus*; vive in una continua autoestranazione da ogni punto dato e costituisce così il polo opposto e la diretta negazione di ogni essere-per-sé.

Eppure [...] si presenta come simbolo di quel modo opposto di formulare la realtà. [...] Mentre come individualità tangibile il denaro è la cosa più effimera del mondo pratico esterno, in base al suo contenuto è la più stabile; [...] il suo senso ideale, come quello della legge, è di dare a tutte le cose la loro misura, senza misurarsi con esse [...].

Quanto più la vita della società risulta dominata dai rapporti monetari, tanto più efficacemente e chiaramente il carattere relativistico dell'essere si imprime a livello di consapevolezza. (pp. 717-718).

## INTERVENTO di **ANDREA ZHOK**

### MUSICA

#### **Kurt Weill, *Oh show us***

da Kurt Weill – Bertolt Brecht "Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny" (Ascesa e caduta della città di Mahagonny)

**Lidiia Fridman**, voce, **Roberto Brandolisio**, pianoforte

## LETTURA – Seconda parte

**Karl Polanyi**, "La scienza economica e la libertà di forgiare il nostro destino sociale", in *Per un nuovo Occidente*, Scritti 1919-1958, Saggiatore, Milano, pp. 47-53.

La società nella quale viviamo, a differenza delle società tribali, ancestrali o feudali, è una società di mercato. L'istituzione del mercato costituisce qui l'organizzazione di base della comunità. Il legame di sangue, il culto degli antenati, la fedeltà feudale sono sostituiti dalle relazioni di mercato. Una siffatta condizione è nuova, in quanto un meccanismo istituzionalizzato offerta/domanda/prezzo, ossia un mercato, non è mai stato nulla più che una caratteristica secondaria della vita sociale. Al contrario, gli elementi del sistema economico si trovavano, di regola, incorporati in sistemi diversi dalle relazioni economiche, come la parentela, la religione o il carisma. I moventi che spingevano gli individui a prendere parte alle istituzioni economiche non erano, solitamente, di per sé «economici», ossia non derivavano dal timore di rimanere altrimenti privi degli elementari mezzi di sussistenza. Quel che era ignoto alla maggior parte delle società – o meglio a tutte le società, a eccezione di quelle del *laissez-faire* classico, o modellate su di esso – era esattamente la paura di morire di fame, quale specifico stimolo individuale a cacciare, raccogliere, coltivare, mietere. Infatti, la produzione e la distribuzione di beni materiali e servizi nella società non sono mai state organizzate, prima del XIX secolo, attraverso un sistema di mercato.

Quest'innovazione prodigiosa fu realizzata includendo i fattori della produzione, il lavoro e la terra, all'interno di quel sistema. Il lavoro e la terra furono essi stessi trasformati in merci, cioè, vennero regolati come se si trattasse di beni prodotti per la vendita. Ovviamente essi non costituivano vere e proprie merci, dal momento che o non erano stati affatto «prodotti» (come la terra), o, comunque, non lo erano «per la vendita» (come il lavoro). La reale entità di un siffatto mutamento può essere misurata se si ricorda che il «lavoro» è soltanto un altro nome per l'uomo, come la «terra» lo è per la natura. La costruzione fittizia della merce consegnò il destino dell'uomo e della natura alle dinamiche di un automa, che si muove sui propri binari ed è governato unicamente dalle proprie leggi. L'economia di mercato creò così un nuovo tipo di società. Il sistema economico o produttivo fu affidato a un dispositivo autoregolantesi. Un meccanismo istituzionale controllava tanto le risorse della natura quanto gli esseri umani nelle loro attività quotidiane. In questo modo venne a esistere una «sfera economica», la quale era nettamente separata dalle altre istituzioni sociali. Poiché nessuna comunità umana può sopravvivere senza un apparato produttivo funzionante, ciò ebbe l'effetto di trasformare il «resto» della società in una mera appendice di tale sfera. Questa sfera autonoma, ripetiamo, era regolata da un meccanismo che controllava il suo funzionamento. Di conseguenza, quel meccanismo di controllo divenne determinante per la vita dell'intera compagine sociale. Non v'è da stupirsi che l'aggregazione umana emergente fosse «economica» a un livello al quale in precedenza non ci si era mai nemmeno avvicinati. I «moveri economici» regnavano allora supremi nel loro proprio mondo; l'individuo era costretto ad agire secondo la loro logica, a pena della propria estinzione.

