

81

LOUIS ALTHUSSER

PER MARX



UNIVERSITA'

DITORI RIUNITI

Louis Althusser

Per Marx

Nota introduttiva di Cesare Luporini



Editori Riuniti

Nota dell'editore

Proponiamo questi testi di Louis Althusser all'attenzione dei lettori italiani, venendo incontro all'esigenza oggi così fortemente sentita che sia data diretta informazione anche sugli svolgimenti e sulle articolazioni più recenti che il pensiero marxista viene conoscendo. Siamo infatti convinti che questo giovi alla fecondità dei confronti e degli sviluppi critici.

L'opera di Louis Althusser ha suscitato in Francia, e non solo in Francia, largo interesse e vivaci discussioni. In particolare alcune delle sue tesi hanno sollevato un assai acceso dibattito fra i comunisti francesi, dibattito che si è variamente espresso in convegni e sulla stampa periodica. La sessione del Comitato centrale del Partito comunista francese, dedicata ai problemi culturali, del maggio 1966, se ne è fatta eco: manifestando il proprio rispetto per la ricerca di Althusser, quel Comitato centrale ha tuttavia riaffermato, in polemica con lui, la nozione dell'umanesimo marxista. Taluni degli intervenuti hanno rivolto critiche alla separazione che egli opererebbe tra la teoria e la pratica, mentre da altri si è creduto di ravvisare nel suo pensiero la tendenza a una riduzione *scientistica* del marxismo.

La nota introduttiva di Cesare Luporini individua taluni degli interrogativi che vengono suscitati dalla ricerca di Althusser, nell'ambito teorico attraverso cui essa si definisce, e anche in relazione alla tradizione marxista italiana.

II Edizione; I ristampa: gennaio 1972

© Copyright by Editori Riuniti, 1967

Viale Regina Margherita, 290 - 00198 Roma

Titolo originale: *Pour Marx*, François Maspero, Paris, 1965

Traduzione di Franca Madonia

Copertina di Bruno Munari

CL 63 - 0088 - X

Indice

| | |
|-----|--|
| VII | <i>Nota introduttiva</i> |
| 5 | <i>Prefazione - Oggi</i> Osservazioni, p. 23 |
| 25 | I. I « Manifesti filosofici » di Feuerbach |
| 33 | II. Sul giovane Marx |
| 69 | III. Contraddizione e surdeterminazione Annesso, p. 97 |
| 109 | IV. Il « Piccolo », Bertolazzi e Brecht |
| 131 | V. I « Manoscritti del 1844 » di Karl Marx |
| 139 | VI. Sulla dialettica materialista 1. Soluzione pratica e problema teorico. Perché la teoria?, p. 143 - 2. Una rivoluzione teorica in azione, p. 152 - 3. Il processo della pratica teorica, p. 161 - 4. Un tutto complesso strutturato « già dato », p. 171 - 5. Struttura a dominante: contraddizione e surdeterminazione, p. 178. |
| 195 | VII. Marxismo e umanismo Nota complementare sull'« umanismo reale », p. 217 |
| 223 | <i>Indice dei nomi</i> |

Per riprendere una espressione usata da Antonio Labriola potremmo dire che poche cose sono così lontane da Louis Althusser quanto l'idea arcaica di faire le livre. I saggi qui tradotti costituiscono una ricerca in corso, che si presenta attraverso tappe successive. L'assunto sistematico e lo sforzo di concettualizzazione che sottendono tale ricerca non contraddicono a questo suo carattere: di essere una problematica in via di estensione e di avanzamento, quasi di anticipo, talvolta, su se medesima, come uno schizzo topografico che viene tracciandosi e solo in parte è composto, in parte invece lascia spazi bianchi che dovranno venir successivamente riempiti, con contenuti ancora da scoprire, e senza che la stessa espansione del tracciato generale possa considerarsi conclusa. Ma le metafore valgono quello che valgono e guai a non riprenderle appena lanciate, per controllarle e dominarle. In questo caso è evidente che ogni identificazione e approfondimento di un tema o problema particolare potrà sempre rimettere in discussione, almeno parzialmente, le linee generali del discorso, come è proprio del procedere scientifico.

Ma se faccio questo richiamo in certo modo ovvio è piuttosto per mettere subito in evidenza il piano su cui Althusser, comunque, si muove. Questo è un libro di filosofia e Althusser è un forte e marcato temperamento filosofico. Ciò assume in lui un significato (vedremo) ben definito. Alla radice vi è però una esplicita scelta che è anche un rifiuto: il rifiuto ragionato — all'interno del marxismo — della «morte della filosofia». E fosse pure una morte « critica » e « filosofica ».

Ma la parola 'filosofia' è carica di ambiguità storiche e

ideologiche e Althusser, per un momento, ha perfino cercato di evitarla, sostituendola con la quasi commovente espressione di « Teoria con la maiuscola ». È una circostanza assai significativa. « Perché la teoria » è uno dei sottotitoli in cui è suddiviso il saggio Sulla dialettica materialista, ma si può considerare una espressione che vale, emblematicamente, per tutto il libro. Perché la teoria? è la domanda che sta a base di queste ricerche e a cui Althusser risponde costruendo la teoria stessa. Naturalmente, ad essa risponde anche in altri modi, ricordando qua e là, dove se ne presenti l'occasione, il significato e il peso attribuito alla teoria nella tradizione del marxismo rivoluzionario (Marx, Engels, Lenin). Ciò è per Althusser tutt'altro che indifferente, non solo per la passione politica che l'apparente freddezza di tante di queste pagine trattiene, ma non nasconde (e che si manifesta liberamente nella Prefazione, facendo tutt'uno con la passione intellettuale), ma perché la verità scientifica e filosofica che egli cerca è quella, in ultima analisi, della prassi politica e rivoluzionaria. La quale si è espressa, al momento in cui era necessario, anche in avvertimenti famosi come « senza teoria rivoluzionaria non vi è movimento rivoluzionario » o nel richiamo all'esistenza e necessità di una « lotta teorica » accanto a quella « economica » e a quella « politica ».

Ma se tali verità non devono bloccarsi e isolarsi in mere asseverazioni di principio, e quindi scadere (come di fatto a un certo punto è avvenuto) in disseccate formule propagandistiche, quella domanda — « Perché la teoria? » — deve poter ricevere una risposta specificatamente teoretica. Anzi direbbe, se non sbaglio, Althusser: solo dalla elaborazione di questa risposta teoretica la domanda stessa assume criticamente il proprio « senso » e si legittima. Il che significa inoltre che ogni livello e specificità della pratica dovrà venire accolto in essa, direttamente o indirettamente.

Ora, è avvenuto (o è come se fosse avvenuto) che nel corso della ricerca a un certo momento Althusser si è accorto di questo: che al suo margine superiore «teoria» si identifica con «filosofia», cioè assume in maniera non equivoca la funzione altrimenti ambigua (oscillante fra scienza e ideologia) tradizionalmente avuta dalla filosofia.

Il che è possibile solo attraverso una azione concettuale (nel senso più preciso di questo aggettivo) di permanente liberazione critica della teoria o filosofia dagli ideologismi: anzi disponendola a battaglia se non contro la loro inevitabile insorgenza, almeno nelle società umane che conosciamo, tuttavia contro la loro sempre

rinnovata tendenza a invadere il campo della scienza o sostituirsi ad esso. Chi volesse obiettare che si restaura così surrettiziamente l'immagine di un sapere neutro, di gusto in qualche modo neopositivistico, all'interno del marxismo, credo che fallirebbe il senso non dico delle intenzioni, ma di ciò che Althusser è già riuscito a mettere in esecuzione (che importa prima di tutto discutere). Ma forse quell'accusa rivelerebbe, credo, qualcosa di più: una scarsa fiducia, se fatta da marxisti, nella validità di scienza intrinseca al marxismo stesso, e, più oltre e più in generale, una sfiducia profonda circa la possibilità di portare un atteggiamento veramente scientifico nella indagine del cosiddetto mondo umano (o storico-sociale-umano), al di là delle tecniche della sua manipolazione.

Filosofia scientifica dunque, in un senso che non è né di paleone di neo-positivismo (anche se alcune lezioni di quest'ultimo, largamente inteso, sembrano assorbite) il cui carattere risulta fondato sulla distinzione (scientifica e non ideologica) di scienza e ideologia. Di questa distinzione Althusser è portato a dare un'applicazione implacabile, la quale storicamente intende porsi anche come dissoluzione, mi sembra, dell'enorme groviglio di falsi o falsati problemi che dall'epoca di Korsch e del Lukács di Storia e coscienza di classe (o, d'altro canto, di Mannheim, se non addirittura di Max Weber) si trascina all'interno del marxismo o nei pressi e alle costole di esso. Ma che, più in generale, tende al corrodimento e alla dissoluzione dei più pervicaci « miti ideologici » (come quello della coppia opposizionale soggetto-oggetto) che da circa tre secoli si accampano, dominandola, nella zona epistemologica (modernamente decisiva) del filosofare. L'assunto di Althusser è rigoroso, e irrefutabile, se è vero che l'autonomia del pensiero di Marx ha inizio, anche storicamente, dalla « critica della ideologia ». E se è vero che la permanente elusione di questa critica caratterizza, non certo a caso, tutta la filosofia contemporanea non marxista, per quanto positivi e recuperabili acquisti il pensiero umano possa aver compiuto anche in essa (tanto più emergenti di fronte a decenni di quasi paralisi della filosofia marxista). Su questo punto, credo, non si insisterà mai abbastanza: la « critica dell'ideologia », la distinzione fra scienza e ideologia, o, più precisamente, la dimostrata incapacità di assumerla e assorbirla non ideologicamente, ha costituito finora il ponte dell'asino di tutte le correnti non marxiste della filosofia contemporanea. O, se vogliamo esprimerci più nobilmente, lo « hic Rhodus hic salta » di fronte a cui si è stati costretti ad arretrare (facendo, in genere, finta di nulla).

Assunto rigoroso, dunque, da parte di Althusser, e metodologicamente fondamentale. Che nella esecuzione pressoché manichea, in questi saggi, rimangano ancora non poche zone d'ombra (per esempio, circa il nesso di «scientifico» e «prescientifico», o quello tra fasi storicamente e problematicamente diverse nello sviluppo di una stessa disciplina scientifica, e circa il rapporto di questi aspetti con lo ideologico in senso stretto) è altro discorso. Né la rigidità dell'assunto esclude che ci sia ancora molto da scavare per la sua piena fondazione teoretica.

Ma l'applicazione tenace della distinzione scienza-ideologia fornisce alla ricerca di Althusser un indirizzo e, direi, persino, una tonalità molto caratterizzati su cui è importante, credo, richiamare anche da noi l'attenzione (in Francia i recensori, almeno quelli favorevoli, non hanno mancato di farlo). Si tratta del ritorno consapevole e voluto a uno sforzo di strenua oggettività concettuale, di contro alla illusione di un lavoro filosofico in presa diretta sul vissuto, sul coscienziale, sull'esistenziale ecc. Illusione che indubbiamente, ci sembra, ha operato in questi anni (dopo la caduta ufficiale, e non sempre reale, del dogmatismo) anche in campo marxista: e non solo nell'occidente capitalistico.

Sotto questo riguardo si possono stabilire per la ricerca di Althusser alcune coordinate culturali che oltrepassano largamente il quadro del marxismo: Althusser non lo nasconde, ma anzi paga pubblicamente il suo debito. Mi riferisco agli stimoli ricevuti, o indotti, dai maestri della moderna epistemologia e storia della scienza (e teoria di essa) in Francia (Bachelard, Koyré, Cavaillès, Canguilhem) o da ricerche di nuovo tipo e sapore come quelle del Foucault della *Histoire de la folie à l'âge classique* e della *Naissance de la clinique* e, infine, dal freudismo nella versione rinnovatrice (che Althusser altamente valuta) del Lacan.

La problematica di Althusser si pone indubbiamente come autonoma rispetto alle suggestioni, o anche agli strumenti, ricavati da costoro; tuttavia quel minimo di storicizzazione che deve comportare il trasporto di una problematica da una cultura all'altra (anche se non reciprocamente remote, come non lo sono la francese e l'italiana) attraverso una traduzione, e la discussione che può conseguirne, obbliga a tener conto in qualche misura anche di queste circostanze. Coordinate culturali che poi non devono confondersi, mi sembra, con le vere e proprie coordinate teoretiche: queste ultime non si possono stabilire, positivamente o negativamente, se non partendo dall'interno della problematica stessa. Il

che non credo implichi necessariamente un quadro unico di riferimento, se appunto non si vuol confondere la storicità di una situazione culturale (e Althusser si colloca consapevolmente, come mostra la sua Prefazione, in una concreta situazione culturale, anzi politica) con la teoreticità. Il Poulantzas, ad esempio, in un acuto saggio su *Temps modernes* (maggio 1966), determina queste coordinate teoretiche collocando Althusser in opposizione a una opposizione: quella fra Sartre e Lévi-Strauss; ma credo che da noi, se discussione si avrà — come è auspicabile — altri possibili riferimenti prenderanno rilievo, in relazione ad altri elementi in giuoco nel nostro presente dibattito marxista, con le derivazioni teoretiche proprie di una diversa tradizione, passibile certamente, anche nel suo insieme, di esame critico, ma comunque non subalterna. (E il rapporto opposizionale a Sartre e Lévi-Strauss si degraderà piuttosto, almeno parzialmente, a circostanza culturale.)

La identificazione di Teoria (con la maiuscola!) e filosofia nel marxista Althusser prende forma e corpo — quel corpo e quella forma che solo la giustificano — in una ricerca precisa, la quale deve costruire però a se stessa i propri canoni metodici: nella ricerca della filosofia di Marx. Non di un Marx «filosofo» da ricomporre a piacere, attingendo su tutto l'arco del suo svolgimento, come si è usato largamente dall'epoca della pubblicazione degli inediti giovanili; e in modo sempre più ebbro in questi ultimi anni, anche tra marxisti militanti, e di partito, dopo la caduta, già ricordata, o comunque l'allentamento delle briglie dogmatiche. Non una tale composita, arbitraria e, in ultima analisi, quasi sempre eclettica, 'filosofia' di Marx, dominata dalle più diverse attuali sollecitazioni magari anche legittime ma non criticamente filtrate e riconosciute, che inevitabilmente finisce per separare Marx «filosofo» dalla sua più matura esplicazione scientifico-critica, bensì la filosofia intrinseca a tale piena maturità per cui egli conta come «produttore di conoscenza» decisivo nell'età moderna: il Marx del Capitale.

In ciò è da identificare, mi sembra, il senso del titolo della presente raccolta: Per Marx. Ma è anche necessario avvertire il lettore italiano che il punto di arrivo, e insieme di equilibrio, dei saggi contenuti in essa, il quale ne consente la visione complessiva e in profondità — radioscopica, per così dire — si trova materialmente fuori di essa. Si trova, a mio parere, nell'ampio saggio-prefazione di Althusser Dal Capitale alla filosofia di Marx che apre l'opera collettiva, in due volumi, Lire le Capital (Paris, 1965)

— opera di gruppo attraverso saggi individuali — pubblicata di seguito al presente libro nella collezione « *Théorie* » del Maspero, diretta dallo stesso Althusser. Se ciò è vero, si tratta di una situazione non del tutto comoda, almeno momentaneamente, per il lettore italiano che avrà in mano soltanto questo volume.

Una piattaforma di partenza tuttavia si può subito indicare a questo lettore. Essa si trova nel paragrafo « Il problema teorico » del saggio Sul giovane Marx, qui presentato. Dove si avanzano alcuni principi metodologici fondamentali e innanzitutto quello che ogni ideologia, per coglierne il « senso », venga considerata nella problematica interna che la unifica: e che ogni « ideologia singola » prima che nel suo rapporto col reale di cui essa è ideologia (ideologia, e non verità) venga vista, sempre per acquisirne il « senso », nei suoi rapporti col « campo ideologico esistente », di cui si tratta allora di conoscere « sostanza » e « struttura ». Ma è sulla « strutturazione » del « campo ideologico » che batte l'accento, poiché da essa dipende, secondo Althusser, la natura dei problemi ed oggetti che si rinvencono in esso. (La deformazione propria di una determinata ideologia non ha, ricorda Althusser, la sua sede originaria nelle risposte da essa fornite, ma nelle domande da cui le risposte dipendono.) È evidente dunque che la nozione di « campo ideologico » — in rapporto alla quale ogni volta deve porsi la questione della sua struttura e unità problematica — viene ad avere la massima importanza. Ma per Althusser, se non sbaglio, non si tratta di domandarsi, ogni volta, rispetto a un insieme ideologico dato — e non voglio qui ancora chiamarlo « campo » —, se quella struttura e unità problematica esista: tale esistenza sembra da lui presupposta, come sempre esistente, e il compito allora sarà, ogni volta, di scoprirla. Naturalmente vi è qui un punto da discutere con molta attenzione e da confrontare, per esempio, con alcune fondamentali idee di Gramsci che vanno in un senso almeno parzialmente diverso. (Penso ai suggerimenti di Gramsci intorno al nesso 'senso comune-religione-filosofia' e alla sua iniziale contrapposizione di filosofia, come « ordine intellettuale », e di senso comune in quanto disgregato; con gli sviluppi e le domande che ne seguono.) Ma in questa sede possiamo proseguire tranquillamente il discorso, perché qualunque esito possa avere una siffatta discussione, la nozione avanzata da Althusser di « campo ideologico » (strutturato), anche se dovesse venir relativizzata, e in certo modo ridimensionata, rispetto alla proposta che egli fa, è destinata, credo, a conservare una sua precisa funzione epistemologica.

Ora, tale nozione è il punto di partenza, se non vado errato, di una ricerca il cui punto di arrivo è la nozione, in certo modo simmetrica alla prima, di « campo teorico » (strutturato) riferita non più a « ideologie », ma alla interna organizzazione delle scienze, in ogni loro tappa storica. Il discorso di Althusser (nel saggio citato di *Lire le Capital*) è rivolto a sviluppare una dottrina epistemologica dei « campi teorici » internamente definiti-finiti, e delle « situazioni critiche » che li possono sconvolgere. I primi sono dominati da una regola la quale condiziona « l'esistenza stessa della scienza ». E cioè che essa scienza « non può porre nessun problema se non sul terreno e nell'orizzonte di una struttura teorica definita ». Questa struttura è identica alla sua « problematica », la quale « costituisce una condizione di possibilità assoluta e definita, e con ciò una determinazione assoluta delle forme di posizione di ogni problema, a un momento considerato della scienza ». All'interno di essa si trova ciò che è reso visibile dalla struttura teorica complessiva, ma questo « visibile » mantiene un « legame organico » con ciò che la struttura stessa non consente di cogliere (vedere, « leggere »). Perché quest'ultimo diventi a sua volta « visibile », sotto forma di nuovo oggetto-problema (che Althusser chiama in questo caso « sintomatico »), è necessaria una « trasformazione critica », che a sua volta nasce da una « situazione critica »: allorché una nuova risposta, a cui ci si era faticosamente e oscuramente avvicinati, cambia di colpo (con una specie di retroazione, potremmo dire) i termini della interrogazione da cui si eran prese le mosse. Ma la consapevolezza di questo mutamento, e dunque la corrispondente « scienza », non può aversi se non attraverso la ristrutturazione (cambiamento di « terreno » e di « orizzonte ») dell'intero campo problematico. Esempio clamoroso di una trasformazione simile è quello ricordato da Engels nella prefazione al secondo libro del *Capitale*: la scoperta dell'ossigeno all'interno della teoria flogistica, ancora dominante alla fine del XVIII secolo. « Sia Priestley che Scheele avevano descritto l'ossigeno, ma non sapevano — dice Engels — che cosa avessero tra le mani. Essi rimanevano prigionieri delle categorie "flogistiche" così come le avevano trovate belle e fatte. L'elemento che doveva rovesciare tutta la concezione flogistica e rivoluzionare la chimica era caduto infruttuosamente nelle loro mani. » Esso fu invece messo a frutto da Lavoisier, che sulla base di esso « sottopose ad esame l'intera chimica flogistica », giungendo a liquidarla e sostituirla con le strutture teoretiche della moderna chimica (il che Engels presenta come

un « capovolgimento » o « rovesciamento »). Engels, è noto, si rifà a questo esempio per illustrare un analogo rapporto di Marx con la « economia classica ». « Come Lavoisier rispetto a Priestley e Scheele, così è Marx rispetto ai suoi predecessori per quanto riguarda la teoria del plusvalore. » Con quel che segue.

Althusser può dunque porre sotto un patrocinio molto illustre, all'interno della più classica tradizione marxista, la dottrina generale a cui egli è pervenuto accogliendo e rielaborando certi suggerimenti di moderna epistemologia.

Su questa base e sulla derivatane nozione di « produzione di conoscenza » (contrapposta al « mito speculare della conoscenza come visione d'un oggetto dato »), Althusser riprende ad esaminare per suo conto il problema del rapporto Marx-« economia classica » (Smith-Ricardo), disincagliandolo dall'immagine di una lettura degli economisti da parte di Marx — del Marx maturo, formidabile raccoglitore e intessitore di citazioni nella trama del suo discorso — come di una semplice lettura per concordanze e discordanze (lettura « sotto griglia » la chiama Althusser). Per contrapporre a tale immagine la nozione di una « lettura di secondo genere », lettura « sintomale » (il procedimento di Marx implicherebbe — secondo Althusser — anche una nuova teoria della « lettura »): quella per cui la messa in luce di una nuova risposta, implicata nel testo che viene discusso, retroagisce sulla domanda cambiandone i termini, e con ciò sconvolge e ristrutturata, come si è detto, l'intero campo problematico. Anche qui un esempio classico serve di appoggio ad Althusser: la risoluzione marxiana del cosiddetto « valore del lavoro » nella nozione di « valore della forza-lavoro » che comporta appunto lo sconvolgimento e la ristrutturazione di tutto il campo teorico (operazione del cui significato metodologico Marx ebbe, in certa misura, consapevolezza riflessa).

Ebbene, quando Althusser propone il tema della « filosofia marxista » egli affaccia il programma — arditamente, dobbiamo riconoscerlo — di ancorare la ricerca di essa all'applicazione del medesimo metodo di « lettura sintomale », che ci sarebbe stato insegnato da Marx: ma applicazione, questa volta, a Marx medesimo, al Marx della piena maturità. Il volume collettivo *Lire le Capital* (sui vari contenuti del quale non si esprime qui alcun giudizio) nasce appunto da siffatto proposito.

In questo senso Althusser parla, nel citato saggio introduttivo a tale volume, di un « leggere il Capitale » en philosophe; distinto dalla lettura, cioè, che può farne l'economista, lo storico, o il logico.

Ma non si fraintenda questo assunto: non si tratta di una lettura programmaticamente astratta, speculativa, compiuta da una angolarità parziale e artificiosamente imposta all'opera. Si tratta, almeno nel proposito, di una lettura che potremmo dire radicale (anche se evidentemente non esaustiva o completa, il che sarebbe illusorio) in quanto non presuppone già definito l'oggetto di una particolare disciplina (come accade, per esempio, all'economista), bensì è indirizzata a « mettere in questione l'oggetto specifico di un discorso specifico », e a chiedere alla unità discorso-oggetto i suoi « titoli epistemologici ».

A me sembra che l'esigenza messa avanti, così, da Althusser sia valida (per quanti pericoli di arbitrio possa racchiudere, nella sua esecuzione, la pretesa di « lettura sintomale », il cui uso dovrà essere fatto con cautela critica). Una tradizione marxista come quella italiana che, da Labriola a Gramsci, ha sempre tenuto fermo al principio della autonomia filosofica del marxismo, e nello stesso tempo ha dato grande valore ai problemi metodologici, non potrà certamente rifiutarsi a siffatto vaglio epistemologico. Il compito che così viene proposto mi sembra, anzi, oggi, specialmente urgente; e preliminare, teoreticamente, ad ogni altro. Che poi si debba intendere siffatta impresa di analisi e ricostruzione epistemologica come esauriente la « filosofia marxista » — così sembra ritenere Althusser, stando anche al programma della collana da lui diretta (« la collana "Théorie" si propone di pubblicare testi e saggi appropriati a definire e esplorare il campo di una filosofia concepita come Teoria della produzione delle conoscenze ») — è altro discorso: un discorso che non è possibile, e non sarebbe corretto, intraprendere qui.

Alla luce, comunque, di queste posizioni ulteriormente raggiunte da Althusser, che ho cercato di indicare nell'essenziale, mi sembra che vadano letti i saggi raccolti nel presente volume, per non deformarne il significato proprio. Alla luce di esse, per esempio, va intesa la « rottura epistemologica » su cui con molta energia Althusser insiste e che egli fa coincidere con la maturazione del pensiero di Marx e con l'autonomia conquistata dalla sua indagine rispetto a Hegel, a Feuerbach e agli economisti « classici ». Potrà sembrare, in molti punti, leggendo Althusser, una contrapposizione in nero e bianco, fra il prima e il dopo (ideologia, scienza), scarsamente dialettica, in cui l'aspetto evolutivo diventa quasi soltanto quello biografico (intellettuale-politico). Ma per dare un giudizio non superficiale e non impressionistico del suo procedere effettivo non

bisogna dimenticare il quadro teorico d'insieme in cui egli colloca il problema della « rottura epistemologica » e che il lettore troverà delineato dall'autore alla fine della Prefazione a questo volume. Nel punto di incidenza del marxismo come « scienza della storia » (materialismo storico) e del marxismo come « filosofia » si apre non solo la possibilità di « rendere conto della natura delle formazioni teoriche e della loro storia », ma la filosofia marxista si fa « capace di render conto di sé, prendendo se stessa come oggetto ». (« Il marxismo — aggiunge Althusser — è la sola filosofia che affronta teoricamente questa prova. ») In questa applicazione a se stessa la teoria (la « filosofia marxista ») consente, tutt'insieme, « di veder chiaro in Marx, di distinguere la scienza dall'ideologia, di pensare storicamente la loro differenza e di individuare la discontinuità della rottura epistemologica nel continuo di un processo storico... ». La discontinuità (specifica: della « rottura epistemologica ») viene ad esser così la chiave stessa di una continuità storica più ampia che investe insieme, nella loro necessaria distinzione e connessione, scienza e ideologia; o fasi diverse, separate da profonde « trasformazioni critiche », di una medesima scienza. O (aggiungerei io) il reciproco interferire di questi due aspetti. La « filosofia marxista » viene così intrinsecamente connessa da Althusser ai problemi di storia della scienza e di storia epistemologica.

Un esempio molto brillante di tale discontinuità-continuità ci è fornito dall'autore nel saggio, già citato, Dal Capitale alla filosofia di Marx (del volume Lire le Capital) a proposito del nesso « Marx-economisti classici », attraverso l'applicazione dei criteri, sopra ricordati, della « lettura sintomale », della conoscenza come « produzione » e della ristrutturazione del campo teorico. « Se Marx — conclude a un certo punto Althusser — può vedere quel che sfugge allo sguardo di Smith, ciò dipende dal fatto che egli ha occupato il nuovo terreno, il quale era stato fornito, ancorché inconsapevolmente, dalla vecchia problematica, in ciò che questa aveva prodotto di risposta nuova. »

Si tratta, comunque, di una « continuità » che si stabilisce, come si è detto, per retroazione (spero che Althusser non troverà incongruo questo termine) della risposta sulla domanda, con tutte le relative conseguenze distruttivo-ristrutturanti, nei confronti del « campo teorico ». Se poi in Althusser, e nel suo gruppo, non prevalga un atteggiamento in certo modo statico, o scarsamente dinamico, o comunque unilateralmente 'retrospettivistico', nella pro-

pensione a considerare solo il mutamento già avvenuto, lo « scatto » e lo « scarto » (« décalage teorico », « distanza storica ») già verificatosi, eludendo o mettendo in ombra, invece, il movimento in avanti che li ha preparati (che rende possibile la successiva retroazione, il successivo « scarto » o « scatto »), e il meccanismo di esso (per usare, ma con cautela, un termine che piace molto a Althusser) — ciò che Marx chiamava lo « andamento della analisi » (Gang der Analyse: in un passo del Capitale citato e « letto » da Althusser) — è un'altra delle questioni che qui si vuole soltanto accennare.

In questo quadro teorico che ho cercato di evocare in alcune linee principali (ma si è dovuto lasciar da parte una importante questione: quella del rapporto fra l'oggetto della conoscenza scientifica e l'oggetto « reale ») va collocato il problema unitario che domina, come ci suggerisce Althusser nella sua Prefazione, i saggi del presente volume: « la definizione della specificità irriducibile della teoria marxista ». Specificità irriducibile senza la quale non si potrebbe parlare in alcun modo, per essa, di « rottura epistemologica ». Si tratta di un problema in cui, evidentemente, aspetti storici e aspetti teorici sono strettamente intrecciati. Ma proprio ciò può rendere particolarmente difficile trovare la giusta impostazione. È merito di Althusser, mi sembra, aver visto che prevalente e illuminante, in ogni senso (anche in quello storico), non può essere che l'impostazione marcatamente e autonomamente teoretica della questione. E che essa non può venir avviata a soluzione se non attraverso « l'impiego di un minimo di concetti marxisti provvisori che riguardano la natura delle formazioni teoriche e la loro storia ». Nel porre il problema di quella « specificità irriducibile » Althusser era stato preceduto dalla scuola italiana del Della Volpe. Ad essa Althusser fa qui (nella Prefazione) il saluto delle armi; cavallerescamente. Egli indica la radice della differenza, rispetto al proprio indirizzo, in una diversa collocazione storica, nell'interpretare lo svolgimento di Marx, del momento della « rottura epistemologica ». Questa divergenza interpretativa condizionerebbe a sua volta una difformità profonda sia nella concezione della « filosofia marxista », sia nella « lettura » del Capitale. A me sembra — per tutto ciò che si è fin qui illustrato — che la differenza sia più radicale: che essa sia originariamente teorica, attinente cioè ai presupposti epistemologici e metodologici (che Althusser, per parte sua, ha avuto la forza di rendere espliciti e di elaborare). E mi sembra che ciò sia confermato da tutte le parti di Lire le Capital in cui, ad opera di Althusser o

di suoi scolari, si viene a discussione ravvicinata (per esempio col Pietranera) in ordine all'applicazione dell'idea di « astrazione determinata » o « storicamente determinata ». (Direttamente questa idea, in detta opera, è presa a partito da Althusser. Di tale discussione vi è, tuttavia, un aspetto che non persuade: il collegamento costruito da Althusser fra il tipo di ideologia storicistica che sarebbe proprio della « astrazione determinata » e il pensiero di Antonio Gramsci.)

Storicamente, ma anche teoreticamente, la questione della specificità della teoria marxista (della dialettica marxista, ecc.), almeno sul terreno filosofico, ha due lati: quello rivolto a Hegel e quello rivolto a Feuerbach. Questione maggiore è tradizionalmente considerata la prima, il che è pur vero; ma giustamente il discorso di Althusser è tale da far risultare la grande importanza anche della seconda. Nell'enorme groviglio fattosi in questi decenni intorno agli scritti « giovanili » di Marx, uno dei primi criteri per dipanarlo dovrebbe essere « dare a Feuerbach quel che è di Feuerbach » (e così, in genere, per tutti i motivi provenienti dall'ambiente della sinistra hegeliana). Tanto più che ciò che hanno scritto Marx ed Engels nella loro maturità (ivi compreso il Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca) non ci aiuta troppo in questo senso. Certo i fondatori della teoria non potevano prevedere la pubblicazione e il rilancio, nel XX secolo, degli scritti giovanili marxiani, e tutta la battaglia ideologica che si è svolta intorno ad essi, e dalla quale solo adesso sembra si possa cominciare ad uscir fuori, per approdare alla riva di una considerazione più obiettiva e scientifica. Ma rimane il fatto, a mio parere, che il Marx e lo Engels della maturità non hanno mai riconosciuto il loro debito teoretico — debito permanente, anche se circoscritto — verso Feuerbach (mentre hanno così largheggiato nei riguardi di Hegel). Ma qui rischio di piegare il ramo in senso opposto, e conviene fermarsi. Non so davvero, infatti, se Althusser sarebbe d'accordo su questo punto: Althusser a cui preme soprattutto la « rottura epistemologica » in ogni direzione (filosoficamente, sia verso Hegel sia verso Feuerbach).

Hegel, naturalmente, rimane, come dicevamo, il confronto maggiore, per motivi evidenti, che non sono soltanto quelli di forma filosofica, cioè concernenti la « dialettica », ma anche, convergenti coi primi, quei motivi che nascono dal contenuto, o meglio dai campi investiti, alcuni dei quali decisivi per il marxismo (problematica della storia; problematica dello Stato).

E cominciamo dunque anche noi di qui, secondo l'ordine tradizionale. Ma non intendo ora riassumere Althusser: il lettore ha i testi sotto gli occhi, in questo caso, e può cimentarsi direttamente. Solo alcuni richiami, alcune osservazioni.

Althusser ritorna più volte, particolareggiando o esemplificando, sul contrasto irriducibile, o meglio sulla eterogeneità radicale che ci sarebbe fra dialettica hegeliana e dialettica marxiana: l'angolo visuale, tuttavia, da cui esso meglio vien fatto risultare mi sembra quello della nozione di totalità, parola oggi di « largo consumo », egli dice: cioè parola comune a posizioni che possono esser del tutto diverse fra loro, e quindi particolarmente atta ad alimentare confusioni. « La totalità hegeliana — scrive Althusser — è lo sviluppo alienato d'una unità semplice, d'un principio semplice, esso stesso momento dello sviluppo dell'idea: non è dunque, rigorosamente parlando, che il fenomeno, la manifestazione di sé di questo principio semplice, che persiste in tutte le sue manifestazioni, quindi anche nell'alienazione che ne prepara la ricostituzione. » Ne consegue, aggiunge Althusser, che tutte le determinazioni, le « differenze concrete » sono negate non appena affermate, in Hegel. In quella totalità opera una contraddizione essa stessa semplice (scissione, alienazione della presupposta unità originaria) ed ogni parte di essa è sempre pars totalis, in quanto rispecchia l'intero in una relazione di reciproca espressività verso di esso e delle parti fra loro.

La totalità marxiana ha caratteri del tutto opposti: non è lo sviluppo di un semplice originario, ma è sempre data nella sua complessità. L'unità di questa complessità non è demandata a un principio, a una idea, a una essenza ecc., ma è il modo stesso di organizzazione e articolazione della complessità, cioè è una unità di struttura. Non si tratta però di una struttura omogenea o simmetrica nelle sue parti, come in un globalistico funzionalismo strutturale, ma essa è tale per cui vi è sempre una parte (una « istanza », e, dinamicamente considerando, una « contraddizione » fra le altre) in posizione determinante e « dominante ». Infine il « semplice » in essa — ove compaia — è esso stesso un prodotto della complessità.

La contrapposizione, così speculare, è estremamente suggestiva. È suggestiva perché il tipo di totalità che viene negata (quella attribuita a Hegel) è, come dice esplicitamente Althusser, « un concetto perfettamente definito e individualizzato nella sua funzione teorica ». E non meno definita è quella marxiana. Sia quella

attribuita a Hegel, sia quella attribuita a Marx sono, dunque, due concezioni teoreticamente possibili. E l'una nega l'altra in ogni sua parte (quando dico « nega », è proprio a un non in senso strettamente logico che mi riferisco). Ma, stando così le cose, da che dipende la scelta fra le due? Althusser scrive, molto lucidamente: « Ciò che il marxismo rifiuta è la pretesa filosofica (ideologica) di coincidere esaustivamente con una "origine radicale", qualunque ne sia la forma... ». La totalità hegeliana, e il modo del suo dinamismo, vengono così respinti in nome di un principio più vasto che si potrebbe dire un principio di datità, per il quale ogni e qualsiasi « filosofia dell'origine » (per esempio, postulante uno stato di natura) è rifiutata come « mito ideologico ». Ma è evidente, mi sembra, che occorrerà un ulteriore principio positivo, di verifica e di confronto rispetto al concreto, per convalidare la totalità descritta da Althusser: quella « struttura a dominante » di cui Althusser arriva a scrivere che « è la condizione assoluta che consente a una complessità reale di essere unità ». Il contenuto di questa asserzione risulta dimostrato dalla ricerca di Althusser? Sul filo di tale domanda si dovrà esaminare il modo in cui Althusser presenta il problema della storia, la problematica di fondazione del « materialismo storico ».

Althusser, di fatto, elabora dunque una contrapposizione parte per parte, punto per punto, dei caratteri della totalità (e dialettica) hegeliana e della totalità (e dialettica) marxiana. Contrapposizione speculare, mi è venuto fatto di dire. Non sarebbe, allora, questo il senso e la dimostrazione del famoso « arrovciamento » o « capovolgimento »? della ricollocazione sui piedi di ciò che camminava sulla testa? Epperò, a questa (certamente abusata) metafora del capovolgimento Althusser si dimostra ostilissimo e scorge in essa l'origine di infiniti equivoci e errori sorti attorno al concetto della dialettica marxista. Così ostile che preferisce demolire quella metafora (ed altre che a ridosso di essa si accumulerebbero) nel suo significato materiale, piuttosto che ricercarne e metterne alla prova l'eventuale senso logico. Facilitandosi così, non poco, bisogna dirlo, il compito. Ma una ragione vi è, a chi guardi oltre la superficie. Nonostante tutta questa polemica a me sembra infatti che la metafora del « capovolgimento » sia un falso scopo di Althusser. E che il suo vero bersaglio sia un altro: il non meno famoso « nucleo razionale » che si salverebbe, secondo Marx, nella dialettica hegeliana una volta sia essa liberata dal « velo mistico » della Idea. Questo bersaglio non è certo taciuto da Althusser, ma forse

non assume neppure il rilievo pieno che gli spetterebbe. Rispetto almeno alle conseguenze di grande portata, a livello categoriale, che sembra implicare, secondo Althusser, la sua demolizione. Ad esse egli accenna sparsamente nel saggio sulla Dialettica materialista. Si tratta della tesi che i tipici « concetti hegeliani », organicamente legati alla indicata « matrice » della dialettica hegeliana — quali la « negatività », la « negazione », la « alienazione », la « astrazione » (in un senso peculiare), il « superamento » (Aufhebung), e, naturalmente, la già assai discussa « negazione della negazione » — sono inoperanti, « introvabili », « ridotti al silenzio », nel « concreto dell'azione e del pensiero marxisti »: ossia, nella « pratica teorica » del marxismo sul terreno della scienza e nella sua « pratica politica » sul terreno della lotta di classe. Nonostante il fatto che essi siano stati adoperati e invocati in certe battaglie « ideologiche » (per esempio, contro Dühring) o in « esposizioni generali destinate a illustrare il senso dei risultati ottenuti ». (Per questi casi Althusser parla di un « margine di tolleranza teorica », con una espressione forse un po' ambigua, che mi sembra corrispondere a un atteggiamento provvisorio: e direi che esso è oltrepassato altrove¹ dallo stesso Althusser con la proposta di distinguere fra la « critica reale » esercitata dai classici e l'adempimento del loro giudizio teorico intorno al proprio lavoro, non sempre e necessariamente adeguato ad essa.)

Al centro della posizione di Althusser rimane, invece, la nozione di « contraddizione », ancorata da lui al celebre saggio di Mao Tse-dun, e intesa quale « motore di ogni sviluppo »: alla condizione di pensarla in modo siffatto che essa sempre « implichi una lotta reale, un conflitto reale » (ma come pensarla indipendentemente da una qualche nozione di negatività?). La contrapposizione fra dialettica hegeliana e dialettica marxista approda così in Althusser al tentativo di definire la « differenza specifica » della contraddizione, nell'una teoria rispetto all'altra. L'assunto centrale di Althusser è di mostrare che nella « pratica » (teorica e politica) del marxismo la « contraddizione » è operante — e quindi deve essere pensabile al livello della Teoria — in una forma per cui essa (a differenza che in Hegel) « riflette » in se medesima le « proprie condizioni di esistenza ». La nozione di « ineguaglianza » (e « struttura di ineguaglianza ») e quei caratteri che egli raccoglie sotto il termine adottivo di « surdeterminazione », entrano

¹ Nel saggio *Per un concetto di storia*, citato più oltre.

in giuoco a questo proposito. E, subordinatamente ad esse, le nozioni di « antagonismo-non antagonismo », di « spostamento » (della « dominazione ») e altre ancora che invero non sempre appaiono sufficientemente liberate dalla loro origine descrittivo-metaforica (come « condensazione », « fusione », « esplosione » delle contraddizioni).

Ha vinto Althusser la sua battaglia dialettico-marxiana contro Hegel? Ha veramente dimostrato la « specificità irriducibile », la radicale differenza? Si potrebbe aggiungere: è egli stesso del tutto immune da hegelismo (per esempio nel suo uso del termine « riflessione » e derivati)?

Nel dibattito che già si è svolto in Francia intorno alle idee di Althusser si può notare una curiosa oscillazione fra chi osserva che la distanza messa in luce da Althusser (una volta accettata la sua descrizione differenziale della totalità e dialettica marxista) non sarebbe poi così incolmabile rispetto a Hegel e chi invece gli fa carico di avere un'astratta mentalità cartesiana (così Sartre), e quindi di incomprendimento del divenire, del dialettico: tacciandolo, cioè, di quella che sarebbe una tradizionale « hegelofobia » — o Hegellosigkeit — francese. (Quasi il risorgere di una connaturata tendenza; ma noi non dimenticheremo che negli ultimi trenta o quaranta anni proprio la cultura filosofica francese ha dato apporti di grande importanza allo studio e alla interpretazione di Hegel.) Ebbene, anche queste sono domande a cui non si vuole rispondere; ma solo indicarle al lettore. Esse si intrecciano, d'altronde, con altre più vaste di indole teoretica: non tanto — direi — se la descrizione che fa Althusser della totalità marxiana quale struttura « a dominante », o della contraddizione nel marxismo come sempre complessa e « ineguale » sia esatta, quanto se sia giusta, omogenea ed esauriente la generalizzazione che egli ne fa.

Una esigenza, oggi inderogabile, che emerge con forza anche dalla ricerca di Althusser è quella della storicizzazione di ogni fase del pensiero di Marx: preistoria e storia del marxismo, prima di tutto nello stesso Marx. Althusser evita una contrapposizione polare del Marx « maturo » e di un indiscriminato « Marx giovanile ». Nello svolgimento mentale del giovane Marx prende invece grande rilievo la adesione alla « problematica » di Feuerbach e la rottura con essa. Rottura marcatamente periodizzante poiché segna l'inizio del marxismo come scienza. È un nodo di questioni alle quali mi sembra che Althusser dia un apporto chiarificante, sotto

certi aspetti decisivo, anche se su molti punti particolari possono esserci motivi di dissenso. Ma l'eterogeneità fondamentale, messa in evidenza da Althusser, fra l'antropologismo feuerbachiano e il conquistato terreno del materialismo storico, è ciò che soprattutto conta. Non si tratta solo di avere una migliore visione storica (di storia della ideologia e della teoria: e ci sarà ancora molto da analizzare a questo riguardo): si tratta di un punto le cui conseguenze teoriche sono di grande portata per le « scienze umane » e il rapporto del marxismo con esse. Tali conseguenze Althusser le porta all'estremo nel gruppo di scritti raccolti in questo volume sotto il titolo *Marxismo e umanismo*, che hanno suscitato molta discussione in Francia, soprattutto fra i comunisti. Io credo, e debbo dirlo apertamente, che, in definitiva, Althusser abbia torto nella sua negazione polemica di un umanismo marxista, nel suo relegarne il concetto nella mera ideologia, ma credo anche che si tratti di *felix culpa*, la quale obbliga a porre con rigore questioni fondamentali del pensiero rivoluzionario, finora lasciate nell'indistinto e spesso nel retorico. Ne sorge una indicazione di lavoro a cui non è più permesso sottrarsi.

D'altra parte non mi sembra possibile addomesticare in qualche modo questo antiumanismo di Althusser, riducendolo a mero rifiuto di una antropologia speculativa (quel rifiuto indubbiamente compiuto da Marx), come ha tentato di interpretare Michel Simon, in un intervento peraltro assai interessante alla riunione del Comitato centrale del Partito comunista francese, dedicata ai « problemi culturali e ideologici » (marzo 1966)¹. Questo antiumanismo di Althusser ha radici più profonde, è connaturato, in certo modo, con tutta la sua posizione, con il tipo di strutturalismo che in essa si afferma: e che si manifesta, diciamo pure, nella tendenza a far scomparire l'uomo, il più possibile, dal tessuto teorico delle cosiddette scienze umane. E questo anche il punto di « fragilità » (per riprendere una espressione di Althusser) della sua posizione teorica? A siffatta domanda si potrà rispondere non con una scelta di gusto o una opzione morale, o semplicemente evocando il « regno della libertà » e il salto verso di esso, ma solo — ritengo — attraverso un'indagine indirizzata a verificare, sul terreno epistemologico, la natura, le implicazioni, e i titoli di validità dei pochi principi orientativi verso il socialismo e il comunismo (come, ad

¹ L'intero dibattito è pubblicato in *Cahiers du communisme*, maggio-giugno 1966.

esempio, quelli: « a ciascuno secondo il suo lavoro; a ciascuno secondo i suoi bisogni »).

Ho accennato più sopra all'esigenza di storicizzare il pensiero di Marx in ogni sua fase: dopo quanto si è detto dovrebbe esser evidente che non si tratta di una esigenza antiteoretica (come di chi ritenesse pensabile una dissoluzione della teoreticità in storicità). È vero l'opposto, e mi sembra che la ricerca di Althusser sia di concreto aiuto per tener fermo a questa verità. Non si storicizza se non distinguendo e, a un certo livello, periodizzando: la teoria dei « campi teorici » e « campi ideologici » fornita da Althusser costituisce, mi sembra, un punto di riferimento non più trascurabile, di cui si dovrà necessariamente tener gran conto, anche se nella applicazione che egli ne fa a Marx non pochi elementi intrinseci di continuità appaiono sacrificati. Ma le correzioni potranno intervenire successivamente, quando l'analisi riuscirà a mostrare il modo in cui quegli elementi di fase in fase vengono rifiutati e trasfigurati attraverso la modificazione o il rinnovamento dell'ambito problematico in cui vengono a trovarsi. Allo stato attuale degli studi ritengo che la periodizzazione del pensiero marxiano proposta da Althusser sia da accettarsi, anche indipendentemente da alcune illustrazioni che egli ne dà (non credo, ad esempio, che sia mai esistito un periodo kantiano-fichtiano di Marx. Mi sembra che in questo caso Althusser non faccia che dilatare un errore che già si trova in Cornu: l'attribuzione a una presunta tarda influenza fichtiana di alcuni elementi tipici, e intrinseci, della dissoluzione dello hegelismo. Parallelamente a ciò non credo sostenibile la riduzione estrema dello hegelismo del giovane Marx tentata da Althusser. Penso, cioè, che le cose siano assai più complesse e che la storia del movimento giovane-hegeliano sia ancora da fare, nonostante i grandi meriti del Cornu, giustamente sottolineati da Althusser).

Accettare, come strumento di lavoro, la periodizzazione proposta da Althusser non significa dunque non scorgerne certi limiti. Il più serio mi sembra costituito dal fatto che essa rende conto del processo ideologico-critico-teorico di Marx, nelle sue tappe fondamentali, ma disancorandolo da quello delle sue posizioni politiche. Le quali, come riconosce Althusser (nella scia di Bottigelli), hanno anticipato sulle prime, almeno nel passaggio al comunismo (Marx diventa prima comunista rivoluzionario, legandosi alla causa del moderno proletariato, e poi materialista-storico).

Althusser a un certo punto dice che « vi è una lettura politica e una lettura teorica dei testi giovanili di Marx ». Ed invita a non cadere « nella tentazione politica di confondere le prese di posizione teoriche di Marx con le sue prese di posizione politiche e di legittimare le prime con le seconde ». Giustissime, sacrosante distinzioni; ma dopo averle fatte non si chiude, bensì si apre il problema del relativo collegamento, delle spinte reciproche che hanno operato criticamente in direzione del passaggio da una ideologia a una scienza del comunismo. Non possiamo arrestarci, neppure per il Marx giovane, a letture separate. Ma intanto accettiamo di fare, con Althusser, un passo alla volta.

In verità quelle « letture separate » hanno dietro di sé, metodologicamente, alcune grosse questioni, ancora una volta « teoriche »: sono precisamente quelle collegate al nesso teoria-pratica. In questo caso è Althusser ad esser antimanicheo, attraverso il rifiuto della rigida contrapposizione dei due termini. E con buone ragioni marxiste, mi sembra: poiché egli indica il carattere ideologico di quella contrapposizione, radicato nella divisione sociale di lavoro manuale e lavoro intellettuale. Mi sembra difficile non esser d'accordo con questa osservazione. A partire da essa dovrà venir discusso, credo, l'intreccio strutturato e gerarchizzato (con una qualche prevaricazione del filosofare?) proposto dalla epistemologia di Althusser. E tale discussione, mi sembra, dovrà avere due aspetti: la verifica critica, per un verso, di quella gerarchica strutturazione (in cima ad essa la Teoria o Filosofia o Epistemologia) e dei piani o livelli che vengono distinti; e l'esame, per altro verso, del paradigma unico, generalizzato, che Althusser impone alla « pratica », in ogni sua incarnazione, esemplandolo dalla produzione materiale.

Nei saggi raccolti nel presente volume non compare esplicitamente il secondo dei grandi idoli polemici di Althusser (accanto a quello dell'umanismo), cioè lo storicismo, emergente invece nel Lire le Capital. Ma il lettore deve tener conto del rifiuto da parte di Althusser di una qualsiasi riconduzione del marxismo a « storicismo », perché — esplicito o sottinteso — esso è operante nell'insieme delle sue posizioni. Althusser ha il merito di condurre questa polemica non genericamente, ma di dare un volto definito al proprio bersaglio: e ciò fa riportandolo a quello schema della dialettica hegeliana sopra ricordato. A partire da questa operazione Althusser collega la discussione intorno alla ideologia storicistica con una problematica della temporalità, ponendo contro

Hegel (e anche contro la concezione comune) la questione dei caratteri e ritmi differenziali della temporalità in ordine ai diversi livelli e ambiti delle attività umano-sociali (strutturali e sovrastrutturali). Una problematica appena sbozzata, mi sembra, ma di grande attualità (si pensi al rilievo che hanno oggi nelle discipline del mondo umano la distinzione di diacronia e sincronia, e le discussioni di indirizzo e metodologiche a ciò connesse: in esse Althusser si inserisce con un orientamento fortemente critico). Il lettore italiano può farsi una prima idea in proposito dal saggio di Althusser Sul concetto di storia, pubblicato su Critica marxista nel primo fascicolo del 1966. È un insieme di questioni che, se da Althusser richiede ancora di esser sviluppato e precisato, è destinato, credo, ad impegnare seriamente la filosofia marxista in Italia, dove la tradizione « storicistica » ha un peso così notevole. Tanto più che per altre vie (ma in certo modo parallele) la discussione su « storicismo e marxismo » si può considerare aperta anche da noi. Vorrei qui soltanto osservare che forse lo schema hegeliano di « storicismo » proposto da Althusser andrà, se non modificato, inserito in un contesto più largo il quale comprenda anche altre forme di storicismo: quelle, soprattutto, dello Historismus e del sociologismo tedesco (specialmente di marca weberiana), di cui si assiste oggi a un certo rilancio europeo, e anche non europeo, insieme correttivo e complementare delle impostazioni ideologico-sociologiche importate, insieme con le corrispondenti o conviventi tecniche, nel dopoguerra dagli Stati Uniti d'America.

A un punto ancora mi sembra necessario accennare. Credo risulti chiaramente, anche dalle considerazioni precedenti, che la problematica di Althusser — e senza che ciò contrasti col suo sforzo di rigore — è tutt'altro che neutra. Non avrebbe molto senso porsi in astratto, e preventivamente, la domanda di quali siano, all'interno del marxismo, le sue implicazioni politiche. Ma indubbiamente esse esistono e saranno piuttosto da vedere di volta in volta (quando sia il caso). Vi è un elemento però, insieme teorico e politico, da mettere subito in evidenza, per la sua centralità, e anche perché è significativo di fronte a certe tendenze oggi risorgenti in alcuni settori del dibattito marxista. Si tratta della fedeltà di Althusser — operante in tutto l'intreccio del suo discorso, oltre che esplicita — alla critica leninista di ogni concezione spontaneistica. Il punto di vista di classe, rivoluzionario, è da elaborarsi criticamente e scientificamente, perché divenga tale: ha per suo fonda-

mento, anche di azione, l'analisi teorica, nella sua universalità, e non un mistico tuffarsi in una presunta preesistente coscienza di classe la cui interpretazione fornirebbe poi la scienza rivoluzionaria. Mi sembra che tutta la ricerca althusseriana della filosofia marxista — indipendentemente dalla discussione che si volesse fare circa il suo carattere esclusivamente epistemologico (limite forse, ma anche punto di forza di Althusser) — abbia a fondamento questo principio.

Su un piano più contingente è inoltre da precisare, mi sembra, che certe note echeggianti asprezza di discussione (« Se dovessi definire in due parole le critiche che mi sono state rivolte, direi che esse, pur riconoscendo ai miei studi un qualche interesse, li indicano come teoricamente e politicamente pericolosi ») hanno, soprattutto, la data del momento: il dibattito, prima ricordato, nel Comitato centrale del PCF credo si possa dire che ha dato completa cittadinanza alle idee di Althusser come termine di riferimento di una discussione teorica interna che si è aperta e prosegue.

Non si è voluto, in questa nota introduttiva, né fare una apologia delle idee di Althusser (anche se lo scrivente non può nascondere la propria simpatia intellettuale di fondo per la problematica da lui portata alla luce), e neppure entrare in una discussione: il che non sarebbe stato compito appropriato in questa sede. Ho inteso solo cercare di fornire un aiuto a una parte dei lettori (i già esperti e espertissimi potranno farne a meno, saltando queste pagine) con l'indicare alcune linee di insieme, alcuni punti nodali e i problemi che mi sembrano più suscettibili di discussione, anche in rapporto alla nostra tradizione e cultura marxista. Al di là di ciò queste pagine avrebbero però anche l'intento di far sentire che ai problemi sollevati da Althusser e dal suo gruppo non è possibile passare semplicemente accanto, andando oltre, e neppure è possibile considerarli semplicemente stimolanti: ma che essi sono tali — nella odierna discussione marxista, e del marxismo con gli altri indirizzi filosofici — per cui è necessario entrarci dentro, e sviscerarli.

Cesare Luporini

Dedico queste pagine
all'amico Jacques Martin,
che solo,
in mezzo alle peggiori esperienze,
scoprì la via d'accesso alla
filosofia di Marx
— e mi ci guidò.

L.A.

Prefazione

Oggi



I

Mi prendo la libertà di pubblicare la raccolta di queste note uscite nel corso degli ultimi quattro anni, su diverse riviste. Alcuni degli articoli qui presenti sono esauriti: ecco la mia prima ragione, del tutto pratica. Se poi nel loro carattere di ricerca e nella loro incompiutezza sono dotati di un certo qual senso, questo dovrebbe risultare dal loro insieme: ecco la seconda ragione. Li do infine per quello che sono: documenti di una certa *storia*.

La maggior parte di questi testi hanno tratto origine da qualche congiuntura: riflessioni su un'opera, risposta a una critica o a particolari obiezioni, analisi di uno spettacolo ecc. Portano la data e il segno della loro nascita, anche nelle variazioni, che non ho voluto ritoccare. Ho soppresso qualche passaggio di polemica troppo personale. Ho reintegrato alcune parole, note o pagine che allora avevo dovuto accantonare sia per risparmiare la sensibilità di certe prevenzioni, sia per contenere i temi nella misura prestabilita. Ho precisato qualche riferimento.

Pur avendo tutti preso spunto da occasioni particolari, questi testi sono tuttavia il prodotto di una medesima epoca e di una medesima storia. Sono, a modo loro, i testimoni di una singolare esperienza, che tutti i filosofi della mia epoca che hanno tentato di pensare dentro Marx hanno vissuta: la *ricerca* del pensiero *filosofico* di Marx, indispensabile per uscire dal vicolo cieco teorico in cui la storia ci aveva cacciati.

La storia: si era impadronita della nostra adolescenza dal momento

del fronte popolare e della guerra di Spagna, per imprimere in noi, nella guerra *tout court*, la terribile educazione dei fatti. Ci aveva colto là dove eravamo venuti al mondo e di quegli studenti d'origine borghese o piccolo-borghese, che eravamo, aveva fatto uomini consapevoli dell'esistenza delle classi, della loro lotta e della posta in giuoco. Dalle evidenze che ci aveva imposto avevamo tratta la nostra conclusione aderendo all'organizzazione politica della classe operaia: il partito comunista.

Era l'immediato dopoguerra. Brutalmente fummo gettati nelle grandi battaglie politiche e ideologiche che il partito conduceva: dovemmo allora valutare la nostra scelta e assumerne le conseguenze.

Nella nostra memoria politica questo tempo resta il tempo dei grandi scioperi e delle manifestazioni di massa, il tempo dell'appello di Stoccolma e del movimento per la pace, quando le immense speranze nate dalla resistenza subirono un tracollo e cominciò l'aspra e lunga lotta che doveva fare indietreggiare, nell'orizzonte della guerra fredda, respinta da innumerevoli braccia, l'ombra della catastrofe. Nella nostra memoria filosofica, questo tempo rimane quello degli intellettuali in armi, a caccia dell'errore in ogni suo recesso, quello dei filosofi senza opere quali noi eravamo ma che facevano politica di ogni opera e dividevano il mondo con un taglio netto: arti, letterature, filosofie e scienze, della spietata frattura delle classi; il tempo che nella sua caricatura un motto riassume ancora, alta bandiera sventolante nel vuoto: « scienza borghese, scienza proletaria ».

Alcuni dirigenti, per difendere contro il furore degli attacchi borghesi un marxismo che allora si avventurava pericolosamente nella « biologia » di Lyssenko, avevano rilanciato questa vecchia formula estremista, che era stata la parola d'ordine di Bogdanov e del Proletkult. Non appena lanciata, dominò tutto. Sotto il suo imperativo, quei pochi filosofi che contavamo allora non ebbero altra scelta che tra il commentario e il silenzio, tra una convinzione illuminata o gretta e il mutismo del disagio. Paradossalmente ci volle nientemeno Stalin, il cui ammorbante e implacabile sistema di governo e di pensiero spingeva appunto a simili deliri, per piegare questa follia a un po' di ragione. Tra le righe di alcune semplici paginette in cui biasimava lo zelo di coloro che pretendono a ogni costo fare della lingua una sovrastruttura, intravedemmo che l'uso del criterio di classe non era senza limiti e che ci facevano trattare come un'ideologia qualsiasi la scienza, il cui titolo includeva le opere stesse di Marx.

Dovemmo far marcia indietro e, mezzo sgomenti, ricominciare dall'abbicci.

Scrivo queste righe sia a titolo personale, sia come comunista che cerca nel passato solo di che rischiarare il presente e, quindi, illuminare l'avvenire.

Non rammento questo episodio né per compiacenza né per acrimonia, ma per sancirlo con un commento che lo superi. Noi avevamo allora l'età dell'entusiasmo e della fiducia, vivevamo in tempi in cui l'avversario non ci dava quartiere, e sosteneva la sua aggressione con il linguaggio dell'ingiuria. Questo non toglie che restassimo a lungo confusi in quella peripezia in cui certi dirigenti, lungi dal trattenerci sulla china dell'« estremismo » teorico, ci avevano vigorosamente spinti su di essa senza che gli altri facessero alcunché per moderarli, avvertirci e prevenirli.

Passavamo allora il nostro tempo più lucido a militare, quando avremmo dovuto anche difendere il nostro diritto e il nostro dovere di conoscere e semplicemente di studiare per produrre. Ammetto: non prendevamo neppure questo tempo. Ignoravamo Bogdanov e il Proletkult e la storica lotta di Lenin contro l'estremismo politico e teorico; i testi della maturità di Marx erano lettera morta per noi, troppo felici e smaniosi di ritrovare nella fiamma ideologica delle opere giovanili la nostra stessa divampante passione. Ma quelli più anziani di noi? Coloro che avevano la responsabilità di indicarci la strada, come potevano vivere anch'essi della medesima ignoranza? Tutta quella lunga tradizione teorica, elaborata attraverso tante lotte e tante prove, testimoniata da tanti grandi testi, com'era possibile che fosse stata anche per loro lettera morta?

Per questa via arrivammo a riconoscere che, sotto la protezione del dogmatismo regnante, un'altra tradizione negativa, di pretta marca francese questa, aveva prevalso sulla prima, un'altra tradizione o piuttosto ciò che noi potremmo chiamare, facendo eco alla *deutsche Misere* di Heine, la nostra « miseria francese »: l'assenza tenace, profonda, di una reale cultura *teorica* nella storia del movimento operaio francese. Se il partito francese si era potuto spingere a tanto, dando alla teoria generale delle due scienze la forma di un proclama radicale, se aveva potuto darne la prova e dare le prove del suo incontestabile coraggio politico, è anche perché viveva ancora sulle magre riserve teoriche che gli aveva lasciato in eredità tutto il passato del movimento operaio francese. In realtà, salvo gli utopisti Saint-Simon e Fourier, che Marx ama tanto ricordare, salvo Proudhon che non era marxista e Jaurès che lo era poco, dove sono i nostri teorici? La Germania ebbe Marx ed Engels, e il primo Kautsky, la Polonia, Rosa Luxemburg, la Russia, Plekhanov e Lenin, l'Italia, Labriola, che (quando da noi c'era Sorel!)

era in corrispondenza da pari a pari con Engels, poi Gramsci. Dove sono i nostri teorici? Guesde? Lafargue?

Ci vorrebbe tutta una analisi storica per spiegare le ragioni di una povertà che spicca sulla ricchezza di altre tradizioni. Senza avere la pretesa di intraprendere noi questa analisi, fissiamo almeno qualche punto base. Una tradizione *teorica* (teoria della storia, teoria filosofica), nel movimento operaio del XIX e dell'inizio del XX secolo, non può disinteressarsi delle opere dei lavoratori dell'intelletto. Furono due intellettuali (Marx ed Engels) a gettare le basi del materialismo storico e del materialismo dialettico, furono altri intellettuali (Kautsky, Plekhanov, Labriola, Rosa Luxemburg, Lenin, Gramsci) a sviluppare la teoria. Non poteva essere altrimenti né agli inizi né dopo, non può essere altrimenti né ora né in futuro: ciò che è potuto cambiare e cambierà è l'origine di classe dei lavoratori intellettuali, non la loro qualità d'intellettuali¹. È così per ragioni di principio alle quali Lenin, dopo Kautsky, ci ha reso sensibili: da una parte l'ideologia « spontanea » del movimento operaio non poteva, lasciata a se stessa, che produrre il socialismo utopistico, il trade-unionismo, l'anarchismo e l'anarco-sindacalismo; dall'altra il socialismo marxista, proprio perché supponeva tutto il gigantesco lavoro teorico d'instaurazione e di sviluppo di una scienza e di una filosofia senza precedenti, non poteva essere che frutto di uomini in possesso di una profonda formazione storica, scientifica e filosofica, di intellettuali di altissimo valore. Se tali intellettuali hanno fatto la loro apparizione in Germania, in Russia, in Polonia, in Italia, sia per gettare le basi della teoria marxista, sia per diventarne i maestri, non è dovuto a circostanze fortuite isolate, ma al fatto che le condizioni sociali, politiche, religiose, ideologiche e morali che regnavano in questi paesi rendevano semplicemente impossibile l'attività degli intellettuali, ai quali le classi dominanti (feudalità e borghesia compromesse e unite nei loro interessi di classe e forti delle loro Chiese) non offrivano, il più delle volte, che gli incarichi del servilismo e della derisione. Quivi, gli intellettuali non potevano avere

¹ Naturalmente il termine « intellettuali » designa qui un tipo specifico, e sotto molti aspetti inedito di intellettuali militanti: sono veri e propri scienziati, armati della più autentica cultura pratica e teorica, istruiti sulla realtà oppressiva e sui meccanismi di tutte le forme dell'ideologia dominante, costantemente all'erta contro di esse e capaci di servirsi nella pratica teorica — controcorrente rispetto a tutte le « verità ufficiali » — delle vie feconde aperte da Marx, purtroppo ancora proibite e sbarrate da tutti i pregiudizi regnanti. Un atteggiamento di tal qualità e rigore è impensabile senza un'invincibile e lucida fiducia nella classe operaia, e senza una diretta partecipazione alla sua lotta.

speranza di libertà e di avvenire se non a fianco della classe operaia, la sola classe rivoluzionaria. In Francia, invece, la borghesia era stata rivoluzionaria, aveva saputo e potuto da lunga data associare gli intellettuali alla sua rivoluzione e conservarli, nel complesso, al proprio fianco dopo la presa e il consolidamento del potere. La borghesia francese aveva saputo e potuto compiere la sua rivoluzione, una rivoluzione netta e franca, aveva saputo eliminare la classe feudale dalla scena politica (1789, 1830, 1848), suggellare sotto il suo regno, durante la rivoluzione stessa, l'unità della nazione, combattere la Chiesa, più tardi anche accettarla ma, al momento buono, staccarsi da essa e farsi scudo delle parole d'ordine: libertà e uguaglianza. Aveva saputo contemporaneamente utilizzare tutte le sue posizioni di forza e i titoli di merito acquisiti nel passato per offrire agli intellettuali un margine di spazio e di possibilità abbastanza ampio, funzioni sufficientemente decorose, un'illusione di libertà tale da trattenerli sotto la sua legge, e averli sotto il controllo della sua ideologia. Salvo alcune grandi eccezioni, che furono appunto eccezioni, gli intellettuali francesi accettarono la loro condizione e non provarono il bisogno vitale di cercare la salvezza a fianco della classe operaia; e anche quando si schierarono con essa non seppero spogliarsi radicalmente dell'ideologia borghese di cui recavano il marchio e che sopravvive nel loro idealismo, riformismo (Jaurès) o positivismo. E neppure è un caso se il partito francese dovette consacrare coraggiosi e pazienti sforzi a contenere e a distruggere quella reazione di diffidenza *operaista* contro gli intellettuali che esprimeva, a suo modo, l'esperienza e la delusione sempre rinnovantisi, d'una lunga storia. Avvenne così che le forme della dominazione borghese privarono a lungo il movimento operaio francese degli intellettuali indispensabili alla formazione di una autentica tradizione *teorica*.

Si vuole ancora un'altra ragione d'ordine nazionale? Questa sta nella miseranda storia della filosofia francese durante i centotrenta anni che seguirono la rivoluzione dell' '89, nella sua ostinazione spiritualista, non soltanto conservatrice ma reazionaria, da Maine de Biran e Cousin a Bergson, nel suo disprezzo della storia e del popolo, nei suoi legami profondi e ristretti con la religione, nel suo accanimento contro il solo spirito degno di interesse che abbia prodotto, Auguste Comte, e nella sua incredibile mancanza di cultura. Da trent'anni in qua, le cose hanno preso tutt'altro indirizzo. Ma il peso di un lungo secolo di abbruttimento filosofico ufficiale ha anch'esso considerevolmente contribuito a schiacciare la teoria anche dentro lo stesso movimento operaio.

Il partito francese è nato in queste condizioni di vuoto teorico ed è cresciuto nonostante questo vuoto, colmando come meglio poteva le

lacune esistenti, nutrendosi della nostra unica tradizione nazionale autentica, per la quale Marx aveva il piú profondo rispetto: la tradizione *politica*. È rimasto contraddistinto, suo malgrado, da questa tradizione *politica* e da un certo qual disconoscimento della funzione della teoria, meno d'altronde della teoria politica ed economica che della teoria *filosofica*. Se seppe raccogliere intorno a sé intellettuali celebri, furono soprattutto grandi scrittori, romanzieri, poeti e artisti, specialisti di scienze naturali, e anche qualche storico e psicologo di alta qualità, e innanzitutto per ragioni politiche; raramente però uomini sufficientemente formati *filosoficamente* da pensare che il marxismo dovesse essere non solo una dottrina politica, un « metodo » d'analisi e d'azione, ma anche, in quanto dottrina, il *campo teorico di una ricerca fondamentale*, indispensabile allo sviluppo non soltanto delle scienze sociali e delle diverse « scienze umane » ma anche delle scienze naturali e della filosofia. Il partito francese nacque e crebbe in queste condizioni: senza il sussidio di una tradizione nazionale *teorica* che avesse assolto i suoi compiti e, inevitabile conseguenza, senza una scuola teorica da cui potessero uscire veri maestri.

Questa è la realtà con cui dovemmo imparare a fare i conti, e impararlo da soli. Soli, giacché nel campo della filosofia marxista, non avemmo veri e propri maestri che guidassero i nostri passi. Politzer, che avrebbe potuto essere uno di questi, se non avesse sacrificata la grande opera filosofica che portava in sé a compiti economici urgenti, non ci aveva lasciato che gli errori geniali della *Critique des fondements de la psychologie*. Era morto, assassinato dai nazisti. Non avevamo maestri. Non parlo di uomini di buona volontà, né di spiriti colti: studiosi, letterati e altri. Parlo di maestri sul campo della filosofia marxista, usciti dalla nostra storia, accessibili e vicini a noi. Quest'ultima condizione non è una circostanza superflua. Giacché insieme al vuoto teorico, noi francesi abbiamo anche quel mostruoso provincialismo filosofico e culturale (il nostro sciovinismo), ereditato dal passato nazionale, che ci fa ignorare le lingue straniere e considerare praticamente zero ciò che può essere pensato e prodotto al di là di una catena di monti, del corso di un fiume o della distesa di un mare. È forse un caso se da noi lo studio e il commento delle opere di Marx sono rimasti così a lungo prerogativa di pochi germanisti coraggiosi e tenaci? Se il solo nome che possiamo sbandierare oltre le nostre frontiere è quello di un tranquillo eroe solitario che, misconosciuto dall'università francese, continuò per anni minuziosi studi sul movimento neohegeliano di sinistra e sul giovane Marx: Auguste Cornu?

Queste riflessioni potevano illuminarci sul perché delle nostre de-

ficienze, non annullarle. Stalin ci diede, in mezzo a tutti i mali di cui porta il massimo di responsabilità, il primo *choc*. La sua morte ci diede il secondo; alla sua morte e al XX Congresso. Ma nel frattempo anche la vita aveva fatto la sua opera in mezzo a noi.