In realtà, l'individuo non è mai stato così egoista come preteso dalla teoria. Benché il meccanismo di mercato renda manifesta la sua dipendenza dai beni materiali, le motivazioni «economiche» non hanno mai costituito per l'uomo l'unico incentivo al lavoro. Invano gli economisti e i moralisti utilitaristi lo hanno esortato a non considerare negli affari se non motivazioni di carattere economico, ad esclusione di tutte le altre. Osservando più da vicino il suo comportamento, è apparso evidente, tutt'al contrario, come questo rispondesse ad una serie di motivazioni di natura significativamente «composita», ivi comprese quelle derivanti dal senso del dovere verso sé stesso e verso gli altri (e forse, persino, godendo in segreto del

lavoro come fine in sé). Tuttavia, non dobbiamo qui occuparci dei moventi reali, ma soltanto di quelli presunti, dal momento che le teorie sulla natura umana non sono fondate sulla psicologia, bensì sull'ideologia della vita quotidiana. Di conseguenza, la fame e il profitto vennero isolati come «moventi economici» e si iniziò a presumere che l'uomo agisse, in concreto, in base a essi, mentre le altre motivazioni apparivano più eteree e distaccate dai fatti prosaici dell'esistenza quotidiana. L'onore e l'orgoglio, il senso civico e il dovere morale, persino il rispetto di sé e la comune decenza, furono ora ritenuti irrilevanti per i rapporti produttivi e significativamente compendiate nella parola «ideale». Si ritenne, perciò, che nell'uomo fossero presenti due elementi, uno maggiormente attinente alla fame e al profitto, l'altro all'onore e al potere. L'uno «materiale», l'altro «ideale»; l'uno «economico», l'altro «non economico»; l'uno «razionale», l'altro «non razionale». I filosofi utilitaristi giunsero sino al punto di associare i due campi semantici, così attribuendo al termine «economico» un'aura di razionalità. Se qualcuno si fosse rifiutato di pensare di agire unicamente per il profitto, costui sarebbe stato considerato non soltanto un immorale, ma anche un folle.

L'immagine dell'uomo e della società risultante da tale premessa era la seguente. Rispetto all'uomo, fummo indotti ad accettare la teoria per cui i suoi moventi possono essere descritti come «materiali» e «ideali» e gli stimoli, sulla base dei quali è organizzata la vita quotidiana, derivano dai moventi «materiali». Rispetto alla società, fu propugnata una tesi analoga, secondo la quale le sue istituzioni sono «determinate» dal sistema economico. In un contesto di economia di mercato entrambe le asserzioni erano, ovviamente, vere. Ma *soltanto all'interno di un simile assetto economico*.

Rispetto al passato, tale prospettiva era nulla più che un anacronismo. Rispetto al futuro, essa era un mero pregiudizio. Ciò perché questo nuovo mondo dei «moventi economici» era basato su un errore. Intrinsecamente, la fame e il profitto non sono più «economici» dell'amore o dell'odio, dell'orgoglio o del pregiudizio. Nessun movente umano è di per sé economico. Non esiste alcuna esperienza economica *sui generis*, nello stesso senso in cui l'uomo può avere esperienze religiose, estetiche o sessuali, che diano origine a moventi i quali tendano globalmente a suscitare esperienze simili. Questi termini non hanno alcun significato immediato in relazione alla produzione materiale.