Non si crea dall'oggi al domani, oppure su semplice decreto, né un'organizzazione politica né una vera cultura teorica. Quanti, tra i giovani filosofi giunti in età matura con la guerra o il dopoguerra, si erano logorati in compiti politici sfibranti senza prendersi il tempo del lavoro scientifico! Anche questo è un connotato della nostra storia sociale, che gli intellettuali di origine piccolo-borghese che arrivarono allora al partito si sentirono tenuti a pagare in pura attività, se non in attivismo politico, il debito immaginario che pensavano di avere contratto per il fatto di *non essere nati proletari*. Sartre, a suo modo, può farci da testimone a questo battesimo della storia: anche noi siamo stati della sua razza, ed è indubbiamente un guadagno di tempo che i nostri compagni piú giovani sembrino mondi da questo debito che pagano forse diversamente. *Filosoficamente* parlando la nostra generazione si è sacrificata, è stata sacrificata alle sole lotte politiche e ideologiche, intendo dire: sacrificata nelle opere intellettuali e scientifiche. Molti del ramo scientifico, talvolta anche alcuni storici e persino qualche raro esponente del ramo letterario, poterono cavarsela senza danni o senza rimetterci troppo. Non c'era via di scampo per un filosofo. Se parlava o scriveva di filosofia secondo gli intenti del partito, era votato all'esegesi e a scarse variazioni ad uso interno sulle « celebri citazioni ». Tra i nostri pari non avevamo voce in capitolo; gli avversari ci gettavano in faccia che eravamo soltanto dei politici; i colleghi piú colti che dovevamo cominciare con lo studiare i nostri autori, prima di trinciare giudizi, e col giustificare oggettivamente i nostri principi prima di sbandierarli e di applicarli. Per obbligare i migliori interlocutori a prestar loro un briciolo d'attenzione, certi filosofi marxisti furono ridotti, e ridotti da un movimento naturale in cui non entrava nessuna riflessione tattica, a *camuffarsi*: a camuffare Marx da Husserl, Marx da Hegel, Marx da giovane Marx, etico o umanista, col rischio di prendere un giorno o l'altro la maschera per il volto. Non esagero, racconto i fatti. Ancora oggi viviamo le conseguenze di questi fatti. Noi eravamo politicamente e filosoficamente convinti di essere approdati sull'unica terra ferma al mondo, ma non sapendo dimostrarne filosoficamente l'esistenza e la stabilità, nessuno credeva che avessimo questa terra ferma sotto i piedi: al massimo soltanto convinzioni. Non parlo della luce irradiata dal marxismo che fortunatamente può provenire da altre sfere che non dall'astro filosofico; parlo dell'esistenza paradossalmente precaria della filosofia mar-

xista in quanto tale. Noi, che pensavamo di avere in mano i principi di ogni possibile filosofia, non arrivavamo a dare una dimostrazione oggettiva e pubblica dell'apoditticità delle nostre convinzioni.

Una volta sperimentata la vanità del discorso dogmatico non restava a nostra disposizione che un solo mezzo per assumere l'impossibilità cui eravamo ridotti di pensare davvero la nostra filosofia: pensare la filosofia stessa come *impossibile*. Conoscemmo allora la grande e sottile tentazione della « *fine della filosofia* » di cui ci parlavano i testi enigmaticamente chiari della giovinezza (1840-1845) e della rottura (1845) di Marx. I militanti più accesi e i più generosi propendevano per la « fine della filosofia » attraverso la sua « realizzazione » e celebravano la morte della filosofia nell'azione, nella sua realizzazione politica e nell'adempimento proletario, valendosi a loro uso e consumo della famosa *Tesi su Feuerbach*, in cui un linguaggio teoricamente equivoco oppone la trasformazione del mondo alla sua spiegazione. Di qui al pragmatismo teorico non c'era, *non c'è mai* che un passo. Altri, più scientifici di spirito, annunciavano la « fine della filosofia » nello stile di certe formule positiviste dell'*Ideologia tedesca*, in cui non è più il proletariato e l'azione rivoluzionaria che si incaricano della realizzazione e dunque della morte della filosofia, ma la scienza pura e semplice: Marx non ci impegna forse a smettere di filosofare, a smettere cioè di elaborare *rêveries* ideologiche, per passare allo studio della realtà stessa? Politicamente parlando, la prima lettura era quella della maggior parte dei nostri filosofi militanti che, buttandosi totalmente nella politica, facevano della filosofia la religione della loro azione; la seconda lettura era invece quella dei critici, i quali speravano che il discorso scientifico pieno rivestisse le vuote declamazioni della filosofia dogmatica. Ma tanto gli uni quanto gli altri, se si mettevano il cuore in pace con la politica, lo scontavano a forza di cattiva coscienza nei confronti della filosofia: una morte pragmatico-religiosa, una morte positivista della filosofia, non sono vere morti *filosofiche* della filosofia.

Ci ingegnammo allora a dare alla filosofia una morte degna di lei: una morte filosofica. Anche qui, ci facevamo forti di altri testi di Marx e di una terza lettura dei primi. Andavamo avanti, lasciando capire che la fine della filosofia non può essere, come il sottotitolo del *Capitale* afferma dell'Economia Politica, che *critica*; che bisogna andare alle cose stesse, finirla coll'ideologia filosofica e mettersi allo studio del reale; *ma*, ed è quello che sembrava garantirci dal positivismo, volgendo contro l'ideologia la vedevamo costantemente minacciare « l'intelligenza delle cose positive », stare all'agguato delle scienze, confondere i dati reali. Noi affidavamo allora alla filosofia la perpetua riduzione critica delle

minacce dell'illusione ideologica e, per attribuirle questo compito, facevamo della filosofia la pura e semplice coscienza della scienza, ridotta in tutto e per tutto alla lettera e alla sostanza della scienza, rivolta però, come la sua coscienza vigilante, la sua coscienza dell'esterno, verso questo esterno negativo, per ridurlo a zero. Questa era davvero la *fine* della filosofia, poiché tutto il suo essere e il suo scopo si confondevano con quello della scienza, e tuttavia essa continuava a sussistere come la sua coscienza critica *evanescente* giusto il tempo di proiettare l'essenza positiva della scienza sull'ideologia minacciante, giusto il tempo di distruggere i fantasmi ideologici dell'aggressore, prima di rientrare nel guscio a ritrovare i suoi. Questa morte critica della filosofia, identica alla sua esistenza filosofica *evanescente*, ci arrecava finalmente i crismi e le gioie di una vera morte filosofica, compiuta nell'atto ambiguo della *critica*. Il destino della filosofia diveniva allora solo quello di adempiere la sua morte critica nel *riconoscimento* del reale e nel ritorno al reale stesso, il reale della *storia*, madre degli uomini, dei loro atti e dei loro pensieri. Filosofare significava ricominciare per nostro conto l'odissea critica del giovane Marx, attraversare lo strato di illusioni che ci nasconde il reale e approdare all'unica terra natale: quella della storia, per trovarvi infine il riposo della realtà e della scienza, conciliate sotto la perpetua vigilanza della *critica*. In questa lettura, niente più problema di storia della filosofia: e come potrebbe esistere una storia dei fantasmi dissipati, una storia delle tenebre attraversate? Unica storia, quella del reale che può sordamente fare sorgere nel dormiente sogni incoerenti senza che mai questi sogni, ancorati nell'unica continuità di questa profondità, possano comporre di diritto la terra di una storia. Nell'*Ideologia tedesca*, Marx in persona ce l'aveva detto: « La filosofia non ha storia ». Quando si leggerà il testo *Sul giovane Marx* si vedrà se esso non è ancora per certi aspetti irretito in questa speranza mitica di una filosofia che adempie la propria fine filosofica nella morte continuata della coscienza critica.

Se rammento queste ricerche e queste scelte è perché, a modo loro, portano le tracce della nostra storia. E anche perché la fine del dogmatismo staliniano non le ha dissolte come semplici riflessi di circostanza, ma *sono ancora i nostri problemi*. Coloro che imputano a Stalin, oltre i suoi crimini e i suoi errori, la totalità delle nostre delusioni, dei nostri sbagli e dei nostri smarrimenti *in ogni e qualsiasi campo*, rischiano di rimanere assai sconcertati nel constatare che la fine del dogmatismo filosofico non ci ha restituito la filosofia marxista nella sua integrità. In definitiva non si può mai liberare, e anche dal dogmatismo, se non quello

che *esiste*. La fine del dogmatismo ha prodotto una reale libertà di ricerca e anche una sorta di febbre in cui alcuni sono un po' troppo frettolosi di dichiarare filosofia il commento ideologico del loro senso di liberazione e del loro gusto della libertà. Le febbri cadono sicuramente come cadono i sassi. Ciò che la fine del dogmatismo ci ha reso è il diritto di fare il conto esatto di quello che possediamo, di chiamare col loro nome tanto la nostra ricchezza quanto le nostre carenze, di pensare e porre ad alta voce i problemi che ci agitano e di avviare rigorosamente una vera ricerca. La sua fine ci ha permesso di uscire in parte dal nostro provincialismo teorico, di riconoscere e di conoscere quelli che sono esistiti ed esistono fuori di noi, e, vedendo questo fuori, di incominciare sia a vedere noi stessi da fuori sia a conoscere il punto che occupiamo nella conoscenza e nell'ignoranza del marxismo: insomma di incominciare a conoscerci. La fine del dogmatismo ci ha messo di fronte a questa realtà: che la filosofia marxista, di cui Marx aveva gettato le basi nell'atto stesso in cui aveva fondato la sua teoria della storia, è in gran parte ancora da costruire, poiché, come diceva Lenin, di essa sono state poste soltanto le pietre angolari; che inoltre le difficoltà teoriche in cui nella notte del dogmatismo ci eravamo dibattuti, non erano in tutto e per tutto difficoltà artificiali, ma dipendevano anche in gran parte dallo stato di mancata elaborazione della filosofia marxista; che anzi nelle forme rigide e caricaturali che avevamo subite o alimentate e persino nella mostruosità teorica delle due scienze, era realmente presente, di una presenza cieca e grottesca, qualcosa di un problema non regolato: bastano a testimoniare le opere del sinistrismo teorico (il primo Lukács e Korsch) che sono state da poco pubblicate; e che infine il nostro compito e la nostra sorte è oggi semplicemente di porre e d'affrontare questi problemi in piena luce, se vogliamo dare un po' di esistenza e di consistenza teorica alla filosofia marxista.

II

Mi si vorrà permettere d'indicare la direzione in cui si muovono i testi che presenteremo.

Il testo *Sul giovane Marx*, ancora irretito nel mito di una filosofia critica evanescente, conteneva tuttavia il *problema* essenziale che le nostre esperienze, i nostri fallimenti e anche le nostre stesse incapacità avevano irresistibilmente fatto sorgere in noi: *che cosa ne è della filosofia marxista? Ha teoricamente diritto all'esistenza? E se esiste di diritto, come definirne la specificità?* Nella pratica questo problema essenziale

si trovava inserito in un problema apparentemente storico ma in realtà teorico: il problema della lettura e dell'interpretazione delle opere giovanili di Marx. Non è un caso se sembrò indispensabile sottoporre a un esame critico serio questi testi famosi, che erano stati sbandierati e utilizzati da tutti, questi testi apertamente filosofici in cui avevamo creduto, più o meno spontaneamente, di leggere la filosofia di Marx in persona. Porre il problema della filosofia marxista e della sua specificità a proposito delle opere giovanili di Marx, significava per forza porre il problema dei rapporti tra Marx e le filosofie che egli aveva adottato o attraversato, quelle di Hegel e di Feuerbach, vale a dire porre il problema della sua differenza.

Fu appunto lo studio delle opere giovanili di Marx a spingermi inizialmente alla lettura di Feuerbach e alla pubblicazione dei suoi testi teorici più importanti del periodo 1839-45 (cfr. le motivazioni pp. 27-32). La medesima ragione doveva poi condurmi per forza di cose a studiare, nel particolare dei loro rispettivi concetti, la natura dei rapporti tra la filosofia di Hegel e la filosofia di Marx. Il problema della *differenza specifica* della filosofia marxista assunse così una forma tale da chiedersi se esisteva o no, nello sviluppo intellettuale marxiano, una *rottura epistemologica* tale che segnasse il sorgere di una nuova concezione della filosofia, e il problema correlativo *del punto* preciso di questa rottura. Nel campo di questo problema, lo studio delle opere giovanili di Marx assunse un'importanza teorica (esistenza della rottura?) e storica (luogo della rottura?) decisive.

È chiaro che, per asserire l'esistenza di una rottura e definirne il luogo, non poteva trattarsi di accettare, se non come dichiarazione da dimostrare, invalidare o confermare, la famosa frase in cui Marx afferma questa rottura (« fare i conti con la nostra anteriore coscienza filosofica ») collocandola così nel 1845 in corrispondenza dell'*Ideologia tedesca*. Per provare i titoli di validità di questa dichiarazione, c'era bisogno di una teoria e di un metodo: c'era bisogno di applicare a Marx stesso i *concetti teorici marxisti* in cui può venire pensata in generale la realtà delle formazioni teoriche (ideologia filosofica, scienza). Senza la teoria di una storia delle formazioni teoriche, non si potrebbe in effetti cogliere e definire la differenza specifica che distingue due formazioni teoriche diverse. A questo scopo, ho creduto di potere riprendere da Jacques Martin il concetto di *problematica* per designare l'unità specifica di una formazione teorica e di conseguenza fissare il luogo di questa differenza specifica, e da G. Bachelard il concetto di « rottura epistemologica » per significare il mutamento avvenuto nella problematica teorica, contemporaneo alla fondazione di una disciplina scientifica. Che

fosse necessario costruire un concetto e prenderne a prestito un altro, non implica affatto che questi due concetti fossero arbitrari o estranei a Marx; al contrario anzi, si può dimostrare che sono presenti e operanti nel pensiero scientifico marxiano, anche se la loro presenza resta il più delle volte allo stato pratico¹. Con questi due concetti mi ero concesso quel minimo di teoria indispensabile a consentire un'analisi pertinente del processo di trasformazione teorica del giovane Marx e a giungere a una qualche conclusione precisa.

Mi sia consentito riepilogare qui, in forma estremamente sommaria, alcuni risultati di uno studio che si protrasse lunghi anni e di cui i testi che pubblico sono solo testimonianze parziali.

1. Una « rottura epistemologica » senza equivoci è chiaramente presente nell'opera di Marx, laddove Marx stesso la colloca, nell'opera non pubblicata mentre era ancora in vita, che costituisce la critica della sua antica coscienza filosofica (ideologica): *L'ideologia tedesca*. Le *Tesi su Feuerbach*, che non sono che poche frasi, segnano l'estremo margine anteriore di questa rottura, il punto in cui, dentro la vecchia coscienza e dentro il vecchio linguaggio, e quindi in formule e in concetti per forza *disequilibrati ed equivoci*, traspare già la nuova coscienza teorica.

2. Questa « rottura epistemologica » riguarda congiuntamente *due discipline* teoriche distinte. Creando la teoria della storia (materialismo storico) Marx, con un unico e medesimo gesto, aveva rotto con la sua coscienza filosofica ideologica anteriore e gettato le basi di una nuova filosofia (materialismo dialettico). Riprendo appositamente la terminologia consacrata dall'uso (materialismo storico, materialismo dialettico), per designare in una sola rottura questa duplice creazione. E segnalo due problemi importanti iscritti in questa condizione eccezionale. Che una nuova filosofia sia nata dall'atto stesso costitutivo di una scienza e che questa scienza sia la teoria della storia, pone naturalmente un problema teorico basilare: per quale necessità di principio la fondazione della teoria scientifica della storia doveva implicare e coinvolgere *ipso facto* una rivoluzione teorica nella filosofia? Questa stessa circostanza comportava inoltre una conseguenza pratica non trascurabile: la nuova filosofia era così bene implicata dalla e nella nuova scienza, che poteva essere tentata di *confondersi con essa*. *L'ideologia tedesca* consacra in

¹ Sul duplice tema della *problematica* e della *rottura epistemologica* (rottura che segna la mutazione di una problematica prescientifica in una problematica scientifica) si può fare riferimento alle parole di Engels, di una straordinaria profondità teorica, nella prefazione al secondo libro del *Capitale*. Ne darò un breve commento in *Lire « Le capital »*, vol. II.

pieno questa confusione facendo, come abbiamo notato, della filosofia solo il fragile riverbero della scienza, se non addirittura la vuota generalità del positivismo. Questa conseguenza pratica è una delle chiavi della singolare storia della filosofia marxista, dalle origini ad oggi.

Esaminerò in seguito questi due problemi.

3. La « rottura epistemologica » suddivide così il pensiero di Marx in due grandi periodi essenziali: il periodo ancora « ideologico », anteriore alla rottura del 1845 e il periodo « scientifico », posteriore alla rottura del 1845. Questo secondo periodo può, anch'esso, essere diviso in due momenti, il momento della maturazione teorica e il momento della maturità teorica di Marx. Per facilitare il lavoro filosofico e storico che ci aspetta, vorrei proporre una terminologia provvisoria che prenda atto di questa periodizzazione.

a) Propongo di designare le opere del primo periodo, dunque tutti i testi di Marx dalla sua *Tesi di laurea* ai *Manoscritti del 1844* e alla *Sacra famiglia* inclusa, con l'espressione già consacrata: *opere giovanili di Marx*.

b) Propongo di designare i testi della rottura epistemologica del 1845, ossia le *Tesi su Feuerbach* e *L'ideologia tedesca*, in cui appare per la prima volta la nuova problematica marxiana, sebbene il più delle volte in una forma ancora parzialmente negativa e fortemente polemica e critica, con l'espressione nuova: *opere della rottura*.

c) Propongo di designare le opere del periodo 1845-1857 con l'espressione nuova: *opere della maturazione*. Se infatti possiamo assegnare al taglio che separa il periodo ideologico (anteriore al 1845) dallo scientifico (posteriore al 1845), la data cruciale delle opere del 1845 (*Tesi su Feuerbach*, *L'ideologia tedesca*), dobbiamo pensare che il mutamento da esso provocato non ha potuto produrre *d'emblée*, in forma *compiuta e positiva*, la problematica teorica nuova inaugurata tanto nella teoria della storia quanto nella teoria della filosofia. *L'ideologia tedesca* è in effetti il commentario il più delle volte negativo e critico delle diverse forme della problematica ideologica rifiutata da Marx. Fu necessario tutto un lungo lavoro di riflessione e di elaborazione *positive*, un lungo periodo che Marx impiegò a trovare, foggare e fissare una terminologia e una sistematica concettuali adeguate al suo intento teorico rivoluzionario. Solo a poco a poco la nuova problematica rivestì la sua forma definitiva. Questa è la ragione per cui propongo di designare le opere posteriori al 1845 e anteriori ai primi saggi di redazione del *Capitale* (verso il 1855-57), quindi il *Manifesto*, *Miseria della filosofia*, *Salario, prezzo e profitto*, ecc. come le *opere della maturazione teorica* di Marx.

d) Propongo allora di designare tutte le opere posteriori al 1857: *opere della maturità*.

Avremo così la seguente classificazione:

1840-1844: opere giovanili

1845 : opere della rottura

1845-1857: opere della maturazione

1857-1883: opere della maturità

4. Il periodo delle opere giovanili di Marx (1840-1845), ossia delle sue opere ideologiche, può anch'esso essere suddiviso in due momenti:

a) il momento razionalista-liberale degli articoli della *Gazzetta Renana* (fino al 1842);

b) il momento razionalista-comunitario degli anni 1842-45.

Come accenno rapidamente nell'articolo su *Marxismo e umanismo*, le opere del primo momento presuppongono una problematica di tipo kantiano-fichtiano. I testi del secondo, invece, poggiano sulla problematica antropologica di Feuerbach. La problematica hegeliana ispira un testo assolutamente *unico*, che tenta in modo rigoroso di operare il « capovolgimento », *in senso stretto*, dell'idealismo hegeliano nello pseudomaterialismo di Feuerbach: sono i *Manoscritti del '44*. Ne viene questo risultato paradossale che, propriamente parlando (a parte l'esercitazione ancora scolastica della tesi di laurea), salvo in quello che è l'*ultimo* testo, o quasi, del suo periodo ideologico-filosofico, il giovane Marx *non è mai stato hegeliano*, ma dapprima kantiano-fichtiano, poi feuerbachiano. La tesi in gran voga dell'hegelismo del giovane Marx, in genere, è quindi un mito. In compenso, alla vigilia della rottura con l'« anteriore coscienza filosofica » è proprio come se Marx, facendo ricorso per la prima e unica volta nella giovinezza a Hegel, avesse prodotto una straordinaria « abreazione » teorica indispensabile alla liquidazione della sua coscienza « delirante ».

Fino ad allora non aveva mai smesso di mantenere una certa distanza nei confronti di Hegel e se solo si riflettesse sul movimento che lo aveva fatto passare dagli *studi universitari hegeliani* a una problematica di tipo kantiano-fichtiana, indi a una problematica feuerbachiana, bisognerebbe dire che, lungi dall'accostarglisi, Marx non aveva cesato di *allontanarsi da Hegel*. Con Fichte e Kant, penetrava a ritroso nella fine del XVIII secolo, e con Feuerbach regrediva nel cuore del passato teorico di questo secolo, se è vero che, a suo modo, Feuerbach può rappresentare il filosofo « ideale » del XVIII secolo, la sintesi di materialismo sensista e di idealismo etico-storico, l'unione reale di Diderot e di Rousseau. Non si può fare a meno di chiedersi se, nel brusco

e totale ultimo ritorno a Hegel dei *Manoscritti del '44*, in quella geniale sintesi di Feuerbach e di Hegel, Marx non abbia messo di fronte, come in un'esperienza esplosiva, i rappresentanti dei due poli estremi del campo teorico in cui aveva fino ad allora spaziato, e se proprio in questa esperienza di un rigore e di una coscienza straordinari, in questo radicale tentativo di « rovesciamento » di Hegel, in questo testo che egli *non ha mai pubblicato*, Marx non abbia praticamente vissuta e compiuta la sua trasformazione. Se ci si vuole fare una certa idea della logica di questo stupefacente mutamento, bisogna cercarla nella straordinaria tensione teorica dei *Manoscritti del '44*, sapendo in anticipo che il testo di quella che è l'ultima notte o quasi, è, paradossalmente, il testo più lontano che ci sia, teoricamente parlando, dall'alba che stava per spuntare.

5. Le *opere della rottura* pongono delicati problemi di interpretazione già in funzione del loro posto nella formazione teorica del pensiero di Marx. Certi brevi lampi delle *Tesi su Feuerbach* colpiscono con la loro luce tutti i filosofi che vi si accostano, ma tutti sanno che un lampo acceca più di quanto non illumini e che non c'è niente di più difficile da ubicare nello spazio della notte di uno sprazzo di luce che la rompe. Bisognerebbe pure, una volta o l'altra, decidersi a rendere trasparente l'enigma di queste undici tesi falsamente limpide. Quanto all'*Ideologia tedesca*, essa ci mostra un pensiero in completa rottura col proprio passato, un pensiero che assoggetta a uno spietato massacro critico tutti i suoi vecchi presupposti teorici: ai primi posti Hegel e Feuerbach, e tutte le forme di una filosofia della coscienza e di una filosofia antropologica. Tuttavia questo nuovo pensiero, deciso e puntuale nel processo all'errore ideologico, non arriva ad autodefinirsi senza difficoltà, e senza equivoci. Non si rompe di colpo con un passato teorico: sono comunque necessari parole e concetti per rompere con altre parole e altri concetti, e sono spesso le vecchie parole ad essere investite del protocollo della rottura, per tutto il tempo che dura la ricerca delle nuove. *L'ideologia tedesca* ci offre così lo spettacolo di concetti di riserva rafforzati che stanno al posto di concetti nuovi ancora in istruzione... e siccome è normale giudicare questi vecchi concetti dall'aspetto esteriore e prenderli in *parola*, ci si può facilmente smarrire in una concezione sia positivista (fine di tutta la filosofia), sia individualista-umanista del marxismo (i soggetti della storia sono « gli uomini concreti, reali »). Oppure ci si può anche lasciare prendere dalla funzione ambigua della *divisione del lavoro*, che fa da protagonista in questo testo, come l'alienazione nei testi della giovinezza, e ispira tutta la teoria dell'*ideologia* e tutta la teoria della scienza. Per questo complesso di

ragioni, dovute all'essere immediatamente vicina alla rottura, *L'ideologia tedesca* esigerebbe da sola tutto un lavoro critico per distinguere la *funzione* teorica suppletiva di certi concetti da questi concetti stessi. Vi ritornerò sopra.

6. Situare la rottura nel 1845 ha conseguenze teoriche importanti per quel che riguarda non solo i rapporti tra Marx e Feuerbach ma anche i rapporti tra Marx ed Hegel. In effetti Marx non elabora una critica sistematica di Hegel soltanto dopo il '45, ma già dal secondo momento del periodo giovanile, come si può vedere dalla *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (Manoscritto del '43), dall'*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* ('43), dai *Manoscritti del '44* e dalla *Sacra famiglia*. Orbene, questa critica di Hegel non è *nient'altro, nei suoi principi teorici*, che la ripresa, la spiegazione oppure lo sviluppo e l'ampliamento della geniale critica di Hegel formulata in vari testi da Feuerbach. È una critica della filosofia hegeliana come *speculazione*, come *astrazione*, una critica condotta in nome dei principi della problematica antropologica dell'alienazione: una critica che si appella, contro l'astratto-speculativo, al concreto-materialista, ossia una critica che resta schiava della stessa problematica idealista di cui si vuole liberare, una critica che appartiene dunque di diritto alla problematica teorica con cui Marx romperà nel '45.

È chiaro che è importante, per la ricerca e la definizione della filosofia marxista, non confondere la critica marxista di Hegel con la critica feuerbachiana di Hegel, anche se Marx la riprende in proprio nome. Infatti, secondo che si definisca o no veramente marxista la critica di Hegel formulata da Marx nei testi del '43 (e in realtà feuerbachiana da cima a fondo), ci si farà un'idea assai diversa della natura ultima della filosofia marxista. Richiamo l'attenzione su questo punto che è un punto chiave nelle attuali interpretazioni della filosofia marxista; parlo naturalmente delle interpretazioni serie, sistematiche, che si basano su conoscenze filosofiche, epistemologiche e storiche reali, e su metodi di lettura rigorosi, e non di semplici opinioni, con le quali si possono pure scrivere libri. Per esempio l'opera per me così significativa di Della Volpe e Colletti in Italia, così significativa perché è l'unica oggi come oggi a mettere coscientemente al centro delle sue ricerche la distinzione teorica irriducibile che separa Marx da Hegel e la definizione della specificità propria della filosofia marxista, quest'opera presuppone appunto l'esistenza di una rottura tra Hegel e Marx, tra Feuerbach e Marx, ma colloca questa rottura nel '43 in corrispondenza dell'*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel!* Questo semplice spostamento della rottura influisce profondamente sulle conseguenze teoriche che se

ne traggono, e non soltanto sul modo di concepire la filosofia marxista, ma anche, come si vedrà in un prossimo lavoro, sulla lettura e sull'interpretazione del *Capitale*.

Mi sono permesso queste osservazioni per chiarire il senso delle pagine consacrate a Feuerbach e al giovane Marx, e per sottolineare l'unità del problema che domina queste note giacché, in realtà, anche nei saggi sulla contraddizione e sulla dialettica è sempre in causa la definizione della specificità irriducibile della teoria marxista.

Che questa definizione non la si possa *leggere* direttamente nei testi di Marx, che sia indispensabile tutta una critica preliminare per identificare il « luogo di residenza » dei concetti peculiari a Marx nella maturità; che l'identificazione di questi concetti faccia tutt'uno con l'identificazione del loro luogo; che tutto questo lavoro critico, premessa assoluta di ogni interpretazione, presupponga di per se stesso l'impiego di un minimo di concetti marxisti provvisori che riguardano la natura delle formazioni teoriche e la loro storia; che la lettura di Marx abbia quindi come preconditione una teoria marxista della natura differenziale delle formazioni teoriche e della loro storia, ossia una teoria della storia epistemologica, che è poi la filosofia marxista stessa; che questa operazione costituisca in sé un circolo indispensabile in cui l'applicazione della filosofia marxista a Marx appare come la condizione preliminare assoluta per l'intelligenza di Marx e al contempo come la condizione stessa della costituzione e dello sviluppo della filosofia marxista, tutto questo è chiaro. Ma il circolo creato da questa operazione, come ogni circolo del genere, altro non è se non il circolo dialettico dell'interrogativo posto a un oggetto sulla sua natura, in funzione di una problematica teorica che, mettendo alla prova il proprio oggetto, mette contemporaneamente se stesso alla prova del proprio oggetto. Che il marxismo possa e debba essere anch'esso fatto oggetto dell'interrogativo epistemologico, che questo interrogativo epistemologico possa essere posto solo in funzione della problematica teorica marxista, è necessità assoluta per una teoria che si definisce dialetticamente, non solo come scienza della storia (materialismo storico), ma anche e contemporaneamente come filosofia, capace di rendere conto della natura delle formazioni teoriche e della loro storia, capace quindi di rendere *conto di sé*, prendendo se stessa come oggetto. Il marxismo è la sola filosofia che affronta teoricamente questa prova.

Tutto questo lavoro critico è dunque indispensabile, non soltanto per potere *leggere Marx* in una lettura che non sia immediata, presa sia

nelle false evidenze dei concetti ideologici della giovinezza, sia nelle false evidenze, forse ancora più pericolose, dei concetti apparentemente familiari delle opere della rottura. Questo lavoro, necessario per leggere Marx, è al contempo, in senso stretto, il lavoro teorico di elaborazione della filosofia marxista. La teoria che consente di veder chiaro in Marx, di distinguere la scienza dall'ideologia, di pensare storicamente la loro differenza, di individuare la discontinuità della rottura epistemologica nel continuo di un processo storico, la teoria che consente di distinguere una parola da un concetto, di discernere l'esistenza o la non esistenza di un concetto sotto una parola, di riconoscere l'esistenza di un concetto dalla funzione di una parola nel discorso teorico, di definire la natura di un concetto dalla sua funzione nella problematica e quindi dal posto che occupa nel sistema della « teoria », questa teoria che sola permette un'autentica lettura dei testi di Marx, una lettura insieme epistemologica e storica, altro non è, infatti, che la filosofia marxista stessa.

Eravamo partiti alla sua ricerca. Ed ecco che essa comincia a nascere con la sua prima esigenza elementare: la semplice definizione delle condizioni della sua ricerca.

Marzo 1965

Osservazioni

1. Sulla terminologia adottata

Negli articoli qui raccolti si noteranno alcune variazioni di terminologia.

In particolare l'articolo *Sulla dialettica materialista* propone il termine *Teoria* (con la maiuscola) per indicare la « filosofia » marxista (il materialismo dialettico) e riserva il termine *filosofia* alle filosofie ideologiche. Nell'articolo *Contraddizione e surdeterminazione*, il termine *filosofia* è appunto già usato in questo senso.

Questa terminologia, che distingue la filosofia (ideologica) dalla Teoria (o filosofia marxista costituita in rottura con l'ideologia filosofica), può essere avallata da numerosi passaggi di Marx e di Engels. Nell'*Ideologia tedesca*, Marx parla sempre della filosofia come di una pura e semplice ideologia. Nella prima prefazione all'*Antidübring* (Ed. Sociales, p. 445) Engels scrive:

« Se i teorici sono delle mezze tacche nel campo delle scienze naturali, gli specialisti odierni di queste scienze lo sono davvero altrettanto nel campo della *teoria*, il campo di ciò che fin qui si è chiamato *filosofia* ».

Questa osservazione dimostra come Engels avesse sentito la necessità di iscrivere in una differenza di terminologia la differenza che separa le filosofie ideologiche dagli intenti filosofici assolutamente nuovi di Marx e si proponesse di registrarla designando la filosofia marxista col termine di *teoria*.

Tuttavia, una cosa è una terminologia nuova bene appropriata, e altra cosa è usarla e diffonderla nella realtà. Non sembra facile imporre,

contro un'inveterata abitudine, il termine *Teoria*, per designare la filosofia scientifica fondata da Marx. Inoltre la maiuscola, che la distingue dagli altri usi della parola *teoria*, non è evidentemente avvertibile nel linguaggio parlato... Per questo, dopo il testo *Sulla dialettica materialista*, mi è sembrato necessario ritornare agli usi della terminologia corrente e parlare, anche a proposito di Marx, di *filosofia*, impiegando allora il termine di *filosofia marxista*.

2. Sugli articoli pubblicati

Il testo *I « Manifesti filosofici » di Feuerbach* è uscito su *La Nouvelle Critique* del dicembre 1960.

L'articolo *Sul giovane Marx (Questioni di teoria)* è uscito su *La Pensée* del marzo-aprile 1961.

L'articolo *Contraddizione e surdeterminazione* è uscito su *La Pensée* del dicembre 1962. L'annesso era rimasto inedito.

L'articolo *Note su un teatro materialista* è uscito su *Esprit* del dicembre 1962.

La cronaca filosofica sui *Manoscritti del '44* è uscita su *La Pensée* del febbraio 1963.

L'articolo *Sulla dialettica materialista* è uscito su *La Pensée* dell'agosto 1963.

L'articolo *Marxismo e umanismo* è uscito nei *Cahiers de l'ISEA* del giugno 1964.

La *Nota complementare sull'« umanismo reale »* è uscita su *La Nouvelle Critique* del marzo 1965.

Mi preme ringraziare particolarmente i direttori delle varie riviste, che molto gentilmente mi hanno concesso di raccogliere questi testi nel presente volume.

L.A.

I. I « Manifesti filosofici » di Feuerbach

La Nouvelle Critique mi chiede una presentazione dei testi di Feuerbach usciti qualche mese fa nella collezione « Epiméthée » (PUF). Aderisco volentieri alla richiesta rispondendo brevemente ad alcune domande.

Ho raccolto sotto il titolo *Manifesti filosofici* i più importanti tra i testi e gli articoli pubblicati da Feuerbach tra il 1839 e il 1845: *Contributo alla critica della filosofia di Hegel* (1839), *l'Introduzione all'Essenza del cristianesimo* (1841), *Tesi provvisorie per la Riforma della filosofia* (1842), *Principi della filosofia dell'avvenire* (1843), la prefazione alla seconda edizione dell'*Essenza del cristianesimo* (1843) e un articolo in risposta agli attacchi di Stirner (1845). La produzione di Feuerbach tra il 1839 e il 1845 non si è limitata a questi soli testi, che sono però quelli che esprimono meglio l'essenza del suo pensiero in questi storici anni.

Perché questo titolo: « Manifesti filosofici »?

L'espressione non è di Feuerbach. Ho pensato di usarla per due ragioni, l'una soggettiva, l'altra oggettiva.

Leggiamo le tesi sulla *Riforma della filosofia* e la prefazione dei *Principi*: sono veri e propri proclami, l'annuncio appassionato di quella rivelazione teorica che libererà l'uomo dai ceppi che lo opprimono. Feuerbach si rivolge all'Umanità. Strappa i veli che avvolgono la Storia universale, distrugge i miti e le menzogne, addita e restituisce all'uomo la sua *verità*. I tempi sono maturi. L'Umanità è gravida di una rivoluzione imminente che le ridarà il possesso del suo vero essere. Basta che

gli uomini ne prendano finalmente coscienza e saranno nella realtà quello che sono in verità: esseri liberi, uguali e fratelli.

Simili discorsi sono appunto, per il loro autore, dei Manifesti.

Tali furono anche per i lettori. E particolarmente per i giovani intellettuali radicali che, negli anni quaranta, si dibattevano nelle contraddizioni della « *miseria tedesca* » e della filosofia neohegeliana. Perché proprio gli anni quaranta? Perché essi costituirono il *banco di prova* di questa filosofia. Nel 1840 i Giovani hegeliani, che credevano in un Fine della storia, ossia nel regno della ragione e della libertà, attendevano dal pretendente al trono la realizzazione delle loro speranze: la fine dell'ordine feudale e autocratico prussiano, l'abolizione della censura, la riduzione della Chiesa alla ragione, ... insomma l'instaurazione di un regime di libertà politica, intellettuale e religiosa. Orbene, non appena insediato sul trono, non appena diventato Federico Guglielmo IV, questo pretendente che godeva fama di « liberale », fece ritorno al dispotismo. Confermata e riaffermata così la tirannia, era la fine per la teoria, sulla quale si fondavano e nella quale si compendiano tutte le loro speranze. La storia aveva un bell'essere teoricamente ragione e libertà; in realtà non era che irragionevolezza e servilismo. Bisognava accettare la lezione dei fatti, accettare persino questa contraddizione. *Ma in che modo pensarla?* Proprio allora uscì l'*Essenza del cristianesimo* (1841), poi gli opuscoli sulla *Riforma della filosofia*. Questi testi, che certo non valsero a liberare l'Umanità, fecero almeno uscire i Giovani hegeliani dalla situazione di *impasse* teorica in cui si trovavano. Al drammatico interrogativo che ponevano sull'uomo e sulla storia, Feuerbach rispondeva *esattamente* e nel momento stesso del loro maggiore smarrimento. Ascoltate ancora l'eco di questo sollievo, di questo entusiasmo, quaranta anni dopo in Engels! Feuerbach era proprio quella « *Nuova filosofia* » che faceva tabula rasa di Hegel e di tutta la filosofia speculativa, che rimetteva *sui propri piedi* quel mondo che la filosofia faceva camminare *sulla testa*, che denunciava tutte le alienazioni e tutte le illusioni, chiarendone però le ragioni e permettendo di pensare e di criticare l'*irragionevolezza* della storia in nome della ragione stessa, che metteva infine d'accordo l'*idea con il fatto*, e faceva capire la necessità della contraddizione di un mondo e la necessità della sua liberazione. Ecco perché i neohegeliani, come doveva poi dire Engels da vecchio, furono « *tutti feuerbachiani* ». Ecco perché accolsero i suoi libri come Manifesti che preannunciavano le vie del futuro.

Aggiungo che si trattava di Manifesti *filosofici*. Giacché, evidentemente, si era ancora nell'ambito della filosofia. Ma capita che certi eventi filosofici siano *anche* eventi storici.

Che interesse hanno questi testi?

Tanto per cominciare questi testi hanno un interesse *storico*. Se ho scelto queste opere degli anni quaranta non è soltanto perché siano le più celebri e le più vive (e vive ancor oggi a tal punto che certi esistenzialisti o teologi vogliono ritrovarvi le origini di un'ispirazione moderna), ma anche e soprattutto perché appartengono a un *momento* storico e hanno avuto un ruolo storico (in un ambiente ristretto, certo, ma ricco di possibilità). Feuerbach è il *testimone* e l'*agente* della crisi di crescita teorica del movimento giovane-hegeliano. Bisogna leggere Feuerbach per capire i testi dei Giovani hegeliani tra il 1841 e il 1845. In particolare ci si può accorgere di quanto le opere giovanili di Marx siano impregnate del pensiero di Feuerbach. Non soltanto la terminologia marxiana degli anni 1842-44 è feuerbachiana (l'alienazione, l'uomo generico, l'uomo totale, il « rovesciamento » del soggetto in predicato, ecc.), ma, cosa senza dubbio più importante, è feuerbachiano il fondo stesso della *problematica filosofica*. Articoli come *Sulla questione ebraica* o la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, non sono intelleggibili che nel contesto della problematica feuerbachiana. Certo i temi della riflessione marxiana superano le preoccupazioni immediate di Feuerbach, ma gli schemi e la problematica teorica sono *gli stessi*. Marx non « liquidò » veramente, per usare la sua espressione, questa problematica che nel 1845. *L'ideologia tedesca* è il primo testo che segni la rottura cosciente e definitiva con la filosofia e con l'influsso di Feuerbach.

Lo studio comparato dei testi di Feuerbach e delle opere giovanili di Marx, può quindi permettere una *lettura storica* dei testi marxiani e una migliore comprensione della sua evoluzione.

Questa intelligenza storica non ha anche un significato teorico?

Certamente. Quando si sono letti i testi feuerbachiani del periodo 1839-43, non ci si può ingannare sull'*attribuzione* della maggior parte di quei concetti che autorizzano tradizionalmente le interpretazioni « *etiche* » di Marx. Formule celebri come « *il divenire-mondo della filosofia* », « *il capovolgimento soggetto-attributo* », « *la radice dell'uomo è l'uomo* », « *lo Stato politico è la vita generica dell'uomo* », « *il superamento e la realizzazione della filosofia* », « *la filosofia è la testa dell'emancipazione umana, il proletariato il cuore* », ecc., sono formule attinte *direttamente* da Feuerbach o direttamente ispirate a lui. Tutte le formule dell'« *umanismo* » idealista di Marx sono formule

feuerbachiane. E indubbiamente Marx non ha fatto che citare, riprendere o ripetere Feuerbach il quale, come si vede in questi Manifesti, ha sempre in mente la politica, ma non ne parla quasi mai. Per lui la chiave è sempre nella critica della religione, della teologia, e in quel travestimento profano della teologia che è la filosofia speculativa. Il giovane Marx, invece, è ossessionato dalla politica, e dalla realtà di cui la politica non è che il « cielo »: la vita concreta degli uomini alienati. Tuttavia nella *Questione ebraica*, nella *Filosofia hegeliana del diritto pubblico*, ecc., e il più delle volte anche nella *Sacra famiglia*, resta solo un feuerbachiano d'avanguardia che applica una problematica etica all'intelligenza della storia umana. Si potrebbe dire, in altri termini, che Marx in quel frattempo non fece altro che applicare la teoria dell'alienazione, ossia della « natura umana » feuerbachiana, alla politica e all'attività concreta degli uomini, prima di estenderla, nei *Manoscritti*, all'economia politica. È importante stabilire chiaramente l'origine di questi concetti feuerbachiani, non per sistemare tutto con un accertamento di proprietà (questo appartiene a F., questo appartiene a M.), ma per non attribuire a Marx l'invenzione di concetti e di una problematica che egli invece non fa che *mutare altrove*. E, più importante ancora, è riconoscere che questi concetti non suoi non sono stati da lui assunti uno alla volta e separatamente, bensì *in blocco, come un tutto*: un tutto che è appunto la problematica di Feuerbach. Questo è il punto essenziale. Giacché l'assunzione di un concetto isolato può non avere che un significato accidentale e secondario. L'assunzione di un concetto preso fuori dal suo contesto non impegna colui che l'ha assunto nei confronti del contesto da cui lo ricava. (Così nel *Capitale* l'assunzione di certi concetti da Smith, Ricardo o Hegel.) L'assunzione invece di un insieme di concetti legati tra loro in maniera sistematica, l'assunzione di una vera e propria problematica non può essere accidentale, *impegna* il suo autore. Io penso che il confronto tra i Manifesti e le opere giovanili di Marx mostri con molta evidenza che Marx, per due o tre anni, fece letteralmente propria la problematica stessa di Feuerbach, che vi si *identificò* profondamente e che, per capire il significato della maggior parte delle affermazioni di questo periodo, anche di quelle che riguardano specificamente la materia della ulteriore riflessione marxiana (per esempio la politica, la vita sociale, il proletariato, la rivoluzione, ecc.) e che quindi potrebbero sembrare a pieno diritto marxiste, bisogna mettersi *al centro di questa identificazione* e coglierne bene tutte le conseguenze e tutte le implicazioni teoriche.

Un'esigenza questa che mi sembra fondamentale, giacché se è vero che Marx ha fatto propria tutta una problematica, la sua rottura con

Feuerbach, quella famosa « *resa dei conti della nostra coscienza filosofica anteriore* », implica l'adozione di una nuova problematica che può sì integrare un certo qual numero di concetti dell'antica, ma in un tutto che conferisce loro un significato radicalmente nuovo. Ricorrerei volentieri qui, per chiarire quest'ultima conseguenza, a un'immagine attinta dalla storia greca, citata dallo stesso Marx. Dopo i gravi rovesci subiti nella guerra contro i persiani, Temistocle consigliò agli ateniesi di rinunciare alla terra e di costruire l'avvenire della città *su un altro elemento*: il mare. La rivoluzione teorica di Marx consiste appunto nel costruire su un nuovo elemento il suo pensiero teorico liberato dall'antico elemento: quello della filosofia hegeliana e feuerbachiana.

Questa nuova problematica la si può cogliere in due modi. Innanzi tutto nei testi stessi della maturità di Marx: *L'ideologia tedesca*, *Miseria della filosofia*, *Il capitale*, ecc. In queste opere non si trova però un'esposizione sistematica della posizione teorica di Marx comparabile all'esposizione della filosofia di Hegel quale è dato trovare nella *Fenomenologia*, nell'*Enciclopedia* o nella *Logica*, oppure comparabile all'esposizione della filosofia di Feuerbach come la si trova nei *Principi della filosofia dell'avvenire*. Questi testi di Marx sono o polemici (*L'ideologia tedesca*, *Miseria della filosofia*) o positivi (*Il capitale*). La posizione teorica di Marx che potrebbe, con un termine molto equivoco, essere chiamata la sua « filosofia » vi opera certamente dentro, ma celata nella sua opera stessa, e mescolata con la sua attività, sia critica sia euristica, e raramente, se non addirittura mai, esplicitamente formulata in modo sistematico e sviluppata. Questa circostanza non semplifica certo il compito dell'interprete.

Ecco dove ci vengono in aiuto e la conoscenza della problematica di Feuerbach e le ragioni della rottura di Marx con Feuerbach. Attraverso Feuerbach, infatti, abbiamo indirettamente accesso alla nuova problematica marxiana. Noi sappiamo *con quale problematica Marx ha rotto* e scopriamo gli orizzonti teorici che questa rottura « lascia apparire ». Se è vero che un uomo si rivela attraverso le sue rotture quanto attraverso i suoi legami, si può dire che *un pensatore esigente come Marx può scoprire e rivelare se stesso nella rottura con Feuerbach quanto attraverso le sue dichiarazioni ulteriori*. Siccome la rottura con Feuerbach si trova nel punto cruciale del processo di costituzione della posizione teorica definitiva di Marx, la conoscenza di Feuerbach rappresenta, sotto questo aspetto, una via d'accesso insostituibile e densa di implicazioni teoriche alla posizione filosofica di Marx.

Direi, nello stesso senso, che può permettere anche una migliore comprensione dei rapporti tra Marx e Hegel. Infatti se Marx ha rotto

con Feuerbach, la critica di Hegel che si trova nella maggior parte degli scritti giovanili di Marx va considerata, almeno nei suoi presupposti filosofici ultimi, una critica insufficiente, anzi falsa, proprio nella misura in cui è fatta *da un punto di vista feuerbachiano*, ossia da un punto di vista che Marx doveva in seguito respingere. Ora, per ragioni che sono a volte di comodo, si ha una certa qual ingenua tendenza a ritenere che, se anche Marx modificò successivamente il proprio punto di vista, la critica a Hegel contenuta nelle opere giovanili resti giustificata, comunque stiano le cose, e possa quindi essere « ripresa ». Ciò significa però trascurare il fatto fondamentale che Marx si distaccò da Feuerbach proprio quando prese coscienza che *la critica feuerbachiana ad Hegel era una critica che proveniva « dall'ambito stesso della filosofia hegeliana »*, che Feuerbach era ancora un « filosofo » che aveva sí « capovolto » il corpo dell'edificio hegeliano, ma ne aveva conservato la struttura e i fondamenti ultimi, ossia i presupposti teorici. Agli occhi di Marx, Feuerbach era restato su terreno hegeliano, e ne rimaneva prigioniero anche quando lo criticava perché non faceva che volgere contro Hegel i principi stessi di Hegel. Non aveva cambiato *elemento*. La vera critica marxista di Hegel suppone appunto che si sia cambiato elemento, che si sia cioè abbandonata quella problematica filosofica di cui Feuerbach restava il prigioniero ribelle.

Per riassumere in poche parole, non sorde a una certa polemica in corso, l'interesse teorico di questo confronto di privilegio tra Marx e il pensiero di Feuerbach, direi che in questa duplice rottura, con Hegel innanzi tutto, poi con Feuerbach, è in questione il significato del termine stesso di filosofia. Che cosa infatti può essere, paragonata ai modelli classici della filosofia, la « *filosofia* » marxista? O che cosa può essere una posizione teorica che ha rotto con la problematica filosofica tradizionale di cui Hegel è stato l'ultimo teorico e di cui Feuerbach ha tentato, disperatamente ma invano, di liberarsi? La risposta a questo interrogativo può, in gran parte, essere desunta negativamente da Feuerbach stesso, da quest'ultimo testimone della « coscienza filosofica » del giovane Marx, quest'ultimo specchio in cui Marx si è contemplato prima di respingere questa immagine fittizia, per assumere il suo vero volto.

Ottobre 1960

II. *Sul giovane Marx*

Questioni di teoria

La critica tedesca non ha mai abbandonato, fino ai suoi ultimi sforzi, il terreno della filosofia. Ben lungi dall'indagare sui suoi presupposti filosofici generali, tutti quanti i suoi problemi sono nati anzi sul terreno di un sistema filosofico determinato: l'hegeliano. Non solo nelle risposte, ma già negli stessi problemi c'era una mistificazione.

K. MARX, *L'ideologia tedesca*.

Ad Auguste Cornu, che consacrò la sua vita a un giovane chiamato Marx.

La rivista *Recherches Internationales* ci presenta undici studi di marxisti stranieri « sul giovane Marx ». Un articolo, già di qualche anno fa (1954), di Togliatti, cinque articoli provenienti dall'Unione Sovietica (tre dei quali firmati da giovani studiosi di 27-28 anni), quattro articoli dalla Germania democratica e uno dalla Polonia. Si poteva pensare che l'esegesi del giovane Marx fosse privilegio e croce dei marxisti occidentali: quest'opera e la sua presentazione insegnano loro che non sono soli, ormai, davanti a questo compito, ai suoi pericoli e alle sue ricompense¹.

Vorrei cogliere occasione dalla lettura di questa raccolta, interessante ma diseguale², per esaminare alcuni problemi, dissipare certi equivoci e proporre da parte mia alcuni chiarimenti.

Per comodità di esposizione mi si consenta di affrontare la questione delle opere giovanili di Marx sotto tre aspetti fondamentali: politico (I), teorico (II), e storico (III).

I. Il problema politico

Il dibattito sulle opere giovanili di Marx è prima di tutto un dibattito *politico*. C'è bisogno di ripetere che le opere giovanili di

¹ Molto notevole l'interesse manifestato dai giovani ricercatori sovietici per lo studio delle opere giovanili di Marx. È un segno importante delle attuali tendenze dello sviluppo culturale nell'URSS (Cfr. *Présentation*, p. 4, nota 7).

² Indiscutibilmente dominata dall'eccellente testo di HOEPPNER, *A propos de quelques conceptions erronées du passage de Hegel a Marx*, pp. 175-190.

Marx, di cui in fondo Mehring aveva scritto abbastanza bene la storia e individuato il senso, sono state esumate da parte socialdemocratica e sfruttate contro le posizioni teoriche del marxismo-leninismo? I grandi antenati dell'operazione si chiamano Landshut e Mayer (1931). Si può leggere la prefazione della loro edizione nella traduzione che ne ha dato Molitor per i tipi di Costes (*Oeuvres philosophiques de Marx*, IV, pp. XIII-LI). Tutto vi è detto a chiare lettere. *Il capitale* è una teoria *etica*, la cui tacita filosofia parla ad alta voce nelle opere giovanili di Marx¹. Questa tesi, di cui spiego il senso in due parole, ha incontrato una straordinaria fortuna. Non soltanto in Francia e in Italia, come sappiamo da tempo, ma anche in Germania e nella Polonia contemporanea, come ci insegnano questi articoli stranieri. Filosofi, ideologi, religiosi, si sono lanciati in una gigantesca impresa di critica e di *conversione*: torni Marx alle fonti di Marx, confessi infine che in lui l'uomo maturo non è che il giovane Marx travestito! O se invece persiste e si ostina nella sua età, confessi allora il suo peccato di maturità, riconosca di avere sacrificato la filosofia all'economia, l'etica alla coscienza, l'uomo alla storia. D'altronde, sia che acconsenta sia che rifiuti, la sua verità, tutto ciò che può sopravvivergli, tutto ciò che può aiutare a vivere e a pensare gli uomini che oggi noi siamo, sta in queste poche *opere giovanili*.

Questi bravi critici ci lasciano dunque una sola scelta: o confessare che *Il capitale* (e in generale il « marxismo maturo ») esprime la filosofia del giovane Marx o confessare che la tradisce. In entrambi

¹ *Oeuvres philosophiques de Marx*, trad. Molitor, Ed. Costes, t. IV, introduzione di Landshut e Mayer: « È chiaro che alla base della tendenza che ha ispirato l'analisi svolta nel Capitale, vi sono... tacite ipotesi che sono però le sole a poter dare a tutta la tendenza dell'opera fondamentale di Marx la sua intrinseca giustificazione... queste ipotesi sono per l'appunto il tema formale del lavoro di Marx, prima del 1847. Per il Marx del Capitale non furono affatto errori di giovinezza di cui si era liberato a mano a mano che la sua conoscenza aveva guadagnato in maturità e che, nell'operazione di filtraggio personale, dovevano sedimentarsi come scorie inutilizzabili. Nei lavori del 1840-47, Marx si schiude piuttosto tutto l'orizzonte delle condizioni storiche e si assicura quel fondamento umano senza cui tutta la spiegazione dei rapporti economici resterebbe semplicemente il lavoro di un sagace economista. Chi non ha colto nelle opere giovanili quella corrente intima in cui si matura il lavoro del pensiero e che attraversa tutta l'opera di Marx, non può arrivare a capire Marx... i principi della sua analisi economica derivano direttamente dalla vera realtà dell'uomo... » (p. XV-XVIII). « Con un leggero cambiamento la prima frase del Manifesto comunista potrebbe avere questa stesura: tutta la storia finora esistita è la storia dell'alienazione dell'uomo... » (p. XLII), ecc. Nell'articolo di ПАЏИТНОВ, *Les manuscrits de 1844 in Recherches*, pp. 80-96, si troverà un buon panorama dei principali rappresentanti di questa corrente revisionista « Giovane Marx ».

i casi bisogna rivedere totalmente l'interpretazione accettata e ritornare al giovane Marx nel quale parlava la Verità.

Ecco dunque il *campo* della discussione: il giovane Marx. La *posta*: il marxismo. I *termini*: se il giovane Marx è già e tutto Marx.

Una volta così impostata la discussione, ai marxisti sembra non resti da scegliere, nell'ordine ideale delle combinazioni tattiche, che tra due risposte¹: se vogliono salvare Marx dai pericoli della giovinezza di cui li minacciano gli avversari, possono molto schematicamente o *concedere che il giovane Marx non è Marx; oppure affermare che il giovane Marx è Marx*. Si possono *sfumare* infinitamente queste tesi, tuttavia esse ispirano anche tutte le loro sfumature.

Certo questo inventario delle possibilità ha un'aria un po' grottesca. Se infatti si tratta di una questione storica, ogni tattica è esclusa, l'esito finale dipende solo dall'esame scientifico dei fatti e dei documenti. È vero però che l'esperienza passata, e la stessa lettura della presente raccolta, dimostra che è piuttosto difficile a volte fare astrazione da considerazioni tattiche più o meno illuminate o da reazioni di difesa, quando si tratta di fare fronte a un *attacco politico*. Jahn² lo riconosce in pieno: non sono i marxisti ad avere portato il dibattito sulle opere giovanili di Marx. E siccome non avevano indubbiamente stimato in tutto il loro valore i lavori classici di Mehring e le ricerche erudite e scrupolose di Auguste Cornu, i giovani marxisti si sono lasciati cogliere di sorpresa, da una lotta che non avevano prevista e che li ha trovati impreparati. Hanno reagito come hanno potuto. Qualcosa di questa sorpresa è avvertibile anche nella difesa presente, nel suo andamento riflesso, nella sua confusione e nel suo disagio. Aggiungiamo: *persino nella sua cattiva coscienza*. Infatti questo attacco ha colto di sorpresa i marxisti sul loro stesso terreno: quello di Marx. Il fatto che venisse dibattuto un problema che riguardava direttamente la storia di Marx, Marx stesso, ha fatto sì che si sentissero investiti di una responsabilità particolare, più forse che se si fosse trattato di un semplice concetto. Eccoli perciò minacciati da una *seconda reazione*, che si aggiunge a quel primo istintivo riflesso di difesa: il timore di mancare alla loro responsabilità, il timore di lasciare intaccare il deposito

¹ Evidentemente potrebbero — e questo paradossale tentativo è avvenuto anche in Francia — adottare tranquillamente (senza avvedersene) le tesi degli avversari e ripensare Marx attraverso la sua giovinezza. La storia però finisce sempre col dissolvere i malintesi.

² W. JAHN, nell'articolo *Le contenu économique de l'aliénation*, in *Recherches*, p. 158.

che essi sentono il dovere di custodire davanti a se stessi e davanti alla storia. Per dirla apertamente, se questa reazione non è meditata, controllata e dominata, può spingere la filosofia marxista a parare il colpo in modo « catastrofico », a impegnarsi in una risposta globale, che per meglio risolvere il problema in realtà non fa che *sopprimerlo*.

Per disorientare coloro che oppongono a Marx la sua giovinezza si sceglierà così risolutamente il partito *opposto*: si riconcilierà Marx con la propria giovinezza, non si leggerà più *Il capitale* attraverso *La questione ebraica*, ma *La questione ebraica* attraverso *Il capitale*; non si proietterà più l'ombra del giovane Marx su Marx, ma l'ombra di Marx sul giovane Marx: e, per giustificare questa risposta, ci si fonderà, senza accorgersi che è semplicemente hegeliana, una pseudoteoria della storia della filosofia al « *futuro anteriore* »¹. Il sacro timore di un attentato all'*integrità* di Marx, susciterà di riflesso l'assunzione risoluta della responsabilità di *tutto Marx*: si dichiarerà che Marx è un tutto, che « *il giovane Marx appartiene al marxismo* »² come se rischiassimo di perdere *tutto Marx* sottoponendo la sua giovinezza alla critica radicale della storia, non della *storia che avrebbe vissuto*, ma

¹ Cfr. A. SCHAFF, *Le vrai visage du jeune Marx*, in *Recherches*, p. 193. Cfr. anche questo brano tratto dalla *Présentation* (pp. 7-8): « Non si può tentare di capire seriamente l'opera di Marx nella sua interezza, e neppure il marxismo come pensiero e come azione se si parte dal concetto che Marx poteva avere delle sue prime opere nel momento stesso in cui le elaborava. È valido soltanto il procedimento inverso, quello che per capire il significato e apprezzare il valore di queste primizie [?], e per penetrare in quelle fucine del pensiero marxista che sono ad esempio i quaderni di Kreuznach e i *Manoscritti del '44*, muove dal marxismo così come Marx ce l'ha tramandato e anche come — e questo va detto chiaramente — si è arricchito da un secolo in qua nel crogiolo della pratica storica. Se questo viene a mancare nulla può far sì che non si valuti Marx sulla base di criteri assunti dall'hegelianismo, se non addirittura dal tomismo. *La storia della filosofia si scrive al futuro anteriore. Non essere d'accordo su questo significa negare questa storia e erigersene fondatori alla stregua di Hegel* ». Ho sottolineato di proposito le ultime due frasi. Ma il lettore avrà già sottolineato per conto suo, stupito di veder attribuire al marxismo quella che è appunto la concezione della storia hegeliana della filosofia e, colmo della perplessità (!), di vedersi trattare da hegeliano se per caso la rifiuta... Vedremo più avanti che in una concezione di questo genere sono in ballo altri motivi. Questo testo mostra comunque chiaramente il modo di procedere che ho indicato: la giovinezza di Marx che minaccia Marx nella sua interezza viene recuperata come un *momento del tutto* e ci si costruisce all'uopo una filosofia della storia della filosofia semplicemente... hegeliana. HOEPPNER nell'articolo, *A propos du passage de Hegel à Marx*, in *Recherches*, p. 180, rimette con calma le cose a posto: « Non bisogna guardare la storia dall'avanti indietro e, dall'alto della scienza marxista, ricercarne nel passato i germi ideali. Bisogna seguire l'evoluzione del pensiero filosofico partendo dall'evoluzione reale della società ». È la medesima posizione di Marx, largamente sviluppata per esempio nell'*Ideologia tedesca*.

² *Présentation*, p. 7. Le motivazioni non si prestano a equivoci.

della *storia che viveva*, non della storia nella sua immediatezza ma di una storia riflessa di cui egli stesso, nella maturità, ci ha dato non « *la verità* » in senso hegeliano, ma i principi di intelligenza scientifica.

Anche quando si tratta di parare i colpi avversari, non c'è buona politica senza buona teoria.

II. Il problema teorico

Arriviamo così al *secondo problema*, posto dallo studio delle opere giovanili di Marx: il problema *teorico*. Mi ci soffermerò sopra giacché, nella maggior parte dei lavori che si ispirano a questo tema, non sempre mi è sembrato risolto, se non addirittura correttamente posto.

Troppo spesso infatti ci si attiene a una forma di *lettura* dei testi del giovane Marx che dipende più da una libera associazione di idee o da un semplice confronto di termini che dalla critica storica¹. Non c'è dubbio che una lettura del genere possa dare risultati teorici, ma questi non sono che *la premessa* per una vera intelligenza dei testi. Si può ad esempio leggere la *Tesi di laurea* di Marx mettendone a confronto i singoli elementi col pensiero di Hegel², leggere la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (1843) paragonandone i principi sia a Feuerbach sia al Marx della maturità³, leggere i *Manoscritti del '44* accostando i suoi principi a quelli del *Capitale*⁴. Un confronto che può essere in se stesso superficiale o profondo, che può ingenerare equivoci⁵ (che restano pur sempre errori), o che può anche aprire interes-

¹ Cfr. HOEPPNER, *art. cit.*, p. 178: « Il problema è non di sapere a quale contenuto marxista può pensare oggi uno studioso marxista nel leggere tali passaggi, ma appunto di sapere quale contenuto sociale hanno per Hegel stesso ». Questo che Hoepfner dice ottimamente di Hegel contro Kuczynski, che ricerca in Hegel temi « marxisti », vale senza riserve anche per Marx, quando se ne leggono le opere giovanili in funzione delle opere della maturità.

² P. TOGLIATTI, *De Hegel au marxisme*, in *Recherches*, pp. 38-40.

³ N. LAPIN, *Critique de la philosophie de Hegel*, in *Recherches*, pp. 52-71.

⁴ W. JAHN, *Le contenu économique du concept d'aliénation du travail dans les oeuvres de jeunesse de Marx*, in *Recherches*, pp. 157-174.

⁵ Per esempio le due citazioni con cui Togliatti cerca di dimostrare il superamento di Feuerbach da parte di Marx sono appunto un... « *démarquage* » dei testi stessi di Feuerbach! Hoepfner, cui non sfugge nulla, se ne è accorto benissimo: « Le due citazioni dei *Manoscritti* [del '44] fatte da Togliatti per dimostrare che Marx è fin d'allora libero dall'influsso di Feuerbach, non fanno che riprodurre sostanzialmente le idee di Feuerbach nelle *Tesi provvisorie* e nei *Principi della filosofia dell'avvenire* » (*art. cit.*, p. 184, nota 11). Si potrebbe nello stesso senso contestare il valore probante delle citazioni addotte da Pažitnov, pp. 88 e 109 nel suo articolo (*Les manuscrits de '44*). La morale di questi

santi prospettive¹, ma questo confronto non vuol dire in se stesso ragione.

Se infatti ci si limita all'associazione spontanea, anche se illuminata, dei soli *elementi* teorici, si rischia di rimanere implicitamente prigionieri di una concezione che rispecchia la mentalità universitaria corrente che procede per comparazioni, contrapposizioni ed accostamenti di elementi, il tutto culminante nella teoria delle *fonti*, o, il che è la stessa cosa, nella teoria delle anticipazioni. Un conoscitore di Hegel « penserà a Hegel » leggendo la *Tesi di laurea* del 1841 e anche i *Manoscritti del '44*. Un conoscitore di Marx « penserà a Marx » leggendo la *Critica della filosofia del diritto*².

Ebbene, forse non si osserva abbastanza che questa concezione, teoria delle fonti o teoria delle anticipazioni, nella sua immediata semplicità è fondata su *tre presupposti teorici* che sono sempre tacitamente all'opera. Il *primo presupposto* è *analitico*: secondo esso ogni sistema teorico, ogni pensiero costituito, è *riducibile ai suoi elementi*; condizione che consente di pensare *separatamente* un elemento del sistema e di accostarlo a *un altro* elemento simile appartenente a un *altro sistema*³. Il *secondo presupposto* è *teleologico*: istituisce un tribunale segreto della storia che *giudica* le idee che gli vengono sottoposte, o, diciamo meglio, autorizza la dissoluzione degli altri sistemi nei loro elementi, costituisce questi elementi, per misurarli poi sulla propria norma come sulla *loro verità*⁴. Questi due presupposti poggiano infine su un *terzo* che considera la storia delle idee come il suo stesso elemento, che ritiene che niente succeda che non rinvii alla storia stessa delle idee e che il mondo dell'ideologia abbia in se stesso il *proprio principio d'intelligenza*.

Ritengo che si debba risalire fino a questi fondamenti per capire la possibilità e il senso della caratteristica che più colpisce in questo metodo, l'*eclettismo*. Quando si scava sotto la superficie dell'eclettismo, si trova sempre, salvo che si tratti di forme assolutamente sprov-

abbagli: è bene avere letto direttamente gli autori. Non è una morale superflua quando si tratta di Feuerbach. Marx ed Engels ne parlano tanto e tanto bene che si finisce col ritenersi in gran dimestichezza con lui.

¹ Per esempio Jahn: suggestivo confronto tra la teoria dell'alienazione dei *Manoscritti del '44* e la teoria del valore del *Capitale*.

² Vedi nota 5 a p. 39.

³ Eccellente critica di questo formalismo da parte di Hoepfner, a proposito di Kuczynski (*art. cit.*, pp. 177-178).

⁴ Nella teoria delle fonti è l'origine a dare la misura dello sviluppo. Nella teoria delle anticipazioni è la fine a decidere sul significato dei vari momenti del suo corso.

viste di pensiero, questa *teleologia teorica* e questa *autointelligibilità dell'ideologia* in quanto tale. Non si può fare a meno di pensare, leggendo alcuni articoli della raccolta, che essi restano ancora *contaminati*, anche nei loro sforzi di liberarsene, dalla logica implicita di questa concezione. Sembrerebbe che la storia dello sviluppo teorico del giovane Marx esigesse la riduzione del suo pensiero in tanti « *elementi* » allineati in due distinte colonne: gli elementi materialisti e gli elementi idealisti; e che il *significato* del testo esaminato dovesse risultare dal paragone di questi elementi e dal confronto della loro massa. Avviene così che negli articoli della *Gazzetta renana* è possibile mettere in rilievo, sotto la forma esterna di un pensiero *ancora* hegeliano, la presenza di *elementi materialisti*, quali la natura politica della censura, la natura sociale (classi) delle leggi sul furto della legna, ecc.; nel Manoscritto del '43 (*Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*), sotto un'esposizione e sotto formule *ispirate* a Feuerbach o *ancora* hegeliane, la presenza di *elementi materialisti*, quali la realtà delle classi sociali, della proprietà privata e dei suoi rapporti con lo Stato, persino della dialettica materialista stessa, ecc. Ora è chiaro che questa discriminazione in *elementi* avulsi dal contesto interno del pensiero e pensati a sé stanti come altrettante entità *significanti*, non è possibile se non a condizione di una *lettura orientata*, ossia *teleologica*, di questi stessi testi. Uno degli autori più avveduti della raccolta, Lapin, lo riconosce con molta franchezza: « *Una caratteristica del genere è in realtà molto eclettica perché non spiega come questi diversi elementi si siano combinati nella concezione del mondo marxiano* »¹. Lapin si rende perfettamente conto che questo scomporre un testo in ciò che è già *materialista* e in ciò che è *ancora idealista*, non salva la *sua unità* e che la scomposizione è provocata precisamente dal leggere i testi giovanili attraverso il filtro dei testi della maturità. È dunque il tribunale del marxismo maturo, il tribunale della Fine a pronunciare e a mettere in atto questo giudizio di separazione legale tra gli *elementi* di un testo anteriore, distruggendone così l'unità. « *Se si parte dall'idea che si faceva allora Marx della sua posizione filosofica, il Manoscritto del '43 si presenta come un'opera perfettamente conseguente e compiuta* », mentre « *dal punto di vista del marxismo maturo, il Manoscritto del '43 non si presenta come un tutto organicamente compiuto, in cui il valore metodologico di ogni elemento ha il giusto risalto. Una evidente mancanza di maturità fa sì che a certi problemi sia dedicata un'attenzione esage-*

¹ N. LAPIN, *art. cit.*, p. 68.

rata, mentre altri, che hanno un'importanza fondamentale, sono appena accennati... »¹. Non credo sia possibile riconoscere con maggiore onestà che è appunto questo considerare le cose secondo la prospettiva della fine a provocare la scomposizione in elementi, la costituzione in elementi degli elementi stessi. Aggiungo inoltre che è spesso possibile osservare una specie di « delega di riferimento », conferita dal marxismo maturo a un autore intermedio, ad esempio Feuerbach. Siccome Feuerbach è ritenuto « materialista » (benché, propriamente parlando, il « materialismo » di Feuerbach poggi sostanzialmente su dichiarazioni di materialismo rese da Feuerbach stesso e prese per oro colato), anch'egli serve allora da secondo centro di riferimento e consente di reperire a sua volta, nelle opere giovanili di Marx, una specie di sottoproduzione d'elementi, giudicati « materialisti » in virtù di decisioni sue personali, o in virtù della sua « verità ». È così che verranno dichiarati « materialisti »: il capovolgimento soggetto-attributo, la critica feuerbachiana della filosofia speculativa, la critica della religione, l'essenza umana oggettivata nelle sue produzioni, ecc. Questa sottoproduzione d'elementi che ha come centro di riferimento Feuerbach, combinata alla produzione d'elementi che ha come centro di riferimento il Marx maturo, può dare occasione a tutta una serie di ridondanze ed equivoci, allorché si tratta ad esempio di sapere ciò che distingue gli elementi materialisti avallati da Feuerbach dagli elementi materialisti avallati da Marx stesso². Al limite, siccome attraverso questo procedimento in tutti i testi giovanili di Marx possiamo sempre scoprire qualche elemento materialista, anche nella famosa lettera al padre che non intende separare l'idea dal reale, ci troviamo in un bel ginepraio per decidere quando Marx può essere considerato materialista o quando invece può non esserlo stato. Per Jahn, ad esempio, i *Manoscritti del '44*, benché contengano « ancora tutta una serie d'elementi astratti » segnano « la nascita del socialismo scientifico »³. Per Pažitnov questi *Manoscritti* « costituiscono il punto cruciale della svolta operata da Marx nel campo delle scienze sociali. In essi sono gettate le premesse teoriche del marxismo »⁴. Per Lapin « a differenza degli articoli della Gazzetta renana in cui soltanto certi elementi materialisti affiorano spontaneamente, il *Manoscritto del '43* è quello che testimonia il passaggio consapevole di Marx al materialismo »,

¹ N. LAPIN, art. cit., p. 69.

² Cfr. per esempio BAKURADZE, *La formation des idées philosophiques de K. Marx*, in *Recherches*, pp. 29-32.

³ W. JAHN, art. cit., pp. 169 e 160.

⁴ PAŽITNOV, art. cit., p. 117.

e qui in realtà « Marx muove da posizioni materialiste nella sua critica a Hegel » (vero è che questo « passaggio consapevole » è indicato nello stesso articolo come « implicito » e « inconscio »)¹. Quanto a Schaff, egli scrive chiaro e tondo: « Sappiamo (per successive rivelazioni di Engels) che Marx divenne materialista nel 1841 »².

Sarebbe troppo facile farsi un argomento di queste contraddizioni (in cui c'è chi potrebbe scorgere con poca spesa il segno di una ricerca « aperta »). È però legittimo chiedersi se tutte queste incertezze nel fissare il momento in cui Marx passa al materialismo ecc. non dipendano dal fare spontaneamente e implicitamente uso di una teoria analitico-teleologica. Come non notare allora che questa teoria si mostra sprovvista di ogni criterio valido a pronunciarsi su un pensiero che essa stessa ha scomposto in elementi, ossia di cui ha distrutto l'unità effettiva? E che ne è sprovvista appunto perché se n'è impedito l'uso con questa stessa scomposizione? E invero, poiché un elemento idealista è un elemento idealista, e un elemento materialista, un elemento materialista, chi può decidere con sicurezza del senso che essi costituiscono allorché si trovano riuniti nell'unità effettiva e vivente di un testo? Questa scomposizione sfocia così in questo risultato paradossale: che il problema del significato globale di un testo (quale la *Questione ebraica* o il *Manoscritto del '43*) si è dissolto, non viene posto perché ci si è privati del mezzo di farlo. Eppure è un problema della massima importanza che la vita reale e la critica vivente non possono eludere. Se per caso, oggi come oggi, un lettore volesse prendere sul serio e professare la filosofia della *Questione ebraica* o dei *Manoscritti del '44* (e questo succede! Stavo per dire, vi siamo passati tutti! e quanti vi sono passati che non sono poi diventati marxisti!), mi domando proprio quello che potremmo dire del suo pensiero, considerato per quello che è, ossia un tutto. Lo riterremmo idealista o materialista? Marxista o non marxista³? Oppure dovremmo concludere che il senso del suo pensiero è in aspettativa, sospeso a un estremo che non ha raggiunto? Ma quale sarebbe

¹ N. LAPIN, art. cit., pp. 58, 67, 69.

² A. SCHAFF, art. cit., p. 202.

³ Pongo questa domanda a proposito di terzi. È chiaro però che essa riguarda anche i marxisti che si servono delle opere giovanili di Marx. Se ne fanno uso senza discernimento, se prendono i testi della *Questione ebraica*, dei *Manoscritti del '43* o '44 per testi marxisti, se ne traggono ispirazioni o conclusioni per la teoria e l'azione ideologica, in realtà essi rispondono già alla domanda, giacché quello che fanno risponde per loro: il loro Marx può essere considerato Marx, il giovane Marx è marxista. Danno ad alta voce la risposta che la critica di cui parlo (evitando appunto di rispondere) dà in sordina. In entrambi i casi agiscono i medesimi principi.

questo termine che non conosciamo? Eppure proprio questo è il modo in cui vengono spesso trattati i testi del giovane Marx, come se fossero riservato dominio, dispensato dal *problema di fondo* per la sola ragione che essi *dovevano* sfociare nel marxismo... come se il loro senso fosse stato fino all'ultimo in sospeso, come se si dovesse aspettare la sintesi finale perché i loro elementi fossero finalmente riassorbiti *in un tutto*, come se, prima di questa sintesi finale, la *questione del tutto* non fosse mai stata posta! E questo semplicemente perché si è voluta distruggere ogni totalità anteriore alla sintesi finale? Ma allora eccoci davanti al colmo del paradosso, ove si palesa il senso recondito di questo metodo analitico-teleologico: questo metodo che non smette di *giudicare*, è incapace di *pronunciare il benché minimo giudizio su una totalità diversa da lui*. Come potere confessare meglio di così che questo metodo non fa che *giudicare se stesso, riconoscere se stesso sotto gli oggetti che pensa*, che mai *esce da sé*, che l'evoluzione che vuole pensare la pensa in conclusione solo come *sviluppo di se stesso nel suo ambito stesso*? E se mi si viene a dire di questo metodo di cui sto enunciando le estreme conseguenze logiche: *proprio per questo è dialettico* — risponderò: *dialettico, sí, ma hegeliano!*

E difatti, quando si tratta di pensare appunto l'evoluzione di un pensiero ridotto così nei suoi *elementi*, quando si pone la domanda, ingenua ma onesta, di Lapin: « *Come questi diversi elementi si siano combinati nella concezione finale del mondo marxiano* », quando si tratta di pensare i rapporti tra questi elementi di cui si sa il risultato finale, si vedono appunto rispuntare, in forme superficiali o elaborate, gli argomenti della dialettica hegeliana. Esempio di forma superficiale: il ricorso alla contraddizione tra il contenuto e la forma, piú precisamente tra il contenuto e la sua *espressione concettuale*. Il « contenuto materialista » entra in conflitto con la forma « idealista » e la forma idealista tende da parte sua a ridursi a una semplice questione di *terminologia* (bisogna pure che si dissolva alla fine: così è ridotta soltanto a *parole*). Marx è già materialista ma si serve *ancora* di concetti feuerbachiani, fa uso della terminologia feuerbachiana, pur non essendo piú, pur non essendo mai stato feuerbachiano puro; tra i *Manoscritti del '44* e le opere della maturità, Marx ha trovato la sua terminologia definitiva¹: semplice questione di *linguaggio*. Tutta l'evoluzione è nelle parole. So naturalmente di stare schematizzando, ma lo

¹ W. JAHN, *art. cit.*, p. 173: « Nell'Ideologia tedesca... il materialismo dialettico ha trovato la *terminologia adeguata* ». Eppure Jahn dimostra nel suo testo che si tratta di ben altro che di terminologia.

faccio perché si possa cogliere meglio il senso nascosto del procedimento. Il quale può anche essere a volte piú elaborato, come per esempio nella teoria di Lapin che non oppone piú soltanto la forma (terminologia) e il contenuto, ma anche la *coscienza* e la *tendenza*. Lapin non riduce le differenze del pensiero marxiano a semplici differenze di terminologia. Ammette che il *linguaggio ha un significato*: questo significato è quello della coscienza (di sé) di Marx a un determinato momento del suo sviluppo. Così nel *Manoscritto del '43 (Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico)* la coscienza di sé di Marx era feuerbachiana, Marx parlava il linguaggio di Feuerbach perché *si credeva* feuerbachiano. Ma questo linguaggio-coscienza era allora oggettivamente in contraddizione con la sua « *tendenza materialista* ». Contraddizione che costituisce appunto il motore del suo sviluppo. Questa concezione ha indubbiamente un'apparenza marxista (si pensi al « ritardo della coscienza »), ma non è che un'apparenza giacché se vi si può definire bene la *coscienza* (il senso globale di un testo, il suo linguaggio-senso), non si vede come definire concretamente la « *tendenza* ». O piuttosto vediamo sin troppo bene come viene definita quando si osserva che, per Lapin, la distinzione tra la tendenza materialista e la coscienza (di sé) *coincide esattamente con « la differenza tra il modo in cui il contenuto oggettivo del Manoscritto del 1843 sarebbe apparso dal punto di vista del marxismo fatto e quello in cui Marx stesso trattava questo contenuto a quel tempo »*¹. Presa in tutto il suo rigore, risulta da questa frase che la « *tendenza* » è solo l'astrazione retrospettiva del *risultato* che si tratta appunto di elucidare, ossia è l'in sé hegeliano pensato dal suo punto d'arrivo preso come la sua origine. La contraddizione tra coscienza e tendenza si riduce allora alla contraddizione tra l'in sé e il per sé. Lapin dichiara d'altronde francamente che questa tendenza è « *implicita* » e « *inconscia* ». Ci viene insomma offerta come soluzione l'astrazione del problema stesso. Non metto in dubbio che vi siano nel testo di Lapin indicazioni che mettano sulla strada di un'altra concezione (finirà che sarò accusato anch'io di cadere nella teoria degli elementi! Per seguire però queste indicazioni bisognerebbe rinunciare al concetto stesso di « *tendenza* »), ma la sua sistematica resta, bisogna dirlo, hegeliana.

Non ci si può dunque addentrare in uno studio marxista delle opere giovanili di Marx (e di tutti i problemi da esse suscitati) senza avere rotto con le tentazioni spontanee o elaborate del metodo analitico-teleo-

¹ N. LAPIN, *art. cit.*, p. 69.

logico in cui sono sempre più o meno presenti i *principi hegeliani*. Per fare ciò bisogna rompere con i presupposti di questo metodo e applicare al nostro oggetto i principi marxisti di una teoria dell'evoluzione ideologica.

Questi principi sono radicalmente diversi dai principi enunciati sin qui. Essi implicano:

1. Che ogni *ideologia* sia considerata come un tutto reale, internamente unificato dalla sua *problematica* propria e tale che non se ne possa togliere un elemento senza alterarne il senso.

2. Che il senso di questo tutto, di una singola ideologia (in questo caso il pensiero di un individuo) dipende non dai suoi rapporti con una *verità* da essa diversa, ma dai suoi rapporti col *campo ideologico* esistente e coi *problemi e con la struttura sociale* che lo sostengono e vi si riflettono; che il senso dello *sviluppo* di una singola ideologia dipende non dai rapporti di questo sviluppo con la sua origine o col suo punto di arrivo considerati come la *sua verità*, ma dal rapporto che esiste, in questo sviluppo, tra i mutamenti di questa singola ideologia e i mutamenti del campo ideologico e dei problemi e rapporti sociali che lo sostengono.

3. Che il principio motore dello sviluppo di una singola ideologia non risiede dunque dentro l'ideologia stessa, bensì fuori, *al di qua* della singola ideologia: nel suo autore come individuo concreto e nella storia effettiva che si riflette in questo sviluppo individuale, secondo i complessi legami che l'individuo ha con questa storia.

Bisogna aggiungere che questi principi, contrariamente ai principi antecedenti, non sono *principi ideologici in senso stretto, bensì principi scientifici*: in altre parole non sono la *verità* del processo che si tratta di indagare (come lo sono tutti i principi di storia al « futuro anteriore »). Non sono la *verità di*, sono la *verità per*, sono *veri* come condizione di una legittima impostazione di un problema e quindi, attraverso questo problema, della produzione di una soluzione vera. Presuppongono sí, il « marxismo compiuto », ma non come la *verità* della propria genesi, bensì come *la teoria che permette l'intelligenza* tanto della propria genesi quanto di ogni altro processo storico. Solo a questa condizione, d'altronde, il marxismo può rendere conto di *qualcosa che sia altro da sé*: non solo della propria genesi come diversa da sé, ma anche di tutte le trasformazioni prodotte nella storia, *ivi comprese* quelle in cui sono inserite le conseguenze pratiche dell'intervento del marxismo nella storia. Se infatti non è la *verità di*, in senso hegeliano e feuerbachiano, bensì una disciplina d'investigazione scientifica, il marxismo non è maggiormente impacciato dalla propria genesi di quanto lo

sia dal divenire della storia su cui esso ha messo il suggello del proprio intervento: ciò da cui Marx è uscito, come tutto quello che è uscito da Marx, è *ugualmente* sottoposto, per essere capito, all'applicazione dei *principi* marxisti d'investigazione¹.

La prima condizione cui si deve ottemperare per porre correttamente il problema delle opere giovanili di Marx è dunque ammettere che *anche i filosofi* hanno una giovinezza. Bisognerà pure nascere un bel giorno, da qualche parte, e cominciare a pensare e a scrivere. Il saggio che pretendeva che non si dovrebbero mai pubblicare le proprie opere giovanili, anzi addirittura scriverle (poiché si trova sempre se non altro qualche laureando zelante per pubblicarle!) non era certo hegeliano!... infatti da questo punto di vista, hegeliano, le opere giovanili sono inevitabili e impossibili come quello sconcertante oggetto di cui faceva mostra Jarry: « *il cranio di Voltaire bambino* ». Sono inevitabili come ogni inizio. Sono impossibili perché *non si sceglie il proprio inizio*. Marx non ha scelto di nascere al pensiero e di pensare nel mondo ideologico che la storia tedesca aveva concentrato nell'insegnamento universitario. In quel mondo Marx cresce, in esso impara a muoversi e a vivere, con esso ha « fatto i conti », da esso si è liberato. Ritorno più avanti sulla *necessità e la contingenza di questo inizio*. Il fatto è che c'è un inizio e che, per fare la storia dei pensieri propri di Marx, bisogna coglierne il movimento nel momento stesso in cui quell'individuo concreto che è il giovane Marx sorge *nel mondo dei pensieri* del suo tempo per *pensarvi* a sua volta e cimentarsi con i pensieri del tempo, in scambi e discussioni che costituiranno tutta la sua vita di ideologo. A livello di questi scambi e di questi dissensi che formano la materia dei *testi*, ove i suoi pensieri ci vengono consegnati in tutta la loro vivezza, è però come se gli autori stessi di questi pensieri fossero assenti. Assente l'individuo concreto che si esprime nei pensieri e nei testi, assente la storia effettiva che si esprime nel campo ideologico esistente. Così come l'autore si cancella davanti ai propri pensieri pubblicati per non essere che il loro rigore, la storia concreta si cancella anch'essa davanti ai propri temi ideologici per non essere che il loro sistema. Bisognerà porsi il problema di questa duplice assenza. Per ora però tutto si svolge tra il rigore di un pensiero singolo e il sistema tema-

¹ Naturalmente il marxismo, come ogni disciplina scientifica, non si è *fermato* a Marx, non più di quanto la fisica si sia fermata a Galilei, che ne aveva gettato le basi. Come ogni disciplina scientifica anche il marxismo si è sviluppato, e già mentre Marx era ancora vivo. Nuove scoperte sono state rese possibili dalla prima fondamentale scoperta di Marx. Sarebbe molto imprudente credere che tutto sia già stato detto.

tico di un campo ideologico. È il loro rapporto a costituire questo *inizio*, un inizio che non avrà fine. Il loro rapporto, ossia il rapporto tra l'unità (interna) di un pensiero singolo (a ogni momento del suo divenire) e il campo ideologico esistente (a ogni momento del suo divenire). Ma pensare questo rapporto significa nello stesso tempo pensarne anche i termini.

Questa esigenza metodologica implica innanzi tutto una *conoscenza effettiva* e non allusiva della sostanza e della struttura del campo ideologico fondamentale. Implica che non ci si accontenti della rappresentazione di un mondo ideologico neutro come un palcoscenico, in cui farebbero la loro comparsa, in incontri di circostanza, personaggi celebri quanto inesistenti. La sorte di Marx negli anni 1840-45 non si decide in una discussione ideale tra personaggi ideali che si chiamano Hegel, Feuerbach, Stirner, Hess ecc.; la sorte di Marx non si decide neppure in mezzo a questi medesimi Hegel, Feuerbach, Stirner, Hess, quali essi appaiono nelle opere contemporanee di Marx né, a maggior ragione, nelle rievocazioni molto generali che ne diedero più tardi Engels e Lenin. Si decide tra personaggi ideologici *concreti*, cui il contesto ideologico impone un *determinato volto*, personaggi che coincidono per forza con la loro identità storica letterale (per es. Hegel), che superano largamente la rappresentazione esplicita che ne dà Marx nei testi stessi in cui sono citati, prodotti, criticati (per es. Feuerbach), e naturalmente la rapida descrizione generale che ne darà Engels quarant'anni dopo. Per corredare queste osservazioni di qualche esempio concreto, dirò che l'Hegel col quale il giovane Marx discute fin dal tempo della *Tesi di laurea*, non è l'Hegel da biblioteca che noi possiamo meditare nella solitudine del 1960: è *l'Hegel del movimento neohegeliano*, un Hegel già sollecitato a mantenere fede al suo impegno di fornire agli intellettuali tedeschi degli anni quaranta di che pensare la loro storia e nutrire le loro speranze; è un Hegel già messo in contraddizione con se stesso, chiamato in causa contro se stesso, a dispetto di se stesso. L'idea di una *filosofia che si fa volontà*, che esce dal mondo della riflessione per trasformare il mondo politico, in cui si può vedere la prima ribellione di Marx contro il suo maestro, è in perfetto accordo con l'interpretazione dominante dei neohegeliani¹. Non nego che Marx eser-

citi già, nella sua *Tesi*, quell'acuto senso del concetto, quel rigore implacabile della trattazione e quella genialità di concezione che farà l'ammirazione dei suoi amici. Questa idea però non è farina del suo sacco. Egualmente sarebbe molto azzardato ridurre la presenza di Feuerbach nei testi marxiani, dal '41 al '44, alle sue sole esplicite *citazioni*. Numerosi passi, infatti, riproducono o ricalcano temi feuerbachiani, senza che il nome di Feuerbach vi compaia affatto. Il brano che Togliatti ha tratto dai *Manoscritti del '44* viene dritto dritto da Feuerbach, e altri se ne potrebbero citare di cui un po' troppo frettolosamente si attribuisce il merito a Marx. Ma perché Marx doveva menzionare espressamente Feuerbach, visto che tutti lo conoscevano e soprattutto visto che si era *impadronito del suo pensiero* e pensava nei suoi pensieri come nei propri? Ma, come vedremo ora, bisogna anche andare oltre la presenza non menzionata dei pensieri di un autore vivente, bisogna andare fino alla presenza della *possibilità dei suoi pensieri*, fino alla sua *problematica*, ossia fino all'unità costitutiva dei pensieri effettivi che compongono l'estensione del *campo ideologico* esistente, con cui ogni singolo autore deve fare i conti nel proprio pensiero. Appare subito chiaro che se non è possibile pensare, senza il campo ideologico, l'unità di un singolo pensiero, anche questo campo esige, per essere pensato, il pensiero di questa *unità*.

Che cosa è dunque questa unità? Per rispondere a questo interrogativo con un esempio, ritorniamo a Feuerbach, ma questa volta per porre il problema dell'*unità* interna del pensiero di Marx *quando entra in rapporto con lui*. La maggior parte degli articolisti della nostra raccolta sono visibilmente a disagio di fronte alla natura di questo rapporto, che suscita parecchi dissensi. Questo disagio non dipende soltanto dal fatto che i testi di Feuerbach sono a volte mal conosciuti (li si possono sempre leggere), dipende invece dal fatto che non sempre si arriva a cogliere ciò che costituisce l'unità profonda di un testo, l'essenza interna di un pensiero ideologico, ossia la sua *problematica*. Propongo l'uso di questo termine, di cui Marx non si è servito direttamente ma che pure anima tutte le analisi ideologiche della maturità (in particolar modo *L'ideologia tedesca*)¹, giacché è il concetto che ci dà la *presa* migliore sui fatti, senza cadere negli equivoci hegeliani della *totalità*. Dire infatti che un'ideologia costituisce una totalità (organica) è valido in rapporto alla *descrizione* soltanto, e non alla *teoria*, giacché

¹ Cfr. A. CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels*, PUF, volume I. Gli anni dell'infanzia e della giovinezza. La Sinistra hegeliana. Capitolo sulla « formazione della Sinistra hegeliana » in particolare pp. 141 e sgg. Cornu insiste molto giustamente sulla parte avuta da *von Cieszkowski* nell'elaborazione di una *filosofia dell'azione* d'ispirazione neohegeliana, adottata da tutti i giovani intellettuali liberali del movimento.

¹ Non posso affrontare qui uno studio dei concetti operanti nelle analisi dell'*ideologia tedesca*. Ecco un semplice passo che dice tutto. Soggetto è la « critica tedesca »: « Tutti quanti i suoi problemi sono nati... sul terreno di un sistema filo-

questa descrizione, trasformata in teoria, ci espone a non pensare altro che l'unità vuota del tutto descritto, e non una *struttura d'unità determinata*. Pensare invece l'unità di un determinato pensiero ideologico (che si dà immediatamente come un tutto e che è « vissuto » esplicitamente o implicitamente come un tutto, o come un'intenzione di « totalizzazione ») a partire dal concetto di *problematica*, significa avere la possibilità di mettere in evidenza la *struttura sistematica tipica* che unifica tutti gli elementi del pensiero, significa dunque scoprire a questa unità un *contenuto determinato* che permette insieme e di capire il senso degli « elementi » dell'ideologia considerata e di *mettere in rapporto questa ideologia con i problemi imposti o posti a ogni pensatore dal tempo storico in cui vive*¹.

Prendiamo un esempio preciso: il *Manoscritto* del '43 (*Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*). Vi si trova, secondo i commentatori, tutta una serie di temi feuerbachiani (il rovesciamento soggetto-attributo; la critica della filosofia speculativa; la teoria dell'uomo generico, ecc.), ma anche certe analisi che invano si cercherebbero in Feuerbach (rapporti tra politica, Stato e proprietà privata, realtà delle classi sociali, ecc.). Se si resta agli *elementi* si cade nell'*impasse* della critica analitico-teleologica di cui abbiamo parlato prima e nelle sue pseudo-soluzioni: terminologia e senso, tendenza e coscienza ecc. Bisogna andare oltre e chiedersi se la presenza di analisi e d'*oggetti* di cui Feuerbach non dice niente (o quasi) basti a giustificare questa spartizione in elementi feuerbachiani e non feuerbachiani (ossia già marxisti). Ebbene non è *dagli elementi stessi* che si può sperare in una risposta. Infatti l'oggetto del discorso non qualifica il pensiero direttamente. Che io sappia non tutti gli autori che hanno parlato delle classi sociali, anzi

sofico determinato: l'hegeliano. Non solo nelle risposte, ma già negli stessi problemi c'era una mistificazione ». Non si potrebbe dir meglio di così che non è tanto la risposta che fa la filosofia ma la *domanda* stessa posta dalla filosofia e che appunto *nella domanda, ossia nel modo di pensare un oggetto* (e non in questo oggetto stesso), va cercata la mistificazione ideologica (oppure, il rapporto autentico con l'oggetto).

¹ Conseguenza importantissima. Ciò che infatti distingue il concetto di *problematica* dai concetti soggettivistici usati dall'interpretazione idealista per pensare lo sviluppo delle ideologie, è che esso mette in evidenza, dentro un dato pensiero, il *sistema oggettivo interno di riferimento dei propri temi*: il sistema delle *domande* che determinano le risposte date da questa ideologia. Bisogna quindi prima di tutto porre a un'ideologia la *domanda delle sue domande* per capire, a questo livello interno, il significato delle risposte. Ma questa problematica è già, *in se stessa, una risposta*, non più alle sue domande — i suoi problemi interni — ma ai *problemi oggettivi che vengono posti all'ideologia del suo stesso tempo*. Solo mettendo a confronto i *problemi* posti dall'ideologo (la sua problematica) coi *problemi reali* posti dal suo tempo all'ideologo è possibile mettere in

della lotta delle classi, prima di Marx, sono stati considerati marxisti per il semplice fatto che trattavano di oggetti sui quali si sarebbe un giorno fermata la riflessione marxista. Non è la materia della riflessione a connotare e a qualificare la riflessione, ma, a questo livello, la *modalità della riflessione*¹, il rapporto effettivo che la riflessione instaura con i suoi oggetti, ossia la *problematica di fondo* da cui prende le mosse il pensiero che pensa questi oggetti. Non dico che la materia della riflessione non possa modificare, *a certe condizioni*, la modalità della riflessione, si tratta però di un altro problema (vi arriveremo) e in ogni caso questa modificazione della modalità di una riflessione, questa ristrutturazione della problematica di una ideologia, passa per ben altre strade che non il semplice rapporto immediato tra l'oggetto e la riflessione! Se quindi in questa prospettiva si vuole porre correttamente il problema degli *elementi*, si dovrà riconoscere che tutto dipende da una questione preliminare: quella della *natura della problematica a partire dalla quale essi sono effettivamente pensati*, in un dato testo. Nel nostro esempio la questione prende allora la forma seguente: la riflessione marxiana su quei nuovi oggetti che sono le classi sociali, il rapporto proprietà privata-Stato, ecc. è riuscita a scuotere, nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, i presupposti teorici di Feuerbach, li ha ridotti allo stato di semplici frasi? Oppure questi nuovi oggetti sono pensati muovendo dagli *stessi presupposti*? Una questione del genere è appunto possibile perché la *problematica* di un pensiero non si limita alla cerchia degli oggetti che il suo autore ha indagato, non è l'astrazione del pensiero come totalità, ma la struttura concreta e determinata di un pensiero, e di *tutti i pensieri possibili di questo pensiero*. Così l'*antropologia* di Feuerbach può diventare la problematica non soltanto della religione (*Essenza del cristianesimo*) ma anche della politica (*Sulla questione ebraica, il Manoscritto del '43*) e persino della storia e dell'economia (i *Manoscritti del '44*), senza smettere di restare sostanzialmente una *problematica antropologica*, anche quando la « lettera » di Feuerbach è abbandonata e superata². Si può certo ritenere

risalto l'elemento propriamente ideologico dell'ideologia, ossia ciò che caratterizza l'ideologia come tale, la sua stessa *deformazione*. L'essenza della *problematica* non va quindi cercata nel suo interno stesso, ma nel suo rapporto coi problemi reali: non si può mettere in evidenza la *problematica di un'ideologia senza riferirla e assoggettarla* ai problemi reali cui essa dà, attraverso la loro enunciazione deformata, una falsa risposta. Non posso però anticipare sul terzo punto della mia trattazione (vedi nota 2 a p. 62).

¹ Questo è il significato della « questione fondamentale », che distingue il materialismo da ogni forma d'idealismo.

² Cfr. l'eccellente passo di HOEPPNER, *art. cit.*, p. 188. Vedi ugualmente la nota 11 a p. 184.

politicamente importante il passaggio da una antropologia religiosa a una antropologia politica e infine a una antropologia economica, e anzi, sul fatto che nel 1843, in Germania, l'antropologia rappresentasse una forma ideologica avanzata, sono totalmente d'accordo. Questo stesso giudizio, però, presuppone che si sia innanzi tutto informati della natura dell'ideologia considerata, ossia che si sia definita la sua *problematica effettiva*.

Aggiungerò che se è vero che non è tanto il contenuto immediato degli oggetti pensati quanto il modo di porre i problemi a costituire l'essenza ideologica ultima di una ideologia, c'è una buona ragione per cui questa problematica non è immediatamente afferrabile dalla riflessione dello storico: che cioè il filosofo generalmente *pensa dentro questa problematica senza pensare questa problematica stessa*, e « l'ordine delle ragioni » del filosofo non coincide con « l'ordine delle ragioni » della sua filosofia. Si può inferirne che un'ideologia (nel senso marxista stretto del termine: nel senso in cui il marxismo non è un'ideologia) è appunto caratterizzata, sotto questo aspetto, dal fatto che *la sua problematica non è cosciente di sé*. Quando Marx ci dice, e lo ripete continuamente, di non prendere la coscienza di sé di una ideologia per la sua essenza, vuole anche dire che prima ancora di non avere coscienza dei problemi reali cui essa risponde (o evita di rispondere), un'ideologia non ha innanzi tutto coscienza dei propri « presupposti teorici » ossia della problematica in atto anche se inconfessata che determina in essa il senso e l'andamento dei *suoi problemi* e perciò delle loro soluzioni. Una problematica non è leggibile quindi generalmente a libro aperto, bisogna strapparla dalle profondità dell'ideologia ove è rintanata ma operante, e il più delle volte a dispetto di questa ideologia stessa, delle sue affermazioni e delle sue dichiarazioni. Se si giungesse a questo punto, mi chiedo se non dovremmo per forza rinunciare a confondere le *proteste di materialismo* di certi « materialisti » (Feuerbach per primo) *con il materialismo stesso*. C'è da credere che certi problemi si farebbero più chiari e certi falsi problemi si dissolverebbero. Anche il marxismo acquisterebbe una coscienza sempre più esatta della propria problematica, ossia di sé, e nelle sue stesse opere storiche; il che, dopo tutto, è il suo debito e, oserei dire, il suo dovere.

Ricapitolo queste riflessioni. L'intelligenza di uno sviluppo ideologico implica, a livello della stessa ideologia, che si abbia la conoscenza congiunta e simultanea del *campo ideologico* in cui sorge e si sviluppa un pensiero e che si metta in evidenza l'unità interna di questo pensiero: la sua *problematica*. La conoscenza del campo ideologico presuppone già la conoscenza delle problematiche che in esso si compongono

o si contrappongono. Solo dal confronto tra la problematica propria del pensiero singolo considerato e le problematiche proprie dei pensieri appartenenti al campo ideologico, si può decidere qual è la differenza specifica del suo autore, ossia *se insorge un senso nuovo*. Naturalmente la storia reale influenza tutto questo complesso processo. Ma non è possibile dire tutto in una volta.

Questo metodo, che rompe direttamente con il primo presupposto teorico della critica eclettica, si distacca già¹ dalle illusioni anche del *secondo presupposto*, il quale istituisce un tacito tribunale della storia ideologica i cui valori e il cui risultato sono fissati ancor prima che la ricerca sia iniziata. La *verità* della storia ideologica non è né nel suo principio (l'origine) né nel suo punto d'arrivo (il termine). È *nei fatti stessi*, in questo costituirsi nodale dei significati, dei temi e degli oggetti ideologici, sul fondo dissimulato della loro *problematica*, anch'essa in divenire sul fondo di un mondo ideologico « intrecciato » e mobile, e soggetto a sua volta alla storia reale. Certo noi sappiamo che il giovane Marx *diverrà* Marx, ma non vogliamo vivere più in fretta di lui, non vogliamo vivere al posto suo, rompere per lui o scoprire per lui. Non l'aspetteremo in anticipo alla fine della corsa, per gettare su di lui, come su un corridore, il manto del riposo, perché insomma è fatta, finalmente è arrivato. Rousseau diceva che con i bambini e gli adolescenti l'arte dell'educazione sta tutta nel sapere *perdere tempo*. Anche l'arte della critica storica consiste nel sapere perdere abbastanza tempo perché i giovani autori si facciano grandi. Questo tempo perso non è che il tempo che diamo loro per vivere. È la necessità della loro vita che noi *scandiamo* colla nostra intelligenza, secondo i suoi nodi, i suoi rinvii, i suoi mutamenti. Non ci può essere, a questo livello, gioia maggiore che assistere così, in una vita che nasce, una volta detronizzati gli Dei delle Origini e dei Fini, alla genesi della necessità.

III. Il problema storico

Tutto questo però lascia apparentemente in sospeso il terzo presupposto del metodo eclettico: che tutta la storia ideologica si svolge nell'ideologia. Vi arriviamo subito.

Mi dispiace che, a parte l'articolo di Togliatti e quello di Lapin,

¹ Già: infatti per essere compiuta, questa rottura, come tutto questo processo di liberazione, presuppone che la *storia reale* sia presa sul serio.

e soprattutto l'ottimo testo di Hoepfner¹, la maggior parte degli studi che ci vengono presentati trascurano, salvo qualche raro accenno, questo problema.

Ora, nessun marxista può, in ultima analisi, evitare di porsi quello che qualche anno fa è stato chiamato il problema del « cammino di Marx », ossia il problema dei rapporti che esistono tra gli *eventi* del suo pensiero e quella storia reale, una ma duplice, che ne costituisce il vero *soggetto*. Bisogna dunque cancellare questa duplice assenza e fare sorgere finalmente i veraci autori di questi pensieri sin qui senza soggetto: l'uomo concreto e la storia reale che li ha prodotti. Infatti senza questi soggetti autentici come spiegare l'insorgere di un pensiero e dei suoi mutamenti?

Non porrò qui il problema della personalità stessa di Marx, dell'origine e della struttura di questo straordinario *temperamento* teorico, animato da una fierissima passione critica, da un'intransigente esigenza di realtà e da uno stupefacente senso del concreto. Lo studio della struttura della personalità psicologica di Marx, delle sue origini e della sua storia, ci illuminerebbe certamente su quello stile d'*intervento*, di *intuizione* e d'*indagine* che colpisce tanto anche nei suoi testi giovanili. Vi coglieremo, se non un'origine radicale dei suoi intenti, nel senso in cui l'intende Sartre (il « *projet fondamental* » di un autore), almeno le origini di un'esigenza molto profonda e che risale molto lontano, di *presa* sulla realtà, che darebbe un primo senso a questa continuità effettiva dello sviluppo marxiano, ciò che Lapin tenta, in parte, di cogliere sotto la parola « tendenza ». Senza questo studio rischieremo di non afferrare ciò che appunto ha distinto Marx dal destino della maggior parte dei suoi contemporanei, usciti dallo stesso ambiente sociale, messi di fronte ai medesimi temi ideologici e ai medesimi problemi storici: i Giovani hegeliani. Mehring e Auguste Cornu ci hanno dato materia per questo lavoro che meriterebbe di essere portato a termine per capire come mai un figlio della borghesia renana poté diventare il teorico e il dirigente del movimento operaio dell'Europa delle ferrovie.

In pari tempo però, questo studio, oltre che alla *psicologia di Marx*, ci condurrebbe alla storia reale, e al suo *apprendimento diretto attraverso Marx stesso*. Mi soffermerò un momento su questo punto per sollevare il problema del significato dell'evoluzione marxiana e del suo « motore ».

¹ Art. cit.

Alla domanda: come è stata possibile la maturazione e la mutazione di Marx? la critica eclettica cerca e dà volentieri una risposta che resta *nell'ambito della storia ideologica stessa*. Si dirà per esempio che Marx ha saputo distinguere in Hegel il *metodo* dal *contenuto*, e l'ha successivamente applicato alla storia. Si dirà anche che ha *rimesso sui piedi* il sistema hegeliano (dichiarazione che, in un certo senso, non manca di spirito sapendo che il sistema hegeliano è una « sfera di sfere »). Si dirà che Marx ha *esteso* il materialismo di Feuerbach alla storia, come se un materialismo zonale non fosse un materialismo assai sospetto; si dirà che Marx ha *applicato* la teoria dell'alienazione (hegeliana o feuerbachiana) al mondo dei rapporti sociali, come se questa « applicazione » ne cambiasse il senso fondamentale. Si dirà infine, e questo comprende tutto, che i materialisti passati erano « *inconseguenti* » e che Marx invece era *conseguente*. Questa teoria dell'inconseguenzialità-conseguenzialità, che fa la sua comparsa in una quantità di studi di storia ideologica marxista, è una piccola meraviglia ideologica fabbricata a loro uso e consumo dai filosofi dell'Illuminismo. Feuerbach l'ha in parte ereditata e se ne serve, ahimé, a meraviglia. Varrebbe di per sé un piccolo trattato giacché essa è la quintessenza dell'idealismo storico: tutti sanno infatti che se le idee si generano l'una dall'altra, ogni aberrazione storica (e teorica) non è che un errore di logica.

Anche quando contengono un certo senso di verità¹, queste formule restano, prese alla lettera, prigioniere dell'illusione che l'evoluzione del giovane Marx si sia tutta svolta e decisa *nella sfera delle idee*, e che si sia realizzata *in virtù di una riflessione* sulle idee proposte da Hegel, Feuerbach, ecc. È allora come ammettere che le idee hegeliane ereditate dai giovani intellettuali tedeschi degli anni cinquanta, *contenessero in sé*, contro la loro stessa apparenza, una certa verità, tacita, velata, fuorviata, che la capacità critica di Marx riuscì infine, dopo anni di sforzi intellettuali, a *strappare* loro, a fare loro riconoscere e

¹ Diciamo: di verità pedagogica. Quanto al famoso « rovesciamento » di Hegel, è l'espressione stessa del tentativo feuerbachiano. Fu Feuerbach a introdurlo e consacrarlo nella posterità hegeliana. Ed è significativo che Marx, nell'*Ideologia tedesca*, abbia appunto formulato contro Feuerbach il rimprovero di essere rimasto *prigioniero* della filosofia hegeliana, proprio quando pretendeva di averla « rovesciata ». Gli rimproverava d'aver accettato i presupposti stessi dei *problemi* hegeliani e di avere dato altre risposte *alle medesime domande*. A differenza della vita quotidiana in cui sono le risposte, in filosofia sono *solo le domande ad essere indiscrete*. Quando si sono mutate le domande, non si può più parlare di *rovesciamento*. Certo se si paragona il nuovo *ordine relativo* delle domande e delle risposte all'ordine vecchio, si può anche parlare di rovesciamento. Ma allora è per analogia giacché le *domande non sono più le stesse*, e i loro campi *non sono più paragonabili*, se non, come dicevo, a scopi *pedagogici*.

confessare. Questa è in fondo la logica che è implicita anche nel famoso tema del « rovesciamento » della filosofia (o della dialettica) hegeliana, giacché insomma se non si tratta davvero *che di un capovolgimento*, di un rimettere al diritto ciò che era alla rovescia, è chiaro che un oggetto non può cambiare natura o contenuto in virtù di una semplice rotazione! L'uomo a testa in giù, quando finalmente cammina sui piedi, rimane sempre il medesimo uomo! E una filosofia così *rovesciata* non può essere considerata *tutt'altra* dalla filosofia *inversa* se non per una metafora teorica: in verità la sua struttura, i suoi problemi, il senso dei suoi problemi continuano a essere investiti della *stessa problematica*¹. Il più delle volte è proprio questa la logica che sembra attiva nei testi del giovane Marx, o che spesso gli viene attribuita.

Ora io credo che questo modo di vedere, quali ne siano i crismi, non risponde alla realtà. Indubbiamente nessun lettore delle opere giovanili di Marx può rimanere insensibile di fronte a quel gigantesco lavoro di critica teorica cui Marx sottopone tutte le idee che incontra. Rari sono gli autori che hanno esercitato altrettante doti (di acutezza, intransigenza, rigore) nel trattare le idee. Per Marx sono oggetti concreti che egli mette alle strette, come fa il fisico con gli oggetti delle sue esperienze, per tirarne fuori un po' di verità, la loro verità. Si guardi ad esempio come affronta l'idea di censura nell'articolo sulla censura prussiana, si noti quella differenza apparentemente insignificante tra legna verde e legna secca nell'articolo sui furti di legna, l'idea della libertà di stampa, della proprietà privata, d'alienazione, ecc. Il lettore non resiste all'evidenza del rigore logico dei testi del giovane Marx. E questa evidenza lo spinge naturalmente a credere che la logica della *sua invenzione coincida con la logica della sua riflessione*, e che Marx abbia saputo estrarre dal mondo ideologico sul quale lavorava *una verità che vi era contenuta*. Una convinzione che è inoltre rafforzata dalla convinzione propria di Marx, quale traspare allora dai suoi sforzi e dai suoi entusiasmi, ossia dalla sua stessa *coscienza*.

Arrivo dunque a dire che bisogna guardarsi non soltanto dal condividere le illusioni spontanee della concezione idealista della storia ideologica, ma anche, e a maggior ragione forse, dal cedere all'impressione che ci danno i testi del giovane Marx e *dal condividere la sua personale coscienza di sé*. Ma per intendere questo, bisogna pure decidersi a parlare della storia reale, ossia *a mettere in discussione proprio il « cammino di Marx »*.

¹ Cfr. la nota precedente.

Ritorno qui al problema degli inizi. Sì, bisogna pur nascere un giorno, e in qualche luogo, e cominciare a pensare e a scrivere in un mondo *dato*. Questo mondo, per un pensatore, è nella sua immediatezza il mondo dei pensieri vivi del suo tempo, il mondo ideologico in cui nasce al pensiero. Ora, poiché si tratta di Marx, questo mondo è il mondo dell'ideologia tedesca dagli anni trenta ai quaranta, dominato dai problemi dell'idealismo tedesco e da quello che è stato definito, con un termine astratto, la « dissoluzione di Hegel ». Non un *qualsiasi mondo*, è vero, però questa verità d'ordine generale non basta. Giacché il mondo dell'ideologia tedesca è in quel momento, *senza confronto possibile, il mondo più oppresso dall'ideologia* (in senso stretto), vale a dire il mondo più lontano dalle realtà effettive della storia, *il più mistificato, il più alienato che esisteva allora* nell'Europa delle ideologie. In questo mondo nacque Marx, in questo mondo incominciò a pensare. *La contingenza dell'inizio di Marx è questa enorme cappa ideologica* sotto la quale è nato, *questa cappa soffocante* dalla quale ha saputo liberarsi. Noi, appunto perché se ne è liberato, tendiamo troppo a credere che la libertà da lui conquistata a costo di sforzi immani e di scontri decisivi, fosse già iscritta in questo mondo e che il problema fosse solo di *riflettere*. Tendiamo troppo ad accettare per oro colato la coscienza stessa del giovane Marx per osservare che essa era, alle origini, soggetta a questa schiacciante servitù e alle sue illusioni. Tendiamo troppo a proiettare su quell'epoca la coscienza ulteriore di Marx e a scrivere questa storia a quel « futuro anteriore » di cui qualcuno parla, mentre non si tratta affatto di proiettare una coscienza di sé su un'altra coscienza di sé ma di applicare al contenuto di una coscienza ancora schiava i principi scientifici d'intelligibilità storica (e non il contenuto di un'altra coscienza di sé) acquisiti più avanti da una coscienza liberata.

Nelle opere successive, Marx ha spiegato perché questa immane cappa ideologica fosse caratteristica della Germania e non della Francia e dell'Inghilterra. Per questa duplice ragione: *il ritardo storico della Germania* (ritardo economico e politico) e lo stato delle *classi sociali* in corrispondenza di questo ritardo. La Germania dell'inizio del XIX secolo, uscita dai giganteschi sconvolgimenti portati dalla rivoluzione francese e dalle guerre napoleoniche, risentì profondamente della propria impotenza storica a realizzare *l'unità nazionale e una sua rivoluzione borghese*. Questo « fato » dominerà d'altronde tutta la storia tedesca del XIX secolo e avrà ripercussioni anche più lontane. Il risultato di tale situazione, le cui origini risalgono alla Guerra dei contadini, fu di fare della Germania insieme l'oggetto e lo spettatore della

storia che avveniva fuori. Fu questa impotenza tedesca a *costituire* e a *caratterizzare* profondamente l'ideologia tedesca formata nel corso dei secoli XVIII e XIX. Fu questa impotenza a obbligare gli intellettuali tedeschi a « *pensare quello che gli altri avevano invece fatto* » e a pensarlo appunto nelle condizioni stesse della loro impotenza: *nelle forme della speranza, della nostalgia e dell'idealizzazione*, tipiche delle aspirazioni del loro ambiente sociale: il mondo piccolo-borghese dei funzionari, professori, scrittori, ecc. e cominciando *dagli oggetti* immediati della loro servitù: in particolar modo dalla *religione*. Il risultato di questo insieme di condizioni e di esigenze storiche fu appunto l'enorme sviluppo della « *filosofia idealista tedesca* », in cui gli intellettuali tedeschi pensarono la loro condizione, i loro problemi, le loro speranze e persino la loro « *attività* ».

I francesi hanno la testa politica, gli inglesi la testa economica, i tedeschi la testa *teorica*, aveva detto Marx, e non per fare un motto di spirito. Il *sottosviluppo storico* della Germania ebbe come contropartita un « *ipersviluppo* » *ideologico e teorico*, senza confronto con quello delle altre nazioni europee. Ma la cosa fondamentale è che questo sviluppo teorico sia stato uno sviluppo *ideologico alienato*, cioè senza rapporto concreto con i problemi e con gli oggetti reali che esso *pensava*. È questo, dal punto di vista che ci preme, il dramma di Hegel. La sua filosofia è davvero l'enciclopedia del XVIII secolo, la *summa* di tutte le conoscenze raggiunte e della stessa storia. Ma tutti gli oggetti della sua riflessione sono come « *digeriti* » dalla sua riflessione, ossia da quella forma specifica della riflessione ideologica di cui tutta l'intelligenza tedesca era prigioniera. Si può immaginare *quale poteva e quale doveva essere allora in Germania la condizione fondamentale della liberazione* di un giovane intellettuale tedesco arrivato a pensare tra il trenta e il quaranta, in Germania appunto. Questa condizione era la riscoperta della storia reale, la riscoperta degli oggetti reali, oltre l'enorme cappa ideologica che li aveva investiti, non solo tramutati in ombre, ma deformati. Donde questa conseguenza paradossale: per liberarsi di questa ideologia Marx doveva inevitabilmente prendere coscienza che l'*ipersviluppo ideologico* della Germania era anche in realtà e contemporaneamente l'espressione del suo *sottosviluppo storico* e che bisognava dunque ritornare a *prima* di quella fuga in avanti ideologica, per cogliere la realtà delle cose, per aderire alla storia reale e vedere infine a faccia a faccia gli esseri che abitavano le brume della coscienza tedesca ¹.

¹ Questa volontà di dissolvere ogni ideologia e di andare « alle cose stesse », di « svelare l'esistente » (*zur Sache selbst... Dasein zu enthüllen*) anima tutta

Senza questo *ritorno indietro*, la storia della liberazione intellettuale del giovane Marx è inintelligibile, e inintelligibili sono i rapporti di Marx con l'ideologia tedesca, in particolar modo con Hegel; senza questo *ritorno alla storia reale* (che è anch'esso, in una certa misura, un ritorno indietro) i rapporti tra il giovane Marx e il movimento operaio rimangono misteriosi.

Insisto di proposito su questo « *ritorno indietro* ». Si tende infatti troppo a suggerire, sotto le formule del « *superamento* » di Hegel, Feuerbach, ecc., una sorta di figura *continua* di sviluppo, uno sviluppo, comunque, le cui stesse discontinuità dovrebbero essere pensate (proprio sul modello della dialettica hegeliana dell'*Aufhebung*) nel contesto di un medesimo *elemento di continuità*, basato sulla *durata* stessa della storia (di Marx e del suo tempo); mentre la critica di questo elemento ideologico consiste in buona parte nel ritorno agli oggetti autentici anteriori (e logicamente e storicamente) all'ideologia che li ha pensati e investiti.

Mi si permetta di dare due esempi di questa formula del *ritorno indietro*.

Il primo riguarda gli autori stessi di cui Hegel aveva « *digerito* » la sostanza — tra gli altri gli economisti inglesi e i filosofi e i politici francesi — e gli eventi storici di cui aveva interpretato il senso: prima di tutto la rivoluzione francese. Quando Marx, nel 1843, si mette a leggere gli economisti inglesi, quando si mette a studiare Machiavelli, Montesquieu, Rousseau, Diderot, ecc., quando studia la storia concreta della rivoluzione francese ¹, non è soltanto per tornare alle *fonti delle letture* hegeliane e confermare Hegel attraverso le sue fonti: al contrario è per *scoprire* la realtà degli oggetti di cui Hegel si era impossessato per im-

la filosofia di Feuerbach. Le sue parole ne sono la commovente espressione. Il suo dramma è d'aver fatto la filosofia delle sue intenzioni e di essere rimasto prigioniero dell'ideologia stessa di cui voleva disperatamente liberarsi, concependo la sua liberazione dalla filosofia speculativa proprio nelle forme concettuali e nella problematica peculiari di questa filosofia. Bisognava « *cambiare elemento* ».

¹ Pagine eccellenti su questo punto in LAPIN, *art. cit.*, pp. 60-61. Queste « *esperienze* » intellettuali di Marx non possono tuttavia esaurire completamente il concetto di *tendenza* (troppo vasto e troppo astratto per esse e in cui è compreso anche il punto d'approdo dello sviluppo in corso) sotto il quale Lapin vorrebbe pensarle. Sono invece profondamente d'accordo con HOEPPNER (*art. cit.*, pp. 186-187): « Marx non arriva alla soluzione abbandonandosi a qualche abile manipolazione della dialettica hegeliana, ma essenzialmente sulla base di inchieste molto concrete nel campo della storia, della sociologia e dell'economia politica... La dialettica marxista è nata essenzialmente dalle nuove terre che Marx ha dissodato e aperto alla teoria... Hegel e Marx non hanno attinto alle medesime sorgenti ».

porre loro il significato della propria ideologia. In gran parte il ritorno di Marx alle produzioni teoriche del XVIII secolo inglesi e francesi è un vero ritorno « *al di qua* » di Hegel, agli oggetti stessi, nella loro realtà. Il « superamento » di Hegel non è affatto una « *Aufhebung* » nel senso hegeliano, ossia l'enunciazione della verità di ciò che è contenuto in Hegel; non è un superamento dell'errore verso la sua verità: è invece un superamento dell'illusione verso la realtà; anzi, piuttosto che un « superamento » dell'illusione verso la realtà, è un dissolvimento dell'illusione e un ritorno indietro dall'illusione dissolta verso la realtà: il termine « superamento » non ha quindi più nessun senso¹. Marx non ha mai sconfessato quest'esperienza, decisiva per lui, della scoperta diretta della realtà attraverso chi l'aveva direttamente vissuta e pensata con la minore deformazione possibile: gli economisti inglesi (avevano la testa economica perché appunto da loro esisteva un'economia!), i filosofi e gli uomini politici francesi (avevano la testa politica perché appunto da loro esisteva una politica!) del XVIII secolo. Ed egli si mostra particolarmente sensibile, come si può vedere ad esempio dalla sua critica all'utilitarismo francese che, per l'appunto, non ha per lui il privilegio dell'esperienza diretta², allo « straniamento » ideologico provocato da questa assenza: gli utilitaristi francesi impegnati a fare la teoria « filosofica » di un rapporto economico di utilizzazione e di sfruttamento di cui gli economisti inglesi descrivono il meccanismo effettivo che vede-

¹ Perché il termine di superamento in senso hegeliano abbia un senso, non basta sostituire ad esso il concetto di negazione-che-contiene-in-se-stessa-il-terminenegato, in modo che risalti la rottura nella conservazione, giacché questa rottura nella conservazione suppone una continuità sostanziale del processo, che nella dialettica hegeliana si traduce nel passaggio dall'in sé al per sé, indi all'in sé-per sé, ecc... Ora, quello che si discute qui è proprio questa continuità sostanziale di un processo che contiene in germe, nel suo stesso seno, il proprio futuro. Il superamento hegeliano presuppone che la forma ulteriore del processo sia la « verità » della forma anteriore. Invece la posizione di Marx, tutta la sua critica dell'ideologia, implica che, nel suo stesso significato, la scienza (che insegna la verità) si ponga come rottura con l'ideologia, si stabilisca su un altro terreno, si costituisca muovendo da nuove domande e ponga a proposito della realtà domande diverse da quelle dell'ideologia o, il che fa lo stesso, definisca il suo oggetto in un altro modo. Così la scienza non può, a nessun titolo, essere considerata, hegelianamente, come la verità dell'ideologia. Se sotto questo aspetto si vuole trovare a Marx un ascendente filosofico, bisogna guardare, più che a Hegel, a Spinoza. Tra il primo genere di conoscenza e il secondo, Spinoza stabiliva un rapporto che nella sua immediatezza (se si fa astrazione dalla totalità in Dio) supponeva appunto una discontinuità radicale. Benché il secondo genere permetta l'intelligibilità del primo, non è la sua verità.

² Cfr. *L'ideologia tedesca*, Ed. Costes delle *Oeuvres philosophiques* di Marx, vol. IX, pp. 41-58. « La teoria, che per gli inglesi era ancora la semplice constatazione di un fatto, diventa, per i francesi, un sistema filosofico » (p. 48).

vano operante nella realtà inglese. Il problema dei rapporti tra Hegel e Marx mi pare insolubile sino a che non si considera seriamente questo spostamento del punto di vista, fino a che non ci si accorge che questo ritorno indietro pone Marx su un terreno che non è più quello di Hegel. Proprio tenendo conto di questo « cambiamento d'elemento », ci si deve porre la questione del significato dell'eredità hegeliana di Marx, in particolar modo della dialettica¹.

Altro esempio. Quando i Giovani hegeliani si dibattono nell'Hegel che si sono foggiate per rispondere alle loro necessità, non fanno che porgli gli interrogativi che in realtà sono loro posti dal ritardo della storia tedesca contemporanea, quando la paragonano a quella della Francia e dell'Inghilterra. La disfatta napoleonica non aveva in effetti sostanzialmente cambiato lo scarto storico esistente tra la Germania e i grandi paesi dell'Europa occidentale. Gli intellettuali tedeschi dal 1830 al 1840 guardano alla Francia e all'Inghilterra come a terre di libertà e di ragione, soprattutto dopo la rivoluzione di luglio e dopo la legge elettorale inglese del 1832. Ancora una volta, non potendo viverlo, pensano ciò che altri hanno fatto. Ma siccome lo pensano nell'elemento filosofia, la Costituzione francese e la legge inglese diventano per loro il regno della Ragione, e dalla Ragione prima di tutto attendono la rivoluzione liberale tedesca². Rivelatasi però, nel fallimento del 1840, l'impotenza della sola Ragione (tedesca), si mettono allora a cercare soccorso fuori; ecco così comparire quel tema incredibilmente ingenuo e commovente che è la confessione stessa del loro ritardo e della loro illusione — una confessione però che rimane sempre nell'ambito della loro illusione — ossia che il futuro appartiene all'unione mistica della Francia e della Germania, all'unione del senso politico francese e della teoria te-

¹ Vedi HOEPPNER, *art. cit.*, pp. 186-187. Ancora una parola sull'espressione « ritorno indietro ». È evidente che non va intesa, se non metaforicamente, come l'opposto esatto del « superamento ». Non si tratta di sostituire all'intelligenza dell'ideologia vista in funzione della fine, un altro tipo di intelligenza in funzione dell'origine. Con questo ho voluto soltanto mostrare come, nell'ambito stesso della coscienza ideologica del giovane Marx, si sia manifestata questa esigenza critica esemplare: andare a consultare direttamente gli originali (filosofi politici francesi, economisti inglesi, rivoluzionari, ecc.) di cui parlava Hegel. Ma questo « ritorno indietro » finisce, nello stesso Marx, per revocare le sue apparenze retrospettive di una ricerca dell'originale sotto le parvenze delle origini: allorché ritorna appunto alla storia tedesca, per distruggere l'illusione del suo « ritardo », ossia per pensarla nella sua realtà, senza misurarla a un modello esterno come alla sua norma. Questo ritorno indietro è dunque propriamente una ripresa attuale, un recupero, un ristabilimento di una realtà involata dall'ideologia, e da questa resa irricognoscibile.

² È il momento « liberale » del movimento giovane-hegeliano. Vedi A. CORNU, *op. cit.*, cap. IV, pp. 132 e sgg.

desca¹. Sono dunque continuamente ossessionati da una realtà che non fanno che percepire attraverso il loro *schema ideologico*, attraverso la loro *problematica*, e che subisce perciò una deformazione². E nel 1843, quando Marx, deluso dal fallimento del tentativo da lui fatto di insegnare ai tedeschi la Ragione e la Libertà, decide infine di *partire per la Francia*, egli va ancora in gran parte alla *ricerca di un mito*, come potevano, ancora qualche anno fa, partire alla ricerca del loro mito della Francia la maggior parte degli studenti dei paesi coloniali o soggetti³. Ma allora avviene questa *scoperta* fondamentale: la scoperta che la *Francia e l'Inghilterra non corrispondono al loro mito*, la scoperta della real-

¹ Tema ampiamente sviluppato dai neohegeliani. Cfr. FEUERBACH: *Thèses provisoires pour la Réforme de la Philosophie*, paragrafi 46 e 47 (PUF, pp. 116-117).

² Questa problematica implica nel suo fondo la *deformazione* dei problemi storici reali in problemi *filosofici*. Il *problema reale* della rivoluzione borghese, del liberalismo politico, della libertà di stampa, della fine della censura, della lotta contro la Chiesa, ecc., viene trasposto in *problema filosofico*: quello del regno della Ragione di cui la Storia deve assicurare il trionfo, nonostante le *apparenze* della realtà. Questa contraddizione tra la Ragione, che costituisce l'essenza interna e il fine della storia, e la *realtà* della storia presente, è il *problema* fondamentale dei neohegeliani. Questa *impostazione del problema* (questa problematica) *determina* evidentemente le *sue soluzioni*: se la Ragione rappresenta il fine della Storia e la sua essenza, non c'è che *renderla riconoscibile* anche sotto le apparenze contrarie: la soluzione risiede dunque tutta nella *onnipotenza critica* della filosofia che deve diventare *pratica* dissipando le aberrazioni della Storia in nome della sua verità. Denunciare le irragionevolezza della storia reale non è infatti che enunciare la sua ragione all'opera nelle sue stesse irragionevolezza. Così lo Stato è certo la verità in atto, l'incarnazione della verità della Storia. Basta solo *convertirlo* a questa verità. Ecco perché questa « pratica » si riduce in definitiva alla *critica* filosofica e alla propaganda teorica: basta denunciare le *aberrazioni* perché esse cedano il passo e *dire* la ragione perché prevalga. Tutto dipende dalla filosofia che è per eccellenza il cervello e il cuore (dopo il '40 non sarà altro che il cervello... il cuore sarà francese!) della rivoluzione. Questo per quanto riguarda le *soluzioni richieste dal modo di porre il problema fondamentale*. Ma ciò che ci illumina di più, e proprio su questa problematica stessa, è scoprire, mettendola di fronte ai problemi reali posti dalla storia ai neohegeliani, che questa problematica, benché *risponda a problemi reali, non corrisponde a nessuno di questi problemi reali*, che tra la ragione e l'irragionevolezza non passa niente, che l'irragionevolezza non è un'irragionevolezza e nemmeno un'apparenza, che lo Stato non è la libertà in atto, ecc... ossia che gli oggetti sui quali questa ideologia vorrebbe far sembrare di riflettere attraverso i suoi problemi, non sono neppure rappresentati nella loro realtà « immediata ». Quando si è arrivati alla fine di questo confronto, non solo cadono le soluzioni date dall'ideologia ai suoi problemi (in quanto non sono che la riflessione di questi problemi su se stessi) ma cade la problematica stessa, e ciò che appare allora è la *deformazione ideologica*, in tutta la sua estensione: mistificazione dei problemi e degli oggetti. Si capisce allora quello che Marx voleva dire parlando della necessità di *abbandonare il terreno della filosofia* hegeliana giacché « la mistificazione non è soltanto nelle risposte ma nelle stesse domande ».

³ Cfr. *Lettera a Ruge* (settembre 1843), Ed. Costes delle *Oeuvres philosophiques* di Marx, p. 205.

tà inglese, delle menzogne della politica pura, la scoperta della lotta di classe, del capitalismo in carne e ossa e del proletariato organizzato. Una straordinaria divisione del lavoro fece dunque sí che Marx scoprisse la realtà della Francia ed Engels la realtà dell'Inghilterra. Anche qui bisogna parlare di un *ritorno indietro* (e non di « superamento ») ossia del ritorno dal *mito alla realtà* di una *esperienza effettiva* che strappò i veli dell'illusione in cui Marx ed Engels vivevano a causa delle loro origini.

Ma questo ritorno indietro dall'ideologia verso la realtà incominciava a coincidere con la scoperta di *una realtà radicalmente nuova*, di cui Marx ed Engels *non trovavano nessuna eco nei testi della « filosofia tedesca »*. Ciò che Marx scoprì dunque in Francia fu la classe *operaia organizzata*, ed Engels in Inghilterra il *capitalismo sviluppato e una lotta di classe che seguiva le proprie leggi senza curarsi della filosofia e dei filosofi*¹.

Questa doppia scoperta fu decisiva nell'evoluzione intellettuale del giovane Marx: la scoperta, al di qua dell'ideologia che l'aveva deformata, della *realtà di cui essa parlava*, e la scoperta, al di là dell'ideologia contemporanea *che l'ignorava, di una realtà nuova*. Marx divenne se stesso pensando questa doppia realtà in una teoria rigorosa, cambiando cioè elemento, e pensando l'unità e la realtà di questo nuovo elemento. Si deve naturalmente tenere presente che queste scoperte furono inseparabili dall'esperienza personale totale di Marx, inseparabili dalla storia tedesca che egli viveva direttamente. Giacché *qualcosa comunque accadeva in Germania*. Non vi giungeva soltanto l'eco attutita degli avvenimenti esteri. L'idea che tutto avvenisse fuori e niente all'interno del paese era anch'essa un'illusione della disperazione e dell'impazienza: giacché la storia che fallisce, che segna il passo o si ripete è, ne sappiamo qualcosa noi, ancora una storia. Tutta l'esperienza teorica e pratica di cui ho parlato fu, in realtà, inglobata nella scoperta sperimentale progressiva della realtà tedesca stessa. La delusione del 1840, che segnò la fine di tutto il sistema teorico delle speranze giovani-hegeliane, allorché Federico Guglielmo IV, questo pseudo « liberale », si mutò in despota, il fallimento della Rivoluzione mediante la Ragione tentata alla *Gazzetta renana*, le persecuzioni, l'esilio, l'abbandono da parte degli elementi della borghesia tedesca che l'avevano in un primo tempo sostenuto, insegnarono a Marx *nei fatti* ciò che nascondevano quella famosa « miseria tedesca », quel « filisteismo » denunciato dall'indignazione morale, e *quel-*

¹ Cfr. l'articolo di Engels (1844) *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*; questo articolo, che Marx doveva successivamente dichiarare « geniale », esercitò su di lui un profondo influsso. Se ne sottovalutava generalmente l'importanza.

la stessa indignazione morale: una situazione storica concreta che non aveva nulla di un *malinteso*, rapporti di classe crudi e feroci, reazioni di sfruttamento e di paura da parte della borghesia tedesca più forti di qualsiasi dimostrazione della Ragione. Tutto crolla a questo punto e Marx scopre finalmente la realtà di quell'opacità ideologica che lo rendeva cieco: egli deve ormai rinunciare a proiettare sulla realtà esterna i miti tedeschi, deve riconoscere che questi miti non solo non hanno senso per gli altri paesi, ma non ne hanno neppure per la Germania, la quale culla in essi di chimere la propria servitù, e che bisogna invece proiettare sulla Germania la luce delle esperienze acquisite all'estero per vederla finalmente in pieno sole.

Spero si sarà ormai capito che se si vuole davvero pensare questa drammatica genesi del pensiero di Marx, bisogna rinunciare a pensarla in termini di *superamento* per pensarla in termini di *scoperte*, bisogna rinunciare allo spirito della logica hegeliana implicita nell'innocente ma subdolo concetto di superamento (*Aufhebung*), che non è che l'anticipazione vuota del fine nell'illusione di una immanenza della verità, per adottare una *logica dell'esperienza effettiva e dell'emergenza reale* che metta appunto termine alle illusioni dell'*immanenza ideologica*; per adottare insomma una logica dell'*irruzione della storia reale nell'ideologia stessa* e per accordare così un senso effettivo, assolutamente indispensabile alla prospettiva marxista e, quel che più conta, ed essa stessa esige, allo *stile personale* dell'esperienza in Marx, a quella sensibilizzazione al concreto così straordinaria in lui, che dava a ogni suo incontro col reale tanta forza di convinzione e di rivelazione¹.

Non posso pretendere di dare qui una cronologia né una dialettica di questa *effettiva esperienza* della storia che unisce, in quel particolare essere che è il giovane Marx, la psicologia propria di un uomo e la storia del mondo, per produrre in lui le *scoperte* di cui continuiamo a vivere. Bisogna leggerne tutti i particolari nel « *père* » Cornu, giacché nessun

¹ Si sarà intuito che parlare di una logica dell'emergenza non significa abbozzare, come ha fatto ad esempio Bergson, una *filosofia dell'invenzione*. Giacché questa emergenza non è manifestazione di non so quale essenza vuota, libertà, o scelta; è invece solo l'effetto delle sue proprie condizioni empiriche. Aggiungerò che questa logica è richiesta dal concetto stesso che Marx si fa della *storia delle ideologie*: infatti la conclusione che si può trarre da questo discorso sulla storia reale delle scoperte di Marx finisce col *mettere in discussione la ideologia stessa*. Quando è ben chiaro che la tesi immanentista della critica idealista è confutata, che la storia ideologica non contiene in se stessa il proprio principio di intelligibilità; quando ci si rende conto che la storia ideologica non può essere capita che attraverso la storia reale che ne spiega le formazioni, le deformazioni e le loro ristrutturazioni ed emerge in essa, bisognerà pure domandarsi allora che

altro, all'infuori di Mehring, che però non aveva né la sua competenza né la sua abbondanza di informazioni, ha fatto questo lavoro indispensabile. Per questo posso prevedere con tutta tranquillità che sarà letto ancora a lungo, giacché non c'è altra via d'accesso al giovane Marx se non quella della sua storia reale.

Io spero solo d'aver dato qui un'idea dello straordinario rapporto che esiste tra il pensiero schiavo del giovane Marx e il pensiero libero di Marx, mostrando, cosa in generale troppo trascurata, da quale *inizio contingente* (rispetto alla sua nascita) dovette partire, e quale *gigantesca cappa di illusioni dovette attraversare prima ancora di poterla percepire*. Si capisce allora che in un certo senso, *se si guarda a questo inizio*, non si può assolutamente dire che « *la giovinezza di Marx appartiene al marxismo* » salvo voler dire che, come ogni fenomeno storico, l'evoluzione di questo giovane borghese tedesco può essere illuminata dall'applicazione dei principi del materialismo storico. Certo la giovinezza di Marx conduce al marxismo, ma a prezzo di uno straordinario lavoro di sradicamento dalle sue stesse origini, a prezzo di una lotta eroica contro le illusioni di cui lo nutrì la storia della Germania ove nacque, a prezzo di un'attenzione acuta alle realtà che erano coperte da queste illusioni. Se il « cammino di Marx » è esemplare, non è per le sue origini e le circostanze particolari, ma per la volontà feroce che l'animava di liberarsi dai miti che si spacciavano per la *verità* e per la parte che vi ebbe l'esperienza reale della storia che fece crollare e spazzò via questi miti.

Mi si consenta di affrontare un ultimo punto. Se questa interpretazione permette una migliore lettura delle opere giovanili, se permette, illuminando gli elementi teorici con l'unità profonda del pensiero (la sua problematica) e il divenire di questa problematica con le acquisizioni dell'esperienza effettiva di Marx (la sua storia: le sue scoperte), di metter fine ai problemi già discussi e ridiscussi, di sapere se Marx è già Marx, se è ancora feuerbachiano oppure se è al di là di Feuerbach, ossia

cosa sussiste ancora di questa *storia ideologica* stessa in quanto *storia*, e ammettere che essa non è niente. « La morale, — dice Marx, — la religione, la metafisica, e tutte le altre forme di coscienza che corrispondono loro non possono dunque più conservare la parvenza dell'autonomia. *Non hanno storia*, non hanno sviluppo, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e i loro scambi materiali modificano, insieme a questa realtà, che è la loro, anche il pensiero e i prodotti del loro pensiero » (*Deutsche Ideologie*, Ed. Dietz, Berlino, 1953, p. 23). Dirò quindi, per ritornare al punto da cui siamo partiti, — e queste due ragioni non sono che la *medesima ragione* — che « la storia della filosofia » non può essere fatta al « futuro anteriore », non soltanto perché il futuro anteriore non è una categoria dell'intelligibilità storica, ma anche perché la storia della filosofia, in senso stretto, *non esiste*.

di fissare, per ogni momento della sua evoluzione giovanile, il senso interno ed esterno degli elementi immediati del suo pensiero, lascia però in sospeso, o meglio introduce un altro problema: il problema della *necessità dell'inizio* di Marx, considerato allora dal punto di vista del risultato.

Sembrirebbe infatti che la necessità in cui Marx si trovò di *liberarsi del suo inizio*, ossia di attraversare e dissolvere quel mondo ideologico straordinariamente pesante che lo ricopriva, avesse avuto non solo un significato *negativo* (la liberazione dalle illusioni) ma anche un significato in qualche modo *formativo*, a dispetto di queste stesse illusioni. Si può certo pensare che la scoperta del materialismo storico fosse « nell'aria » e che sotto diversi aspetti Marx abbia speso un'enorme quantità di sforzi teorici per raggiungere una realtà e cogliere verità che erano già state in parte riconosciute e acquisite. Ci sarebbe così stata una « via corta » per la scoperta (quella di Engels nell'articolo del 1844, per esempio ¹, o meglio quella di cui Marx ammirava le tracce in Dietzgen) e una « via lunga », quella imboccata da Marx. Che cosa guadagnò Marx in questo « lungo cammino » teorico che gli fu imposto appunto dal suo inizio? A che cosa gli servì avere incominciato *a tanta distanza dalla fine*, avere soggiornato così a lungo nell'astrazione filosofica e avere percorso tali spazi per ritrovare la realtà? Indubbiamente ad acuire il suo spirito critico come nessun altro, a fargli acquisire nella storia quell'incomparabile « senso clinico », sempre all'erta, della lotta di classe e delle ideologie, ma anche a fargli acquisire, soprattutto a contatto di Hegel, il senso e la pratica dell'*astrazione*, indispensabile alla costituzione di ogni teoria scientifica, il senso e la pratica della *sintesi teorica* e della *logica di un processo* di cui la dialettica hegeliana gli offriva un « modello » astratto e « puro ». Indico qui questi punti senza pretendere di dare ancora una risposta al problema; ma essi ci consentono forse di definire, con la riserva degli studi scientifici oggi in corso, quale poté essere la funzione di questa ideologia tedesca e della stessa « filosofia speculativa » tedesca nella formazione di Marx. Io sarei propenso a vedervi meno una funzione di *formazione teorica* che una funzione di *formazione alla teoria*, una sorta di pedagogia dello spirito teorico attraverso le formazioni teoriche dell'ideologia stessa. Come se, questa volta, ma in una forma che non c'entrava con le sue false *pretese*, questo ipersviluppo ideologico dello spirito tedesco avesse doppiamente servito di propedeutica al giovane Marx: e per la necessità in cui lo mise di criti-

¹ Cfr. nota 1 a p. 63.

care tutta la propria ideologia per approdare *al di qua dei suoi miti*, e insieme per l'allenamento che gli diede nel maneggiare le strutture astratte dei suoi sistemi, *indipendentemente dalla loro validità*. E se si è disposti a considerare la scoperta di Marx con un certo distacco, a considerare che egli fondò una nuova disciplina scientifica e che per forza questo *inizio* è analogo a tutte le grandi *scoperte scientifiche* della storia, bisogna certo convenire che nessuna grande scoperta si è fatta senza che venisse messo in evidenza un nuovo oggetto o un nuovo regno, senza che apparisse un nuovo orizzonte di senso, una nuova terra da cui fossero banditi i vecchi simboli e i vecchi miti, ma al tempo stesso bisogna pure, ed è una necessità imprescindibile, che l'inventore di questo nuovo mondo abbia allenato lo spirito *nelle vecchie forme*, che le abbia apprese e praticate e, nella loro critica, abbia appreso il gusto e imparato l'arte di maneggiare forme astratte in generale, giacché senza la loro dimestichezza non avrebbe potuto concepirne *di nuove per pensare il suo nuovo oggetto*. Nel contesto generale dello sviluppo umano che rende per così dire urgente, se non inevitabile, ogni grande scoperta storica, l'individuo che se ne fa l'autore è soggetto a questa condizione paradossale *di dovere apprendere l'arte di dire ciò che scoprirà proprio nelle forme che deve dimenticare*. È forse sempre questa condizione a dare alle opere giovanili di Marx quella drammaticità di imminenza e permanenza, quella estrema tensione tra inizio e fine, tra linguaggio e senso, di cui non si riuscirebbe a fare una filosofia se non dimenticando che il destino che impegnano è un destino irreversibile.

Dicembre 1960

III. *Contraddizione e surdeterminazione*

Note per una ricerca

In Hegel, è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale dentro il guscio mistico.

K. MARX, *Il capitale*, Poscritto alla seconda edizione.

Sottolineai una volta, in un articolo consacrato al giovane Marx ¹, l'equivocità del concetto di « rovesciamento di Hegel ». Mi era sembrato che, presa in tutto il suo rigore, questa espressione si adattasse perfettamente a Feuerbach il quale rimette effettivamente « la filosofia speculativa sui piedi » (per non ricavarne comunque altro, secondo un'implacabile logica, che una *antropologia* idealista), ma che essa non potesse applicarsi a Marx, almeno al Marx uscito dalla fase « antropologista ».

Dirò ora di piú, suggerendo che, nella nota espressione: « *La dialettica, in Hegel, è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale dentro il guscio mistico* » ², la formula del « rovesciamento »

¹ Vedi capitolo precedente.