Il fattore economico, che è alla base di tutta la vita in società, non è in grado di dare vita a stimoli specifici, più di quanto non possa fare l'altrettanto universale legge di gravità. È di tutta evidenza che, se non mangiassimo, saremmo destinati a morire, non diversamente da quanto accadrebbe qualora fossimo schiacciati dalla caduta di una roccia. Ma i morsi della fame non si traducono automaticamente in un incentivo a produrre. La produzione non è un affare individuale, bensì collettivo. Se un individuo ha fame, non v'è nulla di specifico che egli debba fare. Ridotto alla disperazione, egli potrebbe rapinare o rubare, ma tali azioni non possono certo essere definite «produttive». Per l'uomo, in quanto animale politico, ogni cosa è determinata non già da circostanze naturali, bensì sociali. Ciò che portò il XIX secolo a concepire la fame e il profitto come «economici» fu semplicemente l'organizzazione della produzione – altamente artificiale e deliberata, propria di un'economia di mercato.

## INTERVENTO CONCLUSIVO E CONVERSAZIONE CON IL PUBBLICO

## *Il relatore*

**ANDREA ZHOK** si è formato studiando e lavorando presso le università di Trieste, Milano, Vienna ed Essex. È attualmente professore di Filosofia Morale presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, e collabora con varie testate giornalistiche tra cui *L'Espresso*. Tra le sue pubblicazioni monografiche più recenti ricordiamo: *Lo spirito del denaro e la liquidazione del mondo* (Jaca Book, Milano 2006), *La realtà e i suoi sensi* (Ets, Pisa 2012), *Rappresentazione e realtà* (Mimesis, Milano-Udine 2014) e *Libertà e natura* (Mimesis, Milano-Udine 2017).

## *La musica*

Due Arie da **Kurt Weill – Bertolt Brecht** "Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny" ("Ascesa e caduta della città di Mahagonny"):

- *Ach bedenken sie*
- *Oh show us*

"Ascesa e caduta della città di Mahagonny" è uno *Singspiel* scritto da Bertolt Brecht e musicato da Kurt Weill nel 1927, poi revisionato nel 1930, che prende di mira il sistema capitalista denunciandone la falsità e l'insita debolezza.

L'azione si svolge in una città immaginaria, fondata da un gruppo di criminali sfuggiti alla giustizia, allo scopo di sfruttare tutti quelli che decidono di insediarsi.

La quasi totale assenza di regole costituisce un fattore di grande richiamo, e la città cresce piuttosto rapidamente: ogni cosa vi è permessa e questo spinge gli abitanti ad abbandonarsi ad ogni sorta di eccesso legato al cibo, all'alcool, al sesso e alla violenza.

Un'unica regola non può essere mai trasgredita: la mancanza di denaro, e questo fatto condurrà infine la città ad un inesorabile declino.

Dal punto di vista musicale, il linguaggio di Weill è caratterizzato da un discorso sempre asciutto e tagliente in cui si alternano scrittura colta e continui riferimenti alla musica di consumo, ovviamente reinterpretati in chiave straniante.

## *Introduzione e conduzione*

**Beatrice Bonato** insegna Storia e Filosofia al Liceo "N. Copernico" di Udine. È Presidente della Sezione FVG della Società Filosofica Italiana, fa parte del Comitato scientifico di Vicino/lontano e della redazione di "aut aut". Ha curato il fascicolo monografico di "aut aut" *La scuola impossibile* (il Saggiatore, 2013). e diversi Quaderni di "Edizione", tra cui *La trasparenza e il segreto* (Mimesis, 2017). Ha pubblicato il saggio *Sospendere la competizione. Un esercizio etico* (Mimesis, 2015).

Informazioni su FILOSOFIA IN CITTÀ  
e le altre attività della Sezione FVG  
sul sito [www.sfifvg.eu](http://www.sfifvg.eu)

Con il sostegno di



E con il patrocinio di