² K. MARX, *Il capitale*, Poscritto alla seconda edizione. Traduco letteralmente il testo dell'edizione tedesca originale. La traduzione Molitor segue anch'essa questo testo (Costes, *Le Capital*, t. I, p. XCV), non senza qualche fantasia. Quanto a Roy, di cui Marx riguardò le bozze, edulcora invece il testo, traducendo per esempio: « *die mystifizierende Seite der hegelschen Dialektik* » con « il lato mistico »..., quando addirittura non lo taglia. Esempio: il testo originale dice: « In Hegel la dialettica è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale dentro il guscio mistico »; Roy invece: « In Hegel cammina sulla testa, basta rimetterla dritta sui piedi per trovarle la fisionomia razionale »!! Il nocciolo e il guscio, spariti. Bisogna d'altronde dire, il che non è privo di interesse — ma come esserne certi? —, che Marx ha forse accettato nella versione Roy un testo meno « difficile », se non meno equivoco del suo. Avrebbe accettato dunque, a cose fatte, di riconoscere la difficoltà di alcune sue espressioni primitive?

Ecco la traduzione dei passi importanti del testo tedesco:

« Nel suo fondamento (der Grundlage nach), il mio metodo dialettico è non solo differente dal metodo hegeliano, — ma addirittura l'opposto diretto. Per Hegel, il processo del pensiero che egli giunge sino a trasformare in Soggetto

non è che indicativa, anzi metaforica e pone più problemi di quanti ne risolve.

Come intenderla infatti in questo esempio preciso? Non si tratta più qui del « rovesciamento » di Hegel in generale, vale a dire del rovesciamento della filosofia speculativa come tale. Dopo *L'ideologia tedesca*, sappiamo che questo tentativo non ha senso: chi pretende puramente e semplicemente di rovesciare la filosofia speculativa (per ricavarne ad esempio il materialismo) non sarà mai che il Proudhon della filosofia, il suo inconscio prigioniero, come Proudhon lo era dell'economia borghese. Adesso si tratta della *dialettica*, e soltanto della dialettica. Quando però Marx scrive che bisogna « scoprire il nocciolo razionale dentro il guscio mistico » si potrebbe credere che il « nocciolo razionale » sia la dialettica e il guscio mistico la filosofia speculativa. È d'altronde quel che dirà Engels, in termini ormai consacrati dalla tradizione, quando distinguerà il *metodo dal sistema*¹. Noi dovremmo quindi gettare alle ortiche il guscio, l'involucro mistico (la filosofia speculativa) per conservare il prezioso nocciolo: la dialettica. Tuttavia Marx dice nella stessa frase che estrazione del nocciolo e rovesciamento della dialettica sono tutt'uno. Ma come può questa estrazione essere un rovesciamento? In altre parole che cosa, in questa estrazione, viene « rovesciato »?

Consideriamo attentamente le cose. Una volta estratta dal guscio idealista, la dialettica diventa « direttamente l'opposto della dialettica hegeliana ». Ciò vorrebbe forse dire che, lungi dal concernere il mondo

autonomo, sotto il nome di Idea, è il demiurgo del reale, il quale non ne rappresenta (bildet) che il fenomeno esterno. Secondo me, viceversa, l'ideale non è nient'altro che il fattore materiale trasposto e tradotto nella testa dell'uomo. Ho criticato il lato mistificatore (mystifizierende) della dialettica hegeliana, circa trent'anni fa, quando era ancora di moda... Mi professai perciò apertamente discepolo di quel grande pensatore, e, nel capitolo sulla Teoria del valore, arrivai addirittura fino a civettare qua e là (ich kokettierte... mit...) con il suo particolare modo di esprimersi. La mistificazione che la dialettica subisce tra le mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporne (darstellen), ampiamente e consapevolmente, le forme generali di sviluppo. In Hegel è messa a testa in giù. Bisogna rovesciarla per scoprire dentro il guscio mistico (mystische Hülle) il nocciolo (Kern) razionale.

« Nella forma mistificata, la dialettica fu una moda tedesca, perché sembrava trasfigurare il dato esistente (das Bestehende). Nella forma (Gestalt) razionale, essa è oggetto di scandalo e d'orrore per i borghesi... Siccome nell'intelligenza del dato esistente (Bestehende) include contemporaneamente anche l'intelligenza della sua negazione e della sua necessaria distruzione, siccome concepisce ogni forma matura (gewordne) nel fluire del movimento e quindi anche sotto il suo aspetto effimero, non si lascia intimidire ed è, per essenza, critica e rivoluzionaria ».

¹ Cfr. Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca.

sublimato e capovolto di Hegel, verrà ora applicata al mondo reale? Si potrebbe allora dire che Hegel fu davvero « il primo a esporne, ampiamente e consapevolmente, le forme generali di sviluppo ». Si tratterebbe perciò di riprendergli la dialettica e di applicarla alla vita invece di applicarla all'Idea. Il « rovesciamento » sarebbe un rovesciamento di « direzione » della dialettica. Ma tale rovesciamento di direzione lascerebbe, in realtà, la dialettica intatta.

Ora, nell'articolo citato, suggerivo appunto, facendo l'esempio del giovane Marx, che la ripresa *rigorosa* della dialettica nella forma hegeliana non poteva che farci cadere in pericolosi equivoci, nella misura in cui è impensabile, proprio in virtù dei principi marxisti d'interpretazione di qualsiasi fenomeno ideologico, che la dialettica possa albergare nel sistema di Hegel come un nocciolo nel suo involucro¹. Con ciò volevo sottolineare l'assurdità che l'ideologia hegeliana non abbia contaminato in Hegel anche l'essenza della dialettica, o, poiché questa « contaminazione » non può che poggiare sulla finzione di una dialettica pura anteriore alla « contaminazione » stessa, che la dialettica hegeliana possa cessare di essere hegeliana e diventare marxista per il miracolo di una semplice « estrazione ».

Nelle rapide righe del *Poscritto*, Marx ha certo sentito questa difficoltà e non solo suggerisce, nell'accavallarsi delle metafore e in particolare in quel singolare accostamento di estrazione e di rovesciamento, un po' più di quanto non dica, ma anche lo dice apertamente in altri passi, più o meno amputati da Roy.

Basta leggere da vicino il testo tedesco per scoprire che il *guscio mistico* non è affatto, come si potrebbe credere sulla parola di alcuni successivi commenti di Engels², la filosofia speculativa, o la « conce-

¹ Sul « nocciolo » cfr. HEGEL, *Introduzione alla filosofia della storia*, Vrin, trad. Gibelin, p. 38. I grandi uomini « vanno considerati al pari di eroi in quanto non si limitano ad attingere i loro scopi e la loro vocazione in un corso di avvenimenti calmo, ordinato, consacrato dal sistema vigente, ma anche a una fonte il cui contenuto è oscuro e non ancora arrivato all'esistenza attuale, nello spirito interno, ancora sotterraneo, che picchia contro il mondo esterno e lo spezza non essendo più il seme adatto a questo nocciolo ». Variante interessante nella lunga storia del nocciolo, della polpa e del seme. Il nocciolo fa qui la parte del guscio, contenente un seme, il nocciolo ne è l'esterno, il seme l'interno. Il seme (il nuovo principio) finisce col mandare in briciole l'antico nocciolo che non gli va più bene (era il nocciolo dell'antico seme...), vuole un nocciolo che sia suo: nuove forme politiche, sociali, ecc. Ci si potrà rammentare di questo testo tra poco allorché si tratterà della dialettica hegeliana della storia.

² Cfr. il Feuerbach di Engels. Non bisogna certamente prendere alla lettera tutte le formule di un testo, da un lato destinato a una grande diffusione popo-

zione del mondo » o il « sistema », ossia un elemento considerato come esterno al *metodo*, ma *aderisce* alla dialettica stessa. Marx arriva a dire che « *la dialettica nelle mani di Hegel soggiace a una mistificazione* », inoltre ci parla del suo « *lato mistificatore* » e della sua « *forma mistificata* », e oppone precisamente a questa « *forma mistificata* » (*mystifizirte Form*) della dialettica hegeliana, la *forma razionale* (*rationelle Gestalt*) della propria dialettica. È difficile dire con maggiore chiarezza che il *guscio mistico altro non è che la forma mistificata* della dialettica stessa, ossia non un elemento relativamente esterno alla dialettica (come il « sistema »), bensì un elemento *interno, consustanziale alla dialettica hegeliana*. Non è quindi sufficiente liberarla dal primo involucro (il sistema), bisogna anche liberarla da questo *secondo guscio* che le aderisce addosso, che è, oserei dire, la sua stessa pelle, inseparabile da essa: un guscio anch'esso *hegeliano fin nei fondamenti* (*Grundlage*). Diciamo allora che non si tratta di un'operazione indolore e che questa apparente estrazione è in verità una *demistificazione*, ossia un'operazione che trasforma quello che estrae.

Ritengo dunque che, nella sua approssimazione, questa metafora del « rovesciamento » della dialettica ponga non tanto il problema della *natura degli oggetti* cui si tratterebbe di applicare un *medesimo metodo* (il mondo dell'Idea in Hegel - il mondo reale in Marx) bensì proprio il problema della *natura della dialettica* in sé, ossia il problema delle *sue strutture specifiche*. Non il problema del rovesciamento di « direzione » della dialettica, ma il problema della *trasformazione delle sue strutture*. È superfluo spiegare che, nel primo caso, l'« esternità » della dialettica ai suoi possibili oggetti, ossia la questione dell'applicazione di un metodo, pone un *problema predialettico*, ossia un problema che,

lare — e perciò, come Engels stesso non nasconde, abbastanza schematico — dall'altro redatto da un uomo che aveva vissuto, quarant'anni prima, la grande avventura intellettuale della scoperta del materialismo storico, ed era quindi passato anch'egli attraverso certe forme *filosofiche* di coscienza, forme di cui inizia, a grandi tratti, la storia. In effetti questo testo ci offre una critica abbastanza interessante dell'ideologia di Feuerbach (Engels vede chiaramente che in Feuerbach « la natura e l'uomo restano soltanto *parole* ». E.S. p. 31) e offre inoltre una buona messa a punto dei rapporti tra marxismo e hegelianismo. Engels sottolinea per esempio (il che mi sembra essenziale) la straordinaria capacità critica di Hegel nei confronti di Kant (p. 22), e dichiara testualmente che: « *il metodo dialettico era inutilizzabile nella forma hegeliana* » (p. 33). Altra tesi fondamentale: lo sviluppo della filosofia non è filosofico; furono le « necessità pratiche della loro lotta » religiosa e politica a forzare i neohegeliani a opporsi al « sistema » di Hegel (p. 12); è il progresso delle scienze e dell'industria a mettere in subbuglio le filosofie (p. 17). Sottolineiamo ancora il riconoscimento del profondo

strettamente parlando, non può avere senso per Marx. Nel secondo caso si pone invece un problema reale, cui sarebbe estremamente improbabile che Marx e i suoi seguaci non avessero dato teoricamente e praticamente, teoricamente o praticamente, una risposta concreta.

Concludiamo quindi questa fin troppo lunga analisi dicendo che se la dialettica materialista è « nella sostanza » l'opposto della dialettica hegeliana, se è razionale e non mistico-mistificata-mistificante, questa differenza radicale deve manifestarsi nella sua essenza, ossia nelle *determinazioni e strutture sue proprie*. Per dirla chiaramente, questo implica che certe *strutture basilari della dialettica hegeliana*, quali la negazione, la negazione della negazione, l'identità dei contrari, il « superamento », la trasformazione della qualità in quantità, la contraddizione ecc., *posseggano in Marx (nella misura in cui anch'egli se ne serve, il che non sempre è il caso!) una struttura diversa da quella che posseggono in Hegel*. Questo implica anche la possibilità di individuare, descrivere, definire e pensare *queste differenze di struttura*. E, se è possibile, è dunque necessario, direi persino *vitale* per il marxismo. Non ci si può infatti accontentare di ripetere sempre le medesime approssimazioni quali la differenza tra sistema e metodo, il rovesciamento della filosofia o della dialettica, l'estrazione del « nocciolo razionale », ecc., se non lasciando a queste formule la cura di pensare al nostro posto, ossia di non pensare, e di confidare nella magia di qualche parola totalmente screditata per compiere l'opera di Marx. Dico *vitale*, giacché

influsso di Feuerbach sulla *Sacra famiglia* (p. 13), ecc. Tuttavia questo medesimo testo contiene formule che, prese alla lettera, ci cacciano in un vicolo cieco. Così il tema del « rovesciamento » è abbastanza vivo da ispirare a Engels questa conclusione, bisogna dirlo, logica: « ...alla fin fine il sistema di Hegel, come metodo e contenuto non rappresenta altro che un *materialismo rovesciato* idealisticamente sulla testa » (p. 17). Se il rovesciamento di Hegel nel marxismo è veramente giustificato, bisogna pure che inversamente Hegel non sia che un materialismo in anticipo anch'esso capovolto: due negazioni affermano. Più oltre (p. 34) vediamo che questa dialettica hegeliana è inutilizzabile nella forma hegeliana appunto perché cammina sulla testa (l'idea, non il reale): « Ma in questo modo la dialettica stessa dell'idea non divenne altro che il riflesso cosciente del movimento dialettico del mondo reale, e così la dialettica hegeliana *venne raddrizzata, o, per dirla più esattamente, mentre prima poggiava sulla testa, la si rimise di nuovo sui piedi* ». Formule evidentemente approssimative ma che, nella loro stessa approssimazione, mettono l'accento su una difficoltà. Segnaliamo infine una singolare dichiarazione sulla necessità per ogni filosofo di costruire un sistema (p. 8: Hegel era « costretto a costruire un sistema... e questo deve, secondo le esigenze tradizionali, concludersi con un genere qualunque di verità assoluta »), necessità « che nasce da un bisogno insopprimibile dello spirito umano, il bisogno di superare tutte le contraddizioni » (p. 10); e un'altra affermazione che spiega i limiti del materialismo di Feuerbach con la vita ritirata in campagna, e la conseguente solitudine e fossilizzazione (p. 21).

sono convinto che lo *sviluppo* filosofico del marxismo è attualmente sospeso a questo compito ¹.

E poiché bisogna pagare di persona, vorrei, a mio rischio e pericolo, fermarmi un momento a riflettere sul *concetto marxista di contraddizione*, a proposito di un esempio preciso: il tema leninista dell'« *anello piú debole* ».

Lenin dava innanzi tutto un senso pratico a questa metafora. Una catena vale quanto vale il suo anello piú debole. In generale chi vuole tenere sotto controllo una data situazione baderà che non ci sia alcun punto debole che renda vulnerabile l'insieme del sistema. Chi invece vuole attaccarla, anche se tutte le apparenze della *forza* sono contro di lui, basta che scopra l'unico fallo che rende precaria tutta questa forza. Nulla sin qui che suoni come rivelazione quando si è letto Machiavelli o Vauban i quali conoscono l'arte di difendere quanto di distruggere una roccaforte stimando, come dice un proverbio francese, che « *toute cuirasse à son défaut* ».

Ma ecco dove viene l'interessante. Se la teoria dell'anello piú debole guida evidentemente Lenin nello sviluppare la teoria del partito rivoluzionario (il quale dovrà essere come coscienza e come organizzazione un'unità senza falle per sfuggire alla presa avversaria e anzi passare al contrattacco) ispira anche le sue riflessioni sulla rivoluzione stessa. Perché la rivoluzione è stata *possibile* in Russia? Perché è *risultata* vittoriosa? È stata possibile in Russia per una questione che trascendeva la Russia: perché con lo scatenarsi della guerra imperialista, l'umanità era entrata in una situazione *oggettivamente rivoluzionaria* ².

¹ L'opuscolo di Mao Tse-dun (*Sulla contraddizione*), redatto nel 1937, contiene tutta una serie di analisi in cui la concezione marxista della contraddizione appare sotto una luce totalmente estranea alla prospettiva hegeliana. Invano si cercherebbero in Hegel i concetti essenziali di questo testo: contraddizione principale e contraddizione secondaria; aspetto principale e aspetto secondario della contraddizione; contraddizioni antagoniste e non antagoniste; legge della disuguaglianza di sviluppo delle contraddizioni. Tuttavia il testo di Mao, ispirato alla lotta contro il dogmatismo nel partito cinese, resta generalmente *descrittivo* e per contropartita sotto certi aspetti *astratto*. Descrittivo: i suoi concetti corrispondono ad esperienze concrete. Parzialmente astratto: i suoi concetti, nuovi e fecondi, sono presentati piú come *specificazioni* della *dialettica* in generale, che come *implicazioni necessarie* della concezione marxista della società e della storia.

² LENIN, *Opere*, t. XXIII, p. 400 (ed. francese). « *Furono le condizioni oggettive accumulate dalla guerra imperialista che portarono l'umanità intera in un vicolo cieco e la misero di fronte al dilemma: o lasciare perire ancora milioni di uomini e annientare la civiltà europea, oppure passare il potere in tutti i paesi civili al proletariato rivoluzionario, compiere la rivoluzione socialista.* »

L'imperialismo aveva sconvolto il volto « pacifico » del vecchio capitalismo. La concentrazione dei monopoli industriali, la dipendenza dei monopoli industriali dai monopoli finanziari, avevano aumentato lo sfruttamento operaio e coloniale. La concorrenza dei monopoli rendeva la guerra *inevitabile*. Ma questa medesima guerra che arruolava nelle sue interminabili sofferenze masse immense, compresi i popoli coloniali dove si traevano truppe, gettava tutta quella carne da macello non solo nei massacri ma anche nella storia. L'esperienza e l'orrore della guerra avrebbero servito in tutti i paesi da relè e da rivelatore della lunga protesta di tutto un secolo contro lo sfruttamento capitalistico, nonché da punto di cristallizzazione, dandogli infine l'evidenza folgorante e i mezzi effettivi dell'azione. Ma questa conclusione a cui furono trascinate la maggior parte delle masse popolari europee (rivoluzioni in Germania e in Ungheria, rivolte e scioperi in Francia e in Italia, i soviet a Torino) *non provocò il trionfo della rivoluzione altro che in Russia*, proprio nel paese « *piú arretrato* » d'Europa. Perché questa paradossale eccezione? Per la fondamentale ragione che la Russia rappresentava, nel « *sistema degli Stati* » imperialisti ¹, il punto piú debole. La grande guerra aveva sí aggravato e fatto precipitare questa debolezza, non l'aveva però determinata da sola. La rivoluzione del 1905, pur nel suo stesso fallimento, aveva già dato la misura della debolezza della Russia zarista, le cui cause salienti stavano nell'*accumulazione e nell'esasperazione di tutte le contraddizioni storiche allora possibili in un unico Stato*. Contraddizioni di un regime di sfruttamento feudale, che all'alba del XX secolo continuava a regnare attraverso l'impostura dei popi, sopra un'enorme massa contadina « *incolta* » ², e tanto piú ferocemente quanto piú cresceva la minaccia — circostanza che valse singolarmente ad avvicinare la rivolta contadina alla rivoluzione operaia ³. Contraddizioni dello sfruttamento capitalista e imperialista, sviluppate su vasta scala nelle grandi città e sobborghi, nelle regioni minerarie, petrolifere, ecc. Contraddizioni dello sfruttamento e delle guerre coloniali, imposte a interi popoli. Contraddizione enorme tra il grado di sviluppo dei sistemi di produzione capitalista (particolarmente in rapporto alla concentrazione operaia: la piú grande fabbrica del mondo, la

¹ LENIN, *Rapporto del CC all'VIII Congresso*, in *Opere*, t. XXIV, p. 122 (ed. russa).

² LENIN, *Pagine di diario*, in *Opere scelte* (ed. francese), II, p. 1010.

³ LENIN, *L'estremismo, malattia infantile del comunismo*, in *Opere scelte* (ed. francese), II, p. 732. *La III Internazionale*, in *Opere*, t. XXIX, p. 313 (ed. francese).

fabbrica Putilov, che raggruppava 40.000 tra operai e ausiliari si trovava allora a Pietrogrado) e lo stato medioevale delle campagne. Esasperazione della lotta di classe in tutto il paese, non solo tra sfruttatori e sfruttati, ma anche all'interno delle classi dominanti stesse (grandi proprietari feudali, legati allo zarismo autoritaristico, poliziesco e militarista; piccola nobiltà che continuamente fomentava congiure; grande borghesia e borghesia liberale in lotta contro lo zar; piccola borghesia oscillante tra il conformismo e l'« estremismo » anarchizzante). Cui vennero ad aggiungersi, nel corso degli eventi, altre circostanze « eccezionali »¹, inintelligibili fuori da questo « sviluppo » di contraddizioni interne ed esterne della Russia. Per esempio il carattere « evoluto » dell'élite rivoluzionaria russa, costretta in esilio dalla repressione zarista, ove si « coltivò » e raccolse tutta l'eredità dell'esperienza politica delle classi operaie dell'Europa occidentale (e prima di tutto: il marxismo), circostanza che non fu estranea alla formazione del partito bolscevico, *il quale superava di gran lunga come coscienza e come organizzazione tutti i partiti « socialisti » occidentali*²; la « prova generale » della rivoluzione del 1905, che gettò una luce cruda sui rapporti di classe, li cristallizzò, come succede generalmente nei gravi periodi di crisi e permise così la « scoperta » di una nuova forma di organizzazione politica delle masse: *i soviet*³; e infine — cosa non meno straordinaria — il « respiro » insperato che lo stato di spossatezza delle nazioni imperialiste lasciò ai bolscevichi per aprirsi anch'essi una « breccia » nella storia, e l'appoggio involontario ma efficace della borghesia franco-inglese, che, volendo sbarazzarsi dello zar, fece, al momento decisivo, il giuoco della rivoluzione⁴. Insomma, persino in questi particolari di contorno, la situazione privilegiata della Russia di fronte alla possibile rivoluzione dipese da un *accumularsi e da un esasperarsi di contraddizioni storiche tali* che sarebbero riuscite inintelligibili in ogni altro paese che non fosse stato come la Russia, *contemporaneamente in ritardo di almeno un secolo sul mondo dell'imperialismo e al vertice di esso.*

Tutto questo Lenin lo dice in numerosissimi testi⁵ che Stalin ha

¹ LENIN, *Sulla nostra rivoluzione*, in *Opere scelte*, t. II, p. 1023.

² LENIN, *L'estremismo*, in *Opere scelte*, t. II, p. 695.

³ LENIN, *La III Internazionale*, in *Opere*, t. XXIX, pp. 313-314 (ed. francese).

⁴ LENIN, *La conferenza cittadina di Pietrogrado*, in *Opere*, t. XXIV, pp. 135-136 (ed. francese).

⁵ Vedi in particolare: *L'estremismo*, in *Opere scelte*, t. II, pp. 964-965; 732; 751-752; 760-761. *La III Internazionale*, in *Opere*, t. XXIX, pp. 311-312. *Sulla nostra rivoluzione*, in *Opere scelte*, t. II, pp. 1023 e sgg. *Lettere da*

riassunto in termini particolarmente chiari nelle conferenze tenute nell'aprile 1924¹. La disuguaglianza di sviluppo del capitalismo sfociò, attraverso la guerra del 1914, nella rivoluzione russa perché la Russia era, nel periodo rivoluzionario che si apriva davanti all'umanità, *l'anello più debole della catena degli Stati imperialisti*: perché in essa si accumulava il maggior numero di contraddizioni storiche allora possibile; perché era contemporaneamente la nazione *più retrograda e più progredita*, contraddizione immane che le classi dominanti, divise tra loro, non potevano eludere anche se non potevano risolvere. In altre parole la Russia, alla vigilia di una rivoluzione proletaria, si trovava in ritardo di una rivoluzione borghese, gravida quindi di due rivoluzioni, incapace, anche differendo la prima, di contenere l'altra. Lenin aveva visto giusto distinguendo in questa situazione eccezionale e « senza uscita » (per le classi dirigenti)² le *condizioni oggettive* di una rivoluzione in Russia, e creando sotto la forma di un partito comunista che non avesse anelli deboli le *condizioni soggettive*, il mezzo dell'ultimo assalto contro l'anello debole della catena imperialista.

Marx ed Engels si erano forse pronunciati diversamente dichiarando che la storia avanza sempre dal *lato cattivo*³? Intendiamo con ciò il meno buono per coloro che la dominano. Intendiamo anche, senza forzare le parole, il lato meno buono per chi... aspetta la storia *da un altro lato*, per esempio i socialdemocratici tedeschi della fine del XIX secolo, i quali si credevano deputati a breve scadenza al trionfo socialista, per il solo privilegio di appartenere allo Stato capitalista più forte e in piena espansione economica, mentre loro stessi erano in piena espansione elettorale (si danno di queste coincidenze...). Essi credevano evidentemente che la Storia avanzasse dall'*altro lato*, quello « buono », il lato del *maggiore sviluppo economico*, della maggiore espansione, della *contraddizione ridotta al suo più puro schema* (quello del capitale e del lavoro), dimenticando che nella fattispecie tutto questo succedeva in una Germania armata di un potente apparato statale e bardata di una bor-

lontano (lettera I) in *Opere*, t. XXIII, pp. 325 e sgg. *Lettera di saluto agli operai svizzeri*, in *Opere*, t. XII, pp. 396 e sgg., ecc.

L'interessante teoria leninista *delle condizioni di una rivoluzione* (*L'estremismo* in *Opere scelte*, t. II, pp. 750-751; 760-762) abbraccia tutti gli elementi decisivi della situazione specifica della Russia.

¹ STALIN, *Principi del leninismo*, Ed. Sociales, t. II, pp. 12-15; 25-27; 70-71; 94-95; 106; 112. Testi interessanti sotto molti aspetti, nonostante la loro secchezza « pedagogica ».

² LENIN, *Sulla nostra rivoluzione*, in *Opere scelte*, t. II, p. 1024.

³ K. MARX, *Miseria della filosofia*, ed. Giard, p. 142.



ghesia che aveva da un bel pezzo ringoiata la « sua » rivoluzione politica in cambio sia della protezione poliziesca, burocratica e militare di Bismarck (e di Guglielmo, poi), sia degli enormi profitti dello sfruttamento capitalista e colonialista, bardata inoltre di una piccola borghesia nazionalista e reazionaria; dimenticando che, nel caso specifico, questo schema così lineare di *contraddizione* era semplicemente *astratto*: la contraddizione reale faceva talmente corpo con queste « circostanze » che non era distinguibile, identificabile e governabile *se non attraverso e dentro queste circostanze stesse*.

Cerchiamo di cogliere il punto essenziale di questa esperienza pratica e delle riflessioni che ispira a Lenin. Incominciamo col dire che non fu solo questa esperienza ad illuminare Lenin. Prima del 1917 vi fu il 1905, prima del 1905 le grandi delusioni storiche dell'Inghilterra e della Germania, prima di esse la Comune, più lontano ancora lo scacco tedesco del '48-49. Tutte queste esperienze avevano costituito via via materia di riflessione (Engels: *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania*; Marx: *Le lotte di classe in Francia, Il 18 brumaio, La guerra civile in Francia, Critica al programma di Gotha*; Engels: *Critica al programma di Erfurt*, ecc.), *direttamente o indirettamente*, ed erano state messe in relazione con altre esperienze rivoluzionarie anteriori: le rivoluzioni borghesi d'Inghilterra e di Francia.

Come riassumere allora queste esperienze pratiche e il loro commentario teorico, se non dicendo che tutta l'esperienza rivoluzionaria marxista dimostra che, se la contraddizione in generale (ma essa è già specificata: contraddizione tra forze di produzione e rapporti di produzione, incarnata essenzialmente nella contraddizione tra due classi antagoniste) basta a definire una situazione in cui la rivoluzione è « all'ordine del giorno », non può, per sua semplice virtù diretta, provocare una « situazione rivoluzionaria » e, a maggior ragione, una situazione di rottura rivoluzionaria e insieme il trionfo della rivoluzione. Perché questa contraddizione divenga « attiva » in senso forte, principio di rottura, ci vuole tutto un accumularsi di « circostanze » e di « correnti » tale che, qualunque ne sia l'origine e il senso (e buon numero di esse sono necessariamente per origine e senso paradossalmente estranee se non addirittura « assolutamente opposte » alla rivoluzione) « *si fondono* » tutte in un'unità di rottura: quando raggiungono cioè il risultato di *raggruppare* l'immensa maggioranza delle masse popolari nell'assalto di un regime che le classi dirigenti sono *impotenti a difendere*¹. Questa

¹ Su tutto questo passo, vedi: 1) LENIN, *L'estremismo* (pp. 750-751; 760-762) in particolare: « soltanto quando "coloro che sono in basso" non vogliono

situazione non solo suppone la « fusione » delle due condizioni fondamentali in una « crisi nazionale unica », ma ogni condizione, presa (astrattamente) a sé presuppone anch'essa la « fusione » di un « cumulo » di contraddizioni. Come sarebbe possibile altrimenti che le masse popolari, divise in classi (proletari, contadini, piccoli borghesi) possano, consapevolmente o confusamente, gettarsi *insieme* in un assalto generale contro il regime esistente? E come sarebbe possibile che le classi dominanti, che sanno per così lunga esperienza e così sicuro istinto suggellare tra loro, nonostante le loro differenze di classe (latifondisti, grande borghesia, industriali, finanzieri, ecc.) l'unione sacra contro gli sfruttati, possano essere così ridotte all'impotenza, fiaccate nel momento supremo, senza soluzioni né dirigenti politici di ricambio, private del loro appoggio di classe all'estero, disarmate nella roccaforte stessa del loro apparato statale, e all'improvviso sommerse da questo popolo che, mediante lo sfruttamento, la violenza e l'impostura, tenevano così bene al guinzaglio? Quando in una situazione entrano in giuoco, *nel medesimo giuoco*, un enorme cumulo di « contraddizioni », di cui alcune radicalmente eterogenee, che comunque non hanno tutte la stessa origine né lo stesso significato né lo stesso *livello* e *campo* d'applicazione, e tuttavia « si fondono » in un'unità di rottura, non è più possibile parlare dell'unica virtù semplice della « contraddizione » in generale. Certamente la contraddizione di base che domina questo tempo (in cui la rivoluzione « è all'ordine del giorno ») è attiva in tutte queste « contraddizioni » e persino nella loro « fusione ». Ma non si può tuttavia sostenere, a stretto rigore, che tutte queste « contraddizioni » e il loro « fondersi » non siano altro che un *mero fenomeno*. Giacché le « circostanze » o le « correnti » che la realizzano sono qualcosa di più del puro e semplice fenomeno. Dipendono dai rapporti di produzione che sono sì uno dei *termini* della contraddizione ma al contempo la sua *condizione d'esistenza*; dipendono dalle sovrastrutture, istanze derivate ma con consistenza ed efficacia proprie; dipendono dalla stessa congiuntura internazionale che interviene come una delle determinanti con una sua funzione specifica¹. Il che significa che le

più vivere negli antichi modi e "quelli che sono in alto" non possono più continuare a farlo, soltanto allora la rivoluzione può trionfare... » (p. 751). Queste condizioni formali sono illustrate a pp. 760-762.

2) LENIN, *Lettere da lontano*, (lettera I), in *Opere* (ed. francese), t. XXIII, pp. 330-331 e specialmente: « Se la rivoluzione ha trionfato così in fretta... è soltanto perché in rapporto a una situazione storica di una estrema originalità, si sono fuse con straordinaria coerenza *correnti assolutamente diverse*, interessi di classe assolutamente eterogenei, tendenze sociali e politiche assolutamente opposte... » (p. 330; corsivo di Lenin).

¹ Lenin arriva persino a considerare, tra le cause del trionfo della rivoluzione

« differenze » che costituiscono le varie istanze in giuoco (e che si manifestano in quell'« accumulazione » di cui parla Lenin), se si « *fondono* » in un'unità reale, non si « *dissolvono* » come puro *fenomeno* nell'unità interna di una contraddizione *semplice*. L'unità che esse *costituiscono* in questo « *fondersi* » della rottura rivoluzionaria¹, è un'unità fatta della loro essenza e della loro efficacia, un'unità che esse *costituiscono* partendo da ciò che sono e secondo le modalità specifiche della loro azione. *Costituendo* questa *unità*, *ricostituiscono* e realizzano l'unità fondamentale che le anima, ma nel far questo ne indicano anche la natura: la contraddizione è inseparabile dalla struttura sociale dell'intero corpo sociale in cui si esercita, inseparabile dalle sue *condizioni* formali di esistenza e dalle *istanze* stesse che governa; essa è quindi, nel suo intimo, modificata da queste condizioni, determinante ma anche al tempo stesso determinata, e determinata dai diversi *livelli* e dalle diverse *istanze* della formazione sociale che anima: potremmo chiamarla *surde terminata nel suo principio stesso*².

Non tengo in particolar modo a questo termine *surdeterminazione* (preso a prestito da altre discipline), ma lo adopero, in mancanza di meglio, contemporaneamente come *indice* e come *problema*; inoltre esso permette abbastanza bene di vedere perché abbiamo qui a che fare con *qualcosa di completamente diverso dalla contraddizione hegeliana*.

La contraddizione hegeliana infatti, non è mai *realmente surdeterminata* benché spesso ne abbia tutte le apparenze. Nella *Fenomenologia*, per esempio, che descrive le « esperienze » della coscienza e la loro dialettica culminante nell'avvento del Sapere assoluto, la contraddizione non *sembra semplice*, bensì molto complessa. A rigore può essere detta semplice solo la prima contraddizione: quella tra la coscienza sensibile e il suo sapere. Ma più si procede nella dialettica della sua produzione, più la coscienza diventa ricca e la contraddizione complessa. Si potrebbe però dimostrare che questa complessità non è la complessità di una *surdeterminazione effettiva*, ma la complessità di una *interiorizzazione* cumulativa che ha solo le apparenze della *surdeterminazione*. Infatti, in

sovietica, le ricchezze naturali del paese e la sua enorme estensione, sicura salvaguardia della rivoluzione e delle sue inevitabili « ritirate » militari e politiche.

¹ La situazione di « crisi », come Lenin ha spesso detto, ha la funzione di *rivelare* la struttura e la dinamica della formazione sociale che la vive. Ciò che è detto della situazione rivoluzionaria vale dunque anche, fatte le debite proporzioni, per la formazione sociale antecedente alla crisi rivoluzionaria.

² Cfr. gli sviluppi dati da Mao Tse-dun al tema della distinzione tra le contraddizioni *antagoniste* (esplosive, rivoluzionarie) e le contraddizioni *non antagoniste* (*De la contradiction*, ed. Pékin, 1960, p. 67 e sgg.).

ogni momento del suo divenire, la coscienza vive e sperimenta la propria essenza (che corrisponde al grado da essa raggiunto) *attraverso tutti gli echi* delle essenze anteriori che essa è stata, e attraverso la *presenza allusiva* delle forme storiche corrispondenti. Con la qual cosa Hegel indica che ogni coscienza ha un *passato* soppresso-conservato (*aufgehoben*) nel suo presente stesso, e un *mondo* (il mondo di cui potrebbe essere la coscienza ma che nella *Fenomenologia* resta come ai margini, di una presenza potenziale e latente), e quindi che essa ha anche come passato i *mondi delle sue essenze superate*. Ma queste *forme* passate della coscienza e questi *mondi* latenti (corrispondenti a queste forme) non interessano mai la coscienza presente come *effettive determinazioni* ad essa esterne: queste forme e questi mondi non la concernono che *come echi* (ricordi, fantasmi della sua storicità) di ciò che è diventata, ossia *come anticipazioni di sé o allusioni a sé*. Appunto perché il passato non è mai altro che l'essenza interna (l'in sé) del futuro che racchiude, questa presenza del passato è la presenza a se stessa della coscienza e *non una vera determinazione ad essa esterna*. *Cerchio di cerchi, la coscienza non ha che un unico centro* e solo esso la determina: le ci vorrebbero altri cerchi, cerchi aventi un centro differente dal suo, cerchi eccentrici, per risentire veramente nel suo centro della loro efficacia: bisognerebbe insomma che fosse *surdeterminata* da essi nella sua essenza. Cosa che non è.

Questa verità è ancora più chiara nella *Filosofia della storia*. Anche qui si ritrovano le *apparenze* della *surdeterminazione*: ogni società storica non è forse costituita da una infinità di determinazioni concrete, dalle leggi politiche alla religione, passando via via attraverso i costumi, le usanze, i regimi finanziari, commerciali, economici, il sistema educativo, le arti, la filosofia, ecc.? Eppure nessuna di queste determinazioni è, nella sostanza, *esterna* alle altre non solo perché tutte insieme costituiscono una totalità organica originale, ma anche e soprattutto perché questa totalità *si riflette in un principio interno unico*, che è la *verità* di tutte queste determinazioni concrete. Così Roma: la sua colossale storia, e tutte le sue istituzioni, conquiste e crisi, altro non sono che la manifestazione indi la distruzione, nel tempo, del principio interno della *personalità giuridica astratta*. Questo principio interno contiene sí, in sé, come tanti echi, tutti i principi delle formazioni storiche superate, ma come echi di se stesso: ecco perché non possiede anch'esso che un solo centro, che è il centro di tutti i mondi passati conservati nel suo ricordo: ecco perché è *semplice*. E all'interno di questa semplicità appare anche la sua stessa *contraddizione*: in Roma, la *coscienza stoica*, quale coscienza della contraddizione inerente al concetto di personalità

giuridica astratta, una coscienza che mira sí al mondo concreto della *soggettività*, ma non lo coglie. È appunto questa la contraddizione che distruggerà Roma e farà sorgere il suo futuro: la figura della *soggettività* nel cristianesimo medioevale. Tutta la complessità di Roma non surdetermina quindi in nulla la contraddizione del principio semplice di Roma, che non è che l'essenza interna di questa infinita ricchezza storica.

Se ora ci domandiamo *perché* mai i fenomeni di mutazione storica siano pensati da Hegel in questo concetto semplice di contraddizione, poniamo proprio la *domanda essenziale*. La semplicità della contraddizione hegeliana non è infatti possibile *che* per la semplicità del *principio interno* che costituisce l'essenza di ogni periodo storico. Appunto perché è possibile, *di diritto, ridurre la totalità*, l'infinita diversità di una data società storica (la Grecia, Roma, il Sacro Romano Impero, l'Inghilterra, ecc...) a un *principio interno semplice, questa stessa semplicità, acquisita così di diritto alla contraddizione*, può riflettervisi. Si deve essere ancora più netti? Questa stessa riduzione (di cui Hegel prese l'idea da Montesquieu), la riduzione di *tutti* gli elementi che fanno la vita concreta di un mondo storico (istituzioni economiche, sociali, politiche, giuridiche, costumi, morale, arte, religione, filosofia e persino gli *eventi* storici: guerre, battaglie, disfatte, ecc.) a un principio interno d'unità, questa riduzione non è anch'essa possibile se non all'*assoluta condizione* di considerare tutta la vita concreta di un popolo come l'esteriorizzazione-alienazione (*Entäusserung-Entfremdung*) di un *principio spirituale interno*, che *altro non è in conclusione se non la forma più astratta della coscienza di sé di questo mondo: la sua coscienza religiosa o filosofica, ossia la sua stessa ideologia*. Si vede bene, penso, in quale senso il « guscio mistico » impronta e contamina il « nocciolo »: giacché *la semplicità della contraddizione hegeliana non è mai che il riflesso della semplicità di questo principio interno di un popolo, ossia non della sua realtà materiale, ma della sua ideologia più astratta*. Ecco perché Hegel può rappresentarci come « dialettica », ossia mossa dal giuoco semplice di un principio di contraddizione *semplice*, la Storia universale, dal lontano Oriente fino ai nostri giorni. Ecco perché per lui non esiste in fondo mai una vera rottura, un'effettiva fine — e neppure un'inizio radicale — di una storia reale. Ecco perché anche la sua filosofia della storia è infarcita di mutazioni tutte uniformemente « dialettiche ». Questa stupefacente concezione non si può difendere se non mantenendosi sulla sommità dello Spirito, ove poco importa che un popolo muoia quando ha incarnato quel determinato principio di un momento dell'Idea (che ne ha già altri pronti) e quando incarnandolo se n'è anche

spogliato per lasciarlo in eredità a quella Memoria di Sé che è la Storia, e insieme a quell'*altro* popolo (anche se i rapporti storici con esso sono molto deboli!) che, riflettendolo nella sua sostanza, vi troverà la promessa del proprio principio interno, ossia, come per caso, il momento logicamente consecutivo dell'Idea, ecc. Bisogna capire una buona volta che tutti questi arbitri (anche se attraversati a sprazzi da vedute veramente geniali) non rimangono *miracolosamente confinati* alla sola « concezione del mondo », al puro « sistema » hegeliano, ma si riflettono, in realtà, *sulla struttura, sulle strutture stesse della dialettica hegeliana* e particolarmente in quella « *contraddizione* » che ha per compito di fare avanzare magicamente verso il Fine ideologico i contenuti concreti di questo mondo storico.

Per questo il « rovesciamento » marxista della dialettica hegeliana è tutt'altro che una pura e semplice estrazione. Se infatti si coglie chiaramente il *rapporto di stretta intimità* che la struttura della dialettica instaura in Hegel con la sua « concezione del mondo », ossia con la sua filosofia speculativa, è impossibile gettare *davvero* alle ortiche questa « concezione del mondo », senza essere obbligati a *trasformare profondamente le strutture della dialettica stessa*. Se no, che lo si voglia o no, ci si trascinerà ancora dietro, centocinquanta anni dopo la morte di Hegel e cent'anni dopo Marx, i brandelli del famoso « involucro mistico ».

Ritorniamo dunque a Lenin e attraverso Lenin a Marx. Se è vero, come dimostrano tanto l'esperienza quanto la riflessione leninista, che la situazione rivoluzionaria in Russia dipendeva precisamente dal carattere *d'intensa surdeterminazione* della contraddizione fondamentale di classe, bisogna forse domandarsi in che cosa consista l'*eccezionalità* di questa « *situazione eccezionale* » e se, come ogni eccezione, questa eccezione non illumini la regola, se non sia, all'insaputa della regola, la *regola stessa*. Giacché infatti, *non siamo forse sempre nell'eccezione?* Eccezione l'insuccesso tedesco del '49, eccezione l'insuccesso parigino del '71, eccezione l'insuccesso socialdemocratico tedesco agli inizi del XX secolo in attesa del tradimento sciovinista del '14, eccezione il successo del '17... Eccezioni, ma *in rapporto a che cosa?*... se non in rapporto a una certa idea *astratta* ma confortante, rassicurante, di uno schema « dialettico » depurato, che aveva, nella sua stessa semplicità, come serbato la memoria (o ritrovato l'*andamento*) del modello hegeliano e la fede nella « *virtù* » risolutiva della contraddizione tra capitale e lavoro. Non nego certamente che la « *semplicità* » di questo schema *puro* abbia potuto rispondere a certe verità *soggettive* della mobilitazione delle masse: sappiamo bene insomma, che le forme del socialismo utopistico hanno *anch'esse* avuta un'importanza storica e l'hanno avuta perché

prende le masse tenendo conto dello stato della loro coscienza, dato che bisogna pur prenderle come sono anche e soprattutto quando le si vuole portare più avanti. Bisognerà davvero un giorno fare ciò che Marx ed Engels hanno fatto per il socialismo utopistico, ma questa volta per quelle forme ancora schematico-utopistiche della coscienza delle masse (persino di certi loro teorici) influenzate dal marxismo nella prima fase della sua storia: un vero studio storico delle condizioni e delle forme di questa coscienza¹. Ora si dà appunto il caso che tutti i più importanti testi politici e storici di Marx ed Engels di questo periodo ci diano materia per una prima riflessione a proposito di queste sedicenti « ecce-

¹ Engels scrive nel '90 (*Lettera a J. Bloch*, 21 settembre 1890): « È colpa in parte di Marx e mia se talvolta i giovani attribuiscono al lato economico un'importanza maggiore di quanto non gli sia dovuta. Di fronte agli avversari dovevamo sottolineare il principio essenziale da loro negato, e così non sempre trovavamo il tempo, il luogo, l'occasione di dare il giusto posto agli altri fattori che partecipano all'azione reciproca ». (Sulla rappresentazione engelsiana della determinazione « in ultima istanza » vedi l'Annesso, p. 97).

In quest'ordine di ricerche, vorrei citare le note che Gramsci consacra alla tentazione meccanicistica-fatalista nella storia del marxismo nel XIX secolo. (*Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1948, pp. 13-14). « Si può osservare come l'elemento deterministico, fatalistico, meccanicistico sia stato un "aroma" ideologico immediato della filosofia della prassi, una forma di religione e di eccitante (ma al modo degli stupefacenti), resa necessaria e giustificata storicamente dal carattere "subalterno" di determinati strati sociali.

« Quando non si ha l'iniziativa nella lotta e la lotta stessa finisce quindi con l'identificarsi con una serie di sconfitte, il determinismo meccanico diventa una forza formidabile di resistenza morale, di coesione, di perseveranza paziente e ostinata. « Io sono sconfitto momentaneamente, ma la forza delle cose lavora per me a lungo andare, ecc. » La volontà reale si traveste in un atto di fede, in una certa razionalità della storia, in una forma empirica e primitiva di finalismo appassionato che appare come un sostituto della predestinazione, della provvidenza ecc. delle religioni confessionali. Occorre insistere sul fatto che anche in tal caso esiste realmente una forte attività volitiva... ed è anzi da porre in rilievo come il fatalismo non sia che un rivestimento da deboli di una verità attiva e reale. Ecco perché occorre sempre dimostrare la futilità del determinismo meccanico, che, spiegabile come filosofia ingenua della massa e solo in quanto tale elemento intrinseco di forza, quando viene assunto a filosofia riflessa e coerente da parte degli intellettuali, diventa causa di passività, di imbecille auto-sufficienza... » Questa opposizione (« intellettuali » - « massa ») può sembrare strana sotto la penna di un teorico marxista. Bisogna però sapere che il concetto gramsciano d'intellettuale è infinitamente più vasto del nostro, che non è esaurito dall'idea che gli intellettuali si fanno di se stessi, ma dalla loro funzione sociale di organizzatori e di dirigenti (più o meno subalterni). Per questo Gramsci può scrivere: « Che tutti i membri di un partito politico debbano essere considerati come intellettuali, ecco un'affermazione che può prestarsi allo scherzo e alla caricatura; pure, se si riflette, niente di più esatto. Sarà da fare distinzione di gradi, un partito potrà avere una maggiore o minore composizione del grado più alto o di quello più basso, non è ciò che importa: importa la funzione che è direttiva e organizzativa, cioè educativa, cioè intellettuale » (*Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Opere di A. Gramsci, Torino, Einaudi, 1964, p. 12).

zioni ». Ne viene fuori l'idea fondamentale che la *contraddizione capitale-lavoro non è mai semplice, ma sempre specificata dalle forme e dalle circostanze storiche concrete in cui si esercita*. Specificata dalle forme della *sovrastruttura* (Stato, ideologia dominante, religione, movimenti politici organizzati, ecc.); specificata dalla *situazione storica interna ed esterna* che la determina in funzione da una parte del *passato nazionale* stesso (rivoluzione borghese compiuta o « rientrata », sfruttamento feudale eliminato, del tutto, in parte, o niente, « costumi » locali, *tradizioni* nazionali specifiche, anche uno « stile proprio » delle lotte o del comportamento politico, ecc.) e dall'altra *del contesto mondiale* esistente (ciò che vi domina al momento: « capitalismo concorrenziale » o « internazionalismo imperialista », oppure competizione dentro l'imperialismo stesso, ecc.): buona parte di questi fenomeni potendo infatti dipendere dalla « legge della disuguaglianza di sviluppo » in senso leninista.

Che cosa sta a significare tutto ciò se non che la contraddizione in apparenza semplice è *sempre surdeterminata*? Qui l'eccezione si scopre regola, regola della regola, ed è allora a partire dalla *nuova regola* che bisogna pensare le vecchie « eccezioni », quali esempi metodologicamente semplici della regola. Posso allora per cercare di abbracciare, dal punto di vista di questa regola, tutto il complesso dei fenomeni, proporre che la « *contraddizione surdeterminata* » può essere *surdeterminata* sia nel senso di una *inibizione storica*, ossia di un vero e proprio « blocco » della contraddizione (per es. la Germania guglielmina), sia nel senso della *rottura rivoluzionaria*¹ (la Russia del '17), ma che, in queste condizioni, *mai si presenta allo stato « puro »*? Sarebbe allora, lo ammetto, la « purezza » stessa a costituire eccezione, ma non vedo quale esempio se ne potrebbe citare.

Ma allora, se ogni contraddizione si presenta nella pratica storica, e in rapporto all'esperienza storica del marxismo, come una *contraddizione surdeterminata*, se è questa surdeterminazione a costituire, di fronte alla contraddizione hegeliana, la *specificità* della contraddizione marxista; se la « semplicità » della dialettica hegeliana rinvia a una « concezione del mondo » e in particolare alla concezione della storia che vi si riflette, bisogna pur domandarsi *qual è il contenuto, quale la ragion d'essere della surdeterminazione* della contraddizione marxista, e por-

¹ Cfr. F. ENGELS, *Lettera a Schmidt* (27 ottobre 1890): « La ripercussione del potere statale sullo sviluppo economico può essere di tre specie: può agire nella medesima direzione di questo, e allora l'evoluzione è più rapida; può invece agire in direzione contraria allo sviluppo economico e in questo caso oggi come oggi in un grande popolo a un certo punto fa per forza fiasco... ». Le caratteristiche delle due situazioni limite sono bene analizzate.

si il problema di sapere in che modo la concezione marxista della società può *riflettersi in questa surdeterminazione*. È un problema capitale questo, giacché è evidente che se non si mostra il *legame necessario* che unisce la struttura propria della contraddizione in Marx alla sua concezione della società e della storia, se non si fonda questa surdeterminazione sui concetti della teoria marxista della storia, questa categoria resterà « campata in aria »: essa infatti, anche se esatta, anche se verificata dalla pratica politica, non è finora che *descrittiva*, e quindi *contingente*, e perciò, *come ogni descrizione*, alla mercé delle prime o delle ultime teorie *filosofiche* venute.

Ma qui finiamo ancora una volta col ritrovare il fantasma del modello hegeliano: non più il modello astratto della contraddizione, bensì il modello concreto della *concezione della storia* che si riflette in esso. Per dimostrare infatti che la struttura specifica della contraddizione marxista si basa sulla concezione marxista della storia, bisogna assicurarsi che questa concezione non sia il puro e semplice « capovolgimento » della concezione hegeliana. È vero che si potrebbe sostenere a prima vista che Marx abbia « rovesciato » la concezione hegeliana della storia. Vediamolo rapidamente. Tutta la concezione hegeliana è retta dalla dialettica dei principi interni a ogni società, ossia dalla dialettica dei momenti dell'idea. Come Marx ripete venti volte, Hegel spiega la vita materiale, la storia concreta dei popoli, attraverso la dialettica della coscienza (coscienza di sé di un popolo, la sua ideologia). Per Marx invece è la vita materiale degli uomini a spiegarne la storia, cosicché la loro coscienza e le loro ideologie non rappresentano altro che il fenomeno della loro vita materiale. Ci sono tutte le apparenze del « rovesciamento » riunite in questa opposizione. Spingiamo le cose all'estremo, quasi alla caricatura. Che cosa vediamo in Hegel? Una concezione della società che fa sue le acquisizioni della teoria politica e dell'economia politica del XVIII secolo, e che considera ogni società (moderna, sí, ma i tempi moderni non fanno che far affiorare quello che prima era solo in germe) costituita da *due società*: la società dei bisogni, o *società civile*, e la società politica o Stato, e tutto ciò che si incarna nello Stato: religione, filosofia, ecc., insomma la coscienza di sé di un dato tempo. In altre parole, detto schematicamente, la vita materiale da una parte e la vita spirituale dall'altra. Per Hegel la vita materiale (la società civile, ossia l'economia) non è che *Astuzia della Ragione*, ed è mossa, sotto l'apparenza dell'autonomia, da una legge a lei estranea: il suo Fine che è al contempo la sua condizione di possibilità, lo Stato, e perciò la vita spirituale. Ebbene c'è un modo, anche qui, di capovolgere Hegel vantandosi di far sorgere Marx. Questo modo consiste appunto

nel *rovesciare il rapporto tra i termini hegeliani, ossia nel conservare questi stessi termini*: la società civile e lo Stato, l'economia e la politica-ideologia, ma trasformando l'essenza in fenomeno e il fenomeno in essenza o, se si preferisce, facendo agire l'*Astuzia della Ragione a rovescio*. Mentre in Hegel è l'elemento politico-ideologico a costituire l'essenza del fatto economico, in Marx sarebbe invece il fattore economico a costituire tutta l'essenza dell'opera politico-ideologica. Politica e ideologia non sarebbero allora che il puro fenomeno dell'economia, la quale ne costituirebbe la « verità ». Al principio « puro » della coscienza (di sé, di un dato tempo), principio interno semplice che, in Hegel, è principio di intelligibilità di tutte le determinazioni di un popolo storico, si sarebbe così sostituito *un altro principio semplice*, il suo contrario: la vita materiale, l'economia, principio semplice che diviene a sua volta l'unico principio d'intelligibilità universale di tutte le determinazioni di un popolo storico¹. *Caricatura?* In questa direzione vanno, se le si prende alla lettera, e avulse dal contesto, le famose frasi di Marx sul mulino a pale, il mulino ad acqua e la macchina a vapore. All'orizzonte di questa tentazione abbiamo il « *pendant* » *esatto della dialettica hegeliana*; con questa differenza, che non si tratta più di ingenerare i momenti successivi dell'Idea, bensì i momenti successivi dell'Economia, in virtù dello stesso principio della contraddizione interna. Questo tentativo finisce con la radicale riduzione della dialettica della storia alla dialettica generatrice dei successivi *modi di produzione*. Ossia, al limite, delle diverse *tecniche* di produzione. Queste tentazioni portano, nella storia del marxismo, nomi specifici: *economismo*, se non addirittura *tecnologismo*.

Ma è sufficiente citare questi due termini per risvegliare immediatamente il ricordo delle lotte teoriche e pratiche condotte da Marx e dai suoi seguaci, per combattere queste « deviazioni ». E contro il sin troppo famoso testo sulla macchina a vapore, quanti testi perentori contro l'economismo! Facciamola dunque finita con questa caricatura, non per opporre all'economismo tutto il campionario delle condanne ufficiali, ma per esaminare *quali principi autentici* sono attivi in queste condanne e nel pensiero effettivo di Marx.

Diviene allora decisamente impossibile conservare, nel suo apparente rigore, la finzione del « rovesciamento ». E invero *Marx non ha conservato, neppur « capovolgendoli », i termini del modello hegeliano della società*. Ne ha loro sostituiti altri che hanno con quelli solo lontani rapporti. Anzi ha sovvertito la *relazione* che regnava prima tra

¹ E, naturalmente, come in ogni « rovesciamento » si saranno conservati i medesimi termini della concezione hegeliana: la *società civile* e lo *Stato*.

questi termini, cosicché sono *tanto i termini quanto il loro rapporto* a cambiare di natura e di senso.

I termini, intanto, non sono più gli stessi.

Certo Marx parla ancora di « *società civile* » (in particolare nell'*Ideologia tedesca*: termine che viene inesattamente tradotto con « società borghese ») ma è per allusione al passato, per designare il *luogo* delle sue scoperte e non per riprenderne *il concetto*. Bisognerebbe studiare da vicino la formazione di questo concetto. Vi si vedrebbe allora delinearsi, sotto le forme astratte della filosofia politica e sotto le forme più concrete dell'economia politica del XVIII secolo, non una vera teoria della storia economica e neppure una vera teoria dell'economia, ma una *descrizione dei comportamenti economici e della loro formazione*, insomma una specie di *Fenomenologia filosofico-economica*. Ora quello che si può notare in tutto questo, tanto tra i filosofi (Locke, Helvétius, ecc.) quanto tra gli economisti (Smith, Turgot, ecc.) è che questa descrizione della società civile viene effettuata come se si trattasse della descrizione (e della fondazione) di ciò che Hegel, riassumendone perfettamente lo spirito, chiama « il mondo dei bisogni », ossia un mondo che si riferisce immediatamente, come alla propria essenza interna, *ai rapporti tra gli individui* definiti dalla loro volontà particolare e dal loro interesse personale, insomma dai loro « bisogni ». Quando si sa che Marx ha basato tutta la sua concezione dell'economia politica sulla critica di questo presupposto (*l'homo oeconomicus*, e la sua astrazione giuridica o morale, *l'uomo* dei filosofi) si dubita molto che abbia potuto riprendere un concetto che ne era il *derivato diretto*. Ciò che importa a Marx non è infatti né questa *descrizione* (astratta) dei comportamenti economici, né la pretesa di fondarla sul mito dell'uomo economico, ma l'« *anatomia* » di questo mondo e la *dialettica dei mutamenti* di questa « anatomia ». Ecco perché il concetto di « società civile » (mondo dei comportamenti economici singoli e loro origine ideologica) scompare in Marx. Ecco perché *la realtà economica astratta* (che Smith per esempio *ritrova* nelle leggi del mercato come *risultato* del suo sforzo di impostazione) è anch'essa pensata da Marx come l'effetto di una realtà più concreta e più profonda: come *il modo di produzione* di una determinata formazione sociale. Qui i comportamenti economici individuali (che servivano di pretesto a questa Fenomenologia economico-filosofica) sono per la prima volta messi a confronto con la loro *condizione di esistenza*. Grado di sviluppo delle *forze di produzione*, stato dei *rapporti di produzione*: ecco quali sono ormai i concetti fondamentali di Marx. Se la « società civile » gli indicava il luogo (qui è il punto

da approfondire...) bisogna confessare che essa non gliene forniva la materia. Ma dove si trova tutto ciò in Hegel?

Quanto allo Stato, è fin troppo facile dimostrare che non ha più in Marx lo stesso contenuto che in Hegel. Non soltanto, certo, perché lo Stato non può più essere la « realtà dell'Idea » ma anche e soprattutto perché lo Stato è pensato sistematicamente *come uno strumento* di coercizione al servizio della classe dominante degli sfruttatori. Anche in questo caso, sotto la « descrizione » e la sublimazione degli attributi dello Stato, Marx scopre *un nuovo concetto*, presentito prima di lui fin dal XVIII secolo (Longuet, Rousseau, ecc.), ripreso anche da Hegel nella *Filosofia del diritto* (che ne fece un « fenomeno » dell'Astuzia della Ragione di cui lo Stato è il trionfo: l'opposizione tra povertà e ricchezza) e largamente utilizzato dagli storici del 1830: *il concetto di classe sociale* direttamente connesso con i *rapporti di produzione*. Questo intervento di un nuovo concetto, il rapporto in cui viene messo con un concetto base della struttura economica, ecco qualcosa che rivoluziona da capo a fondo *l'essenza dello Stato*, il quale ormai non è più sopra i raggruppamenti ma al servizio della classe dominante; il quale non ha più come missione di adempiersi nell'arte, nella religione, e nella filosofia, ma di mettere queste al servizio degli interessi della classe dominante, di costringerle anzi, a costituirsi in funzione delle idee e dei temi che esso rende *dominanti*; il quale cessa quindi di essere la « verità » della « società civile », per diventare, non la « verità di » qualcos'altro, neppure dell'economia, ma lo strumento d'azione e di dominazione di una classe sociale, ecc.

E non sono soltanto *i termini* che cambiano: cambiano anche *i loro rapporti*.

Non si deve credere che si tratti di una nuova distribuzione tecnica delle parti imposta dal moltiplicarsi dei nuovi termini. In che modo si raggruppano infatti questi nuovi termini? Da una parte la *struttura* (base economica: forze di produzione e rapporti di produzione); dall'altra la *sovrastruttura* (lo Stato e tutte le forme giuridiche, politiche e ideologiche). Si è visto tuttavia che si poteva tentare di mantenere tra questi due gruppi di categorie lo stesso *rapporto hegeliano* (imposto da Hegel alle relazioni tra società civile e Stato): un *rapporto da essenza a fenomeno* sublimato nel concetto di « *verità di...* ». Così in Hegel lo Stato è la « *verità* » della società civile, la quale non è, grazie al giuoco dell'Astuzia della Ragione, che il suo fenomeno, *adempiuto* in esso. Ora in un Marx che verrebbe così ridotto alla statura di un Hobbes o di un Locke, la società civile potrebbe anche non essere altro che la « *verità* » dello Stato, suo fenomeno che un'Astuzia della Ragione Economica

metterebbe allora al servizio di una classe: la classe dominante. Sfortunatamente per questo schema troppo puro, non è così. In Marx la tacita identità (fenomeno-essenza-verità di...) di economia e politica scompare a beneficio di una *nuova concezione* dei rapporti tra le *istanze determinanti* nel complesso struttura-sovrastuttura che costituisce l'essenza di ogni formazione sociale. Che questi *rapporti* specifici tra struttura e sovrastuttura meritino ancora di essere teoricamente elaborati e indagati, non c'è dubbio. Tuttavia Marx ce ne dà in mano « gli estremi » e ci dice che è in mezzo ad essi che dobbiamo cercare: da una parte, *la determinazione in ultima istanza ad opera del modo di produzione (l'economia)*, dall'altra *la relativa autonomia delle sovrastrutture e la loro efficacia specifica*. Con questo Marx rompe chiaramente con il principio hegeliano della spiegazione attraverso la coscienza di sé (l'Ideologia) ma anche col tema hegeliano *fenomeno-essenza-verità di...* Abbiamo veramente a che fare con *un rapporto nuovo* tra termini nuovi.

Ascoltiamo il tardo Engels rimettere, nel '90, le cose a punto contro i giovani « economisti » che invece non hanno capito che si trattava d'un nuovo rapporto ¹. La produzione è il fattore determinante, ma solo « in ultima istanza ». « Né Marx né io abbiamo affermato di più ». Chi « forzerà questa frase » per farle dire che solo il fattore economico è quello determinante « la trasformerà in una frase vuota, astratta, assurda ». E spiegare ancora: « La situazione economica è la base, però i diversi elementi della sovrastruttura, le forme politiche della lotta di classe e i suoi risultati, le costituzioni promulgate, una volta vinta la battaglia, dalla classe vittoriosa, ecc., le forme giuridiche e persino il riflesso di tutte queste lotte reali nel cervello dei partecipanti, teorie politiche, giuridiche, filosofiche, concezioni religiose e loro ulteriore evoluzione in sistemi dogmatici, esercitano anch'esse la loro azione nelle lotte storiche e, in molti casi, ne determinano in modo preponderante la forma... ». Bisogna prendere questa parola « forma » in senso forte e farle designare qualcosa di completamente diverso dal formale. Ascoltiamo ancora Engels: « Lo Stato prussiano sorse e si sviluppò per l'azione di cause storiche e, in ultima istanza, economiche. Difficilmente però si potrà affermare senza pedanteria che, tra i numerosi staterelli della Germania settentrionale, proprio il Brandeburgo fosse destinato per necessità economiche e non anche per altri fattori (innanzi tutto per il fatto che, grazie al possesso della Prussia, aveva a che fare con i problemi polacchi e quindi era implicato in relazioni internazionali, decisive del resto

¹ F. ENGELS, Lettera a Bloch, 21 settembre 1890.

nella formazione del potere della Casa d'Austria) a diventare la grande potenza in cui si è incarnata la differenza economica, linguistica e anche, dopo la Riforma, religiosa tra Nord e Sud... » ¹.

Eccoci davanti ai due estremi: l'economia determina, *ma in ultima istanza* (alla lunga, come dice spesso Engels), il corso della storia. Questo corso però, si « afferma » attraverso il mondo delle forme multiple della sovrastruttura, delle tradizioni locali ² e delle circostanze internazionali. Non mi soffermo qui sulla *soluzione teorica* proposta da Engels al problema dei rapporti tra il fattore economico determinante *in ultima istanza*, e le determinazioni proprie imposte dalle sovrastrutture, dalle tradizioni nazionali, e dagli eventi internazionali. A me preme solo porre l'accento su tutto questo *accumularsi di determinazioni efficaci* (derivate dalle sovrastrutture e dalle circostanze particolari, nazionali e internazionali) *sul fattore determinante in ultima istanza, il fattore economico*. Qui, mi sembra, può chiarirsi l'espressione di *contraddizione surdeterminata* che proponevo, *qui*, perché allora non abbiamo più il fatto puro e semplice dell'esistenza della surdeterminazione, ma l'abbiamo riportata, almeno nell'essenziale e anche se il nostro procedere è ancora indicativo, ai suoi *fondamenti*. Questa *surdeterminazione* diventa inevitabile e pensabile non appena si riconosce l'esistenza reale, in gran parte specifica e autonoma, irriducibile quindi a puro fenomeno, delle forme della sovrastruttura e della congiuntura nazionale e internazionale. Bisogna allora andare fino in fondo e dire che questa surdeterminazione non dipende da situazioni apparentemente straordinarie o aberranti della storia (per esempio la Germania) ma è *universale*; che mai la dialettica economica opera *allo stato puro*, che mai nella storia si vedono quelle istanze che sono le sovrastrutture ecc., farsi rispettosamente da parte, quando hanno fatto la loro opera o dissolversi come puro fenomeno per lasciare che avanzi sulla strada regale della dialettica sua maestà l'Economia perché i Tempi sarebbero venuti. L'ora solitaria dell'« ultima istanza » non suona mai, né al primo momento né all'ultimo.

Insomma l'idea di una contraddizione « pura e semplice », e non surdeterminata è, come dice Engels a proposito della « frase » econo-

¹ Engels aggiunge: « Raramente Marx ha scritto qualcosa in cui questa teoria non abbia la sua parte; il 18 brumaio però è un esempio particolarmente eccellente della sua applicazione. Nel Capitale vi si accenna spesso ». Cita anche l'Antidübling e il Feuerbach.

² « Anche le condizioni politiche, ecc..., e persino la tradizione che influenza la mente degli uomini, esercitano una funzione... » (F. ENGELS, Lettera a Bloch, cit.).

mista, « una frase vuota, astratta e assurda ». Che possa servire da modello pedagogico o piuttosto che abbia potuto, a un certo momento preciso della storia, servire da mezzo polemico e pedagogico, non fissa per sempre il suo destino. Alla fin fine i sistemi pedagogici cambiano, eccome, nella storia. Sarebbe ora di fare uno sforzo per elevare la pedagogia all'altezza delle circostanze, ossia dei bisogni storici. Ma chi non vede che questo sforzo pedagogico ne *suppone* un altro schiettamente teorico? Se infatti è vero che Marx ci dà principi generali ed esempi concreti (*Il 18 brumaio*, *La guerra civile in Francia*, ecc.), se è vero che tutta la pratica politica della storia del movimento socialista e comunista costituisce una sconfinata riserva di « protocolli di esperienze » concrete, bisogna pur dire che la *teoria dell'efficacia specifica delle sovrastrutture e delle altre « circostanze » resta in gran parte da elaborare*, e, prima della teoria della loro efficacia, o contemporaneamente (giacché attraverso l'indagine sulla loro efficacia si può cogliere la loro *essenza*), *la teoria dell'essenza propria degli elementi specifici della sovrastruttura*. Questa teoria resta, come la carta dell'Africa prima delle grandi esplorazioni, una terra conosciuta nei suoi contorni, nei grandi rilievi e corsi d'acqua, ma il più delle volte, salvo qualche regione ben disegnata, sconosciuta nei particolari. Chi, dopo Marx e Lenin, ne ha *davvero* tentata e continuata l'esplorazione? Non conosco che Gramsci¹. Eppure questo lavoro è indispensabile per arrivare se non altro a formulare qualche proposizione più precisa che non questa approssimazione sul carattere, basato innanzi tutto sull'esistenza e sulla natura delle sovrastrutture, della *surdeterminazione* della contraddizione marxista.

Mi si consenta di fare ancora un'ultima riflessione. La pratica politica marxista urta continuamente contro quella realtà che viene chiamata le « sopravvivenze ». Nessun dubbio: esse esistono davvero, se non non sarebbero così dure a morire... Lenin le combatteva entro il partito russo anche prima della rivoluzione. Inutile ricordare che dopo la rivo-

¹ I tentativi di Lukács, limitati alla storia della letteratura e della filosofia, mi sembrano contagiati da un hegelianismo vergognoso, come se Lukács volesse farsi assolvere da Hegel di essere stato l'allievo di Simmel e di Dilthey. Gramsci è di un'altra levatura. Le note e gli appunti dei suoi *Quaderni del carcere* prendono in esame tutti i problemi fondamentali della storia italiana ed europea: economica, sociale, politica, culturale. Vi si trovano sul problema, oggi fondamentale, della sovrastruttura, idee assolutamente originali e talvolta anche geniali. Inoltre vi si trovano, come avviene quando si tratta di vere scoperte, *nuovi concetti*, per esempio il concetto di *egemonia*, ottimo esempio d'un abbozzo di soluzione teorica in merito ai problemi dell'interpretazione delle sfere economica e politica. Purtroppo chi ha continuato, almeno in Francia, lo sforzo teorico di Gramsci?

luzione, fino ancora ad oggi, hanno dato materia a una quantità di difficoltà, battaglie e interpretazioni. Orbene che cosa è una « sopravvivenza »? È di essenza « psicologica » o sociale? Si riduce alla sopravvivenza di certe *strutture* economiche che la rivoluzione non ha potuto distruggere colle sue prime leggi: per esempio la piccola produzione (contadina principalmente, in Russia), che preoccupava tanto Lenin? O mette in causa anche *altre strutture*, politiche, ideologiche, ecc., costumi, abitudini, « tradizioni » magari, come la « *tradizione nazionale* », con i suoi tratti specifici? « *Sopravvivenza* »: ecco un termine cui si fa continuamente ricorso e che è ancora alla ricerca, non dirò del suo nome (ne ha uno), *ma del suo concetto*. Ebbene, sostengo che per dargli il concetto che merita (e che ha ben meritato!) non ci si può accontentare di un vago hegelianismo del « *superamento* » e della « *conservazione-di-ciò-che-è-negato-nella-negazione-stessa* » (ossia della negazione della negazione)... Infatti, se ritorniamo ancora un momento a Hegel, constatiamo che la sopravvivenza del passato come « *superato* » (*aufgehoben*) si riduce semplicemente alla modalità del *ricordo* che non è d'altronde che l'inverso dell'*anticipazione*, ossia la stessa cosa. Come infatti fin dall'alba della Storia umana, nei primi balbettamenti dello Spirito orientale, gioiosamente prigioniero delle gigantesche figure del cielo, del mare e del deserto, e più tardi del suo bestiario di pietra, si tradiva già il presentimento inconscio delle future realizzazioni dello Spirito assoluto, così in ogni istante del Tempo, il passato sopravvive a se stesso nella forma del ricordo di ciò che fu, ossia della promessa sussurrata del suo presente. Ecco perché *il passato non è mai opaco e neppure è un ostacolo*. È sempre digeribile, perché *digerito in anticipo*. Roma può ben regnare su un mondo impregnato di Grecia: la Grecia « superata » sopravvive in quelle memorie oggettive che sono i templi riprodotti, la religione assimilata, la filosofia ripensata. Essendo già Roma senza saperlo quando si ostinava a morire per dischiudere il suo avvenire romano, non è mai d'intralcio a Roma in Roma. Ecco perché il presente può nutrirsi delle ombre del proprio passato, proiettarle persino davanti a sé, come quelle grandi effigie della Virtù Romana che aprirono ai giacobini la strada della Rivoluzione e del Terrore. Gli è che il passato non è mai altro che il presente stesso cui esso non fa che ricordare quella legge d'interiorità che è il destino di ogni Divenire Umano.

Ma questo basta, penso, a fare capire che il « *superamento* » marxiano, per quel tanto di senso che questo termine può ancora avere (e, a dire il vero, non ha nessun senso *rigoroso*) non ha niente a che vedere con questa dialettica del *confort* storico; che il passato è tutt'altro che

un'ombra, anche « oggettiva »: è invece una realtà strutturata terribilmente positiva e attiva come lo sono, per il miserabile operaio di cui parla Marx, il freddo, la fame e la notte. Ma allora come *pensare* queste *sopravvivenze*? Come, se non partendo da un certo numero di *realtà* che in Marx sono appunto *realtà*, sia che si tratti di sovrastrutture, di ideologie, di « tradizioni nazionali », e persino di costumi, di « spirito » di un popolo, ecc.? Come, se non partendo da questa *surdeterminazione di ogni contraddizione e di ogni elemento costitutivi di una società*? Essa fa sí, primo, che una rivoluzione nella struttura non modifica *ipso facto*, in un battibaleno (eppure dovrebbe farlo se la determinazione da parte del fattore economico fosse *l'unica determinazione*) le sovrastrutture esistenti e in special modo le *ideologie*, giacché queste hanno, in quanto tali, una consistenza sufficiente *per sopravvivere a se stesse fuori del contesto immediato* della loro vita e persino per ricreare, « secernere » per un certo tempo, condizioni d'esistenza di sostituzione; secondo, che la nuova società, uscita dalla rivoluzione, può, o per le forme peculiari della sua nuova sovrastruttura o per « circostanze » specifiche (nazionali, internazionali) *provocare essa stessa la sopravvivenza ossia la riattivazione degli elementi antichi*. Questa riattivazione sarebbe propriamente inconcepibile in una dialettica priva di surdeterminazione. Per esempio, per non eludere la questione piú scottante, mi sembra che quando ci si domanda come abbia potuto il popolo russo, così generoso e fiero, sopportare su così vasta scala i crimini della repressione stalinista, come abbia potuto addirittura il partito bolscevico tollerarli, senza parlare poi dell'ultimo interrogativo: come ha potuto un dirigente comunista ordinarli?, bisogna rinunciare a ogni logica in chiave di « superamento » oppure rinunciare anche a iniziare il discorso. Ma è chiaro che anche qui, dal punto di vista della teoria, resta molto da fare. Non parlo soltanto dei lavori storici che sono la base di tutto: ma poiché sono la base di tutto parlo di ciò che costituisce la base anche dei lavori storici che si vogliono marxisti, *il rigore: una concezione rigorosa dei concetti marxisti, delle loro implicazioni e del loro sviluppo; una ricerca e una concezione rigorose di ciò che è esclusivamente loro, ossia di ciò che li distingue per sempre dai loro fantasmi*.

È piú che mai importante, oggi, rendersi conto che uno dei primi fantasmi è proprio l'ombra di Hegel. Bisogna gettare *un po' piú di luce su Marx* perché questo fantasma ritorni nella notte o, il che fa tutt'uno, *un po' piú di luce marxista su Hegel stesso*. Solo così sfuggiremo al « rovesciamento », ai suoi equivoci e alle sue confusioni.

Giugno-luglio 1962

Vorrei soffermarmi un momento su un passo della lettera di Engels a Bloch che nel testo che precede ho lasciato deliberatamente in disparte. Infatti questo passo, che riguarda il tentativo di Engels di dare una *soluzione* teorica *fondata* al problema della determinazione « in ultima istanza » da parte del fattore economico, è in realtà *indipendente* dalle tesi marxiste che Engels oppone al dogmatismo « economista ».

Si tratta, certo, di una semplice lettera. Ma siccome costituisce un documento teorico *decisivo* nel rifiuto dello schematismo e dell'economismo, siccome ha già avuto e può ancora avere, per questa ragione, un'importanza *storica*, è meglio non dissimulare che l'argomentazione engelsiana non risponde piú alle nostre esigenze critiche.

La soluzione di Engels introduce *uno stesso modello* a due diversi livelli di analisi.

A) PRIMO LIVELLO: Engels ha già dimostrato che le sovrastrutture, lungi dall'essere puri fenomeni dell'economia, hanno una propria efficacia: « *In molti casi questi fattori determinano in modo "preponderante" la forma* » (delle lotte storiche). Il problema che nasce è allora: come pensare in queste condizioni l'*unità* dell'efficacia reale, ma relativa, delle sovrastrutture, e del principio determinante « in ultima istanza » dell'economia? Come pensare il rapporto di queste diverse efficacie? Come fondare dentro questa unità la funzione di « ultima istanza » del fattore economico? Risposta di Engels: « *Vi è azione e reazione* ».

* Questo Annesso all'articolo *Contraddizione e surdeterminazione* è rimasto inedito. La lettera di Engels a Bloch è del 21 settembre 1890.

reciproca di tutti questi fattori (le sovrastrutture) in mezzo ai quali il movimento economico finisce per affermarsi come elemento necessario attraverso la infinita massa dei casi accidentali (ossia di cose e di avvenimenti il cui reciproco legame intimo è tanto lontano o tanto difficile a dimostrarsi che possiamo considerarlo come inesistente e trascurarlo)». Ecco dunque il modello esplicativo: « i diversi elementi della sovrastruttura », agendo e reagendo gli uni sugli altri, producono un'infinità di effetti. Questi effetti sono paragonabili a un'infinità di casi accidentali (il cui numero è infinito e il cui legame intimo è così remoto e perciò così difficile a conoscersi, da essere trascurabile), attraverso i quali « il movimento economico » riesce ad affermarsi. Gli effetti sono i casi accidentali, il movimento economico è la necessità, la loro necessità. Lascio per il momento da parte questo modello: caso-necessità e i suoi presupposti. Quello che è particolare in questo testo è la funzione attribuita ai diversi elementi della sovrastruttura. Sembrerebbe come se fossero, una volta scattato tra loro il sistema azione-reazione, deputati a costituire l'infinita diversità degli effetti (cose e avvenimenti, dice Engels) tra i quali, come tra altrettanti casi, l'economia tratterà la sua strada sovrana. In altre parole, gli elementi della sovrastruttura hanno sì un'efficacia, ma questa efficacia si disperde in qualche modo all'infinito, nell'infinità degli effetti, dei casi, i cui legami intimi, quando si sarà raggiunta quest'estremità infinitesimale, si potranno considerare come inintelligibili (troppo difficili a dimostrarsi) e perciò inesistenti. La dispersione infinitesimale ha dunque come effetto di dissolvere nell'esistenza microscopica l'efficacia riconosciuta alle sovrastrutture nella loro esistenza macroscopica. Certo questa inesistenza è di ordine epistemologico (si può cioè « considerare come » inesistente il legame microscopico; non è detto che sia inesistente: è inesistente per la conoscenza). Ma comunque stiano le cose, rimane il fatto che la necessità macroscopica « finisce per affermarsi », ossia finisce per prevalere, proprio dentro questa diversità microscopica infinitesimale.

Qui bisogna fare due osservazioni:

Prima osservazione. In questo schema non abbiamo a che fare con una vera soluzione, abbiamo a che fare solo con l'elaborazione di una parte della soluzione. Noi impariamo che le sovrastrutture, agendo-reagendo reciprocamente, traducono la loro efficacia in « avvenimenti e cose » infinitesimali, ossia in altrettanti « casi » accidentali. E vediamo che la soluzione deve potere essere fondata a livello di questi casi, poiché sono questi a introdurre il controconcetto della necessità (economica) come determinante in ultima istanza. Ma questa non è che una mezza soluzione giacché il rapporto tra casi accidentali e necessità non

è né teoricamente fondato né esplicitato; giacché (ed è per l'appunto negare questo rapporto e il suo problema) Engels presenta inoltre la necessità come del tutto esterna a questi casi (simile a un movimento che finisce per affermarsi in mezzo a un'infinità di casi). Ma allora non sappiamo se questa necessità è appunto la necessità di questi casi e, se lo è, perché lo è. Il problema resta qui in sospenso.

Seconda osservazione. Stupisce vedere Engels presentare qui le forme della sovrastruttura come l'origine di una microscopica infinità di eventi il cui legame interno è inintelligibile (e quindi trascurabile). Infatti da un certo punto di vista si potrebbe dire altrettanto delle forme dell'infrastruttura (ed è vero che le circostanze minute di avvenimenti economici microscopici potrebbero essere dette inintelligibili e trascurabili!). Ma soprattutto queste forme, come tali, sono sì principi di realtà, ma anche principi d'intelligibilità dei loro effetti. Sono forme perfettamente conoscibili e, a questo titolo, sono la ragione trasparente degli eventi che dipendono da esse. Come è possibile che Engels sorvoli tanto facilmente su di loro, sulla loro essenza e la loro funzione, per non considerare se non la microscopica polvere dei loro effetti trascurabili e inintelligibili? Più precisamente, questa polverizzazione dei casi non è assolutamente contraria alla funzione reale ed epistemologica di queste forme? E, poiché Engels l'afferma, che cosa ha invece fatto Marx nel 18 brumaio se non un'analisi dell'azione e delle reazioni reciproche di questi « diversi fattori »? un'analisi perfettamente intelligibile dei loro effetti? Ma Marx è potuto arrivare a questa « dimostrazione » solo non confondendo gli effetti storici di questi fattori con i loro effetti microscopici. Infatti le forme della sovrastruttura sono sì causa di un'infinità di eventi, ma non tutti questi eventi sono storici (cfr. Voltaire: tutti i figli hanno un padre, ma non tutti i « padri » hanno figli); lo sono solo quelli che i suddetti « fattori » assumono, scelgono, producono insomma come tali (per non fare che un caso: ogni uomo politico, insediato al governo, fa in funzione della sua politica e in funzione anche dei suoi mezzi, una certa scelta tra gli avvenimenti e li promuove di fatto al grado di avvenimenti storici, se non altro, per esempio, reprimendo una manifestazione). A questo primo livello, direi dunque per riepilogare che: 1) non abbiamo ancora una vera soluzione; 2) il « tradursi » dell'efficacia delle forme della sovrastruttura (di cui trattiamo qui) nell'infinità degli effetti microscopici (casi accidentali inintelligibili) non corrisponde alla concezione marxista della natura delle sovrastrutture.

B) SECONDO LIVELLO: Difatti al secondo livello della sua analisi vediamo Engels abbandonare il caso delle sovrastrutture e applicare il suo modello a un altro oggetto, che questa volta gli corrisponde: il com-

binarsi delle singole volontà. Lo vediamo così rispondere al problema, dandoci il rapporto tra casi e necessità, cioè fondandolo. « *La storia è fatta in modo tale che il risultato finale scaturisce sempre dal conflitto di moltissime volontà singole, ognuna delle quali è a sua volta determinata così com'è da una somma di condizioni particolari di esistenza. Esiste quindi una innumerevole quantità di forze che si contrastano, un numero infinito di parallelogrammi di forze da cui esce una risultante — l'avvenimento storico — che può essere considerata a sua volta come il prodotto di una forza agente come un tutto, in modo inconscio e cieco. Infatti ciò che ogni singolo vuole è contrastato da ogni altro singolo individuo e quello che ne risulta è qualcosa che nessuno ha voluto. Così la storia si è svolta sinora alla stregua di un processo naturale soggetta anche, sostanzialmente, alle sue stesse leggi di sviluppo. Ma dal fatto che le diverse volontà — ciascuna delle quali vuole ciò che la spingono a volere la sua costituzione fisica, le circostanze esterne, e in ultima istanza le circostanze economiche (circostanze sue personali o circostanze sociali generali) — non raggiungono quello che vogliono, ma si fondono in una media generale, in una risultante comune, non si ha il diritto di concludere che siano uguali a zero. Al contrario, ciascuna contribuisce alla risultante e, quindi, è inclusa in essa ».*

Mi scuso per questa lunga citazione ma dovevo riportarla per intero perché essa contiene proprio la risposta al nostro problema. Qui, infatti, la necessità è giustificata a livello dei casi stessi, è fondata sui casi stessi, come la loro risultante globale: è dunque, come si voleva, la loro necessità. La risposta che mancava alla prima analisi l'abbiamo appunto qui. Ma a quale condizione l'abbiamo ottenuta? alla condizione di avere cambiato di oggetto, alla condizione di partire, non più dalle sovrastrutture, dalla loro interazione, e infine dai loro effetti microscopici, ma dalle volontà singole, opposte e combinate nei loro rapporti di forza. Sembrerebbe dunque che il modello applicato all'efficacia delle sovrastrutture fosse stato davvero tratto dal suo vero oggetto, col quale abbiamo finalmente a che fare: il giuoco delle volontà singole. Si capisce che abbia potuto mancare il suo primo oggetto, che non era il suo, e che possa cogliere il secondo che è davvero il suo.

In che modo viene dunque fatta la dimostrazione? Abbiamo visto che poggia sul modello fisico del parallelogramma delle forze: le volontà sono altrettante forze che contrapponendosi a due a due, in una situazione semplice, daranno come risultante una terza forza, differente da ognuna e tuttavia comune a entrambe, e tale che ciascuna, benché non vi si riconosca, ne faccia tuttavia parte, vale a dire ne sia coautrice. Fin dal principio vediamo dunque apparire il fenomeno fondamentale della

trascendenza della risultante in relazione alle forze componenti; doppia trascendenza anzi: rispetto al livello delle forze componenti e rispetto alla riflessione interna di queste forze (ossia alla loro coscienza poiché si tratta qui di volontà). La qual cosa implica: 1) che la risultante sarà di un livello del tutto diverso dal livello di ogni singola forza (più elevato se esse si sommano, più basso se si contrappongono); 2) che la risultante sarà, nella sua essenza, *inconscia* (inadeguata alla coscienza di ogni volontà — e al contempo *una forza senza soggetto*, forza oggettiva ma, fin dall'inizio, *forza di nessuno*). Ecco perché, al punto finale, diventa questa risultante globale che può essere « *considerata a sua volta come il prodotto di una forza agente come un tutto, in modo inconscio e cieco* ». È chiaro che si sono così date le basi teoriche nell'atto stesso di generarla, a quella forza in ultima istanza trionfante che è la determinazione dell'economia, questa volta non più esterna ai casi accidentali in mezzo ai quali si affermava, ma considerata come *essenza interna* di questi casi stessi.

Vorrei dimostrare: 1) che ora abbiamo davvero a che fare col vero oggetto del modello engelsiano; 2) che grazie a questa adeguazione Engels risponde effettivamente all'interrogativo che si pone e ci dà realmente la soluzione del problema posto; 3) che problema e soluzione non esistono se non in funzione dell'adeguarsi del modello al suo oggetto; 4) che siccome questo oggetto non esiste, non esistono né il problema né la soluzione; 5) che bisognerebbe cercare la ragione di tutta questa vana costruzione.

Sorvolo volentieri sul riferimento di Engels alla natura. Siccome il modello che si è scelto è anch'esso fisico (se ne trova il primo esempio in Hobbes, poi innumerevoli edizioni ulteriori, ricordo in special modo quella di Holbach, particolarmente pura), nulla di strano nel fatto che possa rinviarci dalla storia alla natura. Non è una dimostrazione, è una tautologia. (Avverto che qui si tratta solo del modello utilizzato e che evidentemente in questo discorso non è in questione la dialettica della natura, per la semplice ragione che essa dipende da un problema tutto diverso.) Dal punto di vista epistemologico una tautologia vale zero: può tuttavia avere una funzione edificante. È rassicurante potere fare riferimento diretto alla natura, la natura non si discute. (Hobbes lo diceva già: gli uomini si prendono per i capelli o si ammazzano per la politica, ma si intendono in pieno sull'ipotenusa e sulla caduta dei gravi.)

Quella che vorrei prendere in esame attentamente è proprio l'argomentazione stessa di Engels, quest'argomentazione che realizza, a prima vista, un accordo così perfetto tra il modello e il suo oggetto. Orbene

che cosa vediamo? Un accordo a livello *immediato* tra modello e oggetto. Ma *al di qua* e *al di là* un accordo *postulato*, non *dimostrato*, e al suo posto, *l'indeterminazione*, ossia dal punto di vista della conoscenza, il vuoto.

Al di qua. L'evidenza del contenuto che ci colpisce quando ci rappresentiamo il parallelogramma delle forze (le volontà singole), cessa non appena ci si pone (e Engels se lo pone) il problema dell'origine (quindi della causa) delle *determinazioni* di queste volontà individuali. Allora siamo rinviati all'infinito. « *Ciascuna è quella che è per una somma di condizioni particolari di esistenza* ». Ciascuna volontà singola, semplice quando la si considera come un inizio assoluto, diventa il prodotto di un'infinità di circostanze microscopiche dipendenti dalla sua particolare « *costituzione fisica* » e dalle circostanze « *esterne* », dalle « *circostanze personali proprie* » « *o* » dalle « *circostanze sociali generali* », « *in ultima istanza* » dalle circostanze esterne « *economiche* »; il tutto enunciato alla rinfusa e in modo tale che accanto a determinazioni meramente contingenti e individuali figurano *anche* determinazioni generali (e in particolare ciò di cui *appunto si discute*: le circostanze economiche (determinanti in ultima istanza). È chiaro che Engels mischia qui due tipi di spiegazione.

Primo tipo: un tipo non marxista, ma *adeguato al suo oggetto presente* e alle sue ipotesi, la spiegazione attraverso *l'infinità delle circostanze* o dei casi (una forma che si trova già in Helvétius e in d'Holbach): questa spiegazione può avere un valore critico (nella misura, come era il caso già nel XVIII secolo, in cui essa era destinata, tra l'altro, a confutare ogni intervento divino), ma, dal punto di vista della conoscenza, è *vuota*. Tutto quello che ottiene è un'infinità *senza contenuto*, una generalizzazione astratta e a stento programmatica.

Secondo tipo: *contemporaneamente* però Engels fa intervenire un tipo di *spiegazione marxista* quando allinea tra le circostanze infinite (che sono per essenza microscopiche) quelle determinazioni al contempo *generali* e *concrete* che sono le circostanze *sociali* e le circostanze *economiche* (determinanti in ultima istanza). Ma questo tipo di spiegazione *non corrisponde al suo oggetto* perché rappresenta, all'origine, *la soluzione stessa* che si tratta di *produrre* e di *fondare* teoricamente (la generazione della determinazione in ultima istanza). Riepiloghiamo: o si rimane nell'oggetto e nel problema che si pone Engels, e allora siamo di fronte all'infinito e all'indeterminato (dunque al vuoto epistemologico); oppure decidiamo di prendere come origine la soluzione (piena di con-

tenuto) che è appunto *quello su cui si discute*. Ma allora non siamo più *né nell'oggetto né nel problema*.

Al di là. Ci ritroviamo nella medesima alternativa. Infatti, posto il primo parallelogramma, abbiamo solo una risultante formale che non è uguale alla risultante definitiva. La risultante definitiva sarà la risultante di un'infinità di risultanti, ossia il prodotto di un'infinita proliferazione di parallelogrammi. Anche in questo caso, o si fa credito all'infinito (ossia all'indeterminato, ossia al vuoto epistemologico) perché produca nella risultante finale la risultante che si vuole *dedurre*: quella che coinciderà con la determinazione in ultima istanza dell'economia, ecc.; il che significa che si *ha fiducia nel vuoto per produrre il pieno* (e per esempio, se ci si attiene al modello *formale* puro della composizione delle forze, non sfugge ad Engels che le suddette forze in campo possono annullarsi oppure contraddirsi... in tali condizioni chi ci prova che la risultante globale non sarà, per esempio, uguale a zero, o comunque, chi ci prova che sarà appunto la risultante *che si vuole, quella economica* e non un'altra, quella politica o quella religiosa? A questo livello formale *non si ha nessuna assicurazione, di nessuna specie, sul contenuto delle risultanti di nessuna risultante*). Oppure si *introduce* surrettiziamente, *nella risultante finale, il risultato che si aspetta*, in cui si ritrova semplicemente quella determinazione macroscopica che si era fin dall'inizio fatta scivolare in mezzo alle varie determinazioni microscopiche nel condizionare la volontà singola: l'economia. Sono obbligato a ripetere qui quello che ho detto dianzi: o si resta *nel problema* che Engels pone al suo oggetto (le volontà singole), ma allora si cade nel vuoto epistemologico dell'infinità dei parallelogrammi e delle loro risultanti; oppure si *dà* semplicemente la soluzione marxista ma allora non è più *fondata* teoricamente e non valeva la pena *cercarla*.

Il problema che si pone è dunque il seguente: perché tutto è così chiaro e tutto concorda così bene a livello delle *volontà singole*, e perché tutto diventa vuoto o tautologico *al di qua* e *al di là di esse*? Come è possibile che, se *ben posto*, corrispondente così bene *all'oggetto* in cui è posto, il problema sia incapace di soluzione non appena *ci si allontani* dal suo oggetto iniziale? Domanda che resta l'enigma degli enigmi fintanto che non si nota che è proprio il *suo oggetto iniziale* a imporre insieme *l'evidenza del problema* e *l'impossibilità della sua soluzione*.

Tutta la dimostrazione di Engels è infatti legata a *quell'oggetto* particolarissimo che sono le *volontà singole*, messe in rapporto secondo il modello fisico del parallelogramma delle forze. *Questo è il suo vero presupposto e metodologico e teorico*. Qui effettivamente il modello ha un senso: gli si può dare un *contenuto* e lo si può adoperare. Esso ci

« describe » rapporti umani bilaterali di rivalità, di contrapposizione o di cooperazione apparentemente « elementari ». A questo livello si può avere l'impressione di raccogliere in unità reali e discrete, visibili anche, l'infinita diversità anteriore delle cause microscopiche. A questo livello il caso si fa uomo, tutto il movimento anteriore si fa consapevole. Tutto comincia qui ed a partire di qui si può iniziare il *lavoro deduttivo*. Ma disgrazia vuole che questa base così sicura non serva da fondamento a niente, che questo principio così chiaro non sfoci che nel buio, salvo restare fisso in se stesso e ripetere, come immobile dimostrazione di tutto ciò che ci si aspetta da esso, *la propria evidenza*. Ma qual è appunto *questa evidenza*? Bisogna riconoscere *che questa evidenza non è altro che quella dei presupposti dell'ideologia borghese classica e dell'economia politica borghese*. Da che cosa parte infatti questa ideologia classica (sia che si tratti di Hobbes nella composizione dei *conatus*, sia di Locke e di Rousseau nella generazione della volontà generale; sia di Helvétius o d'Holbach nella produzione dell'interesse generale, sia di Smith e Ricardo — i testi abbondano — nei comportamenti dell'atomismo), da che cosa parte, se non appunto dal mettere fronte a fronte queste famose *volontà singole*, che non sono affatto il punto di partenza della realtà, ma il punto di partenza per una *rappresentazione* della realtà, per un *mito* destinato a dare (in eterno) un *fondamento* naturale (il che vuol dire appunto per l'eternità) *agli obiettivi* della borghesia? Se Marx criticò così bene *in questo esplicito presupposto il mito dell'homo oeconomicus*, come può Engels riprenderlo così ingenuamente? Come può dimostrarci se non attraverso una finzione ottimista quanto la finzione dell'economia borghese, attraverso una finzione più vicina a Locke e a Rousseau che a Marx, che la risultante delle volontà individuali e la risultante di queste risultanti, ha effettivamente un *contenuto generale*, incarna veramente la determinazione *in ultima istanza dell'economia* (penso a Rousseau che voleva a ogni costo che da un voto ben indirizzato, da volontà particolari divise le une dalle altre e composte assieme uscisse quella miracolosa Minerva: la volontà generale). Gli ideologi del XVIII secolo (Rousseau a parte) non domandavano ai loro presupposti teorici di produrre *qualcosa di diverso da sé stessi*. Domandavano ad essi semplicemente di dare un fondamento *ai valori* che tali *presupposti incarnavano già* e questo spiega perché, per loro, *la tautologia avesse un senso*, diversamente da Engels il quale *vorrebbe* invece ritrovare il contrario dei presupposti stessi.

Ecco perché Engels nel suo testo riduce quasi a zero le sue pretese. Che cosa ci resta allora di questo schema e di questa « dimostrazione »? Questa frase che, dato tutto il sistema delle risultanti, la risultante fina-

le contiene qualche cosa delle singole volontà originarie: « *ognuna contribuisce alla risultante e, quindi, è inclusa in essa* ». È un pensiero che *in un altro contesto* potrebbe servire a *rassicurare* certi spiriti inquieti della loro presa sulla storia o, una volta morto Dio, inquieti sul riconoscimento della loro personalità storica. Direi quasi che è un buon pensiero disperato, un pensiero che può nutrire disperazioni, vale a dire speranze. (Non è un caso che Sartre, sulla stessa base del « problema » di Engels, sul problema del « fondamento » e della genesi della necessità « senza autore » della storia, *persegua lo stesso oggetto* con argomenti altrettanto filosofici *benché d'altra ispirazione*.)

Che cosa ci resta d'altro? Una frase in cui *la risultante* finale non è più la determinazione economica a lunga scadenza, ma... « *l'avvenimento storico* ». Dunque le volontà particolari producono eventi storici! Ma quando si considerano le cose dappresso, si può a estremo rigore ammettere che lo schema ci possa anche dare *la possibilità dell'avvenimento* (sono di fronte degli uomini: *succede* sempre qualche cosa, o niente, il quale niente è pur sempre un avvenimento: attendere Godot) *ma assolutamente no la possibilità dell'avvenimento storico*, assolutamente no la ragione che distingue nell'infinità delle cose che *avvengono* agli uomini nei loro giorni e nelle loro notti, anonimi a forza di essere personali, l'avvenimento *storico* come tale. Il fatto è che bisognerebbe (per una volta!) porre il problema *all'inverso* o piuttosto *diversamente*. Mai infatti si darà ragione di un avvenimento *storico*, — nemmeno in virtù di quella legge che fa mutare la quantità in qualità — *se si pretende di generarla dalla possibilità (illimitata) dell'avvenimento non storico*. Ciò che fa sì che *tale* avvenimento sia *storico*, non è il fatto che sia un *avvenimento*, ma il suo *inserirsi in forme anch'esse storiche*, nelle *forme della « storicità » come tale* (le forme della struttura e della sovrastruttura), forme che non hanno nulla di quello scadente infinito in cui naviga Engels quando smette di rimanere aderente al modello originale, forme invece perfettamente *definibili* e *conoscibili* (conoscibili, Marx l'ha ripetuto, e Lenin ancora dopo di lui, attraverso discipline scientifiche empiriche ossia non filosofiche). Un avvenimento che rientra in queste forme, che ha di che rientrare in queste forme, *che è un contenuto possibile per queste forme*, che le modifica, che le riguarda direttamente, le consolida o le mette a repentaglio, che le provoca, o che esse provocano, o anche scelgono e selezionano, ecco un *avvenimento storico*. Sono dunque queste forme a condizionare tutto, e a detenere in anticipo la soluzione del *falso* problema che si era posto Engels (e a dire il vero, non si tratta neppure di detenere la soluzione, poiché non c'è mai stato *altro problema* se non quello che appunto Engels si era posto mo-

vendo da presupposti puramente *ideologici*); giacché non c'è mai stato insomma nessun problema.

Certamente, c'erano tutte le apparenze di un problema per *l'ideologia borghese*: si trattava di ritrovare il mondo della storia movendo da *principi* (*l'homo oeconomicus* e le sue vicende *politiche e filosofiche*) che, lungi dall'essere principi scientifici di spiegazione erano al contrario semplicemente la proiezione della sua *immagine del mondo*, delle sue aspirazioni, del suo programma *ideale* (un mondo che fosse riducibile alla sua essenza: la volontà cosciente degli individui, le loro opere e le loro azioni private...). Ma dopo che questa ideologia, senza cui *questo* problema non si sarebbe mai posto, fu spazzata via da Marx, come potrebbe restare ancora *il* problema che essa si poneva, ossia come potrebbe restare *un* problema?

Per concludere questo lungo commento mi sia consentito ancora fare due osservazioni: una di ordine epistemologico, l'altra di ordine storico.

Farò osservare, riflettendo sul *modello* di Engels, che ogni disciplina scientifica si stabilisce *a un certo livello*, precisamente al livello in cui *i suoi concetti possono ricevere un contenuto* (senza di che non sono il concetto di niente, ossia non sono concetti). Questo è il livello della *teoria della storia* di Marx: il livello dei concetti *di struttura, di sovrastruttura e di tutte le loro specificazioni*. Ma quando *la medesima disciplina scientifica* pretende di produrre, partendo da un *livello che non è il suo*, partendo da un livello che non costituisce l'oggetto di *nessuna conoscenza scientifica* (come, nel nostro caso, la genesi delle volontà individuali partendo dall'infinità delle circostanze, e la genesi della risultante finale partendo dall'infinità dei parallelogrammi...) *la possibilità del proprio oggetto e dei concetti che gli corrispondono*, allora cade nel *vuoto epistemologico*, oppure, cosa che ne è la vertigine, nel *pieno filosofico*. È il destino del tentativo cui si abbandona Engels nella lettera a Bloch: e ci si accorge che è impossibile distinguere il vuoto epistemologico dalla vertigine filosofica, poiché sono *un'unica e medesima cosa*. In questo testo preciso, con argomenti desunti (e questa è alla fin fine la loro sola *cauzione*, d'ordine esclusivamente *morale*) dai modelli delle scienze naturali, nella forma loro propria, Engels è qui solo filosofo. Filosofico è l'uso del suo « modello » di base. Ma anche e prima di tutto, filosofico il suo intendimento. Insisto di proposito su questo punto giacché ne abbiamo un altro esempio recente, quello di Sartre, che si è anch'egli preoccupato di *fondare filosoficamente* (sotto questo rispetto ha su Engels il vantaggio di *saperlo* e di *dirlo*) i concetti epistemologici del materialismo storico. E basta far riferimento a certe pagine del-

la *Critica della Ragione dialettica* per vedere che, se rifiuta la risposta di Engels e i suoi argomenti, Sartre ne approva però in fondo *il tentativo*. Non c'è tra loro che una divergenza di mezzi, ma su questo particolare punto, sono uniti da un medesimo intento *filosofico*. Non si può sbarrare la strada a Sartre se non chiudendo quella che Engels gli apre.

C'è però allora da porsi il problema di questa tentazione filosofica che affiora in certi testi di Engels. Perché accanto ad intuizioni teoriche geniali si trovano in Engels esempi di questo ritorno indietro *al di qua* della critica marxista di ogni « filosofia »? La risposta a questo problema non la possiamo avere che dalla storia dei rapporti che intercorrono tra il pensiero marxista e la « filosofia », e dalla nuova teoria filosofica (in senso non ideologico) che la scoperta di Marx portava in sé. Un problema che non posso evidentemente affrontare qui. Ma forse bisogna cominciare col convincersi dell'*esistenza* di questo problema per avere la voglia e i mezzi di *porlo* correttamente, quindi di risolverlo.

IV. *Il « Piccolo », Bertolazzi e Brecht*

Note su un teatro materialista

Voglio qui rendere giustizia alla straordinaria rappresentazione data, nel luglio 1962, dal Piccolo Teatro di Milano al Théâtre des Nations. Giustizia perché la commedia di Bertolazzi, *El nost Milan*, è stata in generale severamente stroncata dalle condanne della critica parigina¹ e, pertanto, privata del pubblico che avrebbe meritato. Giustizia perché, lungi dal distoglierci con uno spettacolo di rancido vecchiume dai problemi della drammaturgia moderna, la scelta e la messa in scena di Strehler ci introducono direttamente nel vivo di essi.

Mi si vorrà perdonare se, per una migliore comprensione del seguito, racconterò qui succintamente la trama della commedia di Bertolazzi².

Il sipario di apre sul Tivoli della Milano degli anni '90: un luna-park popolare, miserabile, nella densa nebbia d'una sera d'autunno. Basta questa nebbia a darci un'Italia ben diversa dall'Italia dei nostri miti. E quella gente che passeggia, alla fine di una giornata, tra i baracconi, le chiromanti, il circo e tutte le attrattive della fiera: disoccu-

¹ « Melodramma epico » ... « cattivo teatro popolare » ... « miserabilismo contagioso tipo Europa centrale » ... « melodramma lacrimoso » ... « sentimentalismo detestabile » ... « vecchia scarpa scalcagnata » ... « una romanza tipo Piaf » ... « melodramma miserabilista, per sovrammercato realista » (espressioni del *Parisien libéré*, di *Combat*, del *Figaro*, di *Liberation*, *Paris-Presse*, *Le Monde*).

² Autore drammatico milanese della fine del secolo scorso che ebbe poco successo — probabilmente perché si ostinò a comporre commedie « veriste » in uno stile abbastanza insolito da riuscire sgradito al pubblico che determinava il « gusto teatrale » di allora: il pubblico borghese.

pati, piccoli mestieranti, mezzi accattoni, ragazze in cerca di avvenire, vecchi e vecchie alla posta di qualche soldo, militari sbronzi, borsaioli ricercati dalle guardie... anche quella gente non è piú il popolo dei nostri miti, ma un sottoproletariato che passa il tempo come può, prima di una scodella di minestra (non per tutti) e della notte. Una trentina di personaggi e piú, che vanno e vengono in questo spazio vuoto, in attesa non si sa di che, comunque che cominci qualcosa... Lo spettacolo? no, poiché essi resteranno fuori, davanti alle porte: che cominci qualche cosa in generale, nella loro vita, dove non succede mai nulla. Aspettano. Ed ecco, alla fine dell'atto, appare in un breve lampo il germe d'una « storia », la forma di un destino. Una ragazza, Nina, guarda con tutta l'anima, trasfigurata dalle luci del circo, attraverso uno strappo del tendone, il clown, che esegue il suo numero rischioso. È caduta la notte. Per un attimo, il tempo è come sospeso. Il Togasso, il giovane teppista, è già lí che la sta adocchiando per prendersela. Breve sfida, ritirata, partenza. Rimane un vecchio, « mangiatore di fuoco »: il padre, che ha visto tutto. È scoccato qualcosa che potrebbe essere un dramma.

Un dramma? Il second'atto l'ha bell'e dimenticato. Siamo in pieno giorno, nel nudo e immenso refettorio d'una mensa popolare. E anche qui tutta una folla di piccola gente, la stessa gente, ma personaggi diversi: gli stessi mestierucoli della miseria e della disoccupazione, macerie del passato, drammi e risa del presente: piccoli artigiani, mendicanti, un vetturino, un vecchio garibaldino, qualche donna. In piú alcuni operai che costruiscono la fabbrica, e che spiccano in questo *lumpen-proletariat*: già parlano d'industria, di politica, di un futuro quasi, ma a fatica, e ancora malamente. È l'altra faccia di Milano, vent'anni dopo la presa di Roma e i fasti risorgimentali: re e papa sul trono, il popolo nella miseria. Sí, il giorno del second'atto è davvero la verità della notte del primo: nella vita questo popolo non ha piú storia di quando sogna. Sussiste, e basta: mangia (soltanto gli operai se ne vanno, al fischio della sirena), mangia e aspetta. Una vita in cui non succede nulla. Poi, alla fine dell'atto, senza ragione apparente, rientra in scena Nina, e con lei il dramma. Veniamo a sapere che il clown è morto. Uomini e donne se ne vanno alla spicciolata. Appare il Togasso, costringe la ragazza a baciare, a dargli tutti i soldi che ha con sé. Non piú di qualche gesto. Sopraggiunge il padre. (Nina piange, in fondo alla lunga tavola.) Il padre non mangia: beve. Ucciderà il Togasso, a coltellate dopo una selvaggia lotta, poi fuggirà, disperato, prostrato dal suo gesto. Anche qui un breve lampo, dopo il lungo indugiare.

Terzo atto: è l'alba in un dormitorio pubblico femminile. Alcune vecchie, sedute contro il muro in cui sono quasi incorporate, parlano,

tacciono. Una contadina robusta, piena di salute, decide di tornarsene ai suoi campi. Passano altre donne, sempre le stesse, a noi sconosciute. Al suono delle campane, la Dama patronessa verrà a condurle tutte alla messa. Sulla scena svuotata ecco ritornare il dramma. Nina dormiva nell'asilo. Suo padre viene a salutarla, un'ultima volta prima della galera: sappia almeno che egli ha ucciso per lei, per salvare il suo onore... Ma qui improvvisamente tutto si rovescia: Nina si erge contro il padre, contro le illusioni e le menzogne di cui l'ha nutrita, contro i miti per i quali egli stesso, ora, soccombe. Poiché lei si salverà, e sola, dal momento che è necessario. Abbandonerà quel mondo, che è solo notte e miseria, ed entrerà nell'altro, dove regnano l'oro e il piacere. Aveva ragione il Togasso: pagherà il prezzo dovuto, si venderà, ma sarà dall'altra parte, dalla parte della libertà e della verità. Fischiano le sirene. Il padre, che non è che un corpo piegato, l'ha abbracciata ed è partito. Le sirene continuano a fischiare. Nina, esce diritta nella luce del giorno.

Ecco, in poche parole, i temi del dramma, ed il loro ordine di apparizione. Poche cose, in definitiva. Abbastanza tuttavia per dar adito a malintesi, ma sufficienti anche a dissiparli e scoprire, sotto la superficie, una stupefacente profondità.

Il primo malinteso è naturalmente l'accusa di « melodramma miserabilista ». Ma basta aver « vissuto » lo spettacolo, o riflettere alla sua economia, per liberarsene. Poiché, anche se contiene elementi melodrammatici, il dramma nella sua interezza non ne è che la critica. È il padre infatti a vivere la storia della figlia secondo i moduli del melodramma, e non solo l'avventura della figlia, ma, anzitutto, la propria vita nei suoi rapporti con lei: lui ha inventato per la figlia la finzione d'una condizione immaginaria e l'ha allevata nelle illusioni del cuore; lui tenta disperatamente di dare corpo e senso alle illusioni in cui l'ha allevata quando vuole conservarla pura da ogni contatto con il mondo che le ha tenuto nascosto e quando, disperando di farsi capire da lei, uccide colui attraverso il quale sopraggiunge il Male: il Togasso. Allora egli vive realmente e intensamente i miti fabbricati per la figlia, per risparmiarle la legge di questo mondo. Il padre è allora l'immagine stessa del melodramma; la « legge del cuore » che vuole illudersi sulla « legge del mondo ». Una voluta, deliberata incoscienza cui invece Nina si rifiuta. La sua esperienza del mondo è un'esperienza reale. Con il clown sono morti i suoi sogni d'adolescente. Il Togasso le ha aperto gli occhi e ha spazzato via tutto, i miti dell'infanzia e insieme i miti del padre. La sua violenza stessa è servita a liberarla dalle parole e dai doveri. Ha finalmente visto a nudo questo mondo fatto di crudeltà, questo mondo ove

la morale non è che menzogna; ha capito che la salvezza era soltanto nelle sue mani, e che non avrebbe potuto passare dall'altra parte se non mettendo a frutto l'unico bene in suo possesso: la giovinezza del suo corpo. La grande spiegazione finale del terzo atto è più che la spiegazione tra Nina e il padre: è la spiegazione tra un mondo senza illusioni e le miserabili illusioni del « cuore », è la spiegazione del mondo reale con il mondo melodrammatico, la presa di coscienza drammatica che butta a mare i miti melodrammatici, quegli stessi miti che sono stati rimproverati a Bertolazzi e Strehler. Quanti sono caduti in questo equivoco avrebbero potuto semplicemente scoprire nel dramma la critica che essi stessi, dalla sala, volevano rivolgergli.

Ma una seconda ragione, ancor più radicale, dissolve l'equivoco. Ho creduto di suggerirla rendendo conto dell'*apparire* di questo dramma, quando ho spiegato lo strano ritmo del suo *tempo*.

Ecco infatti una commedia particolare per la sua dissociazione interna. Si è notato che i tre atti presentano un'identica struttura, e quasi un identico contenuto: la coesistenza di un tempo vuoto, lungo e lento a viverci, e di un tempo pieno, breve come un lampo. La coesistenza di uno spazio popolato da una moltitudine di personaggi, dai rapporti accidentali o episodici, e di uno spazio breve, serrato in un conflitto mortale, e abitato da tre personaggi: il padre, la figlia e il Togasso. In altre parole, ci troviamo di fronte a una commedia in cui appaiono una quarantina di personaggi, ma di cui solo tre sono impegnati nel dramma. Non solo, ma tra questi due tempi, o questi due spazi, nessun rapporto *esplicito*. I personaggi del tempo sono come estranei ai personaggi del lampo: regolarmente cedono loro il posto (come se la breve tempesta del dramma li scacciasse dalla scena!) per ritornarvi l'atto seguente, sotto altre fattezze, una volta scomparso quell'istante estraneo al loro ritmo. Solo approfondendo il senso latente di questa dissociazione si penetra nel cuore del dramma. Lo spettatore vive infatti realmente questo approfondimento, allorché passa, tra il primo e il terzo atto, da una specie di sconcertata riserva allo stupore e infine all'adesione appassionata. Io non vorrei qui che riflettere questo approfondimento vissuto, e spiegare ad alta voce il senso latente che contagia lo spettatore anche se non vuole. Ecco dunque il problema decisivo: come può accadere che questa dissociazione sia a tal punto espressiva e di che cosa lo è? In che consiste questa assenza di rapporti per suggerire un rapporto latente che ne costituisce il fondamento e la giustificazione? Come possono coesistere queste due forme di temporalità, apparentemente estranee l'una all'altra, e tuttavia unite da un rapporto vissuto?

La risposta sta in questo paradosso: è appunto l'assenza di rap-

porti a costituire il vero rapporto: l'opera acquista il suo senso originale proprio quando giunge a rappresentare e a far vivere questa assenza di rapporti. Insomma, non credo che abbiamo qui a che fare con un melodramma appiccicato su una cronaca di vita popolare, nella Milano del 1890. Abbiamo a che fare con una coscienza melodrammatica criticata attraverso un dato di fatto: l'esistenza del sottoproletariato milanese nel 1890. Senza questa esistenza, non si potrebbe sapere di quale coscienza melodrammatica si tratta; senza questa critica della coscienza melodrammatica, non si coglierebbe il dramma latente dell'esistenza del sottoproletariato milanese: la sua impotenza. Che significa infatti questa cronaca dell'esistenza miserabile che costituisce l'essenza dei tre atti? Perché il tempo di questa cronaca è dato da questa sfilata di personaggi perfettamente tipicizzati, assolutamente anonimi e intercambiabili? Perché questo tempo di incontri appena abbozzati, di discorsi accennati, di principi di discussioni, è appunto un tempo vuoto? Perché, a mano a mano che si procede, dal primo al terzo atto, questo tempo tende al silenzio e all'immobilità? (nel primo atto c'è ancora una parvenza di vita e di movimento sulla scena; nel secondo sono tutti seduti e già alcuni cominciano a tacere; nel terzo le vecchie sono come pietrificate nei muri). Perché dunque se non per suggerire il contenuto effettivo di questo tempo miserabile: un tempo in cui non accade nulla, un tempo senza speranza e senza avvenire, un tempo in cui lo stesso passato è come coagulato nella ripetizione (il vecchio garibaldino), in cui il futuro si intravede appena attraverso i balbettii politici dei muratori che stanno costruendo la fabbrica, un tempo nel quale i gesti non hanno seguito o effetto, nel quale tutto infine si riassume in qualche scambio ai margini della vita, della « vita quotidiana », in aborti di discussioni o di dispute che la coscienza della loro vanità disperde subito nel nulla¹: insomma, un tempo stagnante in cui non succede ancora nulla che assomigli alla Storia, un tempo vuoto e subito come tale, il tempo della loro condizione.

Sotto questo punto di vista, non conosco messa in scena più magistrale di quella del secondo atto; perché essa riesce a darci appunto la *percezione diretta di questo tempo*. Nel primo atto, si poteva anche dubitare che il terreno incolto del Tivoli si accordasse semplicemente con la svogliatezza dei disoccupati o dei fannulloni che, sul cader della

¹ C'è tutta una tacita complicità tra i componenti di questa gente minuta per separare i contendenti, per attutire i dolori troppo vivi (come quello della giovane coppia di disoccupati), per ridurre tutti gli affanni e tutti i triboli di questa vita alla sua verità: il silenzio, l'immobilità, il nulla.

sera, se ne vanno a bigheggiare intorno a qualche illusione e al fascino di qualche luce. Nel second'atto, non si può chiudere gli occhi davanti all'evidenza che il cubo vuoto e chiuso di questo refettorio popolare è la raffigurazione stessa del tempo della condizione di questi uomini. A pie' d'un immenso muro che mostra tutta l'usura del tempo e ricoperto quasi fino al limite d'un soffitto inaccessibile, di scritte regolamentari mezzo cancellate dagli anni, ecco: due immensi tavoli, paralleli alla rampa delle scale, l'uno in primo piano, l'altro in secondo; dietro, quasi contro il muro, una sbarra orizzontale di ferro che delimita l'accesso al refettorio. Di lì entreranno uomini e donne. A destra, un'alta parete, perpendicolare alla linea dei tavoli, separa il locale dalle cucine. Due sportelli, uno per il vino, l'altro per la minestra. Dietro la parete le cucine, pentole fumanti, e imperturbabile il cucciniere. Questa immensa campata di tavoli paralleli, nella sua nudità, questo interminabile fondo di muro, compongono un luogo di una austerità e di una vacuità insostenibili. Alcuni uomini sono seduti ai tavoli. Qua e là. Di fronte o di schiena. Parleranno così come sono seduti, di fronte o di schiena. In uno spazio troppo grande per loro, uno spazio che non riusciranno mai a colmare. Tenteranno i loro scambi deludenti: ma per quanto essi possano lasciare il loro posto, tentar di raggiungere il conoscente occasionale che, al di là di tavoli e banconi, ha buttato là un possibile argomento di conversazione, essi non aboliranno mai né tavoli né panche, che sempre li separeranno da loro stessi, sotto l'immutabile, muto regolamento che li domina. Questo spazio è proprio il tempo della loro vita. Un uomo qui, un uomo là. Strehler li ha distribuiti. Resteranno dove si trovano. Mangiando, smettendo di mangiare, ricominciando a mangiare. E allora i gesti acquistano tutto il loro senso. Quel personaggio che si vede all'inizio della scena, di faccia, il viso sul piatto che vorrebbe tenere con entrambe le mani... il tempo che impiega a riempire il cucchiaino, a portarlo alla bocca, un po' più su della bocca, in un gesto interminabile, per ben assicurarsi che niente vada perso; e, infine la bocca, una volta piena, che saggia la sua razione, quasi a controllarne la misura, prima di inghiottire. Ci si accorge allora che gli altri, visti di spalle, fanno gli stessi gesti; il gomito levato in alto, a bilanciare il disequilibrio della schiena, li si vede mangiare, assenti, come fanno tutti gli assenti, gli altri che a Milano e dappertutto, in tutte le città del mondo compiono gli stessi gesti sacri, perché sono tutta la loro vita, e niente permette loro di vivere altrimenti il loro tempo. (Gli unici che avranno l'aria d'affrettarsi sono i muratori, perché la loro vita e il loro lavoro sono scanditi dal suono della sirena.) Non so se mai sia stato rappresentato con altrettanta potenza, nella struttura dello spazio, nella distribu-

zione dei posti e degli uomini, nella durata dei gesti elementari, il rapporto profondo degli uomini col tempo che vivono.

Ecco qui ora l'essenziale: a questa struttura temporale della « cronaca » si oppone un'altra struttura temporale: quella del « dramma ». Perché il tempo del dramma (Nina) è un tempo pieno: qualche breve lampo, un tempo serrato, un tempo « drammatico ». Un tempo in cui non può non svolgersi una storia. Un tempo mosso dal di dentro da una forza irresistibile e che produce da solo il suo contenuto. Un tempo dialettico per eccellenza. Un tempo che abolisce l'altro tempo e le strutture della sua raffigurazione spaziale. Quando gli uomini hanno lasciato il refettorio, e vi rimangono soltanto Nina, il padre e il Togasso, subito si avverte la scomparsa di qualcosa: come se i commensali si fossero portati via con sé tutta la scena (il colpo di genio di Strehler; aver fatto un solo atto di due, ambientandolo tutto *nella stessa scena*), persino lo spazio dei muri e dei tavoli, la logica e il senso di questo luogo; come se il solo fatto del conflitto sostituisse a questo spazio visibile e vuoto un altro spazio invisibile e denso, uno spazio irreversibile, ad una sola dimensione: quella che lo precipita verso il dramma, o che dovrebbe precipitarvelo, se vi fosse veramente dramma.

Questa opposizione dà appunto all'opera del Bertolazzi la sua profondità. Da una parte un tempo non dialettico, in cui non accade nulla, un tempo privo di una necessità interna che provochi l'azione, lo sviluppo; dall'altra un tempo dialettico (quello del conflitto), spinto dalla sua interna contraddizione a produrre il proprio divenire e il proprio risultato. Il paradosso di *El nost Milan* è che la dialettica vi compare per così dire lateralmente, di straforo, in qualche angolo della scena e sul finire degli atti: questa dialettica (eppure indispensabile, sembrerebbe, ad ogni opera teatrale) l'aspettiamo invano: i personaggi se ne infischiano. Essa indugia ad arrivare e in ogni caso non giunge che alla fine: dapprima al sopraggiungere della notte, quando l'aria si fa greve del volo delle civette, poi a mezzogiorno suonato, quando il sole sta già calando, infine al levarsi dell'alba. Una dialettica che arriva sempre quando tutti sono andati via.

Come intendere dunque il *ritardo* di questa dialettica? Forse nello stesso modo in cui Hegel e Marx intendono il ritardo della coscienza? Ma come può una dialettica essere in ritardo? A questa sola condizione: d'essere l'altro nome d'una coscienza.

Se la dialettica di *El nost Milan* compare di straforo, in un angolo della scena, è perché non è altro che la dialettica di una coscienza: quella del padre e del suo melodramma. Per questo la sua distruzione è la premessa d'ogni dialettica reale. Ci si ricordi a questo punto delle ana-

lisi che Marx consacra, nella *Sacra famiglia*, ai personaggi di Sue¹. La molla della loro condotta drammatica sta nella loro identificazione con i miti della morale borghese; quei miserabili vivono la loro miseria negli argomenti della coscienza morale e religiosa: sotto orpelli d'accatto. Con essi mascherano i loro problemi, e persino la loro condizione. Sotto questo aspetto, il melodramma è appunto una coscienza estranea sovrapposta a una condizione reale. La dialettica della coscienza melodrammatica non è possibile che a questo prezzo: che questa coscienza sia assunta dall'esterno (dal mondo degli alibi, delle sublimazioni, delle menzogne della morale borghese), e sia tuttavia vissuta come la coscienza stessa di una condizione (la plebe), che è tuttavia radicalmente estranea a questa coscienza. Conseguenza: tra la coscienza melodrammatica da un lato e l'esistenza dei personaggi del melodramma dall'altro, non può sussistere, propriamente parlando, *contraddizione*. La coscienza melodrammatica non è contraddittoria alle sue condizioni: è un'altra coscienza, imposta dall'esterno a una condizione determinata, senza però alcun rapporto dialettico con essa. Per questo la coscienza melodrammatica non può essere dialettica se non a condizione d'ignorare le sue reali condizioni e di barricarsi nel suo mito. Al riparo dal mondo, essa sca-

¹ Il testo di Marx (*Sacra famiglia*, ed. Costes, II, pp. 85-136; III, pp. 5-124) pur non contenendo un'esplicita definizione del melodramma, ce ne spiega la genesi, che trova l'eloquente testimonio in Sue.

a) Nei *Misteri di Parigi* la morale e la religione appaiono come *appiccicate* su esseri « naturali » (che lo sono nonostante la loro miseria e le loro disgrazie). Laboriosa operazione! Ci vogliono per essa il cinismo di Rodolfo, il ricatto morale del prete, tutto l'apparato della polizia, della segregazione, ecc!... La « natura » finisce col cedere: una coscienza estranea la governerà (e le disgrazie si moltiplicheranno per farle meritare la salvezza).

b) L'origine di questo *placage* salta agli occhi: è Rodolfo a imporre a questi « poveri innocenti » questa coscienza d'accatto. Rodolfo non è né popolo né « innocente ». Ma egli vuole (naturalmente) « salvare » il popolo, insegnargli che ha un'anima, che esiste un Dio, ecc. Insomma gli dà, per amore o per forza, la morale borghese da scimmiettare, perché se ne stia tranquillo.

c) Si istituisce (cfr. III, pp. 75-76: « in Sue i personaggi... sono investiti del compito di esporre come loro riflessioni, come movente cosciente dei loro atti, le intenzioni letterarie che hanno spinto l'autore a farli agire in questo o quel modo ») che il romanzo di Sue è la confessione stessa del suo intento: dare al « popolo » un mito letterario che sia al contempo una propedeutica alla coscienza che egli deve avere, e la coscienza che egli deve avere per esser popolo (vale a dire « salvato », vale a dire sottomesso, paralizzato, drogato: insomma, morale e religioso). Non credo si possa dire con maggior crudeltà che è la stessa borghesia ad avere inventato per il popolo il mito popolare del melodramma, ad avergli proposto o imposto (con i giornali d'appendice, i « romanzi » a buon mercato) nello stesso tempo in cui glieli « dava », gli asili notturni, le mense popolari, ecc.: insomma, un sistema di carità preventive abbastanza ben studiato.

d) È se non altro spiritoso vedere la maggior parte della critica arricciare il naso di fronte al melodramma come se, in quei critici, la borghesia avesse

tena allora tutte le forme fantastiche di un conflitto senza respiro, che non trova mai la pace d'una catastrofe se non nello scatenarsi furioso di un'altra: prende allora questa furia per il destino, ed il suo ansito per la dialettica. La dialettica qui non può che girare a vuoto, poiché non è che la dialettica del vuoto, tagliata per sempre dal mondo reale. Questa coscienza estranea non può, senza contraddire le sue condizioni, uscire da sé attraverso se stessa, attraverso la sua « dialettica ». È necessaria una rottura, ed il riconoscimento di questo nulla: la scoperta della non dialetticità di questa dialettica.

Ecco quello che in Sue non si trova mai, ma che si vede qui, in *El nost Milan*. L'ultima scena ci dà finalmente la chiave del paradosso del dramma e della sua struttura. Quando Nina si erge contro il padre, quando lo manda fuori, con i suoi sogni, nella notte, essa rompe al tempo stesso con la coscienza melodrammatica del padre e con la sua « dialettica ». La fa veramente finita con tutti quei miti e con i conflitti che essi scatenano. Padre, coscienza, dialettica: essa si getta tutto alle spalle, passa il confine dell'altro mondo degli uomini, come a mostrare che quello è il mondo ove succedono le cose, ove tutto comincia, ove tutto è cominciato: non solo la miseria del povero mondo in cui vive, ma

dimenticato che era stata proprio essa a inventarlo! Ma, onestamente, bisogna dire che questa invenzione ha fatto il suo tempo: i miti e le forme di carità distribuiti oggi al « popolo » sono altrimenti organizzati, e indubbiamente con maggiore ingegnosità. Bisogna anche dire che si trattava in fondo di una invenzione per gli altri, e che è certamente fuori di luogo vedere le vostre buone opere sedersi disinvoltamente alla vostra destra, o pavoneggiarsi senza la minima soggezione sulle vostre scene! Si riesce a immaginare il fumetto di oggi (che è il « mito » popolare dei tempi moderni) invitato al simposio spirituale delle idee dominanti? Non bisogna confondere le diverse categorie.

e) È vero che ci si può anche permettere ciò che si vieta agli altri (questo era anzi per i « grandi » d'una volta il senso della loro supremazia): lo scambio delle parti. Un Personaggio d'alta condizione, può anche servirsi per giuoco della scala di servizio (prendere cioè a prestito dal popolo ciò che gli ha dato o lasciato). Tutto sta allora nel sottinteso dello scambio surrettizio, nella breve scadenza della finzione e nelle sue clausole: insomma nell'ironia del giuoco, dove si prova a se stessi (ma occorre veramente tale prova?) che non ci si lascia gabbare da niente, nemmeno dai mezzi impiegati a gabbare gli altri. Insomma, si vuole prendere a prestito dal « popolo » i miti, il ciarpame che viene fabbricato per lui e a lui viene distribuito (o venduto...), ma a condizione di « adattarli » e di « trattarli » convenientemente. In questo ordine è possibile trovare grandi « adattatori » (Bruant, Piaf) oppure solo dei mediocri (i Frères Jacques). Ci si fa popolo per la civetteria di essere al di sopra dei propri metodi: per questo bisogna fingere d'essere (e non essere) quello stesso popolo che si impone al popolo di essere veramente: il popolo del « mito » popolare, il popolo che sa di melodramma. Un melodramma di questo tipo non merita comunque la scena (quella vera, quella del teatro): lo possiamo centellinare a piccoli sorsi al cabaret.

f) Concludendo direi che amnesia e ironia, disgusto e compiacenza non fanno mai neppure l'ombra di una vera critica.

anche le ridicole illusioni della sua coscienza. Questa dialettica che non ha diritto che ad un pezzetto di scena, sempre ai margini di una storia che mai essa giunge a sopraffare o a dominare, rappresenta con molta esattezza il rapporto quasi nullo tra una falsa coscienza e una situazione reale. E, alla fine, con la sua cacciata dalla scena, si sancisce la rottura necessaria imposta dall'esperienza reale, estranea al contenuto della coscienza. Quando Nina varca la porta che la separa dal giorno, non sa ancora ciò che sarà la sua vita; che, forse, perderà. Noi sappiamo per lo meno ch'essa va verso il vero mondo, quello del denaro, salvo errore, ma anche il mondo che produce la miseria e riesce persino a imporre alla miseria la propria coscienza del « dramma ». Marx non diceva altrimenti quando esautorava la falsa dialettica della coscienza, anche popolare, per passare all'esperienza e allo studio dell'altro mondo: quello del capitale.

A questo punto mi si vorrà forse obiettare che queste mie riflessioni sulla commedia trascendono l'intenzione dell'autore, e che io attribuisco a Bertolazzi ciò che in realtà appartiene a Strehler. Risponderò tuttavia che questa obiezione non ha senso: poiché quello di cui si parla qui è la struttura latente del dramma, e nient'altro. Poco importanti le intenzioni esplicite di Bertolazzi: ciò che conta, al di là delle parole, dei personaggi, dell'azione drammatica, è il rapporto interno degli elementi fondamentali della struttura drammatica. Dirò di più: poco importa che Bertolazzi abbia consciamente voluto o inconsciamente prodotto questa struttura: essa costituisce l'essenza della sua opera, ed essa sola permette di capire tanto l'interpretazione di Strehler quanto la reazione del pubblico.

Se il pubblico è rimasto scosso dallo spettacolo è perché Strehler ha avuto una coscienza acutissima delle implicazioni di questa singolare struttura¹ e vi ha assoggettato tutto, messa in scena, regia, recitazione. L'emozione degli spettatori non si spiega semplicemente attraverso la « presenza » di questa minuta vita popolare, né attraverso la miseria di questa gente, che pure vive e sopravvive alla giornata, subendo il suo

¹ « La caratteristica principale dell'opera, del resto, consiste proprio in questo baluginare di una verità che non è ancora del tutto chiara... *El nost Milan* è un dramma in sordina, un dramma continuamente rimandato e rimuginato, che di tanto in tanto sembra precisarsi per poi essere di nuovo riaccantonato, che si compone in una lunga linea grigia che ha i sussulti di una miccia. Per questo forse le poche grida decisive di Nina e del padre vi assumono un rilievo particolarmente tragico... Per porre l'accento su questa struttura segreta dell'opera si è arrivati così ad una parziale "riforma" della struttura della commedia. Invece dei quattro atti previsti da Bertolazzi, gli atti sono divenuti tre, grazie alla fusione del secondo e del terzo... » (dalla presentazione dello spettacolo).

destino, prendendosi talora su di esso la rivincita del riso o della solidarietà, ma più spesso quella del silenzio; né attraverso i lampi di dramma di Nina, del padre e del Togasso: ma fundamentalmente attraverso l'inconscia percezione di questa struttura e del suo significato profondo. In nessun luogo della commedia questa struttura si palesa chiaramente, in nessun luogo diventa oggetto d'un discorso, o di una rivelazione; in nessun luogo può essere colta direttamente, come si percepirebbe un personaggio visibile, o lo svolgersi dell'azione. E tuttavia è presente, nel tacito rapporto tra il tempo del popolo e il tempo del dramma, nel loro mutuo disequilibrio, nel loro incessante « rinvio », e infine nella loro critica reale e sconsolante. La regia di Strehler porta appunto il pubblico a sentire questo lacerante rapporto latente, questa tensione apparentemente insignificante, e però decisiva, senza che questa presenza si traduca direttamente in termini di coscienza chiara: il pubblico applaude nell'opera qualcosa che lo trascende, che forse trascende il suo autore stesso, ma che Strehler gli dà: un senso sotterraneo, più profondo delle parole e dei gesti, più profondo del destino immediato dei personaggi che vivono questo destino senza mai potervi riflettere. La stessa Nina, che è per noi il simbolo della rottura e dell'inizio, la promessa di un altro mondo e di un'altra coscienza, non sa ciò che fa. Qui si può veramente parlare, a buon diritto, di un ritardo della coscienza: poiché, quantunque ancor cieca, è una coscienza che tende alla fine verso un mondo reale.

Se questa *esperienza* di riflesso è fondata, può illuminarne altre, interrogandole sul loro significato. Penso in particolare ai problemi posti dalle grandi opere di Brecht, che il ricorso a concetti di « effetto di straniamento », o di « teatro epico » non è forse valso a risolvere completamente. Ciò che mi colpisce profondamente è il fatto che la struttura disimmetrico-critica, la struttura di questa dialettica tra le quinte che si riscontra nella commedia di Bertolazzi, è essenzialmente la stessa struttura di opere come *Madre Coraggio* e, più d'ogni altra, *Galileo*. Anche qui ci troviamo di fronte a forme di temporalità che non arrivano a integrarsi l'una all'altra, prive di vicendevole rapporto, che coesistono, si incrociano, ma non si incontrano per così dire mai; ad avvenimenti vissuti che si traducono in una dialettica localizzata, a sé stante, come sospesa nell'aria: opere contraddistinte da una dissociazione interna, da un'alterità senza risoluzione.

La dinamica di questa struttura latente specifica, ed in particolare la coesistenza, senza rapporto esplicito, di una temporalità dialettica e di una temporalità non dialettica è quella che determina la possibilità

d'una autentica critica delle illusioni della coscienza (la quale si ritiene sempre dialettica), ossia la possibilità d'una autentica critica della falsa dialettica (conflitto, dramma, ecc.) attraverso la sconcertante realtà che è sottesa ad essa e che attende di essere riconosciuta. Così la guerra, in *Madre Coraggio*, di fronte ai drammi personali del suo accecamento, alle false urgenze della sua avidità; così la storia in *Galileo*, questa storia più lenta della coscienza impaziente del vero, sconcertante per una coscienza che non giunge mai a « incidere » durevolmente su di essa nel breve tempo della vita. È questo tacito confronto tra una coscienza (che vive la propria situazione secondo il modo dialettico-drammatico, e crede il mondo intero mosso dai propri impulsi) e una realtà indifferente, altra nei confronti di questa pretesa dialettica — una realtà apparentemente non dialettica — a permettere la critica immanente delle illusioni della coscienza. Poco importa che le cose siano dette (Brecht ce le dice sotto forma di apologhi o di *songs*) o no: non sono le parole che, in ultima analisi, realizzano questa critica, ma i rapporti e i non rapporti interni di forza tra gli elementi della struttura dell'opera. Non può infatti esistere vera critica se non immanente, ed anzitutto reale e materiale prima ancora di essere cosciente. Mi chiedo perciò se questa struttura disimmetrica discentrata non possa essere ritenuta come essenziale ad ogni tentativo teatrale di carattere materialista. Se analizzassimo oltre questa condizione, ci troveremmo facilmente davanti a quel principio, fondamentale per Marx, secondo cui non è possibile che alcuna forma di coscienza ideologica contenga in se stessa di che uscire di sé attraverso una sua dialettica interna; secondo cui *non vi è, in senso stretto, una dialettica della coscienza*: una dialettica della coscienza che sfoci, in virtù delle sue contraddizioni, nella realtà stessa; secondo cui insomma ogni « fenomenologia » in senso hegeliano è impossibile, poiché la coscienza accede al reale non per mezzo di un suo sviluppo interno, ma per mezzo della radicale scoperta dell'*altro da sé*.

In questo stesso preciso senso Brecht ha sovvertito la problematica del teatro classico, rinunciando cioè a tematizzare nella forma di una coscienza di sé il significato e le implicazioni di un'opera teatrale. Con questo intendo dire che, per produrre nello spettatore una nuova coscienza, autentica e attiva, il mondo di Brecht deve necessariamente escludere da sé qualsiasi pretesa di cogliersi e di apparire in modo compiuto sotto la forma di una coscienza di sé. Il teatro classico (se se ne escludono Shakespeare e Molière, e bisognerebbe chiedersi le ragioni di questa esclusione) ci dava il dramma, le sue condizioni e la sua « dialettica » tutti riflessi nella coscienza speculare di un personaggio centrale; rifletteva cioè il suo senso totale in una coscienza, in un essere

umano che parlava, agiva, meditava, si evolveva: per noi, il dramma stesso. E non è certo un caso se questa condizione formale dell'estetica « classica » (l'unità centrale di una coscienza drammatica, che condiziona le altre tre famose « unità ») è in stretto rapporto con il suo contenuto materiale. Vorrei suggerire a questo punto che la materia, o i temi del teatro classico (politica, morale, religione, onore, « gloria », « passione », ecc.), sono appunto temi ideologici, e che rimangono tali senza che mai sia messa in discussione, e cioè criticata, la loro natura ideologica (anche la « passione », opposta al « dovere » o alla « gloria », non è che un contrappunto ideologico: mai è effettiva dissoluzione dell'ideologia). Ma che cos'è in concreto questa ideologia non criticata, se non semplicemente i miti « familiari », « ben noti » e trasparenti, nei quali si riconosce (e non: si conosce) una società o un secolo? Lo specchio in cui essa si riflette per riconoscersi, quello specchio che dovrebbe appunto spezzare per conoscersi? E che cos'è l'ideologia di una società o di un tempo, se non la coscienza di sé di questa società o di questo tempo, vale a dire una materia immediata che implica, ricerca e quindi trova spontaneamente la sua forma nel modello della coscienza di sé che vive tutto il suo mondo nella trasparenza dei propri miti? Non voglio sollevare qui il problema del perché questi miti (l'ideologia come tale) non siano stati *generalmente* criticati nel periodo classico. Mi basta poter concludere che un tempo sprovvisto di critica reale di sé (non disponendo né dei mezzi né del bisogno d'una reale teoria della politica, della morale e della religione) doveva avere tendenza a raffigurarsi e a riconoscersi in un teatro acritico, vale a dire in un teatro la cui materia (ideologica) esige le condizioni formali di una estetica della coscienza di sé. Orbene Brecht non rompe con queste condizioni formali se non perché ha già rotto con le loro condizioni materiali. Ciò che gli interessa soprattutto è una critica dell'ideologia spontanea nella quale vivono gli uomini. Ecco perché è obbligato a escludere dalle sue opere quella condizione formale dell'estetica dell'ideologia che è la coscienza di sé (e i suoi derivati classici: le regole dell'unità). In lui (parlo sempre soltanto delle « opere principali ») nessun personaggio riflette in sé la totalità delle condizioni del dramma. In lui la coscienza di sé, totale, trasparente, specchio dell'intero dramma, non è mai altro che il tipo della coscienza ideologica, che abbraccia effettivamente nel suo dramma personale il mondo intero, con questa sola osservazione: che per l'appunto quel mondo non è che il mondo della morale, della politica e della religione, insomma il mondo dei miti e delle droghe. In questo senso le sue opere sono giustamente « eccentriche », perché non possono avere centro, perché, partendo dalla coscienza ingenua, infarcita d'illusioni,

egli rifiuta di farne quel centro del mondo che essa vorrebbe essere. Per questo il centro è, se mi è permessa l'espressione, sempre spostato da un lato e, nella misura in cui si tratta di una demistificazione della coscienza di sé, è sempre differito, sempre oltre, nel movimento di trascendere l'illusione verso il reale. Questa è la ragione fondamentale per cui il rapporto critico, che è produzione reale, non può essere tematizzato per se stesso; cosa per cui, quindi, nessun personaggio rappresenta in se stesso « la morale della favola », se non quando viene avanti verso la ribalta, leva la maschera, e, a rappresentazione finita, « trae le conclusioni » (ma allora non è che uno spettatore che la riflette dal di fuori, o piuttosto ne prolunga il movimento: « noi non abbiamo potuto far meglio, ora sta a voi cercare »).

Vediamo chiaramente perché sia allora necessario parlare della dinamica della struttura latente della commedia. Occorre parlare della sua struttura nella misura in cui l'opera non si riduce ai suoi attori, né ai suoi rapporti manifesti, ma al rapporto dinamico esistente tra la coscienza di sé alienata nell'ideologia spontanea (*Madre Coraggio*, i figli, il cuoco, il prete, ecc.) e le condizioni reali della loro esistenza (la guerra, la società). Tale rapporto, in sé astratto (astratto dal punto di vista della coscienza di sé, poiché questo astratto è in verità il vero concreto), non può essere raffigurato in singoli personaggi, nei loro gesti, nei loro atti, nella loro « storia » se non come un rapporto che, implicandoli, li trascende: in altre parole, come un rapporto che si avvale di elementi strutturali astratti (esempio: le differenti forme di temporalità in *El nost Milan*, l'esteriorità delle masse drammatiche, ecc...) il loro disequilibrio e quindi la loro dinamica. Questo rapporto è necessariamente un rapporto latente in quanto non può essere tematizzato in modo completo da nessun « personaggio » senza rovinare tutto l'intento critico: per questo anche se è implicato in tutta l'azione, nell'esistenza e nei gesti di tutti i personaggi, ne è il senso profondo, trascendente la loro stessa coscienza — e perciò ad essi oscuro: visibile per gli spettatori nella misura in cui è invisibile per gli attori — e perciò visibile per lo spettatore nella forma di una percezione non offerta, ma che deve essere riconosciuta, conquistata, come tratta dall'ombra originale che l'avvolge tutta, eppure la genera.

Queste osservazioni permettono forse di precisare il problema sollevato dalla teoria brechtiana dell'effetto di straniamento. Con questo effetto Brecht voleva creare tra il pubblico e l'opera rappresentata un rapporto nuovo: un rapporto critico ed attivo. Voleva rompere con le forme classiche dell'identificazione che tenevano sospeso il pubblico al destino dell'eroe e investivano tutte le sue forze affettive nella catarsi

finale. Voleva porre lo spettatore a distanza dallo spettacolo, ma in una condizione tale che fosse incapace di sfuggirvi, o semplicemente di goderne. Insomma voleva fare dello spettatore l'attore che avrebbe dovuto concludere l'opera incompiuta, ma nella vita reale. Questa profonda tesi di Brecht è stata forse troppo spesso interpretata in funzione dei soli elementi tecnici dello straniamento: messa al bando di ogni « effetto » nella recitazione dell'attore, di ogni lirismo e di ogni pathos; recitazione « ad affresco »; austerità della scenografia, come per cancellare ogni rilievo che potesse distrarre l'attenzione (cfr. i colori terra scura e cenere di *Madre Coraggio*); luce « piatta »; pannelli illustratori per fissare l'attenzione del lettore sul contesto esterno della congiuntura (la realtà), ecc. Questa tesi ha anche dato luogo ad interpretazioni psicologiche impregnate sul fenomeno dell'identificazione, e sul suo supporto classico: l'eroe. Si è spiegata così la scomparsa dell'eroe (positivo o negativo), portatore dell'identificazione, come la condizione indispensabile dell'effetto di straniamento (più eroe = più identificazione; d'altronde la soppressione dell'eroe è legata alla concezione « materialistica » di Brecht per cui sono le masse, non gli « eroi » a fare la storia...). Ora mi domando se queste interpretazioni non si limitino a nozioni certamente importanti, ma non determinanti, e se non sia il caso di spingersi oltre le condizioni tecniche e psicologiche per comprendere come questo particolarissimo rapporto critico possa costituirsi nella coscienza dello spettatore. In altri termini, perché si crei una distanza tra lo spettatore e la commedia, occorre in certo qual modo che questa distanza venga prodotta all'interno della commedia stessa, e non soltanto nella sua realizzazione (tecnica) o nella modalità psicologica dei personaggi (sono davvero eroi o non eroi? In *Madre Coraggio*, la figlia muta, che si fa uccidere sul tetto da un colpo d'archibugio perché suona il tamburo per avvertire la città tranquilla che un'armata sta per piombarle addosso, non è forse in effetti un « eroe positivo »? Forse che, su questo personaggio secondario, non agisce, sia pure in modo provvisorio, un processo d'identificazione?). È nel corpo stesso della commedia invece, nella dinamica della sua struttura interna che deve essere prodotta e raffigurata questa distanza, contemporaneamente come critica delle illusioni della coscienza, e come avvento delle sue condizioni reali.

Bisogna partire di qui (dal fatto cioè che la dinamica della struttura latente produce questa distanza nel corpo stesso della commedia) per porre il problema del rapporto tra spettatore e spettacolo. Qui ancora una volta Brecht rovescia l'ordine stabilito. Nel teatro classico tutto poteva sembrare semplice: la temporalità dell'eroe era l'unica temporalità, tutto il resto gli era subordinato, i suoi stessi avversari erano

fatti sulla sua misura, e doveva essere così perché potessero essere i suoi avversari; essi vivevano il suo tempo, il suo ritmo, esistevano in dipendenza sua, non erano che la sua dipendenza. L'avversario era appunto il suo avversario; nel conflitto, egli apparteneva a lui quanto apparteneva a se stesso, era il suo doppione, il suo riflesso, il suo contrario, la sua notte, la sua tentazione, la sua propria incoscienza rivoltata contro se stesso. Sì, il suo destino era, come scrisse Hegel, la coscienza di sé come di un nemico. Perciò, il contenuto del conflitto s'identificava con la coscienza di sé dell'eroe. E con tutta naturalezza lo spettatore sembrava vivere il dramma *identificandosi* con l'eroe, ossia col suo tempo, con la sua coscienza, solo tempo e sola coscienza che gli fossero offerte. Nell'opera di Bertolazzi e nelle opere principali di Brecht questa confusione diventa impossibile, a causa della loro struttura dissociata. Non direi tanto che gli eroi sono scomparsi perché Brecht li ha banditi dalle sue opere: ma che, per quanto siano eroi anche nella commedia stessa la commedia li rende impossibili, li annienta, loro, la loro coscienza e la falsa dialettica della loro coscienza. Questa riduzione non è effetto né della sola azione, né della dimostrazione che ne possono dare, per loro destinazione stessa, alcuni personaggi popolari (sul tema: né Dio né Cesare); non è nemmeno il risultato della commedia intesa come una storia lasciata in sospenso: si effettua non al livello delle circostanze particolari o della continuità di sviluppo, ma al livello più profondo della dinamica strutturale dell'opera. Attenzione a questo punto: fin qui abbiamo parlato soltanto dell'opera, ora entra in giuoco la coscienza dello spettatore. Vorrei chiarire in due parole che non si tratta di un nuovo problema come si sarebbe inclini a credere, ma del medesimo problema. Tuttavia, per riconoscere ciò, bisogna prima consentire a sconfessare due modelli classici della coscienza spettatrice, che obnubilano la riflessione. Il primo modello nefasto è di nuovo, ma questa volta nello spettatore, il modello della coscienza di sé. D'accordo che lo spettatore non s'identifica con l'« eroe »: lo tiene a distanza. Ma allora non finisce con l'essere fuori dalla commedia colui che giudica, che fa i conti e trae le conclusioni? Prendiamo Madre Coraggio, per esempio: a lei agire sulla scena, a voi giudicare. Lassù, l'immagine della cecità, — in poltrona quella della lucidità, condotta alla coscienza attraverso due ore d'incoscienza. Ma questa divisione delle parti significa dare alla sala ciò che il rigore nega alla scena. In verità lo spettatore non è ad alcun titolo quell'assoluta coscienza di sé, che la commedia non può tollerare. Così come la commedia non contiene il « Giudizio Finale » della sua « storia », lo spettatore non può essere il Giudice supremo dell'opera. Anche lui vede e vive il dramma secondo il modulo di una

falsa coscienza messa alle strette. Chi è lui, dunque, se non il fratello dei personaggi, irretito com'essi nei miti spontanei dell'ideologia, nelle sue illusioni e nelle sue forme privilegiate? Se è tenuto a distanza dall'opera dall'opera stessa, non è perché si voglia risparmiarlo, o eleggerlo giudice, — ma al contrario è per prenderlo ed implicarlo in questa apparente distanza, in questo « *straniamento* », — per fare di lui questa stessa distanza, che altro non è se non critica viva e attiva.

Ma bisogna allora sconfessare il secondo modello della coscienza spettatrice che è presente persino nel suo rifiuto: il modello dell'identificazione. E vorrei qui, in mancanza di una vera e propria risposta, porre nettamente i termini del problema: quando si ricorre, per definire la coscienza spettatrice nella sua specificità, al concetto d'identificazione (con l'eroe), non si rischia di ingannarsi? Il concetto d'identificazione, inteso in senso stretto, è un concetto psicologico e più precisamente analitico. Lungi da me l'idea di contestare l'efficacia di processi psicologici nello spettatore seduto davanti alla scena. Ma occorre dire che i fenomeni di proiezione, sublimazione, ecc. che si possono osservare, descrivere, definire in situazioni psicologiche controllate, non possono da soli chiarire una condotta complessa tanto specifica quanto quella dello spettatore-che-assiste-ad-una-rappresentazione. Questa condotta è anzitutto una condotta sociale ed estetico-culturale e quindi è anche una condotta ideologica. È certamente importante chiarire l'inserirsi di processi psicologici concreti (quali, nel loro senso psicologico stretto, l'identificazione, la sublimazione, la rimozione, ecc.) in una condotta che li trascenda. Ma questo primo compito non può annullare il secondo, la definizione cioè della specificità della coscienza spettatrice stessa, senza decadere nello psicologismo. Se questa coscienza non si riduce ad una pura coscienza psicologica, se è una coscienza sociale, culturale e ideologica, il suo rapporto con lo spettacolo non può essere pensato esclusivamente sotto la forma dell'identificazione psicologica. Prima di identificarsi (psicologicamente) con l'eroe, la coscienza spettatrice si riconosce in effetti nel contenuto ideologico dell'opera, e nelle forme peculiari di questo contenuto. Prima di essere occasione di una identificazione (con se stesso sotto le fattezze di un Altro), lo spettacolo è fondamentalmente l'occasione di un riconoscimento di sé culturale e ideologico¹. Questo

¹ Non si creda che questo riconoscimento di sé sfugga alle esigenze che determinano, in ultima istanza, il destino dell'ideologia. L'arte è infatti volontà di riconoscersi quanto riconoscimento di sé. All'origine, dunque, l'unità che io pongo qui come essenzialmente acquisita, in modo da limitarne l'esame, questo retaggio di miti, temi, aspirazioni comuni che rende possibile la rappresentazione come fenomeno culturale e ideologico, — questa unità è dunque un'unità voluta

riconoscimento di sé suppone, all'origine, una identità essenziale (che rende possibili, in quanto psicologici, gli stessi processi psicologici d'identificazione): quella che unisce attori e spettatori che si trovano assieme in uno stesso luogo, nel corso di una stessa sera. Sì, siamo come prima cosa uniti da questa istituzione che è lo spettacolo ma più profondamente uniti dagli stessi miti, dagli stessi temi, che ci governano a nostra insaputa attraverso la medesima ideologia spontaneamente vissuta. Sì, benché sia per eccellenza quello dei poveri, come in *El nost Milan*, noi mangiamo lo stesso pane, soffriamo le stesse ire, le stesse rivolte, gli stessi deliri (almeno nella memoria dove si affaccia senza sosta questo possibile imminente), se non lo stesso abbattimento davanti ad un tempo che nessuna Storia smuove. Sì, come Madre Coraggio, abbiamo la stessa guerra alle porte, e a due passi da noi, se non dentro di noi, lo stesso orribile accecamento, la stessa cenere negli occhi, la stessa terra nella bocca. Abbiamo la stessa alba e la stessa notte, rasentiamo gli stessi abissi: la nostra incoscienza. Siamo partecipi della stessa storia, — e questo è il punto da cui comincia tutto. Ecco perché, fin dal principio, noi siamo in anticipo l'opera stessa, e che importa allora conoscerne l'esito, dal momento che essa non sfocerà mai che su noi stessi, cioè ancora sul nostro mondo? Ecco perché, fin dal principio, e prima ancora che venga posto, il problema dell'identificazione è risolto dalla realtà del riconoscimento. Il solo problema allora è sapere quale sarà il destino di questa identità tacita, di questo riconoscimento immediato di sé: che ne ha già fatto l'autore? che ne faranno gli attori, mossi dal Creatore dell'opera sia Brecht o Strehler? Che diventerà questo riconoscimento ideologico di sé? Si esaurirà nella dialettica della coscienza di sé, approfondendo i suoi miti senza mai liberarsene? Metterà al centro del giuoco questo specchio infinito? Oppure lo sposterà, lo toglierà di

o rifiutata non meno di quanto sia un'unità suggellata. In altri termini nel mondo teatrale, o più generalmente estetico, l'ideologia non cessa d'essere essenzialmente il luogo di una contestazione e di un conflitto in cui risuonano, brutalmente o sordamente, l'eco e le scosse delle rivendicazioni politiche e sociali dell'umanità. Confesso che è molto strano ricorrere a puri processi psicologici (quali l'identificazione) per spiegare la condotta spettatrice, quando si sa che i loro effetti sono a volte radicalmente assenti — quando si sa che vi sono spettatori, abituali o no, che partono col non volere intendere nulla anche prima che si alzi il sipario, o che, alzato il sipario, rifiutano di riconoscersi nell'opera che viene loro offerta, o nell'interpretazione che se ne dà. È inutile cercare esempi lontano visto che abbondano. Bertolazzi non è forse stato rifiutato dalla borghesia italiana della fine del XIX secolo, che ha fatto di lui un autore fallito? Ed anche qui, a Parigi, giugno 1962, non è stato, insieme con Strehler, condannato senza essere capito, veramente capito, dai « direttori di coscienza » del pubblico « parigino », — quando larga parte del pubblico italiano l'ha ora adottato e riconosciuto?

mezzo, lo prenderà e lo perderà, l'abbandonerà, tornerà a prenderlo, lo sottoporrà di lontano a forze esterne — e così vibranti — che esso finirà, come per quella risonanza fisica capace di spezzare un bicchiere a distanza, col ridursi di colpo a un mucchietto di frammenti al suolo?

E se ora per finire si vuole riprendere quel tentativo di definizione che non vorrebbe essere altro che un problema meglio posto, apparirà chiaro che è l'opera stessa ad *essere* la coscienza dello spettatore, — per questa ragione essenziale che lo spettatore non ha altra coscienza che il contenuto che in anticipo lo unisce all'opera ed il divenire di questo contenuto nell'opera stessa, ossia il nuovo risultato che l'opera *produce* a partire da questo riconoscimento di sé di cui essa è l'immagine e la presenza. Brecht aveva ragione: se il teatro ha come solo scopo di essere il commentario, anche se « dialettico », di questo riconoscimento — disconoscimento immutabile di sé, — lo spettatore conosce in anticipo la musica: è la sua. Se al contrario il teatro ha come scopo di scuotere questa immagine intangibile, di mettere in movimento l'immobile, questa immutabile sfera del mondo mitico della coscienza illusoria, allora l'opera teatrale è sì il divenire, la produzione d'una nuova coscienza nello spettatore, — inadempita, come ogni coscienza, ma spinta da questo inadempimento stesso, da questa distanza conquistata, da quest'opera inesauribile di critica in atto; l'opera teatrale diventa sì produzione di un nuovo spettatore, questo attore comincia quando finisce lo spettacolo, che non comincia che per concluderlo, ma nella vita.

Guardo un momento indietro. E subito, irresistibile, mi assale la domanda: se queste poche pagine, a modo loro maldestro e cieco, non fossero che quella sconosciuta commedia d'una sera di giugno, *El nost Milan*, che prolunga in me il suo senso inadempito, che cerca in me, contro di me, scomparsi ormai scene e attori, l'avvento del suo muto discorso?

Agosto 1962

V. I « *Manoscritti del 1844* » di Karl Marx

Economia politica e filosofia

La pubblicazione dei *Manoscritti del '44* costituisce un vero e proprio avvenimento su cui vorrei attirare l'attenzione dei lettori di *La Pensée*¹.

Avvenimento *letterario e critico* innanzi tutto. Fino ad ora i *Manoscritti* erano accessibili ai lettori di lingua francese solo nella traduzione dell'edizione Costes (Molitor, tomo VI delle *Oeuvres philosophiques*). Chi si è trovato nella necessità di consultarla sa per esperienza che questo testo parziale, amputato di passi importanti, infarcito di errori ed inesattezze, non poteva costituire un serio strumento di lavoro. Eccoci ora, grazie a Bottigelli, di cui si deve riconoscere il grande merito, in possesso di un'edizione *aggiornata* (la più aggiornata che vi sia, poiché Bottigelli si è valso delle ultime informazioni e lezioni di testo comunicategli dall'Istituto per il marxismo-leninismo di Mosca), presentata nell'ordine più razionale (quello della MEGA) e in una traduzione veramente pregevole per il rigore, la minuziosità, l'abbondanza di notazioni critiche e, direi anche, il che è importantissimo, la grande *sicurezza teorica* (non esiste infatti buona traduzione se non all'esplicita condizione che il traduttore sia *molto più di un traduttore*: una persona informata e penetrata non soltanto dal pensiero dell'autore ma anche dall'universo concettuale e storico di cui questi si è nutrito. Condizione oggi soddisfatta).

Avvenimento *teorico* poi. Eccoci di fronte a un testo che da trent'anni in qua ha esercitato, nelle polemiche pro e contro Marx, una

¹ Presentazione, traduzione e note d'Emile Bottigelli. Editions Sociales, Parigi.

parte di primissimo piano. Bottigelli spiega chiaramente quale sia stato in questo grande dissidio teorico lo schieramento delle parti. Furono per primi i socialdemocratici (innanzi tutto gli editori del libro: Lands-hut e Mayer), poi filosofi spiritualisti, esistenzialisti, fenomenologi, ecc., a fare la fortuna di questo grande testo ma, come si può ben immaginare, in uno spirito molto lontano sia da una vera intelligenza di Marx sia anche dalla semplice comprensione della sua *formazione*. Il manoscritto economico-filosofico ha alimentato tutta un'interpretazione di Marx, sia etica, sia (il che è la stessa cosa) antropologica e persino religiosa, che ha fatto apparire *Il capitale*, pur nel suo distacco e nella sua pretesa « oggettività », semplicemente come lo sviluppo di un'intuizione giovanile che appunto in questo testo aveva trovato la sua maggiore espressione filosofica e i concetti adeguati: primi fra tutti i concetti d'*alienazione*, di *umanismo*, d'*essenza sociale dell'uomo*, ecc. È noto che i marxisti non si preoccuparono di reagire che in ritardo e la loro reazione fu spesso dettata dal timore e dalla precipitazione: prevalse la tendenza a difendere Marx in blocco e di adottare, *ma a vantaggio del « Capitale »*, la tesi degli avversari, sopravvalutando così il prestigio *teorico* del testo del '44. Su questo punto Bottigelli esprime idee molto interessanti (pp. IX, XXXIX) che introducono un'esigenza cui nessun commentatore serio può sottrarsi: definire un *metodo* nuovo e rigoroso d'investigazione, un « *altro metodo* » (p. X) che non sia quello della semplice comparazione anticipatrice o retrospettiva. Questi *Manoscritti* che sono stati oggetto di un conflitto, pretesto di un processo o roccaforte di una difesa, noi *possiamo, dobbiamo* anzi ormai trattarli con un metodo sicuro: come un *momento* del processo di formazione del pensiero marxiano che, come tutti i momenti di un'evoluzione intellettuale, impegna sí un futuro, ma designa anche un *presente originale* e irriducibile. Non è esagerato dire che Bottigelli ci ha dato, con questa irreprensibile traduzione, un « *oggetto privilegiato* » che interessa i marxisti da due punti di vista teorici: perché concerne la *formazione*, diciamo meglio la *trasformazione* del pensiero di Marx, e perché offre alla teoria marxista delle ideologie un'occasione esemplare per esercitare e per mettere alla prova il suo metodo.

Aggiungo infine che questa traduzione è preceduta da un'importante Introduzione storica e teorica, che non soltanto ci immette subito nel vivo dei problemi essenziali, ma li inquadra storicamente e li chiarifica.

Qual è infatti il carattere *specifico* dei *Manoscritti del '44* in confronto ai testi antecedenti di Marx? Che cosa apportano di *radicalmente* nuovo? La risposta sta in questo *dato di fatto*: i *Manoscritti* rappre-

sentano il prodotto dell'*incontro di Marx con l'economia politica*. Certo non è la prima volta che Marx si trova, come lui stesso ebbe a dire, nella « necessità » di esprimersi su questioni di ordine *economico* (così, ad esempio, fin dal 1842 il problema dei furti di legna evocava le condizioni generali della proprietà feudale agraria; così l'articolo, sempre del '42, sulla censura e la libertà di stampa scopriva la realtà dell'« industria », ecc.), ma allora non aveva incontrato dell'economia che *singoli* problemi economici, visti inoltre sotto il profilo *politico*: non aveva insomma incontrato l'economia politica, ma certi particolari effetti di una *politica* economica o certe condizioni economiche dei conflitti sociali (*Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*). Nel 1844 Marx affronta invece l'economia politica in *se stessa*. Engels gliene aveva discusso l'accesso col suo « geniale abbozzo » sull'Inghilterra. Ma a questo incontro era stato spinto, oltre che da Engels, dalla necessità di andare a cercare al di là della sfera politica la ragione di conflitti insolubili nel suo ambito. Fuori da questo *incontro*, il *primo*, i *Manoscritti* sono difficilmente intelligibili. Nel periodo parigino (febbraio-maggio '44), decisivo sotto questo aspetto, Marx si dedica agli economisti classici (Say, Skarbek, Smith, Ricardo), prende numerosi appunti, di cui si ritrova traccia nel corpo stesso dei *Manoscritti* (tutta la prima parte è costellata di lunghissime citazioni), come se volesse prendere *atto di un fatto*. Ma nel momento stesso in cui prende atto di questo fatto, costata *che questo fatto non si basa*, almeno negli economisti che legge, *su niente*, che è come campato in aria e manca di un suo *principio* interno. L'incontro con l'economia politica è dunque, in un unico e medesimo atto, *reazione critica* all'economia politica e ricerca esigente del suo *fondamento*.

Di dove viene a Marx la convinzione che l'economia politica manchi dei *fondamenti*? Dalle *contraddizioni* che essa costata e registra, quando addirittura non accetta e trasfigura: prima di tutto dalla contraddizione maggiore che oppone la *pauperizzazione* crescente dei lavoratori a quella particolare ricchezza di cui l'economia politica celebra l'avvento nel mondo moderno. Qui sta la croce e il fallimento di questa scienza ottimista che si erige su questo misero argomento, così come la ricchezza dei proprietari si erige sulla miseria degli operai. Qui sta anche il suo scandalo, che Marx vuole cancellare dando all'economia quel principio di cui essa manca, che sarà la sua luce e la sua condanna.

Si rivela ora l'altra faccia dei *Manoscritti*: *la filosofia*. Infatti questo incontro tra Marx e l'economia politica è *ancora*, come Bottigelli dice benissimo (pp. XXXIX, LIV, LXVII, ecc.), un incontro tra la *filosofia* e l'economia politica. Certamente non una *filosofia* qualsiasi: la filo-

safia che Marx aveva costruita attraverso tutte le sue esperienze pratico-teoriche (di cui Bottigelli ritrae qui i momenti essenziali, dall'idealismo dei primi testi — più prossimo a Kant e a Fichte che a Hegel — all'antropologia di Feuerbach) modificata, corretta, ampliata da questo incontro stesso. Comunque *ancora una filosofia*, profondamente segnata dalla problematica feuerbachiana (Bottigelli, p. XXXIX), ed esitante nella tentazione di un ritorno indietro da Feuerbach a Hegel. Una filosofia che risolve la contraddizione dell'economia politica *pensandola*, e pensando poi attraverso di essa tutta quanta l'economia politica, tutte le sue categorie, a partire da un concetto chiave: il concetto di *lavoro alienato*. Qui siamo davvero nel vivo del problema, e vicini contemporaneamente a tutte le tentazioni sia dell'idealismo sia di un troppo precipitoso materialismo... infatti ci troviamo, *a prima vista*, su un terreno conosciuto, voglio dire dentro un paesaggio concettuale in cui possiamo identificare tutte le singole categorie: proprietà privata, capitale, denaro, divisione del lavoro, alienazione del lavoratore, emancipazione del proletariato e umanismo che ne costituisce la terra promessa. Categorie che ritroveremo tutte, o *quasi*, nel *Capitale* e che potremmo perciò accettare come anticipazioni del *Capitale*, anzi come *Il capitale* in progetto, meglio ancora come *Il capitale en pointillé* già disegnato, ma a tratteggio, senza la pienezza, pur avendone la genialità, dell'opera compiuta: come certi schizzi a matita che i pittori buttano giù di getto, che sono al momento stesso di nascere più grandi dell'opera che contengono. C'è qualche cosa di questo slancio nel fascino dei *Manoscritti*, nell'irresistibilità della loro *logica* (Bottigelli parla giustamente del loro « rigore di ragionamento », pp. XXXIII, LXII, LIV e della loro « implacabile logica ») e nella forza di convinzione della loro dialettica. Ma c'è anche *il significato* conferito da questa logica e da questo rigore ai concetti che vi riconosciamo e che costituiscono il *significato* stesso di questa logica e di questo rigore: *un significato che è ancora filosofico*, dico proprio: *filosofico*, prendendo questa parola nell'*accezione stessa* che Marx investirà più tardi di *una condanna senza appello*. E infatti ogni rigore e ogni dialettica valgono unicamente quello che vale *il senso* che servono a spiegare. Bisognerà una volta o l'altra entrare nei particolari e dare di questo testo *una spiegazione parola per parola*: interrogarsi sullo statuto teorico e sulla funzione teorica assegnati al concetto chiave di *lavoro alienato*, esaminare il campo concettuale di questa nozione, riconoscere che serve bene alla funzione che Marx le assegna allora: la funzione di *fondamento originario*; ma che non può esercitare questa funzione se non a condizione di *riceverla* come mandato e come missione da tutta una *concezione dell'Uomo* che attinge nell'*essenza dell'uomo* la necessità

e il contenuto dei *concetti economici* che ci sono familiari. Bisognerà insomma scoprire sotto parole votate all'imminenza di un senso futuro, il senso che le mantiene ancora prigioniere di una filosofia che esercita su di esse la sua ultima suggestione e i suoi ultimi poteri. E direi, se non pensassi così di abusare della libertà di prevedere in anticipo i risultati di questa dimostrazione, direi quasi che, *sotto questo rapporto*, ossia sotto il rapporto di questa *radicale predominanza* della filosofia su un contenuto che ne diverrà ben presto *radicalmente indipendente*, il Marx *più lontano da Marx* è proprio questo Marx qui, ossia il Marx più vicino, il Marx della vigilia, il Marx della soglia: come se prima della rottura, e per consumarla, egli avesse sentito il bisogno di dare alla filosofia tutte le sue possibilità, l'ultima possibilità, questo imperio assoluto sul suo contrario e questo smisurato trionfo teorico: ossia la sua *sconfitta*.

La presentazione di Bottigelli ci fa entrare nel vivo di questi problemi. Tra le pagine più interessanti ritengo siano quelle in cui egli si interroga sullo statuto teorico del lavoro alienato, in cui confronta i concetti economici dei *Manoscritti* coi concetti economici del *Capitale* e pone il problema fondamentale della *natura* teorica (per il Marx del '44) dell'economia politica *incontrata*. Già questa semplice frase: « L'economia politica borghese appare a Marx come una specie di fenomenologia » (p. XLI) mi sembra decisiva, come mi sembra fondamentale il fatto che Marx accetti l'economia politica *così come essa si presenta* (p. LXVII) senza mettere in dunque il contenuto dei suoi concetti e la loro sistematica come farà più tardi: è questa « astrazione » dell'*Economia* ad autorizzare appunto l'altra « astrazione »: quella della *Filosofia*, la quale si darà da fare a fondarla teoricamente. Così il riconoscimento della filosofia che è all'opera nei *Manoscritti* ci riporta per forza al *punto di partenza*, a questo *incontro* con l'economia politica, e ci costringe a porci l'interrogativo: qual è *dunque la realtà* che Marx ha *incontrato* sotto le apparenze di *questa* economia? L'economia stessa? o piuttosto, una *ideologia economica*, inseparabile dalle teorie degli economisti, ossia, secondo la forte espressione già citata, una « *fenomenologia* »?

Aggiungerò, per finire, una sola osservazione. Se questa interpretazione può sconcertare qualcuno è perché si fa ancora credito a una *confusione* (d'altronde difficilmente evitabile, bisogna dirlo, per i nostri contemporanei, visto che tutto un passato storico li assolve dal distinguere tra i due ruoli) tra quelle che si possono chiamare *le posizioni politiche* e le *posizioni teoriche* di Marx nel suo periodo di formazione.

Bottigelli ha individuato nettamente questa difficoltà e l'affronta di petto scrivendo per esempio (p. XXXIII) che la *Critica della filosofia del diritto di Hegel* (1843) « segna la presa di posizione di Marx per la causa del proletariato, ossia per il comunismo. *Questo non significa che il materialismo storico fosse già elaborato* ». Abbiamo dunque una lettura *politica* e una lettura *teorica* dei testi giovanili di Marx. Un testo come la *Questione ebraica* per esempio, è un testo *politicamente impegnato* nella lotta per il comunismo. Ma è un testo profondamente « ideologico »: non è dunque un testo *teoricamente equivalente ai testi successivi che definiranno il materialismo storico* e che potranno illuminare fino in fondo questo movimento comunista reale del '43, nato prima di loro, indipendentemente da loro, a fianco del quale il giovane Marx si era già schierato. D'altronde la nostra stessa esperienza ci ha insegnato che si può essere « comunisti » senza essere « marxisti ». Distinzione necessaria per evitare di cadere nella *tentazione politica* di confondere dunque le prese di posizione *teoriche* di Marx con le sue prese di posizione *politiche* e di legittimare le prime con le seconde. Ma questa distinzione chiarificatrice ci riporta immediatamente all'esigenza espressa da Bottigelli: concepire un « *altro metodo* » per chiarire la *formazione* di Marx — vale a dire i suoi *momenti*, le sue *tappe*, i suoi « *presenti* », la sua *trasformazione* insomma —; per chiarire questa *dialettica paradossale* di cui l'episodio più straordinario è rappresentato appunto da questi *Manoscritti* che Marx non pubblicò, ma che, per questo, indubbiamente, ce lo mostrano a nudo nel suo pensiero trionfante e sconfitto, alle soglie di essere infine se stesso, attraverso una rigenerazione radicale, *l'ultima: ossia la prima*.

Dicembre 1962

VI. *Sulla dialettica materialista*

La disuguaglianza delle origini

...Tutti i misteri che trascinano la teoria verso il misticismo trovano la loro soluzione razionale nella prassi umana e nella comprensione di questa prassi.

K. MARX, *VIII Tesi su Feuerbach*.

Se dovessi definire in due parole le critiche che mi sono state rivolte, direi che esse, pur riconoscendo ai miei studi un qualche interesse, li indicano come teoricamente e politicamente pericolosi.

Queste critiche formulano, con diverse sfumature, due capi d'accusa principali:

1. avere « messo l'accento » sulla *discontinuità* che separa Marx da Hegel. Risultato: che cosa resta allora del « nocciolo razionale » della dialettica hegeliana, della dialettica stessa e, conseguentemente, del *Capitale* e della legge fondamentale del nostro tempo ¹?

2. avere sostituito, proponendo il concetto di « contraddizione surdeterminata », una concezione « pluralista » alla concezione « monista » della storia marxista. Risultato: che cosa resta allora della necessità storica, della sua unità, della funzione determinante dell'economia, e, conseguentemente, della legge fondamentale del nostro tempo ²?

¹ R. GARAUDY: « ...calcolare ciò che si rischia di buttar via sottovalutando l'eredità hegeliana in Marx: non soltanto le opere giovanili, Engels e Lenin, ma *Il capitale* stesso ». (R. GARAUDY, *A propos des Manuscrits de 44*, in *Cahiers du communisme*, p. 118, marzo 1963.)

² G. MURY: « ...non sembra logico ammettere che l'autore (L.A.) abbia introdotto, non senza chiasso, un concetto nuovo per enunciare una verità conosciuta dal tempo di Marx ed Engels. È più probabile che gli sia sembrato urgente insistere sull'esistenza di un fosso incolmabile tra le determinazioni che vengono dall'infrastruttura e le determinazioni che vengono dalla sovrastruttura. Ecco indubbiamente perché egli rifiuta di rovesciare i poli della contraddizione hegeliana tra società civile e Stato, facendo, come fa Marx, della società civile, il polo dominante, e dello Stato il fenomeno di questa essenza. Ora, questa soluzione di continuità introdotta nella dialettica della storia, gli impedisce di cogliere in che modo il principio interno stesso del capitalismo nella sua specifica contradd-

In questi addebiti, come nei miei studi, sono in ballo due questioni. La prima riguarda la dialettica hegeliana: in che cosa consiste la « razionalità » che le riconosce Marx? La seconda la dialettica marxista: in che cosa consiste la specificità che la distingue rigorosamente dalla dialettica hegeliana? Due problemi che ne fanno uno solo, poiché sotto tutte e due le forme si tratta solo di un'intelligenza più rigorosa e più lucida del pensiero marxiano.

Tratterò in un secondo momento della « razionalità » e della dialettica hegeliana. Vorrei ora esaminare un po' più da vicino il secondo aspetto del problema (che determina il primo): la *specificità* della dialettica marxista.

Prego il lettore di voler considerare che faccio ogni sforzo per dare ai concetti di cui mi servo un senso *rigoroso*, ed è quindi necessario, per intendere questi concetti, tenere presente questo rigore e, nella misura in cui non è immaginario, adottarlo. Posso ricordare che senza il rigore che il suo oggetto prescrive, non può esservi questione di *teoria*, ossia di pratica teorica nel senso rigoroso del termine?

dizione ingeneri, sviluppandosi lo stadio supremo dell'Imperialismo, la disuguaglianza del progresso e la necessità dell'anello più debole...» (*La Pensée*, aprile 1963, *Matérialisme ed hyperempirisme*, p. 49). R. GARAUDY: « Qualunque sia la complessità delle mediazioni, la pratica umana è una sola e la sua dialettica costituisce il motore della storia. Dissolverla nella molteplicità (reale) delle « sur-determinazioni », significa oscurare l'essenziale del *Capitale* il quale è innanzi tutto lo studio di questa contraddizione maggiore, di questa legge fondamentale dello sviluppo della società borghese. Come sarebbe possibile allora, concepire l'esistenza oggettiva di una legge fondamentale di sviluppo della nostra epoca che è quella del passaggio al socialismo?... » (p. 119).

1. Soluzione pratica e problema teorico. Perché la teoria?

Il problema posto dal mio ultimo lavoro: in che cosa consiste il « rovesciamento » della dialettica marxista da parte di Marx? oppure: qual è la differenza specifica che distingue la dialettica marxista dalla dialettica hegeliana?, è un problema teorico.

Dire che è un problema *teorico* implica che la sua soluzione teorica deve darci una conoscenza nuova, organicamente legata alle altre conoscenze della teoria marxista. Dire che è un *problema* teorico implica che non si tratta semplicemente di una difficoltà immaginaria, ma di una difficoltà realmente esistente, che si pone in forma di *problema*, ossia in una forma soggetta a certe condizioni perentorie: definizione del campo di conoscenze (teoriche) in cui si pone (si situa) il problema; del *luogo* esatto del suo porsi; dei concetti necessari per porlo.

Solo l'impostazione, l'esame e la soluzione del problema, ossia la *pratica teorica* nella quale stiamo per addentrarci potranno fornirci la *prova* che queste condizioni sono state veramente rispettate.

Ebbene, in questo caso preciso, ciò che si tratta di enunciare sotto forma di problema e di soluzione teorica *esiste già nella pratica del marxismo*. La pratica marxista non solo si è trovata di fronte a questa « difficoltà », non solo si è resa conto che indubbiamente era reale e non immaginaria, ma, cosa più importante di tutte, ha entro i propri limiti, « regolato i conti » con essa e l'ha di fatto superata. La soluzione del nostro problema teorico esiste già da lunga data, *allo stato pratico*, nella pratica marxista. Porre e risolvere il nostro problema teorico consiste quindi nell'enunciare teoricamente la « *soluzione* », *esistente allo stato pratico*, che la pratica marxista ha dato a una difficoltà reale in cui si è imbattuta durante il suo cammino, di cui essa ha segna-

lato l'esistenza e con la quale, per propria ammissione, ha regolato i conti¹.

Non si tratta dunque che di colmare, su un punto preciso, uno « scarto » tra la teoria e la pratica. Non si tratta affatto di sottoporre al marxismo un problema immaginario o soggettivo, di domandargli di « risolvere » i « problemi » dell'« iperempirismo », o quelle che Marx chiama le difficoltà in cui si imbatte un filosofo nei suoi rapporti *personali* con un concetto. No. Il problema posto² esiste (è esistito) sotto forma di una difficoltà segnalata dalla pratica marxista. Nella pratica marxista ne esiste anche la soluzione. Non si tratta quindi ora che di enunciarla teoricamente. Questa semplice *enunciazione* teorica di una soluzione esistente allo stato pratico non è tuttavia del tutto ovvia: esige un reale lavoro teorico che non soltanto deve elaborare il *concetto* specifico, o *conoscenza*, di questa risoluzione pratica, ma anche distruggere realmente, attraverso una critica radicale (sin nella loro radice teorica) tutte le confusioni, le illusioni o le approssimazioni ideologiche che possono esistere. Questa *semplice* « enunciazione » teorica implica perciò in un solo atto la *produzione* di una conoscenza e la *critica* di una illusione.

E se a qualcuno viene allora in mente di chiedere: « ma perché tante circospezioni per enunciare una "verità" "conosciuta" da tanto tempo? »³, risponderemo prendendo anche qui il termine in tutto il suo rigore: l'esistenza di questa verità è *segnalata, riconosciuta* da molto tempo ma non *conosciuta*. Infatti il *riconoscimento* (pratico) di un'esistenza non può passare, salvo nelle approssimazioni di un pensiero confuso, per una *conoscenza* (ossia per *teoria*). E se qualcuno chiede allora: ma che cosa ci serve porre questo problema nella *teoria* dato che la sua soluzione esiste da molto tempo allo stato pratico? Perché dare di que-

¹ *Regolato i conti*. Sono gli stessi termini della prefazione a *Per la critica* (1858), quando, ritornando indietro e ricordando l'incontro con Engels a Bruxelles, nella primavera del 1845, e la redazione dell'*Ideologia tedesca*, Marx dice che avevano *regolato i conti* (*Abrechnung*) con la loro « coscienza filosofica anteriore ». Il Poscritto alla seconda edizione del *Capitale* registra apertamente questa liquidazione di conti che comporta, come in un giusto bilancio, il riconoscimento di un debito: il riconoscimento del « lato razionale » della dialettica hegeliana.

² Va da sé che questo problema non è posto qui per la prima volta! Attualmente è oggetto d'importanti lavori di studiosi marxisti in URSS e, per quello che so, in Romania, Germania democratica, Ungheria, e in special modo in Italia ove ha ispirato studi storici e teorici di grande interesse scientifico (della Volpe, Rossi, Colletti, Merker, ecc.).

³ G. Mury dichiara molto giustamente: « Non sembra logico ammettere che l'autore (L.A.) abbia introdotto... un concetto nuovo per enunciare una verità conosciuta dal tempo di Marx ed Engels... » (*art. cit.*).

sta soluzione pratica un'enunciazione teorica di cui la pratica ha potuto tanto bene fare a meno fino ad ora? E che cosa abbiamo da guadagnare, che non possediamo già, da questa ricerca « speculativa »?

A questo interrogativo, potremmo rispondere citando una frase di Lenin: « senza teoria, niente pratica rivoluzionaria », e generalizzando: la teoria è essenziale alla pratica, a quella di cui è la teoria, come a quelle che può aiutare a sorgere o a svilupparsi. Ma l'evidenza di questa frase non può bastare: abbiamo bisogno dei suoi *titoli di validità*, di porci quindi l'interrogativo: che cosa si deve intendere per *teoria* che sia essenziale alla *pratica*?

Svilupperò questo tema solo quel tanto che è indispensabile alla nostra ricerca. Propongo di accettare le *definizioni* che seguono a titolo di approssimazioni preliminari.

Per *pratica* intenderemo generalmente ogni processo di *trasformazione* di una determinata materia prima data in un determinato *prodotto*, trasformazione effettuata da un determinato lavoro umano facendo uso di determinati mezzi (di « produzione »). In ogni pratica così concepita, il momento (o l'elemento) *determinante* del processo non è né la materia prima né il prodotto, ma la pratica in senso stretto: il momento stesso *del lavoro di trasformazione*, che mette in opera, in una struttura specifica, uomini, mezzi e una data tecnica d'impiego dei mezzi. Questa definizione generale della pratica include in sé la possibilità della particolarità: esistono pratiche diverse, realmente distinte, benché appartenenti organicamente a una stessa totalità complessa. La « pratica sociale », unità complessa delle pratiche esistenti in una determinata società, comporta così un elevato numero di pratiche distinte. Questa unità complessa della « pratica sociale » è strutturata, vedremo come, in modo che la pratica determinante in ultima istanza è la pratica di trasformazione della natura (materia prima) data in *prodotti* d'uso mediante l'attività degli uomini esistenti che lavorano con l'impiego *metodicamente regolato di determinati mezzi di produzione*, nel quadro di determinati rapporti di produzione. Oltre la produzione, la pratica sociale comporta altri livelli essenziali: la pratica politica — che, nei partiti marxisti, non è più spontanea ma organizzata sulla base della teoria scientifica del materialismo storico e trasforma la sua materia prima — i rapporti sociali — in un determinato prodotto (nuovi rapporti sociali); la pratica *ideologica* (l'ideologia, sia religiosa, politica, morale, giuridica o artistica, trasforma anch'essa il suo oggetto: la « coscienza » umana); e infine la *pratica teorica*. Non sempre viene presa sul serio l'esistenza dell'ideologia come pratica: eppure questo riconoscimento preliminare è la condizione indispensabile di ogni teoria dell'ideo-

logia. Più raramente ancora viene presa sul serio l'esistenza di una *pratica teorica*: eppure questa è una precondizione indispensabile alla comprensione di ciò che è, per il marxismo, la teoria stessa e i suoi rapporti con la « pratica sociale ».

Qui una seconda definizione: per teoria intenderemo dunque, sotto questo aspetto, una *forma specifica della pratica*, appartenente anch'essa all'unità complessa della « pratica sociale » di una determinata società umana. La pratica teorica rientra nella definizione generale della pratica. Essa lavora su una materia prima (rappresentazioni, concetti, fatti) che le viene fornita da altre pratiche, sia « empiriche » sia « tecniche » sia « ideologiche ». Nella forma più generale, la pratica teorica non comprende soltanto la pratica teorica *scientifica*, ma anche la pratica teorica prescientifica, ossia « ideologica » (le forme di conoscenza costituenti la preistoria di una scienza e le loro « filosofie »). La pratica teorica di una scienza si distingue sempre nettamente dalla pratica teorica ideologica della sua preistoria: questa distinzione prende la forma di una discontinuità « qualitativa » teorica e storica, che possiamo designare assieme a Bachelard, con il termine di « taglio » o « rottura epistemologica ». Non è il caso di trattare qui della dialettica che è all'opera nell'avvento di questa « rottura »: ossia del lavoro specifico di trasformazione teorica che la instaura in ciascun caso, che fonda una scienza distaccandola dall'ideologia del suo passato e rivelando questo passato come ideologico. Per limitarci al punto che interessa la nostra analisi, ci porremo già al di là della « rottura », dentro la scienza costituita, e converremo allora le seguenti denominazioni: chiameremo *teoria* ogni pratica teorica di carattere *scientifico*. Chiameremo « teoria » (tra virgolette) il *sistema teorico* determinato di una scienza reale (i suoi concetti fondamentali, nella loro unità più o meno contraddittoria, in un determinato momento), per esempio: la teoria della gravitazione universale, la meccanica ondulatoria ecc. o anche la « *teoria* » del materialismo storico. Nella sua « teoria » ogni particolare scienza riflette nell'unità complessa dei concetti (unità d'altronde sempre più o meno problematica) i risultati, fattisi condizioni e mezzi, della propria pratica teorica. Chiameremo Teoria (con la maiuscola) la teoria generale, ossia la Teoria della pratica in generale, elaborata anch'essa a partire dalla Teoria delle pratiche teoriche esistenti (delle scienze) che trasformano in « conoscenze » (verità scientifiche) il prodotto ideologico delle pratiche « empiriche » (l'attività concreta degli uomini) esistenti. Questa Teoria è la *dialettica* materialista che è una cosa sola con il materialismo dialettico. Tutte queste definizioni sono necessarie per potere dare all'in-

terrogativo: « a che cosa ci serve enunciare teoricamente una soluzione esistente già allo stato pratico? » una risposta teoricamente fondata.

Quando Lenin dice « senza teoria, niente azione rivoluzionaria », parla di una data « teoria », quella della scienza marxista dello sviluppo delle formazioni sociali (materialismo storico). Questa frase si trova in *Che fare?*, dove Lenin prende in esame i provvedimenti organizzativi e gli obiettivi del partito socialdemocratico russo nel 1902. Egli lotta allora contro la politica opportunistica a rimorchio della « spontaneità » delle masse, che egli vuole invece trasformare in una pratica rivoluzionaria basata sulla « teoria » ossia sulla scienza (marxista) dello sviluppo della formazione sociale considerata (la società russa del tempo). Ma formulando questa tesi, Lenin fa di più di quel che non dice: ricordando alla pratica politica marxista la necessità della « teoria » che la fonda, enuncia in realtà una tesi che interessa la Teoria, ossia la Teoria della pratica in generale: la dialettica materialista.

In questo doppio senso la teoria è necessaria alla pratica. La « teoria » è necessaria alla propria pratica direttamente; inoltre il *rapporto* esistente tra una « teoria » e la propria pratica interessa anche, nella misura in cui si stabilisce e a condizione di essere pensato e formulato, la Teoria generale stessa (la dialettica) in cui viene espressa teoricamente l'essenza della pratica teorica in generale, e attraverso questa l'essenza della pratica in generale, e attraverso questa l'essenza delle trasformazioni, del « divenire » delle cose in generale.

Se ritorniamo al nostro problema: l'enunciazione teorica di una soluzione pratica, noteremo che concerne la Teoria, ossia la dialettica. L'enunciazione teorica esatta della dialettica interessa prima di tutto le pratiche stesse in cui la dialettica materialista è operante: infatti queste pratiche (« teoria » e politica marxiste) hanno bisogno, nel loro sviluppo, del concetto della loro pratica (ossia della dialettica) per non trovarsi disarmate di fronte alle forme qualitativamente nuove di questo sviluppo (situazioni nuove, nuovi « problemi »), o per evitare possibili cadute o ricadute nelle varie forme d'opportunismo, teorico e pratico. Queste « sorprese » e queste deviazioni, imputabili in ultima analisi a « errori ideologici », ossia a una « *defaillance* » teorica, costano sempre care, se non carissime.

Ma la Teoria è essenziale anche alla trasformazione di quelle discipline in cui non esiste ancora una vera pratica teorica marxista. Nella maggior parte di esse, il problema non è « stato regolato » come lo è nel *Capitale*. La pratica teorica marxista dell'epistemologia, della storia delle scienze, della storia delle ideologie, della storia della filosofia, della storia dell'arte, deve ancora in gran parte essere elaborata. Non che

in questi campi non vi siano marxisti che lavorano e che hanno acquisita una grande esperienza reale, ma essi non hanno alle spalle l'equivalente del *Capitale* e della pratica rivoluzionaria marxista di tutto un secolo. La loro pratica è in gran parte *davanti a loro*, ancora da elaborare, se non da creare, ossia da impostare su basi teoricamente giuste, affinché corrisponda a un oggetto *reale*, e non a un oggetto presunto o ideologico, e sia davvero una pratica teorica e non una pratica tecnica. Appunto per questo hanno bisogno della Teoria, ossia della dialettica materialista, come del solo metodo che possa anticipare la loro pratica teorica delineandone le condizioni formali. In questo caso, utilizzare la Teoria non vuole dire *applicarne* le formule (quelle del materialismo, della dialettica) a un contenuto preesistente. Lenin stesso rimproverava a Engels e a Plekhanov d'aver *applicato* la dialettica agli « esempi » delle scienze naturali dal di fuori¹. L'applicazione esterna di un concetto non è mai l'equivalente di una *pratica teorica*. Questa applicazione non cambia nulla alla verità ricevuta dal di fuori, tranne il suo *nome*, battesimo incapace di produrre una trasformazione reale nelle verità che lo ricevono. L'applicazione delle « leggi » della dialettica a un dato risultato della fisica, per esempio, non è una vera pratica teorica, se questa applicazione non cambia di una virgola la struttura e lo sviluppo della *pratica* teorica nella fisica: peggio, può mutarsi in pastoia ideologica.

Tuttavia, e questa è una tesi essenziale al marxismo, non basta respingere il dogmatismo dell'*applicazione* delle forme della dialettica e fidarsi della *spontaneità* delle pratiche teoriche esistenti, giacché sappiamo che non esiste pratica teorica *pura*, scienza nuda, preservata per sempre nella sua storia di scienza, per non so qual miracolo, dalle minacce e dagli assalti dell'idealismo, ossia delle *ideologie* che la stringono d'assedio: sappiamo che non esiste scienza « pura » se non a condizione di purificarla continuamente, che non esiste scienza libera nella necessità della sua storia se non a condizione di liberarla continuamente dal-

¹ Cfr. LENIN, *Quaderni* (ed. francese), p. 220. « Non si può applicare tale e quale la Logica di Hegel né considerarla come un dato. Bisogna estrarne gli aspetti logici (gnoseologici) dopo averli sbarazzati della mistica delle idee: un grosso lavoro. »

LENIN, *Quaderni*, p. 279: « La giustezza di questo aspetto del contenuto della dialettica [si tratta dell'« identità dei contrari », L.A.] deve essere verificato dalla storia della scienza. In generale non si presta sufficiente attenzione a questo aspetto della dialettica (Plekhanov, per esempio): l'identità dei contrari è considerata come una somma d'*esempi* (« per esempio, il grano »; « per esempio, il comunismo primitivo ». È ciò che fa anche Engels. Ma è « per fare capire meglio »...) e non come *legge della conoscenza* (e come legge del mondo oggettivo) ». (I corsivi sono di Lenin.)

l'ideologia che la permea, la pungola o la spia. Questa purificazione, questa liberazione non sono ottenute che a prezzo di una incessante lotta contro l'ideologia stessa, ossia contro l'idealismo, una lotta che la Teoria (il materialismo dialettico) può illuminare nelle sue ragioni e nei suoi obiettivi e che può guidare come nessun altro metodo al mondo può fare. Che dire allora della *spontaneità* di certe discipline d'avanguardia in piena espansione? Discipline che perseguono interessi pragmatici precisi, discipline che non sono a rigore scienze ma pretendono di esserlo perché usano metodi « scientifici » (ma definiti così indipendentemente dalla specificità del loro presunto oggetto); che pensano di avere, come ogni vera scienza, un *oggetto* proprio mentre hanno a che fare solo con una certa realtà data che d'altronde viene contesa tra parecchie « scienze » concorrenti: un certo campo di fenomeni non costituiti in fatti scientifici e quindi non *unificato*; discipline che non possono, nella forma attuale, costituire vere e proprie pratiche teoriche, perché il più delle volte non hanno che l'unità di *pratiche tecniche* (esempi: la psicosociologia, la sociologia e la psicologia stessa in molti dei loro rami)¹. La sola Teoria capace di sollevare se non di porre la questione preliminare della validità di queste discipline, di criticare l'ideologia comunque sia travestita, ivi compreso il travestimento delle pratiche tecniche in scienze, è la Teoria della pratica teorica (nella sua distinzione

¹ La pratica teorica produce delle conoscenze, che possono in seguito figurare come mezzi al servizio degli obiettivi d'una pratica tecnica. Ogni pratica tecnica è definita dai suoi obiettivi: quei dati effetti da produrre in quel dato oggetto, in quella data situazione. I mezzi dipendono dagli obiettivi. Ogni pratica tecnica utilizza tra questi mezzi anche delle conoscenze le quali intervengono come procedimenti: sia conoscenze attinte dal di fuori da scienze esistenti, sia « conoscenze » prodotte dalla pratica tecnica stessa, per assolvere i suoi scopi. In tutti i casi il rapporto tra la tecnica e la conoscenza è un rapporto *esterno* non riflesso, radicalmente diverso dal rapporto intimo, riflesso, esistente tra una scienza e le proprie conoscenze. È questa exteriorità a giustificare la tesi di Lenin sulla necessità di *importare* la teoria marxista nella pratica spontanea della classe operaia. Lasciata a se stessa, una pratica (tecnica) spontanea, produce soltanto la « teoria » di cui ha bisogno, come il mezzo per produrre il fine che gli è assegnato: una « teoria » che non è mai altro che il riflettersi di questo « fine » non criticato, non conosciuto, nei suoi mezzi di realizzazione, ossia un *sottoprodotto* del riflettersi della finalità della pratica tecnica su questi mezzi. Una « teoria » che non mette in dunque il fine di cui essa è un *sottoprodotto*, resta prigioniera di questo fine e delle « realtà » che l'hanno imposto come fine. Tali, ad esempio, numerosi rami della psicologia e della sociologia, e persino dell'Economia, della Politica, dell'Arte, ecc. È questo un punto basilare se si vuole individuare il pericolo ideologico più minaccioso: la creazione e l'insediarsi di pseudoteorie che non hanno niente a che vedere con la vera teoria, ma sono soltanto *sottoprodotti* dell'attività tecnica. La fiducia nella virtù teorica « spontanea » della tecnica è all'origine di questa ideologia, che costituisce l'essenza del Pensiero Tecnocratico.

dalla pratica ideologica): la dialettica materialista, o materialismo dialettico, ossia la concezione della dialettica marxista nella sua *specificità*.

Giacché, su questo siamo tutti d'accordo, se si tratta di difendere una scienza realmente esistente contro l'ideologia che le sta alle costole, di distinguere ciò che è davvero scienza da ciò che è ideologia, senza prendere, come pure succede a volte, un elemento realmente scientifico per ideologia, o come succede spesso, un elemento realmente ideologico per un elemento scientifico...; se si tratta anche (il che è politicamente molto importante) di criticare le pretese delle pratiche tecniche oggi dominanti e di gettare le basi delle vere pratiche teoriche di cui il nostro tempo, ossia il socialismo e il comunismo, hanno e avranno sempre più bisogno; se si tratta di proporsi questi compiti che richiedono tutti l'intervento della dialettica *marxista*, non ci si può evidentemente accontentare di una formulazione della Teoria, ossia della dialettica materialista, che presenti l'inconveniente di non essere *esatta*, d'essere anzi ben lungi dall'essere esatta, come la teoria hegeliana della dialettica. So bene che anche in questo caso l'approssimazione può corrispondere a un certo grado di realtà ed essere quindi dotata di un certo significato *pratico*, che serve di riferimento o di indicazione (« è ciò che fa anche Engels », dice Lenin. Ma solo « per far capire meglio », *Quaderni*, p. 279) non soltanto nella pedagogia, ma anche nella lotta. Ma perché una pratica possa servirsi di formule approssimate, bisogna per forza che questa pratica sia almeno « vera », in modo che possa al caso abbandonare le enunciazioni della Teoria e riconoscersi globalmente in una Teoria approssimativa. Ma quando una pratica *non esiste* realmente, quando bisogna cominciare col *costituirla*, l'approssimazione diventa un ostacolo. I ricercatori marxisti che indagano su questi regni d'avanguardia che sono la teoria delle ideologie (diritto, morale, religione, arte, filosofia), la teoria della storia delle scienze e della loro preistoria ideologica, l'epistemologia (teoria della pratica teorica delle matematiche e altre scienze naturali), ecc.... tutti questi pericolosi ma appassionanti regni d'avanguardia...; quelli che si pongono difficili problemi nel campo stesso della pratica teorica marxista (quella della storia), senza parlare di quegli altri « ricercatori » rivoluzionari che affrontano difficoltà politiche di forma radicalmente nuova (Africa, America latina, passaggio al *comunismo*, ecc.); tutti costoro se non avessero come dialettica materialista che la dialettica... hegeliana, anche se sbarazzata del *sistema* ideologico di Hegel, anche se dichiarata « rovesciata » (se questo rovescia-

mento consiste nell'applicare la dialettica hegeliana al reale invece che all'idea), non andrebbero certamente molto lontano in sua compagnia! Tutti quindi, sia che si tratti di affrontare qualcosa di nuovo nel campo di una pratica reale sia di gettare le basi di una pratica reale, tutti hanno bisogno della dialettica materialista *vera e propria*.

2. Una rivoluzione teorica in azione

Partiamo dunque dalle pratiche in cui è operante la dialettica marxista vera e propria: la pratica teorica marxista (A) e la pratica politica marxista (B).

A. La pratica teorica marxista

Esiste dunque una pratica della teoria. La teoria è una pratica specifica che ha un oggetto proprio su cui esercitarsi e dà come risultato un suo *prodotto* proprio: una *conoscenza*. Considerato in se stesso, ogni lavoro teorico suppone dunque una materia prima già data e dei « mezzi di produzione » (i concetti della « teoria » e il modo con cui li si usa: il metodo). La materia prima su cui si esercita il lavoro teorico può essere molto « ideologica » se si tratta di una scienza nascente; può invece essere, se si tratta di una scienza già formata e sviluppata, una materia elaborata dal punto di vista teorico, ossia un insieme di concetti scientifici già formati. Diciamo, molto schematicamente, che i mezzi del lavoro teorico che ne sono la condizione stessa, ossia la « teoria » e il metodo, rappresentano il « lato attivo » della pratica teorica, il momento determinante del processo. La conoscenza del processo di questa pratica teorica, nella sua generalità, ossia come forma specificata, come differenza reale della pratica, anch'essa forma specificata del processo di trasformazione generale, del « divenire delle cose », costituisce una prima elaborazione teorica della Teoria, ossia della dialettica materialista.

Orbene, una pratica teorica reale (che produce delle conoscenze) può benissimo assolvere il suo mestiere di teoria, senza provare neces-

sariamente il bisogno di fare la Teoria della propria pratica, del proprio processo. È il caso della maggior parte delle scienze: esse hanno una « teoria » (il corpo dei loro concetti), che non è però una Teoria della loro pratica teorica. Il momento della Teoria della pratica teorica, ossia il momento in cui una « teoria » prova il bisogno della Teoria della propria pratica, il momento della Teoria del metodo in senso generale, viene sempre dopo, *a cose fatte*, per aiutare a superare certe difficoltà pratiche o « teoriche », per risolvere certi problemi insolubili con il solo giuoco della pratica tutta presa nelle sue opere, dunque teoricamente cieca, o per fronteggiare una crisi ancora più profonda. La scienza però può svolgere il suo lavoro, ossia può continuare a lungo a produrre conoscenze, senza provare l'urgenza di fare la Teoria di ciò che ha fatto, la teoria della sua pratica, del suo « metodo ». Si pensi a Marx. Ha scritto dieci libri e quel monumento che è *Il capitale* senza mai scrivere una « Dialettica ». Parlò di scriverla, ma non ne fece niente. Non ne trovò mai il tempo. Il che significa che non lo cercò, perché la Teoria della sua pratica teorica non era allora *essenziale* allo sviluppo della sua teoria, ossia alla fecondità della sua propria pratica.

Eppure questa « Dialettica » ci avrebbe molto interessato, perché sarebbe stata la Teoria della pratica teorica di Marx, ossia appunto una forma teorica determinante della soluzione (esistente allo stato pratico) del problema che ci occupa: in che cosa consiste la specificità della *dialettica* marxista? Questa soluzione pratica, questa *dialettica*, esiste nella pratica teorica di Marx in cui essa è operante. Il metodo che Marx usa nella pratica teorica, nel lavoro scientifico sul « dato » che trasforma in conoscenza, è appunto la *dialettica marxista*; ed appunto in *questa dialettica* è contenuta, allo stato pratico, la soluzione del problema dei rapporti tra Marx ed Hegel, la realtà di quel famoso « rovesciamento » mediante il quale, nel *Poscritto* del *Capitale* (II edizione), Marx ci *segnala*, ci avverte di avere regolato il suo rapporto con la dialettica hegeliana. Ecco perché noi possiamo oggi rimpiangere tanto questa « Dialettica » di cui Marx non ha avuto bisogno, di cui egli ci ha privato, pur sapendo perfettamente che la possediamo e sappiamo dove: nelle opere teoriche di Marx, nel *Capitale*, ecc.; sí, noi ve la troviamo allo stato pratico, il che è indubbiamente fondamentale, *ma non allo stato teorico* ¹!

Questo, Engels e Lenin lo sapevano ². Sapevano che la dialettica

¹ Salvo una notevole eccezione, di cui parleremo.

² Cfr. LENIN: « Marx non ci ha lasciato una Logica (con la elle maiuscola) ma ci ha lasciato la *logica* del *Capitale*. Bisognerebbe trarne il maggior profitto

marxista esisteva nel *Capitale*, ma che vi esisteva allo stato pratico. Sapevano dunque anche che Marx non ci aveva dato una « dialettica » allo stato *teorico*. Non confondevano quindi, non potevano confondere, salvo in esposizioni estremamente generali, o in situazioni d'urgenza teorica storicamente definita, l'*indicazione* con cui Marx ci segnala che i suoi rapporti con Hegel sono regolati, con la *conoscenza* di questa soluzione, ossia con la teoria di questa soluzione. Le « indicazioni » di Marx sul « rovesciamento » potevano servire come *punti di riferimento* per prendere posizione e orientarsi in linea generale nel campo ideologico: rappresentavano l'indice, il riconoscimento pratico dell'esistenza della soluzione, ma non la sua *conoscenza* rigorosa. Ecco perché le indicazioni di Marx debbono e possono *stimolarci* alla teoria, spingerci a formulare il più rigorosamente possibile la soluzione pratica di cui esse ci segnalano l'esistenza.

B. La pratica politica marxista

La stessa cosa avviene con la pratica politica marxista della lotta di classe. Nel mio ultimo lavoro ho fatto l'esempio della rivoluzione del '17, ma come ben si sa si sarebbero potuti prendere cento esempi diversi, passati o attuali. In questo esempio noi abbiamo all'opera ed alla prova, il che è tutt'uno, la dialettica proveniente da Marx e, in essa, quel « capovolgimento » che la distingue da Hegel, ma ancora una volta *allo stato pratico*. La dialettica proveniente da Marx: infatti la pratica del partito bolscevico è fondata sulla dialettica del *Capitale*, sulla « teoria » marxista. Nella pratica della lotta di classe durante la rivoluzione del '17, e nelle riflessioni di Lenin, noi vediamo operante la dialettica marxista nella sua specificità, ma allo stato pratico. E anche qui riscontriamo che questa *pratica* politica che ha la sua specifica materia prima, i suoi strumenti e il suo metodo, che produce anch'essa, come ogni pratica, delle trasformazioni (che in questo caso non sono delle *conoscenze*, ma una rivoluzione nei *rapporti sociali*) che questa pratica dunque può perfettamente esistere e svilupparsi senza provare, almeno per un certo tempo, il bisogno di fare la teoria della propria pratica, la Teoria del suo « metodo ». Può esistere, sussistere, perfino progredire senza sentirne la mancanza, così come ogni altra pratica, fino

possibile. Nel *Capitale* Marx applica a una sola scienza la logica, la dialettica e la teoria materialista della conoscenza (non c'è bisogno di tre parole, si tratta di un'unica e medesima cosa) prendendo tutto ciò che c'è di buono in Hegel e sviluppandolo » (*Quaderni*, p. 201).

al momento in cui il suo oggetto (il mondo sociale esistente che essa trasforma) le opporrà quel tanto di resistenza che la *obbliga* a colmare questo scarto, a interrogare e a pensare il proprio metodo al fine di produrre le soluzioni adeguate, i *mezzi* per produrle, e in particolar modo per produrre nella « *teoria* » che le sta alla base (la teoria della formazione sociale esistente) le *nuove conoscenze*, corrispondenti al contenuto del nuovo « stadio » del suo sviluppo. Esempio di queste « nuove conoscenze »: l'insieme di quelli che possiamo chiamare gli apporti teorici del « leninismo » per il periodo dell'imperialismo nella fase delle guerre interimperialiste; o quelli che verranno più avanti chiamati da un nome che oggi ancora non esiste: gli apporti teorici necessari al periodo attuale in cui, nella lotta per la coesistenza pacifica, appaiono in certi paesi definiti « sottosviluppati » le prime forme *rivoluzionarie*, che vanno oltre la lotta per l'indipendenza nazionale.

Detto questo, si rimarrà forse stupiti che la pratica della lotta di classe non sia stata pensata sotto la forma teorica del *metodo* o della *Teoria*¹, quando abbiamo apparentemente dieci testi decisivi di Lenin, di cui *Che fare?* è il più celebre. Ma questo ultimo testo per esempio, se definisce i fondamenti teorici e storici della pratica dei comunisti russi e sfocia in un programma d'azione, non costituisce però una riflessione teorica sulla pratica politica vera e propria. Non costituisce, poiché non è nei suoi intenti, la teoria del proprio metodo, nel senso generale della Teoria. Non è quindi un testo sulla dialettica, benché la dialettica marxista vi sia operante.

Per intendere bene questo punto, riprendiamo l'esempio dei testi di Lenin sulla rivoluzione del '17, che ho citati, o di cui ho dato i riferimenti precisi². Bisogna precisare lo statuto di questi testi. Non sono i testi di uno storico, ma di un dirigente politico, che strappava qualche ora alla lotta per parlare della lotta e farla capire a uomini che vi vivevano in mezzo. Sono dunque testi di diretto uso politico, redatti da un uomo impegnato nella rivoluzione, che riflette la sua esperienza pratica nel campo della sua esperienza stessa. Mi si è reso davvero un grande onore rimproverandomi insomma di avere rispettata la forma delle riflessioni di Lenin fin nei loro particolari e nella loro stessa espressione, dandole per quelle che sono, senza volerle « superare » in una vera analisi storica³. Sì, certe riflessioni di Lenin, sulle circostanze

¹ Salvo una notevole eccezione, di cui tratteremo.

² Avrei dovuto citare particolareggiatamente tutti i testi e non accontentarmi di darne, il più delle volte, le sole referenze, anche se esatte.

³ Cfr. G. MURY, *art. cit.*, p. 47.

molteplici ed eccezionali che hanno provocato e permesso il trionfo della rivoluzione¹, hanno tutta l'apparenza di quel che è stato definito « il pluralismo », « l'imperialismo », « la teoria dei fattori », ecc... Io le ho prese per quello che sono, non nella loro apparenza, ma nella loro essenza, non nell'apparenza del loro « pluralismo », ma nel significato profondamente teorico di questa « apparenza ». Questi testi di Lenin non hanno infatti soltanto il senso di una descrizione, di una enumerazione empirica degli elementi paradossali o eccezionali di una situazione data: hanno invece il significato di un'analisi di portata teorica. Essi concernono una realtà assolutamente essenziale alla pratica politica, una realtà che dobbiamo *pensare* per poter cogliere l'essenza specifica di questa pratica. Questi testi sono un'analisi della struttura del campo, dell'oggetto, o (per riprendere la nostra terminologia anteriore) della materia prima specifica della pratica politica in generale, vista attraverso un esempio preciso: la pratica politica di un dirigente marxista nel 1917.

Così intesa, l'analisi di Lenin risponde praticamente (la sua analisi è questa risposta allo stato pratico) al problema teorico generale: che cos'è la pratica politica, che cos'è che la distingue dalle altre pratiche? o, se si preferisce una formulazione più classica: che cos'è l'azione politica? Attraverso Lenin e contro la tesi speculativa (hegeliana, ma ereditata da un'ideologia più antica poiché è già in auge sotto questa forma in Bossuet) che considera il concreto di una situazione politica come « la contingenza » in cui si « realizza la necessità », arriviamo a dare un inizio di risposta teorica a questo problema reale. Noi vediamo che la pratica politica di Lenin non ha evidentemente come oggetto la Storia universale e neppure la Storia generale dell'imperialismo. La Storia dell'imperialismo è naturalmente in causa nella sua pratica, ma non ne costituisce l'oggetto proprio. La storia dell'imperialismo come tale è oggetto di altre attività: quella del teorico marxista, quella dello

¹ Cfr. LENIN, *Lettere da lontano*, I (*Opere*, edizione francese, XXXIII, p. 330): « Se la rivoluzione è riuscita così in fretta vittoriosa... è unicamente perché, a causa di una situazione storica di estrema originalità, *si sono fusi*, con particolare coerenza, *correnti assolutamente diverse*, interessi di classe *assolutamente eterogenei*, tendenze sociali *assolutamente opposte* ». Lenin ha personalmente sottolineato alcune parole del testo. Un po' oltre, Lenin dichiara: « Così e solo così *sono andate le cose*. Così e solo così deve considerare le cose un uomo politico che non teme la verità, che vaglia ponderatamente i rapporti tra le forze sociali nella rivoluzione, che valuta il "momento attuale", non soltanto dal punto di vista della sua originalità presente, dell'oggi, ma tenendo conto di istanze più profonde, di rapporti più profondi tra gli interessi del proletariato e quelli della borghesia, tanto in Russia quanto nel mondo intero », p. 313 (nell'ultima citazione i corsivi sono miei).

storico marxista, ma allora in tal caso è oggetto di pratiche teoriche. Lenin, nella sua pratica politica, incontra l'imperialismo nella modalità dell'esperienza *attuale*: in un presente concreto. Il teorico della storia o lo storico lo incontrano in un'altra modalità, quella dell'inattualità e dell'astrazione. L'oggetto proprio della pratica politica appartiene dunque sí al campo di cui parlano anche il teorico e lo storico: ma è un oggetto *diverso*. Lenin sa perfettamente di stare agendo su un presente sociale che è il prodotto dello sviluppo dell'imperialismo, senza di che non sarebbe marxista, ma nel 1917 non agisce sull'imperialismo in genere: agisce sul concreto della situazione, della congiuntura russa, su ciò che egli chiama significativamente « il momento attuale », il momento cioè in cui l'attualità definisce la sua pratica politica in quanto tale. In quel mondo, che uno storico dell'imperialismo è obbligato a vedere in sezione, per poterlo vedere così come Lenin lo viveva e lo intendeva, poiché esso era, come lo è ogni mondo presente, il solo mondo concreto che esistesse, nel solo concreto possibile, quello della sua attualità, nel « momento attuale », Lenin lo analizza in quelle che sono le sue caratteristiche di struttura: quelle articolazioni essenziali, quegli anelli, quei nodi strategici, da cui dipendono la possibilità e la riuscita di ogni pratica rivoluzionaria; quella disposizione e quei rapporti tipici delle contraddizioni d'un determinato paese (semifeudale e semicoloniale e tuttavia imperialista), nel periodo in cui la contraddizione principale diventa esplosiva. L'insostituibilità dei testi di Lenin è qui: nell'analisi della struttura di una congiuntura, negli spostamenti e nelle condensazioni delle sue contraddizioni, nella loro unità paradossale, che sono l'esistenza stessa di questo « momento attuale » che l'azione politica trasformerà, in senso forte, da un febbraio in un ottobre 1917.

E quando si contrappone o si sovrappone a questi testi la lezione irreprensibile di una analisi storica di largo respiro¹ (in cui il « momento attuale » di Lenin non è altro che un istante assorbito in un processo già cominciato molto tempo prima, che lo supererà nel proprio futuro diventato reale), ossia una di quelle analisi storiche in cui l'imperialismo spiega tutto, ed è vero, ma dalla quale, bene spesso, il povero Lenin che si dibatte tra i suoi problemi e le sue analisi di pratica rivoluzionaria, è letteralmente afferrato, sballottato e trascinato via — sommerso dalla valanga della dimostrazione storica — si resta confusi... Come se, per Lenin, l'imperialismo non fosse appunto quelle date contraddizioni presenti, con la loro struttura e i loro rapporti attuali, come se questa attualità strutturata non costituisse l'unico oggetto della

¹ Cfr. G. MURY, *art. cit.*, pp. 47-48.

sua azione politica! Come se insomma si potesse così, con due parole, magicamente, dissolvere la realtà di una pratica insostituibile, quella dei rivoluzionari, la loro vita, la loro sofferenza, i loro sacrifici, i loro sforzi, insomma la loro storia concreta, attraverso l'uso che si fa di un'altra pratica, basata sulla prima, quella di uno storico, ossia di un uomo di scienza che riflette necessariamente sul fatto compiuto della necessità; come se si potesse confondere la pratica teorica di uno storico classico che analizza il passato, con la pratica di un dirigente rivoluzionario che riflette nel presente sul presente, sulla necessità da realizzare, sui mezzi per produrla, sui punti strategici d'applicazione di questi mezzi, insomma sulla propria azione, giacché il fatto è che lui agisce sulla storia concreta e i suoi errori e i suoi successi non figurano semplicemente sulla costa d'una « storia » scritta in ottavo alla Biblioteca nazionale; questi, nella vita concreta, si chiamano per sempre 1905, 1914, 1917, oppure Hitler, o Franco, o Stalingrado, o la Cina, o Cuba. Ecco il sugo della questione, distinguere queste due pratiche. Infatti Lenin sapeva meglio di ogni altro che le contraddizioni da lui analizzate provenivano tutte da un unico e medesimo imperialismo che produceva anche i loro paradossi. Ma, sapendolo, s'interessava in esse a qualcosa che non era questo sapere storico generale e appunto perché lo sapeva per provata scienza poteva interessarsi ad altro, a ciò che costituiva la struttura del suo oggetto pratico, ossia a quella tipologia delle contraddizioni, ai loro spostamenti, alle loro condensazioni, e a quella « fusione » della rottura rivoluzionaria che ne risultava, insomma a quel « momento attuale » che esse costituivano. Ecco perché la teoria dell'« anello debole » è una sola cosa con la teoria dell'« anello decisivo ».

Quando si è capito questo ci si può tranquillamente volgere verso Lenin. Un ideologo può cercare quanto vuole di sommergerlo sotto la dimostrazione di un'analisi storica: nella distesa della Storia e della nostra vita, eterno « momento attuale », un piccolo uomo è sempre lì e di lì continua a parlarci con pacatezza e passione; continua a parlarci di questa semplicissima cosa: della sua pratica rivoluzionaria, della pratica della lotta di classe, di ciò che permette, insomma, d'agire sulla Storia dal di dentro della sola storia attuale, di questa specificità della contraddizione e della dialettica che permette non di dimostrare o di spiegare a cose fatte, ma di « fare », nel nostro unico presente, le rivoluzioni « inevitabili », o, come dice così profondamente Marx ¹, di fare

¹ *Il capitale*, Poscritto alla seconda edizione: « Nella forma mistificata, la dialettica... trasfigurava il dato (*das Bestehende*)... nella forma razionale è, per sua essenza, critica e rivoluzionaria ».

della dialettica non la teoria del fatto compiuto ¹, ma un metodo rivoluzionario.

Riepilogo. Il problema che abbiamo posto: in che cosa consiste il « rovesciamento » della dialettica hegeliana effettuato da Marx? Qual è la differenza specifica che distingue la dialettica marxista dalla dialettica hegeliana? questo problema è già risolto dalla pratica marxista, sia dalla pratica teorica di Marx sia dalla pratica politica della lotta di classe. La sua soluzione esiste già perciò, nelle opere del marxismo, ma allo stato pratico. Si tratta ora di enunciarla in forma teorica, ossia di passare da ciò che è, nella maggior parte delle « citazioni celebri » ², riconoscimento pratico d'una esistenza, alla sua conoscenza teorica.

Questa distinzione deve evitarci un'ultima *impasse*. È infatti molto facile, e quindi allettante, prendere il riconoscimento dell'esistenza di un oggetto *per la sua conoscenza*. È appunto questa facilità che avrebbe potuto essermi opposta come argomento o come l'equivalente di un argomento teorico da tutta (o parte) la lista delle « citazioni celebri ». Citazioni preziose tuttavia, perché dicono che il problema esiste ed è stato risolto! Dicono che Marx l'ha risolto « capovolgendo » la dialettica di Hegel. Ma le « citazioni celebri » non ci danno la conoscenza teorica di questo rovesciamento. La prova lampante ce la dà il fatto che bisogna fare un serio sforzo teorico per arrivare a pensare questo rovesciamento in apparenza così evidente... In verità troppi dei « chiarimenti » che ci sono stati proposti si sono limitati a ripetere le « citazioni celebri » semplicemente parafrasandole (una parafrasi non è però una spiegazione); a mescolare i concetti (indicativi, ma enigmatici) di « rovesciamento », « nocciolo razionale », con concetti marxisti autentici e rigorosi, come se la chiarezza teorica degli uni potesse chiarire per contagio l'oscurità degli altri, come se la conoscenza potesse nascere semplicemente dalla coabitazione del conosciuto con il malamente conosciuto o con lo sconosciuto ³, come se bastasse la vicinanza di uno o due concetti scientifici per trasformare il riconoscimento dell'esistenza del « rovesciamento » o del « nocciolo » nella loro conoscenza! È più probante assumere chiaramente la responsabilità della propria tesi, dichiarare per esempio che la frase di Marx sul « rovesciamento » è una vera

¹ Che può anche essere il fatto compiuto di una rivoluzione superata.

² Chiamo così per comodità i testi più noti dei classici del marxismo che definiscono il nostro problema.

³ K. MARX, *Critica al programma di Gotha*, 1875: « Si pone perciò il problema: quali trasformazioni subirà lo Stato nella società comunista? ...Soltanto la scienza può rispondere a questo interrogativo, e non è accoppiando in mille modi la parola Popolo con la parola Stato che si farà avanzare il problema di un millimetro ».

conoscenza, assumersi questo rischio, mettere questa tesi alla prova della pratica teorica, ed esaminarne i risultati. Questo tentativo è interessante perché è un'esperienza reale e inoltre sfocia in una dimostrazione per assurdo visto che ci insegna che bisogna profondamente alterare il pensiero di Marx per fargli dire di averci dato, nel « rovesciamento », una conoscenza ¹.

Queste tentazioni e questa esperienza reale, confermano a loro modo che non è nella semplice indicazione dalla sua esistenza che va cercata la teoria della soluzione. L'esistenza della soluzione allo stato pratico è una cosa. La conoscenza di questa soluzione un'altra.

Ho detto che Marx non ci aveva dato una « Dialettica ». Non è del tutto esatto. Ci ha dato un testo di metodologia di prim'ordine, disgraziatamente incompiuto: l'*Introduzione* del 1857 a *Per la critica dell'economia politica*. Questo testo non cita mai la parola « rovesciamento », ma parla della sua realtà: delle condizioni di validità dell'uso scientifico dei concetti dell'Economia politica. Basta riflettere su questo uso per ricavarne gli elementi fondamentali di una Dialettica, poiché quest'uso non è nient'altro che la Dialettica allo stato pratico.

Ho detto che Lenin non ci aveva dato una « Dialettica » che fosse la formulazione teorica della dialettica all'opera nella sua pratica politica; più generalmente, che il lavoro teorico d'enunciazione della dialettica operante nella pratica marxista della lotta di classe era ancora da fare. Non è completamente esatto. Lenin ci ha lasciato nei *Quaderni* alcune frasi che sono l'abbozzo di una « Dialettica ». Questi appunti sono stati sviluppati da Mao Tse-dun in piena lotta politica contro le deviazioni dogmatiche del partito cinese nel 1937, in un testo importante *Sulla contraddizione* ².

Vorrei ora mostrare come noi possiamo trovare in questi testi, in una forma già molto elaborata e che è sufficiente soltanto sviluppare e riportare ai suoi fondamenti, ma che comunque deve sempre essere fatta oggetto di riflessione, la risposta teorica al nostro interrogativo: qual è la specificità della dialettica marxista?

¹ G. MURY ha tentato questa esperienza in *La Pensée*, n. 108, art. cit.

² Cfr. *La Pensée*, dicembre 1962, p. 7, nota 6.

3. Il processo della pratica teorica

...La totalità concreta come totalità del pensiero, come concretum del pensiero, è in realtà un prodotto del pensare e del concepire: assolutamente no, un prodotto del concetto pensante che genera se stesso, al di fuori o al di sopra delle intuizioni e delle rappresentazioni, bensì un prodotto del lavoro di elaborazione che trasforma intuizioni e rappresentazioni in concetti.

K. MARX, *Introduzione a Per la critica dell'economia politica*, 1857.

Mao Tse-dun parte dalla contraddizione nella sua « universalità », ma per non parlare con impegno che della contraddizione nella pratica della lotta di classe, in virtù d'altronde di quel principio, anch'esso « universale », che l'universale non esiste se non nel particolare, principio che Mao, a proposito della contraddizione, esprime nella forma universale seguente: la contraddizione è sempre specifica, la specificità appartiene universalmente alla sua essenza. Si potrebbe ironizzare su questo « lavoro » preliminare dell'universale che sembra avere bisogno di un supplemento di universalità per potere partorire la specificità, e prendere questo « lavoro » per il lavoro del « negativo » hegeliano. Se però si intende il materialismo come si deve, questo « lavoro » non è un lavoro dell'universale, ma un lavoro *su* un universale preliminare, un lavoro che ha appunto come fine e come risultato di impedire a questo universale l'astrazione o la tentazione « filosofica » (ideologica) e di riportarlo per forza alla sua condizione: la condizione di un'universalità scientificamente specificata. Se l'universale deve essere questa specificità, non abbiamo il diritto di fare appello a un universale che non sia l'universale di questa specificità.

Questo punto, essenziale al materialismo dialettico, è trattato da Marx nell'esempio dell'*Introduzione*, quando dimostra che se l'uso di concetti generali (esempi: i concetti di « produzione », « lavoro », « scambio », ecc.) è indispensabile alla pratica teorica scientifica, questa prima generalità non coincide con il prodotto del lavoro scientifico: non ne è il risultato ma la premessa. Questa prima generalità (che chiameremo *Generalità I*) costituisce la materia prima che la pratica teorica della scienza trasformerà in « concetti » specificati, ossia in quell'altra

generalità (che chiameremo *Generalità III*) « concreta » che è una conoscenza. Ma che cos'è allora la *Generalità I*, ossia la materia prima teorica su cui si effettua il lavoro scientifico? Contrariamente all'illusione ideologica (non « ingenua », semplice « aberrazione », bensì necessaria e fondata come ideologia) dell'empirismo o del sensismo, una scienza non lavora mai sopra un esistente, che avrebbe come essenza l'immediatezza e la singolarità pure (ossia delle « sensazioni » o degli « individui »). Lavora sempre su un certo « generale », anche quando questo ha la forma del « fatto ». Al momento in cui una scienza si costituisce, per esempio la fisica con Galileo, o la scienza dell'evoluzione delle formazioni sociali (materialismo storico) con Marx, essa lavora sempre su concetti esistenti (*Vorstellungen*), ossia su una *Generalità I*, di natura ideologica, preliminare. Non « lavora » su un mero « dato » oggettivo che sarebbe quello dei « fatti » puri e assoluti. Il suo lavoro proprio consiste invece nell'*elaborare i suoi propri fatti scientifici*, attraverso una critica dei « fatti » ideologici elaborati dalla pratica teorica ideologica anteriore. Elaborare i propri « fatti » specifici vuol dire, al tempo stesso, elaborare la propria « teoria », poiché il fatto scientifico — e non il sedicente fenomeno puro — non si identifica che nel campo di una pratica teorica. Quando una scienza già costituita si sviluppa, essa lavora allora su una materia prima (*Generalità I*) costituita sia da concetti ancora ideologici sia da « fatti » scientifici sia da concetti già elaborati scientificamente, ma appartenenti a uno stadio anteriore della scienza (una ex-*Generalità III*). È dunque trasformando questa *Generalità I* in *Generalità III* (conoscenza), che la scienza lavora e produce.

Ma *chi* lavora? Che cosa si deve intendere con questa espressione: la scienza lavora? Ogni trasformazione (ogni pratica) suppone, come abbiamo visto, la trasformazione di una materia prima in prodotti, facendo uso di determinati mezzi di produzione. Qual è, nella pratica teorica della scienza, il momento o livello o istanza, corrispondente ai mezzi di produzione? Se in questi mezzi di produzione facciamo per un momento astrazione dagli uomini, è appunto quel che chiameremo la *Generalità II*, costituita dal corpo di quei concetti la cui unità più o meno contraddittoria costituisce la « teoria » della scienza al momento (storico) considerato ¹, « teoria » che definisce il campo in cui viene ne-

¹ Questa *Generalità II*, designata dal concetto di « teoria » meriterebbe evidentemente un esame ben più approfondito, che non posso intraprendere qui. Diciamo semplicemente che l'unità di ciò che chiamo « teoria » esiste raramente in una scienza nella forma riflessa di un sistema teorico unificato. Non comprende soltanto, almeno nelle scienze sperimentali, i concetti nella loro esistenza puramente teorica, ma anche tutto il campo della tecnica in cui gran parte dei con-

cessariamente posto ogni « problema » della scienza (ossia dove saranno poste sotto forma di problema da e in questo campo, le « difficoltà » che la scienza incontra nel suo oggetto, nel confronto tra i suoi « fatti » e la sua « teoria », tra le « conoscenze » antiche e la « teoria », o tra la « teoria » e le conoscenze nuove). Accontentiamoci, senza entrare nella dialettica di questo lavoro teorico, di queste indicazioni schematiche. Sono sufficienti per capire che la pratica teorica produce la *Generalità III* attraverso il lavoro della *Generalità II* sulla *Generalità I*.

Sono dunque sufficienti per capire le due importanti proposizioni seguenti:

1. Tra la *Generalità I* e la *Generalità III* non c'è mai identità d'essenza, ma sempre trasformazione reale, sia per trasformazione di una generalità ideologica in una generalità scientifica (mutamento che viene riflettuto nella forma che Bachelard, per esempio, chiama « rottura epistemologica »); sia attraverso la produzione di una nuova generalità scientifica che rifiuta l'antica pur « inglobandola », ossia definendone la « relatività » e i limiti (subordinati) di validità.

2. Il lavoro che fa passare dalla *Generalità I* alla *Generalità III*, ossia, se si fa astrazione dalle differenze essenziali che distinguono *Generalità I* e *Generalità III*, dall'astratto al concreto, non concerne che il processo della pratica teorica, cioè si svolge tutto quanto « nella conoscenza ».

È quel che dice Marx quando dichiara che « il metodo scientifico corretto » consiste nel partire dall'astratto per produrre il concreto nel pensiero ¹. Bisogna cogliere il senso preciso di questa tesi, per evitare di cadere nelle illusioni ideologiche cui queste medesime parole sono trop-

cetti teorici sono investiti. Anche la parte più propriamente ed esplicitamente teorica è solo molto raramente unificata in forma non contraddittoria. Il più delle volte è costituita di zone localmente unificate in teorie parziali le quali coesistono in un tutto complesso e contraddittorio che possiede un'unità non riflessa teoricamente. Questa unità estremamente complessa e contraddittoria è all'opera ogni volta in maniera specifica, nel lavoro di produzione teorica di una scienza. È essa per esempio a costituire, nelle scienze sperimentali, i « fenomeni » in « fatti », a porre sotto forma di problema una difficoltà esistente e a « risolvere » infine questo problema, facendo ricorso a dispositivi teorico-tecnici che sono il corpo reale di ciò che la tradizione idealista chiama « ipotesi », ecc.

¹ Cfr. K. MARX, *Per la critica...*, *Introduzione*, Editions sociales, pp. 164-165: « Sembrerebbe il metodo corretto incominciare con il reale e il concreto... Tuttavia ad un esame più attento, ci si accorge che è un errore... quest'ultimo metodo (quello dei sistemi economici che vanno da nozioni generali a nozioni concrete) è evidentemente il metodo scientifico corretto. Il concreto è concreto perché è sintesi di molteplici determinazioni, e perciò unità del diverso. Ecco perché appare nel pensiero come processo di sintesi, come risultato, non come

po spesso associate, ossia per non credere che l'*astratto* designi la teoria stessa (la scienza) e il *concreto* il reale, le realtà « concrete » di cui la pratica teorica produce la conoscenza; per evitare di confondere *due concreti diversi*: il *concreto-di-pensiero* che è una conoscenza e il *concreto-realtà* che è il suo oggetto. Il processo che produce il concreto-conoscenza si svolge tutto nella pratica teorica: esso concerne naturalmente il concreto-reale, ma questo concreto-reale « continua a sussistere tanto prima che dopo nella sua indipendenza, fuori del pensiero » (Marx), senza che possa mai venire confuso con quell'altro concreto che è la sua conoscenza. Che il concreto-di-pensiero (Generalità III) considerato, sia la conoscenza del suo oggetto (concreto-reale) è qualcosa che viene risentito come « una difficoltà » solo dall'ideologia, la quale trasforma questa realtà in sedimente « problema » (il Problema della Conoscenza) e pensa dunque come problematico quello che è invece prodotto, come soluzione non problematica di un problema reale, dalla pratica scientifica stessa: la non problematicità del rapporto tra un oggetto e la sua conoscenza. È dunque essenziale non confondere la distinzione reale tra astratto (Generalità I) e concreto (Generalità III) che concerne la sola pratica teorica, con un'altra distinzione, ideologica questa, che oppone l'astrazione (che costituisce l'essenza del pensiero o della scienza o della teoria) al concreto (che costituisce l'essenza del reale).

Questa confusione è appunto quella di Feuerbach, condivisa da Marx nel suo periodo feuerbachiano: non solo essa alimenta i luoghi comuni di una ideologia di largo consumo oggi, ma rischia anche di fuorviare quanti si lasciano irretire dalle « evidenze » delle sue virtù di protesta a volte generose, in « *impasses* » teoriche senza soluzione. La critica che in ultima istanza oppone l'astrazione — che apparterrebbe alla teoria e alla scienza —, al concreto — che sarebbe invece il reale stesso —, è una critica ancora ideologica, poiché nega la realtà della pratica scientifica, la validità delle sue astrazioni, e infine la realtà di quel « concreto » teorico che è una conoscenza. Volendosi « concreta », volendo il « concreto », questa concezione si vuole, in quanto concezione, « vera », si vuole quindi « conoscenza »; ma essa ha cominciato col negare appunto la realtà della pratica che produce la conoscenza! Rimane così presa nella stessa ideologia che dichiara di « rovesciare », os-

punto di partenza...; (nel metodo scientifico) le determinazioni astratte conducono alla riproduzione del concreto attraverso il cammino del pensiero... Il metodo che consiste nell'elevarsi dall'astratto al concreto non è che il modo in cui il pensiero si appropria del concreto, lo riproduce nella forma di un concreto di pensiero... ».

sia non nell'astrazione in generale, ma in un'astrazione ideologica determinata ¹.

Qui bisogna arrivare ineluttabilmente per riconoscere ora che dentro il processo della conoscenza la generalità « astratta » con cui il processo comincia e la generalità « concreta » con cui termina, ossia la Generalità I e la Generalità III, non sono, quanto a essenza, la medesima generalità e perciò le « apparenze » della concezione hegeliana dell'autogenesi del concetto, del movimento « dialettico » per cui l'universale astratto produce se stesso come concreto, poggiano sulla confusione tra le specie d'« astrazione », di « generalità » all'opera nella pratica teorica. Così dunque quando Hegel « concepisce — come dice Marx ² — il reale come il risultato del pensiero che si concentra in se stesso, si approfondisce in se stesso ed è mosso da se stesso », fa una doppia confusione:

1. prende prima di tutto il lavoro di produzione di una conoscenza scientifica per « il processo di genesi del concreto stesso (il reale) ». Ma Hegel non può cadere in questa « illusione » che grazie a una seconda confusione, ossia:

2. prende il concetto universale che figura all'inizio del processo della conoscenza (esempio: il concetto stesso di universalità, il concetto di « essere » nella *Logica*) per l'essenza e il motore di questo processo, per « il concetto che genera se stesso » ³; prende la Generalità I che la pratica teorica trasformerà in conoscenza (Generalità III) per l'essenza e il motore del processo di trasformazione stesso! Sarebbe come dire, per usare un paragone ricavato in piena legittimità da un'altra pratica ⁴, che è la forza motrice a produrre autosviluppandosi dialettica-

¹ Esempio: Feuerbach stesso. Ecco perché conviene prendere con molta precauzione le « dichiarazioni di materialismo » di Feuerbach. Ho già richiamato l'attenzione su questo punto. Cfr. l'articolo sul giovane Marx (pp. 33 e segg. di questo volume) ove ho anzi usate *alcune nozioni ancora ideologiche* che cadono sotto i colpi dell'attuale critica. *Esempio*: il concetto di « ritorno indietro » che voleva contrapporsi al « superamento » hegeliano e illustrare lo sforzo di Marx per uscire dall'ideologia, per liberarsi dei miti e prendere contatto con l'*originale* deformato da Hegel — questo concetto di « ritorno indietro », nel suo stesso uso polemico che suggeriva un ritorno al « reale », al « concreto » anteriore all'ideologia, sfiorava il « positivismo ». *Altro esempio*: il rifiuto polemico della *possibilità* stessa d'una storia della *filosofia*. Questa tesi era avallata da una frase dell'*Ideologia tedesca* nella quale è detto appunto che la filosofia (come la religione, l'arte, ecc.) non ha storia. Anche qui eravamo al limite del positivismo, a un passo dal ridurre (come l'*Ideologia tedesca* è costantemente tentata di fare) ogni ideologia (e dunque la filosofia) al semplice fenomeno (provisorio) di una formazione sociale.

² K. MARX, *Introduzione*, p. 165.

³ *Ibidem*.

⁴ Questo paragone non è arbitrario: queste due distinte pratiche hanno infatti in comune l'essenza generale della pratica.

mente la macchina a vapore, le fabbriche e tutto lo straordinario apparato tecnico, meccanico, fisico, chimico, elettrico, ecc... che permette oggi la sua estrazione e le sue innumerevoli trasformazioni! Hegel non cade dunque in questa « illusione » se non perché impone alla realtà della pratica teorica una concezione ideologica dell'universale, della sua funzione e del suo significato. Ora, nella dialettica della pratica, la generalità astratta dell'inizio (Generalità I), ossia la generalità lavorata, non è la stessa della generalità che lavora (Generalità II) e a maggior ragione non è la stessa della Generalità specificata (Generalità III), che è il prodotto di questo lavoro: una conoscenza (il « concreto-teorico »). La Generalità II (che lavora) non è affatto il semplice sviluppo, il passaggio (per complesso che lo si pensi) dall'in sé al per sé della Generalità I (che viene lavorata); giacché la Generalità II è la « teoria » della scienza considerata e, in quanto tale, il risultato di tutto un processo (la storia della scienza a cominciare dal momento della sua formazione), che è un processo di trasformazioni reali, nel senso forte del termine, ossia un processo che non ha la forma di un semplice sviluppo (secondo il modello hegeliano: lo sviluppo dell'in sé nel per sé), ma la forma di mutamenti e ristrutturazioni che provocano reali discontinuità qualitative. Quando la Generalità II lavora sulla Generalità I, non lavora dunque mai su se stessa né al momento in cui la scienza viene fondata né durante il seguito della sua storia. È la ragione per cui la Generalità I esce sempre realmente trasformata da questo lavoro. Se le rimane ancora la « forma » generale di generalità, questa forma non ci insegna niente su di essa: essa è infatti diventata una generalità tutta diversa, non più una generalità ideologica, e neppure una generalità appartenente a uno stadio superato della scienza, ma una generalità scientifica specificata, in ogni caso qualitativamente nuova.

Questa realtà della pratica teorica, questa dialettica concreta della pratica teorica, ossia la discontinuità qualitativa che appare o interviene tra le diverse Generalità (I, II, III) nella continuità stessa del processo produttivo delle conoscenze, Hegel la nega, o meglio non la « pensa », e se gli succede di pensarla, ne fa il fenomeno di un'altra realtà, per lui essenziale, ma ideologica da cima a fondo: il movimento dell'Idea. È questo movimento che egli proietta allora sulla realtà del lavoro scientifico, per pensare finalmente l'unità del processo dall'astratto al concreto come autogenesi del concetto, ossia come un semplice sviluppo, attraverso le forme stesse della alienazione, dell'in sé originario nel divenire del suo risultato, che non è che il suo inizio. Con questo Hegel misconosce le differenze e le trasformazioni qualitative reali, le discontinuità essenziali che costituiscono il processo stesso della pratica teorica.

Impone ad esse un modello ideologico, quello dello sviluppo di un principio interno semplice. Il che equivale a dire: Hegel stabilisce che la generalità ideologica che impone loro è l'essenza unica costitutiva di tutti i tre tipi di generalità — I, II, III — operanti nella pratica teorica.

Soltanto qui comincia a chiarirsi in tutte le sue implicazioni il senso profondo della critica marxista a Hegel. Il vizio di fondo di Hegel non concerne soltanto l'illusione « speculativa ». L'illusione speculativa, già denunciata da Feuerbach, consiste nell'identificazione del pensiero e dell'essere, ossia del processo del pensiero e del processo dell'essere, del concreto « pensato » e del concreto « reale ». Ecco il peccato speculativo per antonomasia: il peccato d'astrazione che rovescia l'ordine delle cose, e presenta il processo di autogenesi del concetto (astratto) come il processo di autogenesi del reale (concreto). Marx ci spiega tutto questo con molta chiarezza nella *Sacra famiglia*¹ in cui vediamo l'astrazione del frutto produrre nella filosofia speculativa hegeliana la pera, l'uva e la susina, attraverso il proprio movimento d'autogenesi autodeterminante... Feuerbach ne aveva, se possibile, fatta un'esposizione e una critica ancora migliori nella sua esemplare analisi dell'« universale concreto » hegeliano del 1839. Ci sarebbe così un *cattivo* uso dell'astrazione (quello idealista, speculativo), che ci indicherebbe per contrasto il *buon* uso di essa (quello materialista). Tutto semplice, tutto chiaro! Cosa per cui ci accingiamo a rimettere le cose, ossia l'astrazione, diritta sui piedi mediante un « rovesciamento » liberatore: poiché, insomma, non è il concetto (generale) di frutto a produrre i frutti (concreti) per autosviluppo, ma al contrario i frutti (concreti) a produrre il concetto di frutto (astratto). Siamo d'accordo?

No, a stretto rigore, non possiamo essere d'accordo; non possiamo essere d'accordo sulle confusioni ideologiche che sono connesse a questo « rovesciamento » e che permettono non foss'altro che di parlarne. Non c'è rigore nel rovesciamento in questione, se non a condizione di presupporre una confusione ideologica fondamentale, quella stessa che Marx doveva poi respingere quando smise davvero di essere feuerbachiano, o di fare ricorso al vocabolario di Feuerbach, quando ebbe coscientemente abbandonato l'ideologia empirista secondo cui si poteva sostenere che un concetto scientifico viene prodotto nello stesso identico modo in cui il concetto generale di frutto « verrebbe » prodotto da un'astrazione operante sui frutti concreti. Quando, nell'*Introduzione*,

¹ *La sacra famiglia* porta la data del 1844. Stesso tema nell'*Ideologia tedesca* (1845) e nella *Miseria della filosofia* (1847).

Marx dice che ogni processo di conoscenza scientifica incomincia con un astratto, con una generalità, e non con concreti reali, egli mostra di avere effettivamente rotto con l'ideologia e con la denuncia della sola astrazione speculativa, ossia con i suoi stessi presupposti. Quando Marx dichiara che la materia prima d'una scienza esiste sempre sotto la forma della generalità data (Generalità I) ci propone, con questa tesi che ha la semplicità d'un fatto, un nuovo modello che non ha più nessun rapporto col modello empirista della produzione del concetto da parte dell'astrazione, quella buona però, che partirebbe dai frutti concreti e ne coglierebbe l'essenza « facendo astrazione dalla loro individualità ». Questo è ormai chiaro per quanto concerne il lavoro scientifico: non parte dai « soggetti concreti », bensì da Generalità I. Ma è vero anche per quanto riguarda questa Generalità I? Non è forse anch'essa un gradino preliminare di conoscenza, frutto di quella *buona astrazione* di cui la speculazione hegeliana farebbe soltanto un cattivo uso? Questa tesi, disgraziatamente, non appartiene organicamente al materialismo dialettico, appartiene solo all'ideologia empirista o sensista. È la tesi respinta da Marx quando condanna Feuerbach per avere concepito « il sensibile sotto forma d'oggetto » ossia sotto la forma di un'intuizione senza pratica. La Generalità I, per esempio il concetto di « frutto », non è il prodotto di un'« operazione d'astrazione » effettuata da un « soggetto » (la coscienza, o anche quel soggetto mitico che è « la pratica »), ma il risultato di un processo complesso di elaborazione in cui entrano sempre in giuoco parecchie pratiche concrete distinte e di diverso livello, empirico, tecnico e ideologico. L'origine del concetto di frutto, per ritornare a questo esempio rudimentale, è anch'esso il prodotto di pratiche diverse, alimentari, agricole (e persino magiche, religiose e ideologiche). Fintanto che la conoscenza non ha rotto con l'ideologia, ogni Generalità I è dunque profondamente marcata dall'ideologia che è una pratica fondamentale, essenziale all'esperienza del tutto sociale. L'atto d'astrazione, capace di estrarre dagli individui concreti l'essenza pura, è un *mito ideologico*. La Generalità I è per essenza inadeguata all'essenza degli oggetti da cui l'astrazione dovrebbe ricavarla. Un'incapacità costitutiva che appunto la pratica teorica rivela e sopprime attraverso la trasformazione della Generalità I in Generalità III. La stessa Generalità I rifiuta dunque il modello dell'ideologia empirista presupposta dal « rovesciamento ».

Riepiloghiamo: riconoscere che la pratica scientifica parte dall'astratto per produrre una conoscenza (concreta), significa anche riconoscere che la Generalità I, materia prima della pratica teorica, è qualitativamente differente dalla Generalità II che la trasforma in « concreto-

di-pensiero », ossia in conoscenza (Generalità III). Negare la differenza che esiste tra questi due tipi di Generalità, misconoscere il primato della Generalità II (che lavora), ossia della « teoria » sulla Generalità I (che è lavorata) costituisce appunto il *fondo stesso dell'idealismo hegeliano*, che Marx rifiuta; costituisce, sotto le apparenze ancora ideologiche del « rovesciamento » della speculazione astratta in realtà o in scienza concrete, il punto decisivo in cui si decide il destino tanto dell'ideologia hegeliana quanto della teoria marxista. Della teoria marxista: tutti sappiamo infatti che le ragioni profonde, non quelle che si confessano, ma quelle che agiscono, di una rottura, decidono per sempre se la liberazione che ci se ne aspetta non sarà che l'attesa della libertà, ossia la sua privazione, o la libertà stessa.

Questo spiega perché ritenere il concetto di « rovesciamento » una *conoscenza*, significa adottare l'ideologia che lo sostiene, ossia adottare una concezione che nega la realtà stessa della pratica teorica: quel « regolamento di conti » che ci è indicato dal concetto di « rovesciamento » non può consistere allora nel rovesciare la teoria che concepisce l'autogenesi del concetto come « genesi del concreto » (il reale), nella teoria opposta: quella che concepisce l'autogenesi del reale come la genesi del concetto (questa è appunto l'opposizione che, se fosse ben fondata, autorizzerebbe l'espressione di « rovesciamento »): tale soluzione consiste (ed è questo il punto fondamentale) nel respingere una teoria ideologica estranea alla realtà della pratica scientifica sostituendola con una teoria qualitativamente diversa che riconosce invece l'essenza di questa pratica scientifica, la distingue dall'ideologia che le si vuole sovrapporre, prende seriamente i suoi caratteri propri, li pensa, li enuncia, e pensa ed enuncia le condizioni pratiche di questo riconoscimento stesso¹. Quando si è arrivati a questo punto, si capisce che non può più trattarsi di « rovesciamento ». Non si ottiene una scienza rovesciando una ideologia. Si ottiene una scienza solo a condizione di abbandonare il

¹ Questo lavoro di rottura fu il risultato della pratica teorica di un uomo: Karl Marx. Non posso tornare qui su una questione che ho brevemente accennato nel mio articolo sul giovane Marx. Bisognerebbe dimostrare perché la pratica teorica di Marx che è, anch'essa, un lavoro di trasformazione, prese necessariamente nella teoria la forma prevalente di una rottura epistemologica.

Posso suggerire che a partire dal momento in cui il rapporto tra Marx ed Hegel non viene più pensato come un rapporto di rovesciamento ma come un rapporto totalmente diverso, si potrà forse capire meglio ciò che sembrava stupefacente e paradossale a Lenin stesso (nella sorpresa delle reazioni immediate dei *Quaderni*): che cioè si possano trovare in Hegel certe analisi utilizzabili, e persino certe dimostrazioni, naturalmente isolate, di carattere materialista? Posso suggerire che se il rapporto Marx-Hegel non è un rapporto di rovesciamento, la « razionalità » della dialettica hegeliana diventa infinitamente più intellegibile?

campo in cui l'ideologia crede d'avere a che fare col reale, ossia abbandonando la sua *problematica* ideologica (il presupposto organico dei suoi concetti fondamentali e, con il sistema, anche la maggior parte di questi concetti stessi) per fondare « in un altro elemento »¹, nel campo di una nuova problematica, scientifica, l'attività della nuova teoria. Uso questi termini molto seriamente e, per dimostrarlo, proporrei volentieri a mo' di sfida che mi venga citato l'esempio di una vera scienza che si sia formata rovesciando la problematica di una qualunque ideologia, ossia sulla base della problematica stessa dell'ideologia². Non metterei che una condizione a questa sfida: che si accettasse di prendere le parole usate in un senso non metaforico ma rigoroso.

¹ Ho avuto occasione di adoperare questa « immagine teorica », ricavata da un passo del giovane Marx, in *Nouvelle Critique*, dicembre 1960, p. 36.

² Questa sorta di sfida avrà, penso, un'eco nell'esperienza politica dei marxisti. Giacché sfidare qualcuno a mutare veramente gli effetti senza mutare la causa, ossia la struttura fondamentale determinante, è qualcosa che richiama la critica del riformismo, la sfida quotidiana che i comunisti rivolgono a tutti i riformisti del mondo che credono sia possibile rovesciare l'ordine delle cose sulla sua stessa base: per esempio rovesciare la disuguaglianza sociale in uguaglianza sociale, lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo in collaborazione degli uomini tra loro sulla medesima base dei rapporti sociali esistenti. L'inno di lotta dei lavoratori che dice: « *il mondo cambierà di base* », è un inno teoricamente irreprensibile.

4. Un tutto complesso strutturato « già dato »

La piú semplice categoria economica... non può mai esistere se non come relazione unilaterale e astratta di una totalità concreta e vivente già data...

K. MARX, *Introduzione a Per la critica dell'economia politica.*

Eccoci ben lungi dalla specificità delle singole contraddizioni... No, invece non l'abbiamo abbandonata di un passo. Ora però sappiamo che questa specificità non è la specificazione di una qualsiasi generalità, ossia, ai limiti, anche di una generalità ideologica. Sarà solo la specificità di una Generalità III, di una conoscenza.

Qual è dunque questa « specificità » della contraddizione?

La dialettica « è lo studio della contraddizione nell'essenza stessa delle cose » o, il che è lo stesso, « la teoria dell'identità dei contrari ». Con ciò, dice Lenin, « si coglierà il nocciolo di una dialettica, ma questo nocciolo deve essere spiegato e sviluppato ». Mao cita questi testi e passa « alle spiegazioni e agli sviluppi », ossia al contenuto di questo « nocciolo », insomma alla definizione della specificità della contraddizione.

Qui ci troviamo di fronte a tre concetti straordinariamente interessanti. Due concetti di distinzione: 1) la distinzione tra la *contraddizione principale* e le contraddizioni secondarie; 2) la distinzione tra l'*aspetto principale* e l'*aspetto secondario* della contraddizione. Infine un terzo concetto: 3) il *disuguale sviluppo* della contraddizione. Concetti che ci vengono dati sotto la forma dell'« è così ». Ci viene detto che sono essenziali alla dialettica marxista, poiché ne sono la specificità. A noi cercare la ragione teorica profonda di queste affermazioni.

Basta considerare la prima distinzione per renderci subito conto che essa presuppone, all'interno di uno stesso processo, l'esistenza di parecchie contraddizioni (senza di che non si potrebbe opporre la principale alle secondarie). Essa suggerisce quindi l'esistenza di un processo complesso. E infatti come dice Mao, « in un processo semplice non esi-

ste che una coppia di contrari; nei processi complessi ve ne sono di piú... », giacché « ogni processo complesso comprende piú di due contraddizioni... »; ma allora « in ogni processo complesso di sviluppo dei fenomeni esiste tutta una serie di contraddizioni in mezzo a cui ve n'è sempre una che rappresenta la contraddizione principale... »¹. Dato che la seconda distinzione (aspetto principale e aspetto secondario della contraddizione), non fa che riflettere, all'interno di ogni contraddizione, la complessità del processo, ossia l'esistenza in esso di una pluralità di contraddizioni di cui una è la dominante, è questa complessità che noi dobbiamo considerare.

Nel cuore di queste distinzioni fondamentali troviamo dunque la complessità del processo. Anche qui ci troviamo di fronte ad un punto essenziale del marxismo: allo stesso punto centrale, affrontato però sotto un altro angolo. Nell'escludere il « processo semplice a due contrari », Mao sembra guidato da ragioni di fatto: esso non coglie il suo oggetto, la società, la quale comporta una pluralità di contraddizioni. Ma non cercherebbe forse di salvare contemporaneamente la possibilità pura di questo « processo semplice a due contrari »? Ci si potrebbe allora domandare se questo « processo semplice a due contrari » non sia il processo originario essenziale, di cui gli altri, quelli complessi, non sarebbero che complicità, ossia lo stesso fenomeno sviluppato. Lenin non propende forse anch'egli per questa interpretazione quando dichiara: « Lo sdoppiamento dell'Uno e la conoscenza delle sue parti contraddittorie », già conosciuto da Filone (inciso di Lenin) « costituisce il fondo (una delle « essenze », delle caratteristiche, delle particolarità fondamentali, se non quella fondamentale) della dialettica »²? In questo Uno scisso in due parti contrastanti, Lenin non descriverebbe soltanto un « modello », bensì la « matrice » stessa di ogni contraddizione, l'essenza originaria che ogni contraddizione manifesta, anche nelle forme maggiori di complessità. Il complesso non sarebbe quindi che lo sviluppo e il fenomeno del semplice? La questione è decisiva. Infatti questo « processo semplice a due contrari » in cui l'Unità si scinde in due parti contraddittorie, altro non è che la *matrice* stessa della contraddizione hegeliana.

Qui possiamo e dobbiamo mettere un'altra volta alla prova la nostra interpretazione.

Probabilmente Mao cita il « processo semplice » solo per la for-

¹ MAO TSE-DUN, *Sulla contraddizione* (ed. francese), pp. 45, 55.

² LENIN, *Quaderni* (ed. francese), p. 279.

ma e non ne dà alcun esempio: invece in tutta la sua analisi non abbiamo a che fare altro che con processi complessi che fanno intervenire, non secondariamente, ma primitivamente, una struttura di contraddizioni multiple e disuguali. Nessun processo complesso ci viene infatti dato come sviluppo di un processo semplice, come fenomeno del semplice: al contrario, come risultato di un processo anch'esso complesso. I processi complessi sono quindi sempre delle complessità date, la cui riduzione ad originari semplici non è mai veramente considerata, né in pratica né in teoria. Se ora ritorniamo all'*Introduzione* di Marx del 1857 vi troviamo la medesima esigenza, espressa con straordinario rigore; non solo Marx, che rifletteva allora sui concetti dell'economia politica, insegna che è impossibile risalire all'origine dell'universale semplice della « produzione », poiché « quando parliamo di produzione parliamo sempre della produzione a un determinato stadio di quel dato sviluppo sociale, della produzione da parte d'individui che vivono in società »¹, ossia in un tutto sociale strutturato. Non solo Marx esclude che possiamo risalire a prima di questo tutto complesso (ed è un'esclusione di principio: non è l'ignoranza che ce lo vieta, ma l'essenza stessa della produzione come tale, il suo concetto); non solo Marx insegna che ogni « categoria semplice » suppone l'esistenza del tutto strutturato della società², ma anche, ed è indubbiamente la cosa piú importante, dimostra che, lungi dall'essere originaria, la semplicità non è, in determinate condizioni, che il prodotto di un processo complesso. A questo solo titolo la semplicità può (e in un tutto complesso!) esistere come tale: nella forma dell'esistenza di una data categoria « semplice ». Così il lavoro: « Sembra essere una categoria del tutto semplice. Anche la rappresentazione del lavoro nella sua universalità — come lavoro in generale — è tra le piú antiche... Tuttavia, considerato dal punto di vista economico in questa forma semplice, il "lavoro" è una categoria tanto moderna quanto lo sono i rapporti che producono questa astrazione semplice »³. Nello stesso modo il produttore isolato o l'individuo come soggetto elementare di produzione, che i miti del XVIII secolo immaginavano all'origine dello sviluppo economico della società, questo « cogito » dell'economia non sorge, nella sua « apparenza » stessa, che nella società capitalista sviluppata, ossia nella società che ha sviluppato piú

¹ K. MARX, *Introduzione* (ed. fr. cit.), p. 150.

² *Ibidem*, p. 165: « la categoria economica piú semplice... non può mai esistere altrimenti che sotto forma di relazione universale e astratta di un tutto concreto, vivo, già dato ».

³ *Ibidem*, p. 167.

d'ogni altra il carattere sociale della produzione. Ugualmente lo scambio, l'universale semplice per eccellenza, « non appare storicamente in tutto il suo rigoglio se non negli stadi più sviluppati della società. E inoltre (questa categoria) non permea mai tutti i rapporti economici »¹. La semplicità non è dunque un universale originario: è anzi il tutto strutturato ad assegnare il suo significato alla categoria semplice e a produrre a volte, alla fine di un lungo processo e in condizioni eccezionali, l'esistenza economica di certe categorie semplici.

In ogni caso siamo in un mondo estraneo ad Hegel: « Hegel comincia giustamente la filosofia del diritto con il possesso, poiché questo costituisce la più semplice relazione giuridica del soggetto. Non esiste però possesso alcuno prima che esista la famiglia o i rapporti tra servo e padrone che sono rapporti molto più concreti »². L'*Introduzione* non è che una lunga dimostrazione della tesi seguente: il semplice non esiste mai se non in una struttura complessa; l'esistenza universale di una categoria semplice non è mai originaria, non appare che alla fine di un lungo processo storico, come il prodotto di una struttura sociale estremamente differenziata; noi non abbiamo quindi mai a che fare, nella realtà, con l'esistenza pura della semplicità, sia essa essenza o categoria, ma con l'esistenza di « concreti », di esseri e di processi complessi e strutturati. Un principio fondamentale questo che rifiuta per sempre la matrice hegeliana della contraddizione.

Se prendiamo infatti il modello hegeliano non in senso metaforico ma nella sua essenza rigorosa, notiamo che esso richiede appunto quel « processo semplice a due contrari », quell'unità originaria semplice che si scinde in due contrari di cui parla anche il riferimento leniniano. È questa unità originaria a costituire l'unità dilacerata dei due contrari in cui si aliena, diventando altra pur restando se stessa: questi due contrari non sono che la medesima unità, ma nella dualità, la medesima interiorità, ma nell'esteriorità (ecco perché sono, ciascuno dal proprio canto, la contraddizione e l'astrazione l'uno dell'altro, perché appunto ciascuno non è che l'astrazione dell'altro senza saperlo, essendolo già in sé), prima di ristabilire la loro unità originaria, ma arricchita della sua stessa dilacerazione, della sua alienazione, nella negazione di quell'astrazione che negava la loro unità anteriore: allora saranno di nuovo Uno, avendo ricostituito una nuova « unità » semplice, ricca del lavoro passato della loro negazione, nuova unità semplice di una totalità, prodotto della negazione della negazione. Vediamo che l'implacabile logica

¹ *Ibidem*, p. 167.

² *Ibidem*, p. 166.

di questo modello hegeliano collega rigorosamente tra loro i concetti di semplicità, essenza, identità, unità, negazione, scissione, alienazione, opposti, astrazione, negazione della negazione, superamento (*Aufhebung*), totalità, semplicità, ecc. La dialettica hegeliana è tutta qui: ossia tutta quanta sospesa a questo presupposto radicale di un'unità semplice, che si evolve nel suo stesso seno in virtù della negatività, e non ristabilisce mai, in tutto il suo sviluppo — ogni volta nella forma di una totalità più « concreta » — che questa unità e questa semplicità originarie.

È un modello cui possono far ricorso anche i marxisti, o per tagliare corto o come simbolo o per inavvertenza o anche deliberatamente¹, ma che, presa in tutto il suo rigore, la pratica teorica marxista esclude, così come l'esclude la pratica politica. Il marxismo lo rifiuta appunto perché rifiuta il presupposto teorico del modello hegeliano: quello di un'unità semplice originaria. Ciò che il marxismo rifiuta è la pretesa filosofica (ideologica) di collimare totalmente con un'« origine radicale », qualunque ne sia la forma (la tabula rasa, punto zero di un processo; lo stato di natura; il concetto di cominciamento che è per esempio in Hegel l'essere immediatamente identico al niente; la semplicità che è sempre in Hegel ciò attraverso cui [ri]comincia indefinitamente ogni processo, ciò che ricostituisce di continuo le proprie origini, ecc.); esso respinge così l'esigenza filosofica hegeliana che riconosce un'unità semplice originaria (ripetuta ad ogni momento del processo), la quale produrrà successivamente, attraverso la propria autoevoluzione, tutta la complessità del processo, senza però mai perdersi², senza mai perdersi né la sua semplicità né la sua unità, poiché la pluralità e la complessità non saranno mai che il suo « fenomeno », destinato a manifestare la sua essenza³.

Il rifiuto di questo presupposto non si riduce, mi rincresce dirlo ancora una volta, al suo « rovesciamento ». Questo presupposto non viene « rovesciato », viene soppresso: soppresso *tout court* (e non nel

¹ Deliberatamente. Per esempio Marx, il quale vuole dare una lezione alla *insipienza filosofica* dei suoi contemporanei, e che « civetta » con la terminologia hegeliana nel I libro del *Capitale* (« *kokettieren* »). Ci meriteremmo forse anche noi la lezione?

² La sua stessa morte non è che l'imminenza della Resurrezione, come il Venerdì Santo l'imminenza della Gloria di Pasqua. Sono i simboli usati da Hegel stesso.

³ Osserviamo, per prevenire ogni malinteso, che è appunto questa « dialettica hegeliana » che regna gloriosamente nei *Manoscritti del '44* e, per di più, in piena purezza e intransigenza. Aggiungiamo, per completare la dimostrazione, che questa dialettica hegeliana vi è rigorosamente « rovesciata ». Ecco perché il rigore di questo testo rigoroso non è marxista.

senso dell'*Aufhebung* che « conserva » ciò che sopprime...) e sostituito da un presupposto teorico *totalmente diverso*, che non ha niente a che vedere col primo. Al posto del mito ideologico di una filosofia dell'origine e dei suoi concetti organici, il marxismo stabilisce come principio il riconoscimento della struttura complessa di ogni « oggetto » concreto, struttura che condiziona e lo sviluppo dell'oggetto e lo sviluppo della pratica teorica che produce la sua conoscenza. Noi non ci troviamo piú di fronte a un'essenza originaria, ma a un sempre-già-dato, che risale indietro per quanto la conoscenza può scavare nel proprio passato. Non abbiamo dunque piú un'unità semplice ma un'unità complessa strutturata; non abbiamo dunque piú (qualunque ne sia la forma) una unità semplice originaria, *ma il sempre-già-dato d'una unità complessa strutturata*. È chiaro che, se le cose stanno così, la « matrice » della dialettica hegeliana è bandita, e che le sue categorie organiche, in ciò che hanno di specifico e di positivamente determinato, non possono sopravvivere a titolo teorico, in particolare quelle nelle quali « si traduce » il tema dell'unità semplice originaria, ossia la « scissione » dell'Uno, l'alienazione, l'astrazione (in senso hegeliano) che unisce gli opposti, la negazione della negazione, l'*Aufhebung*, ecc... Non ci si stupirà, in queste condizioni, di non trovare traccia di queste categorie organicamente hegeliane né nell'*Introduzione* di Marx (1857), né nel testo di Mao Tse-dun (1937).

Indubbiamente si può sí far ricorso a qualcuna di queste categorie in occasione di un conflitto ideologico (esempio: la lotta contro Dühring) o in un'esposizione generale destinata a illustrare il senso di dati risultati; fintanto che si resta al livello o della lotta ideologica o dell'esposizione e dell'illustrazione, si può anche valersi di queste categorie, con reali risultati nella pratica (la lotta) ideologica e nell'esposizione generale di una concezione. Ma quest'ultima « esposizione » (ossia l'illustrazione delle leggi della dialettica attraverso esempi semplici) resta al riparo dalla sanzione della pratica teorica solo perché, essendo appunto un'esposizione, non costituisce una autentica pratica teorica, generatrice di conoscenze nuove. Se si tratta invece di un'autentica pratica, che trasforma realmente il suo oggetto e produce veri e propri risultati (siano conoscenze o una rivoluzione...), quali la pratica teorica o politica di Marx, di Lenin, ecc. allora il margine di tolleranza teorica nei riguardi di queste categorie scompare: anzi scompaiono le categorie stesse. Quando si tratta di una vera pratica, formatasi e sviluppatasi organicamente durante un lungo periodo di tempo e non di una semplice applicazione dal di fuori senza effetti organici, applicazione che non cambia in nulla il proprio oggetto (per esempio la pratica della fisica), il suo

sviluppo reale; quando si tratta della pratica di un uomo davvero impegnato in una vera pratica, un uomo di scienza che lavora a costituire o a sviluppare una scienza, un uomo politico a sviluppare la lotta di classe, allora non si tratta piú, non può piú trattarsi di imporre all'oggetto delle categorie anche solo approssimative. A questo punto le categorie che non hanno piú niente da dire tacciono o sono ridotte al silenzio. Così, nelle sole pratiche marxiste già realmente costituite, le categorie hegeliane tacciono da molto tempo. Sono categorie « introvabili ». Forse per questo c'è chi raccoglie con tutte le cure della devozione dovuta alle uniche reliquie di un tempo finito, onde esporle a tutti gli sguardi, le *due sole frasi*¹ che si trovano in tutto il *Capitale* ossia in 2.500 pagine in ottavo dell'edizione francese); per questo forse anche si rinforzano queste due frasi con un'altra frase, per meglio dire un'esclamazione di Lenin che ci assicura molto enigmaticamente che per non avere letto Hegel, tutto un mezzo secolo non capí niente di Marx. Ritorniamo a questa semplice constatazione: nelle uniche pratiche marxiste realmente costituite non sono all'opera le categorie hegeliane: sono all'opera altre categorie, quelle della dialettica marxista all'opera nella pratica marxista.

¹ Una frase molto metaforica sulla negazione della negazione. Un'altra frase, di cui parlerò, sulla trasformazione della quantità in qualità. Engels cita e commenta questi due testi nella prima parte dell'*Antidübring*, capp. 12 e 13. Ancora una parola sulla « negazione della negazione ». È oggi convenzione ufficiale rimproverare a Stalin d'aver abolito certe « leggi della dialettica », e piú genericamente di essersi allontanato da Hegel, per meglio imporre il suo dogmatismo. Contemporaneamente si consiglia come salutare un certo ritorno a Hegel. Queste dichiarazioni saranno forse un giorno fatte oggetto di una dimostrazione. Nell'attesa mi sembra piú semplice riconoscere che la messa al bando della « negazione della negazione » dal terreno della dialettica marxista può testimoniare un reale discernimento teorico nel suo autore.

5. Struttura a dominante: contraddizione e surdeterminazione

La disuguaglianza di rapporto tra lo sviluppo della produzione materiale e, per esempio lo sviluppo della produzione artistica... Ma il punto veramente difficile da cogliere qui è come mai i rapporti di produzione, nella forma di rapporti giuridici, abbiano uno sviluppo disuguale.

K. MARX, *Introduzione a Per la critica dell'economia politica.*

Di questa pratica noi dobbiamo ancora apprendere l'essenziale: la legge del disuguale sviluppo delle contraddizioni. Mao dice infatti, in una frase limpida come l'acqua: « non c'è nulla nel mondo che si sviluppi in modo assolutamente uguale ».

Per capire il senso e la portata di questa « legge » che non concerne soltanto, come a volte si crede, il solo imperialismo, ma « tutto quello che esiste al mondo »... bisogna ritornare a quelle differenze essenziali alla contraddizione marxista, che distinguono in ogni processo complesso una contraddizione principale e, in ogni contraddizione, un aspetto principale. Questa « differenza » non la prendo qui che come indice della complessità del tutto, arguendo che bisogna pure che tutto sia complesso perché una contraddizione possa esservi dominante. Si tratta ora di considerare questa dominanza non più come un indice, ma in se stessa, e svilupparne tutte le implicazioni.

Che una contraddizione sia dominante rispetto alle altre presuppone che la complessità in cui figura sia un'unità strutturata e che questa struttura implichi il rapporto dominanza-subordinazione che le contraddizioni segnalano. Il dominare d'una contraddizione sulle altre non può infatti essere, per il marxismo, frutto di una distribuzione contingente di contraddizioni diverse raggruppate in un insieme preso come un oggetto. In questo tutto complesso « che comporta tutta una serie di contraddizioni », non c'è una contraddizione che domini le altre come si vede dominare nella tribuna di uno stadio lo spettatore più alto di una testa di tutti gli altri. La dominanza non è un semplice fatto indifferente, è un fatto *essenziale* alla complessità stessa. Per questo la complessità implica la dominanza come essenziale a sé, perché

è iscritta nella sua struttura. Affermare che l'unità non è, né può essere, unità dell'essenza semplice, originaria e universale, non è dunque, come crede chi sospira per il « monismo », concetto ideologico estraneo al marxismo¹, non è sacrificare l'unità sull'altare del « pluralismo », è invece affermare tutt'altra cosa; che l'unità di cui parla il marxismo è *l'unità della complessità stessa*, che il modo d'organizzarsi e d'articolarsi della complessità costituisce precisamente la sua unità. È affermare che la *totalità complessa possiede l'unità d'una struttura articolata a dominante*. Su questa struttura specifica si fondano in ultima analisi i rapporti di dominanza esistenti tanto tra le varie contraddizioni quanto tra i loro aspetti, che Mao descrive come essenziali.

Bisogna capire e difendere questo principio con intransigenza per non ributtare il marxismo nelle stesse confusioni da cui ci libera, ossia in una forma di pensiero per la quale non esiste che un unico modello d'unità: l'unità di una sostanza, d'una essenza o d'un atto; nelle confusioni gemelle del materialismo « meccanicista » e dell'idealismo della coscienza. Se per troppa precipitazione si identifica l'unità strutturata di un tutto complesso con l'unità semplice di una totalità, se si ritiene questo tutto complesso il puro e semplice sviluppo di un'unica essenza

¹ *Monismo*. Concetto chiave della concezione personale di Haeckel, grande biologo tedesco, valido combattente materialista-meccanicista della lotta antireligiosa e anticlericale negli anni 1880-1910. Pubblicista attivissimo, autore di opere « popolari » che conobbero una larghissima diffusione. Creatore della Lega dei monisti tedeschi. Considerava la religione come « dualista » e le opponeva il « monismo ». Riteneva da « monista » che non vi fossero due sostanze (Dio e il mondo, lo Spirito o anima e la materia) ma una sola. In particolare Haeckel pensava che questa Sostanza Unica possedesse (un poco come la sostanza spinozista possiede anch'essa due attributi essenziali) due attributi: materia ed energia. Tutte le determinazioni, sia materiali sia spirituali, le considerava modi di questa Sostanza, di cui affermava l'« Onnipotenza ». Plekhanov doveva riprendere questo tema del « monismo » che certo presentava vari punti di contatto con le tendenze meccaniciste che Lenin doveva in seguito rimproverargli così aspramente. Plekhanov era più « conseguente » di Haeckel: riconosceva che l'idealismo moderno era anch'esso « monista », poiché spiegava tutto con una sola sostanza, lo Spirito. Riteneva il marxismo un monismo materialista (cfr. PLEKHANOV, *Essai sur la conception moniste de l'Histoire*). Forse proprio a Plekhanov va imputata la presenza simultanea del termine « monismo » negli articoli di Besse, Garaudy, e Murry, e di espressioni che dichiarano il marxismo essenzialmente « monista ». Questo concetto ideologico, nella sua approssimazione, è stato condannato senza appello da Engels e da Lenin. I miei critici lo usano ora in senso forte (come Murry), ora in un senso più attenuato; non l'oppongono al dualismo, come facevano Haeckel e Plekhanov, ma al « pluralismo »; il termine sembra così prendere sotto la loro penna una sfumatura metodologica, ma pur sempre ideologica. Questo concetto non ha un uso teorico positivo nel marxismo, è anzi teoricamente pericoloso. Può tutt'al più avere un valore pratico negativo: attenzione al « pluralismo »! Non ha nessun valore di conoscenza. Attribuirgli tale valore e svilupparne le conseguenze teoriche (Murry) porta a sviare il pensiero di Marx.

o sostanza, originaria e semplice, allora si casca, nel migliore dei casi, da Marx in Hegel e, nel peggiore, da Marx in Haeckel! Ma ciò facendo si sacrifica proprio la differenza specifica che distingue Marx da Hegel: la differenza che separa radicalmente *il tipo d'unità marxista* dal tipo d'unità hegeliana, o la totalità marxista dalla totalità hegeliana. Il concetto di « totalità » è oggi un concetto di largo consumo, che consente di passare pressoché senza formalità da Hegel a Marx, dalla *Gestalt* a Sartre, ecc., facendo appello a una stessa parola, « totalità ». La parola resta la stessa, cambia invece il concetto, e a volte radicalmente da un autore all'altro. Una volta però che venga definito la tolleranza cessa. La « totalità » hegeliana non è in realtà quel concetto malleabile che ci si immagina, è invece un concetto perfettamente definito e individualizzato dalla sua funzione teorica. La totalità marxista, dal canto suo, è anch'essa rigorosamente definita. Queste due « totalità » non hanno in comune che: 1) un termine; 2) una vaga concezione dell'unità delle cose; 3) alcuni nemici teorici. In compenso non hanno quasi nessun rapporto nell'essenza. La *totalità hegeliana* è lo sviluppo alienato d'una unità semplice, d'un principio semplice, esso stesso momento dello sviluppo dell'Idea: non è dunque, rigorosamente parlando, che il fenomeno, la manifestazione di sé di questo principio semplice, che persiste in tutte le sue manifestazioni, quindi anche nell'alienazione che ne prepara la ricostituzione. Anche in questo caso non si tratta di concetti senza conseguenze. Infatti quest'unità d'una essenza semplice, che si manifesta nella sua alienazione, ha come risultato che tutte le differenze concrete che figurano nella totalità hegeliana, ivi comprese le « sfere » distinguibili in questa totalità (società civile, Stato, religione, filosofia, ecc.), tutte queste differenze sono negate non appena affermate poiché non sono nient'altro che i « momenti » dell'alienazione del principio interno semplice della totalità, che si realizza negando le differenze alienate che pone; anzi queste differenze sono (in quanto alienazioni — fenomeni — del principio interno semplice) tutte ugualmente « indifferenti », ossia praticamente uguali davanti ad esso, dunque uguali tra loro, il che spiega perché in Hegel nessuna contraddizione determinata *sia mai dominante*¹. Equivale a dire che la totalità hegeliana possiede un'unità di

¹ Non bisogna confondere la teoria hegeliana con il giudizio di Marx su Hegel. Pe quanto possa sembrare strano a chi conosce Hegel attraverso il giudizio di Marx, Hegel non è, nella sua teoria della società, il rovescio di Marx. Il principio « spirituale » che costituisce l'unità interna della totalità storica hegeliana, non è neanche lontanamente paragonabile a quello che in Marx diventa la « determinazione in ultima istanza da parte dell'economia ». Non si trova in Hegel il

tipo « spirituale », ove tutte le differenze non sono poste che per essere negate (differenze indifferenti, quindi), ove non esistono mai per se stesse, e ove non avendo che l'apparenza di un'esistenza indipendente e non manifestando mai altro che l'unità del principio semplice interno che si aliena in esse, sono praticamente tutte uguali tra loro quale fenomeno alienato di questo principio. Il che significa dunque affermare che la totalità hegeliana: 1) non è realmente ma solo apparentemente articolata in « sfere »; 2) che non ha come unità la sua complessità stessa, ossia la struttura di questa complessità; 3) che essa è quindi sprovvista di quella struttura a dominante che è la condizione assoluta che consente a una complessità reale di essere unità e di essere realmente oggetto di una *pratica* che si proponga di trasformare questa struttura: la pratica politica. Non è un caso se la teoria hegeliana della totalità sociale non ha mai fondato una *politica*, se non esiste e non può esistere una politica hegeliana.

Non è tutto. Se ogni contraddizione lo è di un tutto complesso strutturato a dominante, non si può pensare il tutto complesso fuori delle sue contraddizioni, fuori del loro rapporto fondamentale di disuguaglianza. In altre parole, ogni contraddizione, ogni articolazione fon-

principio opposto: la determinazione in ultima istanza da parte dello Stato o da parte della Filosofia. È Marx a dire: *in realtà* la concezione hegeliana della società equivale a fare dell'Ideologia il motore della storia, perché è una concezione ideologica. Ma Hegel non dice niente di simile. Non esistono per lui *nella società*, nella totalità esistente, determinazioni in ultima istanza. La società hegeliana non è unificata da un'istanza fondamentale che esiste dentro di essa, non è né unificata né condizionata da una delle sue « sfere », sia politica, filosofica o religiosa. Per Hegel il principio che unifica e condiziona la totalità sociale non è una data « sfera » della società, ma un principio che non ha né luogo né corpo privilegiato nella società per la ragione che risiede in tutti i luoghi e in tutti i corpi. È in tutte le determinazioni della società, economiche, politiche, giuridiche, ecc. anche in quelle più spirituali. Ad esempio Roma: per Hegel Roma non è unificata e condizionata dalla sua *ideologia*, ma da un principio « spirituale » (anch'esso momento dello sviluppo dell'Idea), che si manifesta in tutte le determinazioni romane: economia, politica, religione, diritto, ecc. Questo principio è la *personalità giuridica astratta*. È un principio « spirituale » di cui il diritto romano non è che una manifestazione tra tutte le altre. Nel mondo moderno, è la *soggettività*, principio altrettanto universale: nel mondo moderno l'economia è soggettività, e così la politica, la religione, la filosofia, la musica, ecc. La totalità della società hegeliana è fatta in modo che il suo principio è insieme immanente e trascendente, ma non coincide mai come tale con nessuna realtà determinata della società stessa. Ecco perché si può dire che la totalità hegeliana è dotata di un'unità di tipo « spirituale » in cui ogni elemento è *pars totalis* e in cui le sfere visibili non sono che lo spiegarsi alienato e ricostituito del sunnominato principio interno. Questo significa che il tipo d'unità della totalità hegeliana non può essere identificato a nessun titolo (neppure come il suo rovescio) con la struttura d'unità della totalità marxista.

damentale della struttura e il rapporto generale delle articolazioni nella struttura a dominante, costituiscono altrettante condizioni di esistenza del tutto complesso. Questa affermazione è di primissima importanza. Essa infatti significa che la struttura del tutto, dunque la « differenza » tra le contraddizioni essenziali e la loro struttura a dominante, è l'esistenza stessa del tutto; che la « differenza » tra le contraddizioni (che vi sia contraddizione principale, ecc.; e che in ogni contraddizione vi sia un aspetto principale) fa tutt'uno con le condizioni di esistenza del tutto complesso. Per parlare chiaramente questa proposizione implica che le contraddizioni « secondarie » non sono il puro fenomeno della contraddizione « principale », che la principale non rappresenta l'essenza di cui le secondarie sarebbero i fenomeni, di cui sarebbero così bene i fenomeni che praticamente la contraddizione principale potrebbe esistere *senza* le secondarie, o senza l'una o l'altra di esse, oppure *prima* o *dopo*¹. Essa implica invece che le contraddizioni secondarie sono essenziali all'esistenza stessa della contraddizione principale, che ne costituiscono realmente la condizioni d'esistenza, così come la contraddizione principale costituisce la loro condizione d'esistenza. Prendiamo l'esempio di quella totalità complessa strutturata che è la società. I « rapporti di produzione » non vi figurano come il puro fenomeno delle forze di produzione; ne sono anche la condizione di esistenza; la sovrastruttura non è il puro fenomeno della struttura, ne è anche la condizione d'esistenza. Lo si desume dal principio stesso enunciato da Marx: che in nessun luogo esiste produzione senza società, ossia senza rapporti sociali; che l'unità, oltre la quale è impossibile risalire, è quella di un tutto in cui, se i rapporti di produzione hanno appunto come condizione di esistenza la produzione stessa, la produzione ha anch'essa come condizione di esistenza la sua forma: i rapporti di produzione. Attenzione qui a non equivocare: questo condizionamento di esistenza delle « contraddizioni » le une ad opera delle altre, non annulla la struttura a dominante che regna sulle contraddizioni e all'interno di esse (nella fattispecie la determinazione in ultima istanza da parte dell'economia). Questo condizionamento non sfocia, nella sua apparente circolarità, nella distruzione della struttura a dominante che costituisce la complessità del tutto e la sua unità. Al contrario, esso rappresenta nell'interno stesso della realtà delle condizioni d'esistenza di ogni contraddizione,

¹ Questo mito delle origini è illustrato dalla teoria del contratto sociale « borghese » il quale, in Locke per esempio, questa perla teorica, esprime un'attività economica allo stato di natura anteriore (di fatto o di spirito, poco importa), alle sue condizioni giuridiche e politiche d'esistenza!

la manifestazione di questa struttura a dominante che fa l'unità del tutto¹. *Questo riflettersi delle condizioni d'esistenza della contraddizione nel suo interno stesso, questo riflettersi della struttura articolata a dominante, che costituisce l'unità del tutto complesso, all'interno di ogni contraddizione, è il connotato più profondo della dialettica marxista, quello che ho tentato di cogliere con il concetto di « surdeterminazione »*².

Per intendere meglio questo punto, facciamo ricorso a un concetto familiare. Quando Lenin dice che « l'anima del marxismo è l'analisi di una situazione concreta », quando Marx, Engels, Lenin, Stalin, Mao, spiegano che « tutto dipende dalle condizioni », quando Lenin descrive le « circostanze » particolari della Russia nel 1917, quando Marx (e tutta la tradizione marxista) spiegano con mille esempi che, secondo i casi, domina o questa o quella contraddizione ecc., fanno ricorso a un concetto che può apparire empirico: queste « condizioni » che sono al tempo stesso le condizioni esistenti e le condizioni d'esistenza di un fenomeno considerato. Questo concetto è invece essenziale al marxismo appunto perché non è un concetto empirico, semplice costatazione di ciò che esiste... Al contrario è un concetto teorico, fondato sull'essenza stessa dell'oggetto: il tutto complesso sempre-già-dato. Queste condizioni non sono infatti nient'altro che l'esistenza stessa del tutto in un « momento » determinato, nel « momento attuale » dell'uomo

¹ La più bella dimostrazione della permanenza della struttura a dominante nell'apparente circolarità dei condizionamenti, Marx ce la dà nell'*Introduzione* quando analizza l'identità della produzione, del consumo, della distribuzione attraverso lo scambio. Di che dare al lettore la vertigine hegeliana... « nulla di più facile allora, — dice Marx, — per un hegeliano, che porre la produzione e il consumo come identici » (*Introduction*, Edition sociales, p. 158), ma è sbagliarsi in pieno. « Il risultato cui perveniamo non è che produzione, distribuzione, scambio, consumo, siano identici, ma che sono tutti elementi di una totalità, differenziazioni all'interno di un'unità... » in cui l'elemento determinante, nella sua differenza specifica, è la produzione. « Una determinata produzione determina dunque un consumo, una distribuzione, uno scambio determinati, nonché regola i determinati rapporti reciproci tra questi diversi momenti. A dire il vero anche la produzione, nella sua forma esclusiva, è, dal canto proprio, determinata dagli altri fattori » (p. 164).

² Non ho foggato io questo concetto. Come già avevo accennato l'ho assunto da due discipline esistenti: specificatamente la linguistica e la psicoanalisi, ove possiede una « connotazione » dialettica oggettiva e, particolarmente nella psicoanalisi, formalmente abbastanza affine al contenuto che esso designa qui, perché questa mutazione non sia arbitraria. Ci vuole assolutamente una parola nuova per designare una precisione nuova. Si può certo plasmare un neologismo. Si può anche « importare » (come dice Kant) un concetto che sia abbastanza affine, perché la sua « domestication » (Kant) risulti facile. Questo « imparentamento » potrebbe d'altronde permettere in cambio un accesso alla realtà psicoanalitica.

politico, ossia il complesso rapporto delle condizioni d'esistenza reciproche tra le articolazioni della struttura del tutto. Ecco perché è teoricamente possibile e legittimo parlare delle « condizioni » come di ciò che permette di capire perché la rivoluzione « all'ordine del giorno » non scoppi e non trionfi che in Russia, in Cina, a Cuba nel '17, nel '49, nel '58, e non altrove, e non in altri « momenti »; che la rivoluzione, imposta dalla contraddizione fondamentale del capitalismo, non abbia trionfato prima dell'imperialismo e abbia trionfato in quelle « condizioni » favorevoli che furono precisamente i punti della rottura storica, gli « anelli piú deboli »: non l'Inghilterra, la Francia, la Germania, ma la Russia « arretrata » (Lenin), la Cina, Cuba (ex colonie, terre di sfruttamento dell'imperialismo). Se è tecnicamente permesso parlare di condizioni senza cadere nell'empirismo o nell'irrazionalità dell'« è così » e del « caso accidentale », è perché il marxismo concepisce le « condizioni » come l'esistenza (reale, concreta, attuale) delle contraddizioni che costituiscono il tutto di un processo storico. Per questo Lenin, parlando delle « condizioni esistenti » in Russia, non cadeva nell'empirismo: egli analizzava l'esistenza stessa del tutto complesso del processo dell'imperialismo in Russia, nel suo « momento attuale ».

Se dunque le condizioni non sono nient'altro che l'esistenza attuale del tutto complesso, esse sono le sue stesse contraddizioni, ciascuna delle quali riflette in sé il rapporto organico che la lega alle altre nella struttura a dominante del tutto complesso. Appunto perché ciascuna contraddizione riflette in sé (nei suoi rapporti specifici di disuguaglianza con le altre contraddizioni, e nel rapporto di disuguaglianza specifica tra i suoi due aspetti) la struttura a dominante del tutto complesso in cui esiste, e quindi l'esistenza attuale di questo tutto, e quindi le sue « condizioni » attuali, essa fa tutt'uno con queste condizioni: quando si parla delle « condizioni esistenti » in realtà si parla delle « condizioni d'esistenza » del tutto.

È proprio necessario ritornare ancora una volta a Hegel per dimostrare che in lui invece le « circostanze » o le « condizioni » non sono altro che fenomeno e come tali evanescenti poiché esse, sotto la forma della « contingenza » ribattezzata « esistenza della Necessità », non sono mai altro che la manifestazione del movimento dell'Idea? Per questo non esistono vere « condizioni » in Hegel, giacché, sotto la parvenza della semplicità che si sviluppa in complessità, non si tratta che di una pura interiorità, di cui l'esteriorità non è che il fenomeno. Che il « rapporto con la natura », per esempio, per il marxismo faccia organicamente parte delle « condizioni d'esistenza »; che sia uno dei termini, il principale termine, della contraddizione principale (forze di produzio-

ne - rapporti di produzione); che, in quanto loro condizione di esistenza, si rifletta nelle contraddizioni « secondarie » della totalità e nei loro rapporti, che le condizioni di esistenza siano dunque un assoluto reale, il dato-sempre-già-dato dall'esistenza del tutto complesso che li riflette nella propria struttura, è qualcosa che è totalmente estraneo a Hegel, il quale rifiuta di uno stesso rifiuto e il tutto complesso strutturato e le sue condizioni d'esistenza, riconoscendo in anticipo solo una pura interiorità semplice. Ecco perché, per esempio, il rapporto con la natura, le condizioni d'esistenza di tutta la società umana non esercitano in Hegel che la funzione di un dato contingente, ad esempio dell'« inorganico » del clima, della geografia (l'America, questo « sillogismo di cui il termine medio — l'istmo di Panama — è strettissimo »!), la funzione del famoso « è così! » (espressione di Hegel davanti alle montagne), che designa la natura materiale che deve essere « superata » (*aufgehoben*) dallo Spirito che ne è la « verità »... Chiaro, che ridotte in questo modo alla natura geografica le condizioni di esistenza sono sí pura contingenza la quale verrà poi riassorbita, negata-superata dallo Spirito che ne rappresenta la libera necessità e che esiste già nella Natura anche sotto la forma della contingenza (per cui una minuscola isola può produrre un grande uomo!). Proprio per questo, perché le condizioni d'esistenza, naturali o storiche, non sono mai per Hegel che *contingenza*, non determinano in niente la totalità spirituale della società: l'assenza di condizioni (nel senso non empirico, non contingente) va necessariamente di pari passo in Hegel con l'assenza di una reale struttura del tutto, con l'assenza di una struttura a dominante, con l'assenza di una determinazione fondamentale e con l'assenza di quel riflettersi delle condizioni nella contraddizione, che rappresenta la sua « *surdeterminazione* ».

Se insisto tanto su questa « riflessione », che ho proposto di chiamare « *surdeterminazione* », è che bisogna assolutamente distinguerla, identificarla e chiamarla con un suo nome per dare teoricamente ragione di essa, dato che la sua realtà ci viene imposta tanto dalla pratica teorica quanto dalla pratica politica marxista. Tentiamo di definire bene il campo di questo concetto. La *surdeterminazione* designa nella contraddizione la seguente qualità essenziale: il riflettersi nella contraddizione stessa delle sue condizioni di esistenza, ossia della sua situazione nella struttura a dominante del tutto complesso. Questa « situazione » non è univoca. Non è né la sua sola situazione « *di diritto* » (quella che essa occupa nella gerarchia delle istanze in rapporto all'istanza determinante: l'economia) né la sua sola situazione « *di fatto* » (se è, nella fase considerata, dominante o subordinata) ma

il rapporto tra questa situazione di fatto e questa situazione di diritto, ossia il rapporto stesso che fa di questa situazione di fatto una « variazione » della struttura a dominante, « invariante » della totalità.

Se è così bisogna pure ammettere che la contraddizione cessa di essere univoca (le categorie cessano di avere una volta per tutte una funzione e un significato sempre fissi) poiché essa riflette in sé, nella sua essenza stessa, il rapporto con la struttura inegualitaria del tutto complesso. Bisogna però aggiungere che, cessando di essere univoca, non diventa peraltro « equivoca », prodotto della prima pluralità empirica venuta, alla mercé delle circostanze, e dei « casi accidentali », loro puro riflesso, come l'anima di un poeta non è che quella certa nuvola passeggera. Al contrario, cessando di essere univoca, e quindi determinata una volta per tutte, irrigidita nella sua funzione e nella sua essenza, si rivela determinata dalla complessità strutturata che le assegna la sua funzione, cioè come — se mi si vuole passare questa parola spaventosa! — complessamente-strutturalmente-inegualitariamente-determinata... Ho preferito, lo confesso, una parola più corta: surdeterminata.

Solo questo particolare tipo di determinazione (questa surdeterminazione) dà alla contraddizione marxista la sua specificità e permette una spiegazione teorica della *pratica* marxista, sia teorica sia politica. Solo essa consente di capire le variazioni e i mutamenti concreti di una complessità strutturata quale una formazione sociale (la sola su cui finora poggia davvero la pratica marxista), non come variazioni e mutamenti accidentali prodotti da « condizioni » esteriori su un tutto strutturato fisso, sulle sue categorie e sul loro ordine fisso (questo è appunto il meccanicismo), ma come altrettante ristrutturazioni concrete iscritte nell'essenza, il « giuoco » di ogni categoria nell'essenza, il « giuoco » di ogni contraddizione nell'essenza, il « giuoco » delle articolazioni della complessa struttura a dominante che si riflette in esse. Mi sembra ormai superfluo ripetere che se non si accetta questo particolare tipo di determinazione, se dopo averlo identificato non se ne fa oggetto di riflessione, è impossibile pensare mai la possibilità dell'azione politica, la possibilità della stessa pratica teorica, ossia molto precisamente l'essenza dell'oggetto (della materia prima) della pratica *politica* e *teorica*, ossia della struttura del « momento attuale » (politico o teorico) cui si applicano queste pratiche; e ugualmente mi sembra ormai superfluo aggiungere che, se non si ammette questa surdeterminazione, è impossibile spiegare teoricamente la semplice realtà seguente: lo straordinario « lavoro » di un teorico, sia Galilei, Spinoza o Marx, e di un rivoluzionario, Lenin e tutti i suoi simili, che consacrano le loro sofferenze, quando non è la vita, a risolvere questi piccoli « pro-

blemi »...: elaborare una teoria « *evidente* », fare la rivoluzione « *inevitabile* », realizzare nella loro personale « contingenza » (!) la Necessità della Storia, sia teorica o politica, in cui ben presto il futuro vivrà naturalmente il proprio « presente ».

Precisiamo questo punto, riprendendo i termini stessi di Mao Tse-dun. Se tutte le contraddizioni sono soggette alla grande legge della ineguaglianza, se per essere marxisti e potere agire politicamente (e, aggiungerò: per potere produrre nel campo della teoria), bisogna a ogni costo distinguere ciò che è principale da ciò che è secondario nelle contraddizioni e nei loro aspetti, se questa distinzione è essenziale alla pratica e alla teoria marxista, il fatto è, nota Mao, che essa è necessaria per fronteggiare la realtà concreta, la realtà della storia vissuta dagli uomini, per avere la chiave di una realtà in cui regna *l'identità dei contrari*, ossia: 1) il passaggio, in determinate condizioni, di un contrario al posto dell'altro¹, lo scambio dei ruoli tra le contraddizioni e i loro aspetti (chiameremo questo fenomeno di sostituzione lo *spostamento*); 2) « l'identità » dei contrari in un'unità reale (chiameremo questo fenomeno di « fusione » la *condensazione*). Infatti la grande lezione della pratica è che, se la struttura a dominante resta costante, cambia però il giuoco delle parti: la contraddizione principale diventa secondaria, una contraddizione secondaria prende il suo posto, l'aspetto principale diventa secondario, l'aspetto secondario diventa principale. Esistono sempre sì una contraddizione principale e delle contraddizioni secondarie, ma esse si scambiano le parti nella struttura articolata a dominante, che, invece, rimane stabile. « *Non c'è alcun dubbio*, — dice Mao Tse-dun, — *che in ognuna delle diverse tappe dello sviluppo del processo, esiste una contraddizione principale che è investita di funzione dirigente.* » Ma questa contraddizione principale prodotta per *spostamento*, non diventa « decisiva », esplosiva, che per *condensazione* (per « fusione »). Essa costituisce quell'« anello decisivo » che bisogna afferrare e tirare dalla propria parte nella lotta politica, come dice Lenin (o nella pratica teorica...), perché venga dietro tutta la catena, o meglio, per impiegare un'immagine meno lineare, essa occupa la posizione nodale strategica che bisogna attaccare per « *sfaldare l'unità* » esistente². Anche qui non bisogna lasciarsi ingannare dall'apparenza di una successione arbitraria di dominanze; ciascuna di esse costituisce infatti una tappa del processo complesso (base della « periodizzazione » della storia) e appunto perché abbiamo a che fare con la

¹ MAO TSE-DUN, *Sulla contraddizione* (ed. fr.), pp. 56-57.

² *Ibidem*, p. 65.

dialettica di un processo complesso abbiamo a che fare con questi « momenti » surdeterminati e specifici che sono le « tappe », gli « stadi », i « periodi », e con quei mutamenti di dominanza specifica che caratterizzano ogni singola tappa. La nodalità dello sviluppo (stadi specifici) e la nodalità specifica della struttura di ogni stadio, sono l'esistenza e la realtà stessa del processo complesso. È questo che fonda la realtà, decisiva nella e per la pratica politica (e evidentemente anche per la pratica teorica), degli spostamenti della dominanza e delle condensazioni delle contraddizioni, di cui Lenin ci dà un così chiaro e così profondo esempio nella sua analisi della rivoluzione del '17: il punto di « fusione » delle contraddizioni: nei due significati della parola, il punto in cui si *condensano* (« si fondono ») parecchie contraddizioni tali che questo punto diventa il punto del *mutamento* rivoluzionario, della « *nuova fusione* ».

Queste indicazioni permetteranno forse d'intendere perché la grande legge della disuguaglianza non sopporti nessuna eccezione¹: non sopporta nessuna eccezione perché non è essa stessa eccezione; non è una legge derivata, prodotta da circostanze particolari (l'imperialismo per esempio) e neppure una legge che fa la sua comparsa nelle interferenze di sviluppo di formazioni sociali distinte (disuguaglianza di sviluppo economico, per esempio, tra i paesi « progrediti » o « arretrati », colonizzatori e colonizzati ecc.). È invece una legge primitiva, anteriore a questi casi particolari e capace pertanto di render conto di questi casi particolari in quanto non dipende dalla loro esistenza. Proprio perché la disuguaglianza permea ogni formazione sociale in tutto il suo essere, essa concerne anche i rapporti di questa formazione sociale con altre formazioni sociali di diversa maturità economica, politica, ideologica e permette di capire la possibilità di questi rapporti. Non è dunque la disuguaglianza esterna a determinare, intervenendo, l'esistenza di una disuguaglianza interna (per esempio nei rapporti cosiddetti di « civilizzazione »), al contrario è la disuguaglianza interna quella originaria, quella che determina la disuguaglianza esterna e fin gli effetti che questa seconda disuguaglianza esercita all'interno delle formazioni sociali in campo. Ogni interpretazione che riporti i fenomeni di disuguaglianza interna alla disuguaglianza esterna (per esempio che spieghi la congiuntura « eccezionale » esistente in Russia nel '17 con i soli rapporti di disuguaglianza esterna: rapporti internazionali, disuguaglianza di sviluppo economico tra la Russia e l'Occidente, ecc.) cade

¹ *Ibidem*, pp. 51-52.

nel meccanicismo, o in quello che spesso ne è l'alibi: in una teoria dell'azione reciproca tra il fuori e il dentro. Bisogna dunque risalire alla disuguaglianza interna primitiva per cogliere l'essenza della disuguaglianza esterna.

Tutta la storia della teoria e della pratica marxiste dimostra questo punto. La teoria e la pratica marxiste incontrano la disuguaglianza non solo come l'effetto esterno dell'interazione di differenti formazioni sociali esistenti, ma all'interno stesso di ogni singola formazione sociale. E, all'interno di ogni formazione sociale, non soltanto nella forma della semplice exteriorità (*azione reciproca* tra infrastruttura e sovrastruttura), ma in una forma organicamente *interna*, a ogni istanza della totalità sociale, a ogni contraddizione. È « *l'economismo* » (il meccanicismo) e non la vera tradizione marxista, a mettere a posto una volta per tutte la gerarchia delle istanze, a fissare a ognuna la sua essenza e la sua funzione, a definire il senso univoco dei loro rapporti. È l'economismo a stabilire per sempre le parti e gli attori, non concedendo che la necessità del processo consista nello scambio delle parti « secondo le circostanze ». È l'economismo a identificare in anticipo e per sempre la contraddizione-determinante-in-ultima-istanza con il *ruolo* di contraddizione-dominante, ad attribuire per sempre a un dato « aspetto » (forze di produzione, economia, pratica...) la *parte* principale e a un altro aspetto (rapporti di produzione, politica, ideologia, teoria...) la *parte* secondaria; mentre la determinazione in ultima istanza ad opera dell'economia si esercita appunto, nella storia reale, nelle permutazioni della funzione protagonista tra economia, politica, teoria, ecc. Engels se ne era reso conto benissimo e l'aveva sostenuto nella sua lotta contro gli opportunisti della Seconda Internazionale, che attendevano dall'efficacia della sola economia l'avvento del socialismo. Tutta l'opera politica di Lenin dimostra la profondità di questo principio: che la determinazione in ultima istanza da parte dell'economia si esercita, secondo gli stadi del processo, non accidentalmente, non per ragioni esteriori o contingenti, ma essenzialmente, per ragioni interne e necessarie, attraverso spostamenti, condensazioni e permutazioni.

La disuguaglianza è dunque ben radicata entro la formazione sociale, poiché la strutturazione a dominante della totalità complessa, *questa invariante strutturale*, è essa stessa condizione delle *variazioni concrete delle contraddizioni* che la costituiscono, quindi dei loro spostamenti, condensazioni, permutazioni, ecc... e inversamente poiché *questa variazione è l'esistenza di questa invariante*. Lo sviluppo disuguale (ossia questi stessi fenomeni di spostamento e di condensazione che si possono osservare nel processo di sviluppo del tutto complesso)

non è dunque esterno alla contraddizione, ma costituisce la sua più intima essenza. La disuguaglianza che compare nello « sviluppo » delle contraddizioni, ossia dentro il processo stesso, esiste dunque nell'essenza della contraddizione stessa. Se il concetto di *disuguaglianza* non fosse associato a un paragone esterno di carattere quantitativo, mi piacerebbe dire che la contraddizione marxista è « *inequalmente determinata* », a condizione che sotto questa disuguaglianza si riconosca l'essenza interna che essa designa: la *surdeterminazione*.

Ci resta ancora un ultimo punto da esaminare: la funzione *motrice* della contraddizione nello sviluppo di un processo. L'intelligenza della contraddizione non avrebbe senso se non permettesse la comprensione di questa funzione motrice.

Quello che è stato detto di Hegel permette di capire in quale senso la dialettica hegeliana è motrice e in quale senso il concetto è « autosviluppo ». Quando la *Fenomenologia* celebra in un passo affascinante come la notte, « il lavoro del negativo » dentro gli esseri e le opere, il perdurare dello Spirito nella morte stessa, l'inquietudine universale della negatività che sfalda il corpo dell'essere per generare il corpo glorioso di questo infinito, del niente divenuto Essere, lo Spirito, ogni filosofo trema nel suo intimo come davanti ai Misteri. Tuttavia la negatività non può contenere il principio motore della dialettica, la negazione della negazione, se non come il riflesso rigoroso dei presupposti teorici hegeliani della semplicità e dell'origine. La dialettica è negatività come astrazione della negazione della negazione, anch'essa astrazione del fenomeno del ricostituirsi dell'alienazione dell'unità originaria. Per questo in ogni cominciamento hegeliano, chi è all'opera è la Fine: per questo l'origine non fa altro che crescere in se stessa e produrre in sé la propria fine, attraverso la sua alienazione. Il concetto hegeliano « *ciò che resta se stesso nell'essere-altro da sé* » è proprio dunque l'esistenza della negatività. La contraddizione è dunque motrice in Hegel come negatività, ossia come riflesso puro dell'« essere in sé nell'essere altro da sé », dunque come riflesso puro del principio stesso dell'alienazione: la semplicità dell'Idea.

Non può essere così in Marx. Se non abbiamo a che fare altro che con processi di struttura complessa a dominante, il concetto di negatività (e i concetti che in esso si riflettono: negazione della negazione, alienazione, ecc.) non può servire all'intelligenza scientifica del loro sviluppo. Così come il modello della necessità dello sviluppo non può essere ridotto alla necessità ideologica del riflettersi della fine sul

suo cominciamento, nello stesso modo anche il principio motore dello sviluppo non può essere ridotto allo sviluppo dell'idea nella sua propria alienazione. *Negatività* e *alienazione* sono dunque solo concetti *ideologici* che non possono per il marxismo che designare il loro proprio contenuto *ideologico*. Che il modello hegeliano della necessità e l'essenza hegeliana dello sviluppo vengano entrambi respinti, non significa affatto che cadiamo nel vuoto teorico della soggettività, del « pluralismo » o della contingenza. Al contrario, solo a condizione di liberarci dei presupposti hegeliani saremo sicuri di sfuggire davvero a questo vuoto. Perché soltanto se il processo è complesso e possiede una struttura a dominante, è possibile render conto davvero del suo divenire e di tutti gli aspetti tipici di questo divenire.

Ne darò qui un solo esempio. Come si potrebbe teoricamente sostenere la validità di questa fondamentale proposizione marxista: « *la lotta di classe è il motore della storia* », ossia sostenere teoricamente che solo attraverso la lotta *politica* è possibile « *sfaldare l'unità esistente* » quando sappiamo con certezza che non è la politica, ma l'economia ad essere determinante in ultima istanza? Come potremmo, fuori della realtà del processo complesso strutturato a dominante, giustificare teoricamente la differenza reale che esiste tra il campo economico e il campo politico, nella lotta di classe stessa, ossia precisamente la differenza reale che esiste tra la lotta economica e la lotta politica, differenza che distingue definitivamente il marxismo da tutte le forme spontanee o organizzate dell'opportunismo? Come giustificare la necessità di passare attraverso il livello distinto e specifico della lotta *politica* se essa non fosse, benché distinta, e in quanto distinta, non il semplice fenomeno, ma il punto reale di *condensazione*, il punto nodale strategico, in cui il *tutto complesso* (economia, politica e ideologia) *si riflette*? E, per finire, come spiegare il fatto che la necessità stessa della Storia passi dunque in modo decisivo attraverso la *pratica politica*, se la struttura della contraddizione non rendesse possibile questa pratica nella sua realtà concreta? Come spiegare il fatto che la *teoria* stessa di Marx, che ci ha reso comprensibile questa necessità, sia stata anch'essa *prodotta*, se la struttura della contraddizione non rendesse possibile la realtà concreta di questa produzione?

Dire che la contraddizione è motrice significa dunque, per la teoria marxista, dire che essa implica *una lotta reale, un conflitto reale in determinati punti della struttura del tutto complesso*; significa dunque dire che il luogo degli scontri può variare secondo il rapporto attuale delle contraddizioni nella struttura a dominante; significa dire che la *condensazione* della lotta in un luogo strategico è inseparabile

da uno *spostamento* di dominante tra le contraddizioni; che questi fenomeni organici di *spostamento* e di *condensazione* sono la vera e propria esistenza dell'« identità dei contrari », fino a produrre la forma globalmente visibile del *mutamento* o del salto qualitativo che sancisce il momento rivoluzionario della nuova fusione del tutto. A questo punto è possibile dare una spiegazione della distinzione (capitale per la pratica politica) dei momenti distinti di un processo: « *non antagonismo* », « *antagonismo* » ed « *esplosione* ». La contraddizione, dice Lenin, è sempre operante, in qualunque momento. I tre momenti non sono quindi che tre forme di esistenza. Definirò il primo come il momento in cui la surdeterminazione della contraddizione esiste *nella forma dominante dello spostamento* (la forma « metonimica » di ciò che viene individuato con l'espressione consacrata: « *cambiamenti quantitativi* » nella storia e nella teoria); il secondo come il momento in cui la surdeterminazione esiste *nella forma dominante della condensazione* (conflitti di classe acuti nel caso della società, crisi teorica nella scienza, ecc.); e l'ultimo, l'esplosione rivoluzionaria (nella società, nella teoria, ecc.), come il momento della condensazione globale instabile provocante la scomposizione e la successiva ricomposizione del tutto, ossia una ristrutturazione globale del tutto su una base qualitativamente nuova. La forma puramente « accumulativa », per quel tanto che questa « accumulazione » può essere semplicemente quantitativa (l'addizione è soltanto *eccezionalmente* dialettica) appare dunque come una forma subordinata, di cui Marx non ha mai dato che un solo esempio puro, non metaforico questo, ma « eccezionale » (un'eccezione che si basa sulle sue stesse condizioni) nell'unico testo del *Capitale* che è oggetto di un celebre commento di Engels nell'*Antidübring* (Libro I, cap. 12).

Se posso, per finire, riassumere il senso di questa analisi, sicuramente imperfetta e didattica, vorrei ricordare che il nostro scopo era semplicemente quello di enunciare teoricamente la differenza specifica della dialettica marxista operante nella pratica teorica e politica marxista; ciò costituiva l'oggetto stesso del problema che ci eravamo posti: quello della natura del « rovesciamento » della dialettica hegeliana da parte di Marx. Se questa analisi ha rispettato in qualche modo le esigenze elementari della ricerca teorica definite all'inizio, allora la sua soluzione teorica deve metterci in possesso di *precisioni teoriche*, ossia di conoscenze.

Se questo è il caso noi avremmo acquisito un risultato teorico che esprimerei schematicamente nella forma seguente:

La differenza specifica della contraddizione marxista è la sua « disuguaglianza » o « surdeterminazione » che riflette in essa la sua condizione d'esistenza, ossia: la struttura specifica di disuguaglianza (a dominante) del tutto complesso sempre-già-dato, che ne è l'esistenza. Intesa così, la contraddizione è il motore di ogni sviluppo. Lo spostamento e la condensazione fondati sulla sua surdeterminazione spiegano, con la loro alterna dominanza, le fasi (non antagonista, antagonista ed esplosiva) che costituiscono l'esistenza del processo complesso, ossia « del divenire delle cose ».

Se la dialettica è proprio, come dice Lenin, la concezione, nell'esistenza stessa delle cose, della contraddizione, principio del loro sviluppo e del loro non-sviluppo, del loro sorgere, del loro mutare e del loro scomparire, allora dovremmo cogliere, in questa definizione della specificità della contraddizione marxista, *la dialettica marxista* stessa¹.

Come ogni enunciazione teorica, questa definizione non ha valore che per i contenuti concreti che essa permette di pensare.

Come ogni enunciazione teorica, questa definizione deve permettere di pensare prima di tutto questi contenuti concreti.

Non può pretendere di essere Teoria, nel senso generale del termine, se non permette di pensare l'insieme dei contenuti concreti, e quelli da cui deriva e quelli da cui non deriva.

Abbiamo formulato questa definizione della dialettica a proposito di due contenuti concreti: la pratica teorica e la pratica politica marxiste.

¹ Coloro che potrebbero sentirsi urtati da questa definizione astratta, vorranno considerare che essa non esprime altro che l'essenza della dialettica che agisce nel concreto del pensiero e dell'azione marxisti. Coloro che potrebbero sentirsi sorpresi da questa definizione insolita, vorranno considerare che essa riguarda molto precisamente l'intelligenza del « divenire », della « nascita e della morte » dei fenomeni, cui una lunga tradizione associa la parola « dialettica ». Coloro che potrebbero sentirsi sconcertati da questa definizione (che non conserva come essenziali nessuno dei concetti hegeliani, né la negatività, né la negazione, né la scissione, né la negazione della negazione, né l'alienazione, né « il superamento ») vorranno considerare che ci si guadagna sempre a perdere un concetto inadeguato quando il concetto che si guadagna in cambio è più adeguato alla pratica reale. Coloro che potrebbero essere afferrati dalla semplicità della « matrice » hegeliana, vorranno considerare che in « certe determinate circostanze » (e, a dire il vero, eccezionali) la dialettica della materia può presentare, in un settore limitatissimo, una forma « hegeliana », ma che, data appunto questa eccezionalità, non va generalizzata questa forma stessa, ossia l'eccezione, ma le sue condizioni. Pensare queste condizioni, è pensare la possibilità delle sue stesse « eccezioni ». La dialettica marxista permette così di pensare teoricamente ciò che costituiva la « crux » della dialettica hegeliana: per esempio il *mancato sviluppo*, il ristagnare delle « società senza storia » primitive o no che siano; per esempio, il fenomeno delle sopravvivenze reali, ecc.

Rimarrebbe, per giustificare la sua portata generale, per verificare se questa definizione della dialettica trascenda davvero il campo a proposito del quale è stata formulata e possa quindi pretendere a un'universalità teoricamente temperata; rimarrebbe da sottoporla alla prova d'altri contenuti concreti, d'*altre pratiche*: per esempio alla prova della pratica teorica delle scienze naturali, alla prova di pratiche teoriche che sono ancora problematiche nel campo delle scienze (epistemologia, storia delle scienze, delle ideologie, della filosofia, ecc.) per garantire la sua portata ed eventualmente, com'è giusto, correggerne la formulazione; in poche parole per vedere se si è colto, dentro il « *particolare* » esaminato, l'universale stesso che ne faceva questo « *particolare* ». La qual cosa potrebbe o dovrebbe essere occasione di nuove ricerche.

Aprile-maggio 1963

VII. *Marxismo e umanismo*

Il mio metodo analitico non parte dall'uomo, ma da un dato periodo economico della società...

K. MARX, *Glosse a Wagner*.

I

L'«umanismo» socialista è all'ordine del giorno.

L'Unione Sovietica, impegnata oggi sulla via che dal socialismo (a ciascuno secondo il suo lavoro) la porterà al comunismo (a ciascuno secondo i suoi bisogni), lancia la parola d'ordine: tutto per l'Uomo, e affronta temi nuovi: libertà dell'individuo, rispetto della legalità, dignità della persona. Nei partiti operai si celebrano le realizzazioni dell'umanismo socialista e i suoi titoli teorici vengono ricercati nel *Capitale* e, sempre più spesso, nelle opere giovanili di Marx.

È un avvenimento storico. C'è anzi da chiedersi se l'umanismo socialista non sia un tema abbastanza rassicurante e avvincente da rendere possibile un dialogo tra comunisti e socialdemocratici, se non addirittura uno scambio ancora più ampio con tutti gli uomini di «buona volontà» che rifiutano la guerra e la miseria. Oggi la grande strada dell'umanismo sembra condurre anch'essa al socialismo.

Invero la lotta rivoluzionaria ha sempre avuto quale obiettivo la fine dello sfruttamento dell'uomo e quindi la sua liberazione. Durante la prima fase storica dovette però assumere, come Marx aveva previsto, la forma della lotta di *classe*. L'umanismo rivoluzionario non poteva essere allora che un «umanismo di classe», l'«umanismo proletario». Fine dello sfruttamento dell'uomo voleva dire fine dello sfruttamento di *classe*; liberazione dell'uomo significava liberazione della classe operaia, anzitutto mediante la dittatura del proletariato. Per più di quaranta anni, in URSS, attraverso lotte gigantesche, l'«umanismo socia-

lista », prima di esprimersi in termini di libertà della persona, si è espresso in termini di dittatura di classe ¹.

La fine della dittatura del proletariato apre nell'URSS una seconda fase storica. I sovietici dicono: qui da noi le classi antagoniste sono scomparse, la dittatura del proletariato ha assolto il suo compito, lo Stato non è più uno Stato di classe, ma lo Stato di tutto il popolo (ossia di ognuno). In effetti nell'URSS gli uomini sono ormai trattati senza distinzione di classe, vale a dire come *persone*. Ai temi dell'umanismo di classe, vediamo allora subentrare, *nell'ideologia*, i temi d'un umanismo socialista della persona.

Dieci anni fa l'umanismo socialista non esisteva che in una sola forma, come umanismo di classe. Oggi esiste in due forme: umanismo di classe, là dove regna ancora la dittatura del proletariato (Cina, ecc.) e umanismo della persona (socialista) ove questa è superata (URSS). Due forme che corrispondono a due fasi storiche necessarie. Nell'umanismo della « persona », l'umanismo di « classe » può contemplare, realizzato, il proprio futuro.

Questa trasformazione della storia chiarisce certe trasformazioni avvenute negli spiriti. La dittatura del proletariato, che i socialdemocratici respingevano in nome dell'umanismo (borghese) della persona, e che li opponeva accanitamente ai comunisti, è oggi superata nell'URSS. Si prevede anzi che potrà assumere in Occidente forme pacifiche e brevi. Si delinea così una specie di incontro tra due « umanismi » della persona: l'umanismo socialista e l'umanismo liberale, borghese o cristiano. La « liberalizzazione » dell'URSS fornisce certe garanzie a quest'ultimo; dal canto suo, l'umanismo socialista può considerarsi non soltanto come la critica delle contraddizioni, ma anche e soprattutto come il compimento delle aspirazioni « più nobili » dell'umanismo borghese; in esso l'umanità troverebbe infine realizzato il suo sogno millenario, abbozzato dagli umanismi passati, cristiani e borghesi: che nell'uomo e tra gli uomini si instauri infine il regno dell'Uomo.

¹ Intendiamo qui « umanismo di classe », nel senso in cui Lenin diceva della rivoluzione socialista d'ottobre che aveva dato il potere ai lavoratori, operai e contadini poveri e che essa assicurava, *per loro conto*, condizioni di vita, d'azione e di sviluppo che non avevano mai conosciuto prima: democrazia *per* i lavoratori, dittatura *sugli* oppressori. Non intendiamo « umanismo di classe » nel senso, ripreso dalle opere giovanili di Marx, in cui il proletariato rappresenterebbe, nella sua « alienazione », l'essenza umana stessa, di cui la rivoluzione dovrebbe assicurare la « realizzazione »: questa concezione « religiosa » del proletariato (« classe universale », perché « perdita dell'uomo » in « rivolta contro la sua stessa perdita ») è stata ripresa dal giovane Lukács in *Geschichte und Klassenbewusstsein*.

Si realizzerebbe così la promessa profetica di Marx, contenuta nei *Manoscritti del '44*: « *Il comunismo... appropriazione dell'essenza umana da parte dell'uomo... questo comunismo, in quanto naturalismo compiuto = umanismo...* ».

II

Per avere una visione più ampia di questo avvenimento, per capirlo, per conoscere il significato dell'umanismo socialista, non basta né prendere atto di questo avvenimento stesso né annotare i concetti (umanismo, socialismo) in cui esso pensa se stesso. Bisogna mettere alla prova i titoli teorici di validità dei concetti per essere sicuri che ci diano davvero una reale conoscenza scientifica dell'avvenimento.

Ebbene, il binomio « umanismo socialista » racchiude proprio una straordinaria disuguaglianza teorica: nel contesto della concezione marxista, il concetto di « socialismo » è sí un concetto scientifico, mentre il concetto di umanismo è soltanto un concetto *ideologico*.

Intendiamoci: si tratta non di contestare la realtà che il concetto di umanismo socialista ha il compito di designare, bensì di definire il valore *teorico* di questo concetto. Dicendo che il concetto di umanismo è un concetto ideologico (e non scientifico) affermo che esso designa sí un insieme di realtà esistenti ma che in pari tempo, a differenza di un concetto scientifico, non ci dà il mezzo per conoscerle; designa, in una particolare forma (ideologica), un insieme di esistenze ma non ci dà la loro essenza. Confondere questi due ordini significa precludersi ogni conoscenza, alimentare una confusione ed andare incontro al rischio di errori.

Per chiarezza, accennerò brevemente all'esperienza di Marx, il quale non pervenne ad una teoria scientifica della Storia se non a prezzo di una radicale critica di quella filosofia dell'uomo che gli era servita da fondamento teorico negli anni della giovinezza (1840-45). Uso i termini « fondamento teorico » in senso stretto. Per il giovane Marx, l'« Uomo » non era soltanto un grido che denunciava la miseria e l'asservimento: era il principio teorico della sua concezione del mondo e del suo atteggiamento pratico. L'« Essenza dell'Uomo » (sia che fosse libertà-ragione, oppure comunità) fondava al tempo stesso una rigorosa teoria della storia e una coerente pratica politica.

Lo si vede nelle due tappe del periodo umanista di Marx.

I. *La prima tappa* è dominata da un umanismo razionalista liberale più vicino a Kant e a Fichte che ad Hegel. Quando Marx

combatte la censura, le leggi feudali renane, il dispotismo prussiano, dà come fondamento teorico alla sua lotta politica e alla teoria della storia che ne è il sostegno, la sua filosofia dell'uomo. La storia diviene intelligibile soltanto attraverso l'essenza dell'uomo che è libertà e ragione. *Libertà*: è l'essenza dell'uomo come la gravità è l'essenza dei corpi. L'uomo è votato alla libertà che è il suo stesso essere: anche se la rifiuta o la nega, rimane preso in essa per sempre: « *La libertà costituisce talmente l'essenza dell'Uomo che anche i suoi avversari la realizzano combattendo la sua realtà... La libertà è dunque sempre esistita, ora come privilegio particolare, ora come diritto generale* »¹.

Questa distinzione chiarifica tutta quanta la storia: così, il feudalesimo è libertà ma nella forma « non razionale » del privilegio; lo Stato moderno è libertà ma nella forma razionale del diritto universale. *Ragione*: l'uomo è libertà solo in quanto è ragione. La libertà umana non è né il capriccio né il determinismo dell'interesse, ma, come voleva Kant, autonomia, obbedienza alla legge interiore della ragione. Questa ragione che è « *sempre esistita, ma non sempre nella forma razionale* »² (esempio il feudalesimo), esiste finalmente nei tempi moderni nella forma della ragione nello Stato, Stato del diritto e delle leggi.

« *La filosofia considera lo Stato come il grande organismo in cui la libertà giuridica, morale e politica deve trovare la sua realizzazione, e dove ogni cittadino, obbedendo alle leggi dello Stato, non obbedisce che alle leggi naturali della sua ragione stessa, della ragione umana* »³.

Donde il compito della filosofia: « *La filosofia chiede che lo Stato sia lo Stato della natura umana* »⁴. Questa istanza si rivolge allo Stato stesso: riconosca lo Stato la sua essenza e diventerà ragione, vera libertà degli uomini, riformando se stesso. Nella critica filosofico-politica (che ricorda allo Stato i doveri che ha verso se medesimo) si riassume allora tutta la politica: è la stampa libera, libera ragione dell'umanità, a incarnare la politica stessa. Questa pratica politica — che si riassume nella *critica teorica pubblica*, ossia nella critica pubblica attraverso la stampa — e che reclama come sua condizione assoluta *la libertà di stampa*, è quella di Marx nella *Rheinische Zeitung*. Elaborando la propria teoria della storia, Marx fonda e giustifica al tempo stesso la propria *pratica*: la critica pubblica del giornalista, che egli ritiene l'azione

¹ *Rheinische Zeitung*, *La libertà di stampa* (maggio 1842).

² *Lettera a Ruge*, settembre 1843. Ammirabile formula che è la chiave della filosofia giovanile di Marx.

³ *Rheinische Zeitung*, sull'articolo del n. 179 della *Kölnische Zeitung*, 14 luglio 1842.

⁴ *Ibidem*.

politica per eccellenza. In questa filosofia illuministica tutto è strettamente collegato.

II. *La seconda tappa* (1842-1845) è dominata da un'altra forma di umanismo: l'umanismo « comunitario » di Feuerbach. Lo Stato-ragione è rimasto sordo alla ragione; lo Stato prussiano non si è riformato; Marx ne trae la conclusione: « ... *Lo Stato politico...*, *nelle sue forme moderne, incarna le esigenze della ragione. E non si limita a questo: ovunque suppone la ragione realizzata. Ma ovunque cade ugualmente nella contraddizione tra la sua definizione teorica e le sue ipotesi reali* ». Un passo decisivo è stato compiuto: gli abusi dello Stato non sono più distrazioni dello Stato nei riguardi della propria essenza, bensì una contraddizione reale tra la sua essenza (ragione) e la sua esistenza (l'irragionevole). L'umanismo di Feuerbach permette appunto di pensare questa contraddizione, mostrando nell'irragionevole l'alienazione della ragione, e in questa alienazione la storia dell'uomo, ossia la sua realizzazione¹.

Marx professa sempre una filosofia dell'uomo: « *Essere radicali, significa prendere le cose alla radice; orbene, per l'uomo la radice è l'uomo stesso...* » (1843). Ma l'uomo non è allora libertà-ragione se non perché prima di tutto è « *Gemeinwesen* », « essere comunitario », un essere che non si adempie teoricamente (scienza) e praticamente (politica) se non in rapporti umani universali, tanto con gli uomini quanto coi suoi oggetti (la natura esterna « umanizzata » dal lavoro). Anche qui storia e politica si fondano sull'essenza dell'Uomo.

La storia è l'alienarsi e l'estrinsecarsi della ragione nell'irragionevole, dell'uomo vero nell'uomo alienato. Nei prodotti alienati del suo lavoro (merci, Stato, religione) l'uomo, senza saperlo, realizza l'essenza del-

¹ Questo incontro di Feuerbach con la crisi teorica in cui la storia aveva gettato i giovani radicali tedeschi, spiega il loro entusiasmo per l'autore delle *Tesi provvisorie*, dell'*Essenza del cristianesimo* e dei *Principi della filosofia dell'avvenire*. Feuerbach rappresenta infatti la soluzione *teorica* alla crisi teorica dei giovani intellettuali. Nel suo umanismo dell'alienazione, egli offre infatti loro i concetti teorici che permettono loro di pensare l'alienazione dell'essenza umana come momento indispensabile della realizzazione dell'essenza umana, l'irragionevole (la *realtà* irrazionale dello Stato) come momento necessario della realizzazione della ragione (l'idea dello Stato). In questo modo rende loro *pensabile* ciò che avrebbero altrimenti subito come l'irrazionalità stessa: il *legame* necessario tra la ragione e l'irragionevole. Chiaro che questo rapporto resta preso in un'antropologia filosofica che lo giustifica e lo fonda, con però la riserva teorica di un rimaneggiamento del concetto di uomo, indispensabile per pensare il rapporto storico tra la ragione e l'aberrazione storiche. L'uomo cessa di essere definito dalla ragione e dalla libertà: diventa, nel suo principio stesso, essere « comunitario », intersoggettività concreta, amore, fraternità, « essere generico ».

l'uomo. Questa perdita dell'uomo che produce la storia e l'uomo, suppone un'essenza preesistente definita. Al termine della storia, quest'uomo, divenuto oggettività disumanata, non avrà che da riprendere possesso, come soggetto, della propria essenza alienata nella proprietà, nella religione e nello Stato, per diventare uomo totale, uomo vero.

Questa nuova teoria dell'uomo imposta una nuova azione politica: la politica di una riappropriazione *pratica*. Scompare l'appello alla pura e semplice ragione dello Stato. La politica non è più semplice critica teorica, ammaestramento della ragione mediante la stampa libera, ma riappropriazione pratica da parte dell'uomo della sua essenza. Infatti lo Stato, come la religione, è l'uomo ma nell'espropriazione; l'uomo è scisso tra il cittadino (lo Stato) e l'uomo civile, due astrazioni. Nell'empireo dello Stato, nei « diritti del cittadino » l'uomo vive immaginariamente quella comunità umana di cui è privo sulla terra dei « diritti dell'uomo ». Così la rivoluzione non sarà più soltanto *politica* (riforma liberale-razionale dello Stato) ma « *umana* » (« comunista ») per restituire all'uomo la sua natura, alienata nella forma mitica del denaro, del potere e degli dèi. Questa rivoluzione sarà allora opera comune della filosofia e del proletariato, poiché nella filosofia l'uomo è affermato teoricamente, nel proletariato è negato praticamente. La penetrazione della filosofia nel proletariato sarà la rivolta cosciente dell'affermazione contro la sua negazione, la rivolta dell'uomo contro le sue condizioni disumanate. Il proletariato negherà allora la sua propria negazione e prenderà possesso di sé nel comunismo. La rivoluzione è la *pratica* stessa della logica immanente dell'alienazione: è il momento in cui la critica, fino allora disarmata, riconosce le sue armi nel proletariato. Essa dà al proletariato la teoria di ciò che è: il proletariato le dà in cambio la sua forza armata, un'unica e medesima forza in cui ciascuno non si allea che con se stesso. L'alleanza rivoluzionaria del proletariato e della filosofia si suggella dunque, anche in questo caso, nell'essenza dell'uomo.

III

Dal 1845, Marx rompe radicalmente con ogni teoria che fonda la storia e la politica su un'essenza dell'uomo. Questa rottura unica comporta tre aspetti teorici indissociabili:

1. Formazione di una teoria della storia e della politica fondata su concetti radicalmente nuovi, cioè su concetti quali: formazione sociale, forze produttive, rapporti di produzione, sovrastruttura, ideologie, de-

terminazione in ultima istanza ad opera dell'economia, determinazione specifica degli altri livelli, ecc.

2. Critica radicale delle pretese *teoriche* di ogni umanismo filosofico.

3. Definizione dell'umanismo come *ideologia*.

In questa nuova concezione tutto è strettamente collegato: l'essenza dell'uomo criticata (2) è definita come ideologia (3), categoria che appartiene alla nuova teoria della società e della storia (1).

La rottura con ogni antropologia od ogni umanismo *filosofici*, non è un particolare secondario: fa tutt'uno con la scoperta scientifica di Marx.

Ciò significa che Marx nell'atto stesso in cui respinge la problematica della filosofia anteriore adotta anche una problematica nuova. La filosofia anteriore idealista (« borghese ») poggiava in tutti i suoi campi e in tutte le sue applicazioni (« teoria della conoscenza », concezione della storia, economia politica, morale, estetica, ecc.), su una problematica della *natura umana* (o dell'essenza dell'uomo). Questa problematica costituì per interi secoli l'evidenza stessa e nessuno si è mai sognato di metterla in dubbio, neppure nei suoi riassetamenti interni.

Questa problematica non era né vaga né inconsistente: era invece costituita da un sistema coerente di concetti precisi, strettamente articolati gli uni sugli altri. Allorché Marx l'affrontò implicava i due postulati complementari che egli aveva definiti nella sesta *Tesi su Feuerbach*, ossia:

a) esiste un'essenza universale dell'uomo;

b) questa essenza è attributo dei « *singoli individui* » che ne sono i *soggetti reali*.

Questi due postulati sono complementari e indissociabili, e la loro esistenza e la loro unità presuppongono tutta una concezione empiristico-idealista del mondo. Perché l'essenza dell'uomo sia attributo universale bisogna infatti che esistano i *soggetti concreti* come dati assoluti: il che implica un *empirismo del soggetto*; perché poi questi individui empirici siano uomini, bisogna che ciascuno di essi porti in se stesso, di fatto o di diritto, tutta l'essenza umana: il che implica un *idealismo dell'essenza*. L'empirismo del soggetto implica dunque l'idealismo dell'essenza e viceversa. Questo rapporto può rovesciarsi nel suo « contrario »: empirismo del concetto, idealismo del soggetto. Tale capovolgimento rispetta la struttura fondamentale di questa problematica, che rimane fissa.

In questa struttura-tipo è riconoscibile non soltanto il principio fondamentale delle teorie della società (da Hobbes a Rousseau), delle teorie dell'economia politica (da Petty a Ricardo), della morale (da Descartes a Kant), ma anche il principio stesso della « teoria » idealista e materialista (premarxista) « della conoscenza » (da Locke a Feuerbach, passando attraverso Kant). Il contenuto dell'essenza umana o dei soggetti empirici può variare (come si può vedere da Descartes a Feuerbach); il soggetto può passare dall'empirismo all'idealismo (come avviene da Locke a Kant); ma i termini che sono di fronte e il loro rapporto variano solo all'interno di una struttura-tipo invariante, che costituisce questa stessa problematica: *ad un idealismo dell'essenza corrisponde sempre un empirismo del soggetto (o ad un idealismo del soggetto un empirismo dell'essenza)*.

Rifiutando l'essenza dell'uomo come fondamento teorico, Marx rifiuta tutto questo sistema organico di postulati. E bandisce le categorie filosofiche di *soggetto*, *empirismo*, *essenza ideale*, ecc. da tutti i campi in cui regnavano. Non soltanto dall'economia politica (rifiuto del mito dell'*homo oeconomicus*, ossia dell'individuo in quanto *soggetto dell'economia* classica, con facoltà e bisogni ben definiti); non soltanto dalla storia (rifiuto dell'atomismo sociale e dell'idealismo politico-etico); non soltanto dalla morale (rifiuto dell'idea morale kantiana), ma anche dalla filosofia stessa: il materialismo di Marx esclude infatti l'empirismo del soggetto (e il suo rovescio: il soggetto trascendentale) e l'idealismo del concetto (e il suo rovescio: l'empirismo del concetto).

Questa rivoluzione teorica totale ha però il diritto di rifiutare i vecchi concetti solo in quanto li sostituisce con concetti nuovi. Marx fonda infatti una nuova problematica, crea un nuovo modo di interrogare il mondo, nuovi principi e un nuovo metodo. Questa scoperta è insita nella teoria stessa del materialismo storico, in cui Marx non propone soltanto una nuova teoria della storia delle società, ma, contemporaneamente, in modo implicito ma necessario, una nuova « filosofia » dalle infinite implicazioni. Così, quando Marx, nella teoria della storia, sostituisce la vecchia coppia individui-essenza umana con concetti nuovi (come forza di produzione, rapporti di produzione, ecc.), in realtà propone al tempo stesso una nuova concezione della « filosofia ». Sostituisce agli antichi postulati (empirismo-idealismo del soggetto, empirismo-idealismo dell'essenza) che sono alla base non soltanto dell'idealismo, ma anche del materialismo premarxista, un materialismo dialettico-storico della *prassi*: vale a dire una teoria dei diversi *livelli* specifici della *pratica umana* (pratica economica, pratica politica, pratica ideologica, pratica scientifica) nelle loro articolazioni proprie, fondata

sull'articolarsi specifico dell'unità della società umana. Diciamo in due parole che al concetto « ideologico » e universale della « pratica » feuerbachiana, Marx sostituisce una concezione concreta delle differenze specifiche che permette di situare ogni pratica particolare nelle differenze specifiche della struttura sociale.

Per capire ciò che Marx apporta di radicalmente nuovo, bisogna dunque prendere coscienza non soltanto della novità dei concetti del materialismo storico, ma anche della profondità della rivoluzione teorica da essi implicata e annunciata. A questa sola condizione è possibile definire lo « statuto » dell'umanesimo: rifiutando le sue pretese teoriche e riconoscendo la sua funzione pratica di *ideologia*.

Per quel che concerne strettamente la teoria si può allora, e anzi si deve, parlare apertamente di un *antiumanismo teorico di Marx* e vedere in questo *antiumanismo teorico* la condizione della possibilità assoluta (negativa) della conoscenza (positiva) del mondo umano stesso, e della sua trasformazione pratica. Non è possibile *conoscere* qualcosa degli uomini se non alla assoluta condizione di ridurre in polvere il mito filosofico (teorico) dell'uomo. Ogni pensiero che si richiamasse dunque a Marx per restaurare in un modo o nell'altro un'antropologia o un umanismo filosofici, non sarebbe *teoricamente* altro che polvere. Praticamente però, innalzerebbe un monumento d'ideologia premarxista che peserebbe gravemente sulla storia reale, e potrebbe trascinarla in un vicolo cieco.

L'antiumanismo teorico marxista ha infatti come corollario il riconoscimento e la conoscenza dell'umanesimo stesso: come *ideologia*. Marx non è mai caduto nell'illusione idealista di credere che la conoscenza di un oggetto possa, al limite, sostituire questo oggetto stesso o dissolverne l'esistenza. I cartesiani che sapevano che il sole era a 2.000 leghe si stupivano che lo si vedesse a 200 passi: dio stesso non era loro di troppo per colmare questo scarto. Marx non ha mai creduto che la conoscenza della natura del *denaro* (un rapporto sociale) potesse distruggere la sua *apparenza*, la sua forma di esistenza — vale a dire una cosa — poiché questa apparenza era il suo essere stesso, altrettanto necessario quanto il modo di produzione esistente¹. Marx non ha mai creduto che un'ideologia potesse essere dissolta dalla sua conoscenza,

¹ Tutta la teoria, oggi in gran voga, della « reificazione » poggia sulla proiezione della teoria dell'alienazione dei testi giovanili (e particolarmente dei *Manoscritti del '44*), sulla teoria del « feticismo » del *Capitale*. Nei *Manoscritti del '44* l'oggettivazione dell'essenza umana è affermata come la premessa indispensabile alla riappropriazione dell'essenza umana da parte dell'uomo. Durante tutto

perché essendo questa conoscenza la conoscenza delle sue condizioni di possibilità e della sua funzione pratica, nell'ambito di una determinata società, era al tempo stesso la conoscenza delle condizioni della sua necessità. L'*antiumanismo* teorico di Marx non sopprime affatto perciò l'esistenza storica dell'umanismo. Anche dopo, come prima di Marx, si possono incontrare nel mondo reale delle filosofie dell'uomo, e oggi anche certi marxisti sono tentati di sviluppare i temi di un nuovo umanismo teorico. Più ancora: l'*antiumanismo* teorico di Marx riconosce, mettendolo in rapporto con le sue condizioni d'esistenza, una necessità all'umanismo come *ideologia*, una necessità sotto condizioni. Il riconoscimento di questa necessità non è meramente speculativo: soltanto su di esso il marxismo può fondare una politica nei riguardi delle forme ideologiche esistenti, qualunque esse siano: religione, morale, filosofia, diritto — e umanismo innanzi tutto —. Una (eventuale) politica marxista dell'ideologia umanista, ossia un atteggiamento politico nei confronti dell'umanismo — politica che può essere sia il rifiuto o la critica, o l'utilizzazione o il sostenimento o lo sviluppo o il rinnovamento delle forme attuali dell'ideologia umanistica nel campo *etico-politico* — questa politica non è dunque possibile se non alla condizione assoluta di essere fondata sulla filosofia marxista di cui l'*antiumanismo* teorico è la premessa.

IV

Tutto dipende quindi dal riconoscere la natura dell'umanismo come *ideologia*.

Non è il caso di addentrarci qui in una definizione approfondita

il processo d'oggettivazione, l'uomo non esiste che nella forma di una oggettività in cui incontra la propria essenza sotto l'apparenza d'una essenza estranea, non umana. Questa « oggettivazione » non è definita « reificazione » benché sia definita « disumana ». Non è però il modello della « cosa » a rappresentare per antonomasia la disumanità, ma a volte il modello dell'animalità (o anche della pre-animalità: quest'uomo che non ha nemmeno più con la natura i semplici rapporti animali), a volte il modello dell'onnipotenza e della fascinazione, della trascendenza (Dio, lo Stato) e del denaro che, esso sí, è « cosa ». Nel *Capitale* il solo rapporto sociale che si presenta sotto forma di una *cosa* (quel pezzo di metallo) è il *denaro*. Ma la concezione del denaro come *cosa* (ossia la confusione tra valore e valore d'uso nel denaro) non corrisponde alla realtà di questa « cosa »: l'uomo che si trova in rapporto diretto col denaro non urta contro la brutalità di una semplice « cosa », ma contro un *potere* (o la sua mancanza) sulle cose e sugli uomini. Un'ideologia della reificazione che nei rapporti umani vede ovunque solo « cose », confonde sotto la categoria di « cosa » (che è la categoria più estranea a Marx) tutti i rapporti sociali pensati sul modello d'una ideologia della moneta-cosa.

dell'ideologia. Basta sapere molto schematicamente che un'ideologia è un sistema (che possiede la propria logica e il proprio rigore) di rappresentazioni (immagini, miti, idee o concetti, secondo i casi) dotate di un'esistenza e di una funzione storiche nell'ambito di una data società. Senza entrare nel problema dei rapporti che una scienza ha col suo passato (ideologico), diciamo che l'ideologia come sistema di rappresentazioni si distingue dalla scienza per il fatto che in essa la funzione pratico-sociale prevale sulla funzione teorica (o funzione di conoscenza).

Qual è la natura di questa funzione sociale? Per capirla, bisogna riportarsi alla teoria marxista della storia. « Soggetti » della storia sono determinate società umane; esse si presentano come totalità la cui unità è costituita da un certo determinato tipo di articolazione interna, dunque da un tipo specifico di *complessità* che mette in giuoco certe istanze le quali, sulle orme di Engels, possono essere molto schematicamente ridotte a tre: economia, politica e ideologia. In ogni società si costata dunque, in forme a volte assai paradossali, l'esistenza di un'attività economica di base, d'una organizzazione politica, e di forme « ideologiche » quali religione, morale, filosofia, ecc. *L'ideologia fa dunque organicamente parte, in quanto tale, di ogni totalità sociale.* Sembra quasi che le società umane non potessero sussistere senza queste *formazioni specifiche*, questi sistemi di rappresentazioni (a diverso livello) che sono le ideologie. Le società umane secernono l'ideologia come l'elemento e l'atmosfera stessa indispensabili alla loro respirazione, alla loro vita storiche. Soltanto una concezione ideologica del mondo ha potuto immaginare società *senza ideologie*, e ammettere l'idea utopistica di un mondo in cui l'ideologia (e non tale o tal'altra delle sue forme storiche) scomparisse senza lasciar traccia, per essere sostituita dalla *scienza*. Questa utopia sta per esempio alla base dell'idea che la morale, la quale è nella sua essenza ideologia, potrebbe essere sostituita dalla scienza oppure diventare da cima a fondo scientifica; oppure che la religione potrebbe essere dissolta dalla scienza che in certo qual modo ne prenderebbe il posto; che l'arte potrebbe confondersi con la conoscenza o divenire « vita quotidiana », ecc.

E per non eludere quella che è la questione più scottante, *per il materialismo storico neppure una società comunista può fare mai a meno di ideologia*, sia che si tratti di morale o di arte o di « rappresentazione del mondo ». Si può certo prevedere che in essa le forme ideologiche e i loro rapporti subiscano importanti modificazioni, persino che scompaiano certe forme esistenti o che le loro funzioni si trasferiscano su forme vicine; si può anche (sulle premesse dell'esperienza

già acquisita) prevedere lo sviluppo di nuove forme ideologiche (per esempio le ideologie: « concezione scientifica del mondo », « umanismo comunista ») ma allo stato attuale della teoria marxista, presa in tutto il suo rigore, non è pensabile che il comunismo, nuovo modo di produzione, implicante determinate forze e determinati rapporti di produzione, possa fare a meno di un'organizzazione sociale della produzione e di corrispondenti forme ideologiche.

L'ideologia non è dunque un'aberrazione o un'escrescenza contingente della storia; è invece una struttura essenziale alla vita storica delle società. D'altronde soltanto l'esistenza e il riconoscimento della sua necessità possono permettere d'agire sull'ideologia e di trasformarla in strumento d'azione riflesso sulla storia.

Si dice di solito che l'ideologia appartiene alla sfera della « coscienza ». Non bisogna però ingannarsi su questa affermazione rimasta contaminata dalla problematica idealista anteriore a Marx. A dire il vero, l'ideologia ha ben poco a che vedere con la « coscienza », supposto che questo termine abbia un significato univoco. Essa è invece profondamente *inconscia*, anche quando si presenta (come nella « filosofia » premarxista) in una forma elaborata. L'ideologia è sí un sistema di rappresentazioni, ma queste rappresentazioni non hanno il più delle volte nulla a che vedere con la « coscienza »: per lo più sono immagini, a volte anche concetti, ma soprattutto sono *strutture*, e come tali si impongono alla stragrande maggioranza degli uomini senza passare attraverso la loro « coscienza ». Sono oggetti culturali percepiti-accecati-subíti che agiscono sugli uomini attraverso un processo che sfugge loro. Gli uomini « vivono » la loro ideologia come il cartesiano « vedeva » o non vedeva — se non la fissava — la luna a 200 passi: *niente affatto come una forma di coscienza, bensí come un oggetto del loro « mondo »*, come il loro « mondo » stesso. Che cosa si intende dire, tuttavia, quando si dice che l'ideologia concerne la « coscienza » degli uomini? Innanzi tutto che si distingue l'ideologia dalle altre istanze sociali, ma anche che gli uomini *vivono* le loro azioni, normalmente riferite dalla tradizione classica alla libertà e alla « coscienza », nell'ideologia, *attraverso e mediante l'ideologia*; insomma che il rapporto « vissuto » degli uomini col mondo, ivi compresa la storia (nell'azione o nell'inazione politica) passa attraverso l'ideologia, o, meglio ancora, è *l'ideologia stessa*. Questo intendeva Marx dicendo che proprio nell'ideologia (quale sede delle lotte politiche) gli uomini *prendono coscienza* del loro posto nel mondo e nella storia: appunto in seno a questa incoscienza ideologica gli uomini arrivano a modificare i loro rap-

porti « vissuti » col mondo e ad acquisire quella nuova forma di incoscienza specifica che si chiama « coscienza ».

L'ideologia concerne dunque il rapporto *vissuto* degli uomini col loro mondo. Questo rapporto, che non si rivela « *cosciente* » se non a condizione di essere inconscio, non sembra nello stesso modo essere semplice se non a condizione di essere complesso, di non essere cioè un rapporto semplice, ma un rapporto di rapporti, un rapporto di secondo grado. Nell'ideologia, infatti, gli uomini esprimono non i loro rapporti con le loro condizioni di esistenza, ma il *modo* in cui vivono i loro rapporti con le loro condizioni di esistenza, la qual cosa suppone al tempo stesso un rapporto reale e un rapporto « vissuto », « immaginario ». L'ideologia è allora l'espressione del rapporto degli uomini col loro « mondo », ossia l'unità (surdeterminata) del loro rapporto reale e del loro rapporto immaginario con le loro reali condizioni di esistenza. Nell'ideologia il rapporto reale è inevitabilmente investito nel rapporto immaginario: rapporto che *esprime* più una *volontà* (conservatrice, conformista, riformista o rivoluzionaria), e persino una speranza o una nostalgia, di quanto non descriva una realtà.

Proprio in questa surdeterminazione del reale attraverso l'immaginario o dell'immaginario attraverso il reale, l'ideologia è, nei suoi fondamenti, *attiva*, ed essa rinforza o modifica il rapporto che gli uomini hanno con le loro condizioni di esistenza, entro questo rapporto immaginario stesso. Ne consegue che questa azione non può mai essere prettamente *strumentale*: coloro che vorrebbero servirsi di una ideologia come di un mero mezzo di azione, d'uno strumento, si trovano irretiti in essa nel momento stesso di servirsene, perché essa riguarda anche loro.

Questo è chiarissimo nel caso di una *società classista*. L'ideologia dominante è allora l'ideologia della *classe* dominante. Ma il rapporto che la classe dominante mantiene con l'ideologia dominante, che è la sua ideologia, non è un rapporto esteriore e lucido di pura utilità o astuzia. Quando la classe dominante borghese « in ascesa » sviluppa, durante il XVIII secolo, un'ideologia umanista dell'eguaglianza, della libertà e della ragione, essa dà alla propria personale rivendicazione la forma dell'universalità, come se, con questo, volesse reclutare al suo fianco, formandoli espressamente a questo scopo, quegli stessi uomini che essa non libererà se non per sfruttarli. È questo il mito rousseauiano dell'origine della disuguaglianza: i ricchi che tengono ai poveri il « discorso più assennato » che sia mai stato concepito per convincerli a vivere la loro servitù come se fosse la loro libertà. Il fatto è che la borghesia deve essa stessa credere nel suo mito prima di convincere gli

altri, e non soltanto allo scopo di convincerli, ma perché ciò che essa vive nella sua ideologia è *quel* rapporto immaginario con le proprie reali condizioni di esistenza che le consente al contempo di agire su di sé (dandosi coscienza giuridica e morale e le condizioni giuridiche e morali del liberalismo economico), e di agire sugli altri (i suoi sfruttati e futuri sfruttati: i « lavoratori liberi ») allo scopo di assumere, adempiere e sostenere la sua funzione storica di classe dominante. Nell'ideologia della *libertà*, la borghesia *vive* così esattamente il suo particolare rapporto con le proprie condizioni di esistenza, ossia il suo rapporto reale (il diritto dell'economia capitalista liberale) *investito però in un rapporto immaginario* (tutti gli uomini sono liberi, compresi i lavoratori liberi). La sua ideologia consiste in questo giuoco di *parole* sulla libertà, che tradisce tanto la volontà borghese di mistificare i suoi sfruttati (« liberi »!) per tenerli a freno con il ricatto della libertà, quanto il bisogno della borghesia di *vivere* la sua dominazione di classe come la libertà dei suoi stessi sfruttati. Come un popolo che ne sfrutta altri non può essere libero, così una classe che si *serve* di un'ideologia le è essa stessa soggetta. Quando si parla di funzione di classe d'una ideologia, si intende dunque dire che l'ideologia dominante è appunto l'ideologia della classe dominante e che essa le serve non soltanto a dominare la classe sfruttata, ma anche a *costituirsì in classe dominante*, facendole accettare come reale e giustificato il suo rapporto vissuto col mondo.

Ma bisogna spingersi piú avanti e chiedersi che cosa succede dell'ideologia in una società in cui le classi sono scomparse. Quello che abbiamo detto sopra permette di dare una risposta. Se tutta la funzione sociale dell'ideologia si riassume nel cinismo di un mito (come le « belle menzogne » di Platone o le tecniche della pubblicità moderna), che la classe dominante fabbricherebbe e manipolerebbe dal di fuori, per ingannare quelli che sfrutta, allora l'ideologia scomparirebbe con lo scomparire delle classi. Ma siccome abbiamo visto che, anche nel caso di una società classista, l'ideologia è attiva sulla stessa classe dominante e contribuisce a foggiarla, a modificarne gli atteggiamenti per adattarli alle sue reali condizioni d'esistenza (esempio: la libertà giuridica), è chiaro che *l'ideologia (come sistema di rappresentazioni di massa) è indispensabile ad ogni società per formare gli uomini, trasformarli e metterli in condizione di rispondere alle esigenze delle loro condizioni di esistenza*. Se anche in una società socialista, la storia, come diceva Marx, è perpetua trasformazione delle condizioni d'esistenza degli uomini, gli uomini debbono senza tregua essere trasformati per adattarsi a queste condizioni; se questo « adattamento » non può essere

lasciato alla spontaneità, ma deve costantemente essere assunto, dominato, controllato, il luogo dove può essere espressa questa esigenza, misurata questa distanza, vissuta questa contraddizione, « agita » la sua risoluzione, è appunto l'ideologia. Nell'ideologia la società senza classi *vive* l'inadeguazione-adequazione del suo rapporto col mondo, in essa e attraverso essa opera la trasformazione della « coscienza » degli uomini, ossia del loro atteggiamento e della loro condotta per metterli all'altezza dei loro compiti e delle loro condizioni d'esistenza.

In una società classista l'ideologia è il relè attraverso il quale, e l'elemento nel quale il rapporto tra gli uomini e le loro condizioni d'esistenza si regola a beneficio della classe dominante. In una società senza classi l'ideologia è il relè attraverso il quale, e l'elemento nel quale il rapporto tra gli uomini e le loro condizioni d'esistenza è vissuto a vantaggio di tutti gli uomini.

V

Eccoci ora in grado di ritornare al tema dell'umanismo socialista e di dar ragione della disparità teorica che abbiamo constatato tra un termine scientifico (socialismo) e un termine ideologico (umanismo).

Nei suoi rapporti con le forme esistenti dell'umanismo borghese o cristiano della *persona*, l'umanismo socialista della persona si presenta come ideologia proprio nel *giuoco di parole* che autorizza questo incontro. Lungi da me il pensiero che possa trattarsi dell'incontro di un cinismo e di una ingenuità. Nella fattispecie, il giuoco di parole è sempre l'indice di una *realtà storica* e insieme di un equivoco vissuto, nonché l'espressione del desiderio di superarlo. Quando nei rapporti con il resto del mondo i marxisti mettono l'accento su un umanismo socialista della persona, essi non fanno che manifestare la loro *volontà* di colmare la distanza che li separa dai loro possibili alleati e precorrono semplicemente un processo, affidando alla storia futura la cura di investire le vecchie parole di un contenuto nuovo.

Ciò che importa è questo contenuto. Perché, diciamolo ancora una volta, i temi dell'umanismo marxista non sono inizialmente temi ad uso di *altri*. I marxisti che sviluppano questi temi lo fanno necessariamente *per se stessi* prima di farlo per gli altri. Ebbene noi sappiamo su che cosa sono fondati questi temi: sulle nuove condizioni esistenti oggi nell'Unione Sovietica, sulla fine della dittatura del proletariato e sul passaggio al comunismo.

Questo è il punto cruciale da cui dipende tutto. Ed ecco come io

porrei il problema. *A che cosa* corrisponde nell'Unione Sovietica questo palese sviluppo dei temi dell'umanismo (socialista) della persona? Nella *Ideologia tedesca*, parlando dell'idea dell'uomo e dell'umanismo, Marx osserva che l'idea di natura umana o d'essenza dell'uomo cela un *giudizio* di valore che chiama in causa una coppia, precisamente la coppia umano-disumano è il principio recondito di ogni umanismo che è allora *prodotto delle condizioni attuali; ne è il lato negativo...* ». La coppia umano-disumano, è il principio recondito di ogni umanismo che è allora solo il modo di vivere-sopportare-risolvere questa contraddizione. L'umanismo borghese metteva l'uomo al principio di ogni teoria. Questa luminosa essenza dell'uomo era il visibile di un disumano d'ombra. Il contenuto dell'essenza umana, questa essenza apparentemente assoluta, rivelava in questa parte d'ombra la sua nascita ribelle. L'uomo libertà-ragione denunciava l'uomo egoista e lacerato della società capitalista. Nelle due forme di questa coppia — disumano-umano — la borghesia del XVIII secolo nella forma « liberale-razionale », gli intellettuali tedeschi radicali di sinistra nella forma « comunitaria » o « comunista », vivevano ognuno il proprio rapporto con le proprie condizioni d'esistenza, come un rifiuto, una rivendicazione e un programma.

Che cosa ne è dell'umanismo socialista odierno? Anch'esso è *rifiuto* e denuncia: rifiuto di tutte le discriminazioni umane, siano esse razziali, politiche, religiose o altro; rifiuto di ogni sfruttamento economico e di ogni asservimento politico; rifiuto della guerra. Questo rifiuto non è soltanto una fiera proclamazione di vittoria, una esortazione e un esempio rivolti all'esterno, a tutti gli uomini che subiscono l'imperialismo e lo sfruttamento, la miseria, l'asservimento, le discriminazioni e le guerre dell'imperialismo, bensì è anche e innanzi tutto rivolto *verso l'interno*: verso l'Unione Sovietica stessa. Nell'umanismo socialista della persona, l'Unione Sovietica prende atto, per suo conto, del superamento del periodo di dittatura del proletariato, non solo, ma respinge anche e condanna i suoi « abusi », le forme aberranti e « criminali » in cui è caduta durante il periodo del « culto della personalità ». L'umanismo socialista concerne, nel suo uso interno, la realtà storica del superamento della dittatura del proletariato e delle forme « abusive » che essa rivestì in URSS. Concerne una realtà « doppia »: non soltanto una realtà (la dittatura del proletariato) superata dalla *necessità* razionale dello sviluppo delle forze di produzione e dei rapporti di produzione socialisti, ma anche una realtà *che non si sarebbe dovuto avere da superare*, quella nuova forma « *d'esistenza non razionale della ragione* », quella parte di « *irragionevolezza* » e di « *disumano* » storici che il passato dell'URSS porta in sé — terrore, repressione, dogmatismo —

ciò appunto che non si è ancora finito di superare, nei suoi effetti o nei suoi misfatti.

Con questo voto però, noi passiamo dall'ombra alla luce, dal disumano all'umano. Il comunismo in cui è impegnata l'Unione Sovietica è un mondo senza sfruttamento economico, senza violenza, senza discriminazione — un mondo che spalanca davanti ai sovietici lo spazio infinito del progresso, della coscienza, della cultura, del pane e della libertà, del libero sviluppo — un mondo che può essere senza ombre e senza drammi. Perché allora quell'accento messo tanto deliberatamente sull'uomo? In che cosa gli uomini sovietici sentono tanto il bisogno d'una *idea dell'uomo*, di un'idea cioè di se stessi che li *aiuti a vivere la loro storia*? È difficile qui, non mettere in relazione da una parte la necessità di preparare e realizzare un importante mutamento storico (passaggio al comunismo, fine della dittatura del proletariato, decadimento dell'apparato statale, il che suppone la creazione di nuove *forme* d'organizzazione politiche, economiche, culturali, corrispondenti a questo passaggio) con, dall'altra, le *condizioni storiche* in cui questo passaggio deve effettuarsi. È evidente quindi, che *queste condizioni* portino il segno anche del passato dell'URSS e delle sue difficoltà — non soltanto delle difficoltà inerenti al periodo del « *culto della personalità* » ma anche di difficoltà più remote proprie della « *costruzione del socialismo in un solo paese* » — in un paese, per sovrammercato, economicamente e culturalmente « arretrato ». Tra queste « *condizioni* » bisogna citare al primo posto le condizioni « *teoriche* » ereditate da questo passato.

Proprio questa inadeguatezza tra i fini storici e le loro condizioni può spiegare il ricorso all'ideologia umanista. In realtà, i temi dell'umanismo socialista indicano l'esistenza di problemi reali: problemi storici, economici, politici e ideologici *nuovi*, che il periodo staliniano aveva relegati nell'ombra, ma che pure ha prodotto, producendo il socialismo; problemi delle forme d'*organizzazione* economiche, politiche e culturali corrispondenti al livello di sviluppo raggiunto dalle forze produttive del socialismo; problemi delle nuove forme dello *sviluppo individuale*, in un nuovo periodo della storia in cui lo Stato non si assume più, mediante la *coercizione*, la direzione o il controllo del destino di ciascuno, in cui ogni uomo ha ormai *obiettivamente la scelta*, ossia il *difficile compito* di divenire da solo quello che è. I temi dell'umanismo socialista (libero sviluppo dell'individuo, rispetto della legalità socialista, dignità della persona, ecc.) sono il modo in cui i sovietici e altri socialisti *vivono* i loro rapporti con questi problemi, ossia con le condizioni nelle quali essi si pongono. Si rimane colpiti nel

costatare che, conformemente alle necessità del loro sviluppo, nella maggior parte delle democrazie socialiste come anche nell'Unione Sovietica, sono stati messi in primo piano i problemi che riguardano la politica e la morale e che i partiti occidentali sono anch'essi ossessionati da questi problemi. E non meno colpiti si resta nel vedere che a volte, se non spesso, questi problemi sono *teoricamente* trattati facendo ricorso a concetti che appartengono al periodo giovanile di Marx, alla sua filosofia dell'uomo: concetti di alienazione, di scissione, di feticismo, d'uomo totale, ecc. Eppure, considerati in se stessi, sono problemi che, nel loro fondo, lungi dal richiedere una « filosofia dell'Uomo » riguardano invece l'elaborazione delle nuove forme d'*organizzazione* della vita economica, della vita politica e della vita ideologica (ivi comprese le nuove forme dello sviluppo individuale) dei paesi socialisti, nella fase di superamento o di decadimento della dittatura del proletariato. Come mai succede allora che questi problemi vengono posti da alcuni ideologi in funzione dei concetti di una *filosofia dell'uomo*, invece di essere posti apertamente, nettamente e rigorosamente nei termini economici, politici, ideologici, ecc. della teoria marxista? Perché tanti filosofi marxisti sembrano provare il bisogno di ricorrere al concetto ideologico premarxista d'*alienazione* per dare l'impressione di pensare e risolvere questi problemi storici concreti?

Non rileveremmo la tentazione di questo ricorso ideologico se non fosse, a suo modo, l'indice di una necessità che non può tuttavia rifugiarsi sotto la protezione di altre forme ben fondate di necessità. Nessun dubbio che i comunisti abbiano delle buone ragioni per opporre la *realtà* economica, politica, culturale del socialismo, alla disumanità dell'imperialismo in generale; che questo contrasto fa parte del raffronto e della lotta tra socialismo e imperialismo. Può però lo stesso essere pericoloso far uso *senza discriminazione* né riserve, di un concetto ideologico come quello di umanismo, carico, per quanto si faccia, delle associazioni dell'inconscio ideologico, e che mescola troppo facilmente temi d'ispirazione piccolo borghese (si sa che la piccola borghesia e la sua ideologia, cui Lenin prediceva un bell'avvenire, non sono state ancora sotterrate dalla storia).

E qui siamo arrivati a una ragione più profonda, piuttosto difficile ad enunciarsi. Questo ricorso all'ideologia può infatti, entro certi limiti, essere anche considerato come il sostituto di un ricorso alla teoria. Ritroveremmo qui le *condizioni attuali della teoria*, lasciate in eredità al marxismo dal suo passato (non soltanto il dogmatismo del periodo staliniano, ma anche, proveniente da più lontano, il retaggio delle disastrose interpretazioni opportuniste della II Internazionale, che Lenin

combatté tutta la vita, ma che neppure esse sono state ancora per sempre sepolte dalla storia). Queste condizioni hanno intralciato lo sviluppo che sarebbe stato indispensabile alla teoria marxista per metterla appunto in possesso dei concetti richiesti dai nuovi problemi: concetti che le permetterebbero oggi di porre questi problemi in termini scientifici e non ideologici: che le permetterebbero di chiamare le cose col loro nome, ossia con i concetti marxisti appropriati, invece di designarli, come troppo spesso avviene, con concetti ideologici (alienazione), o senza « statuto » definito.

Dispiace, per esempio, costatare come il concetto con il quale i comunisti designano un importante fenomeno storico della storia dell'URSS e del movimento operaio: il concetto di « culto della personalità », sia, se lo si considerasse un concetto teorico, un concetto « irreperibile », non classificabile nella teoria marxista; può sí descrivere e condannare uno stile di comportamento e, a questo titolo, possedere un valore pratico, ma che io sappia, Marx non ha mai ritenuto che uno stile di comportamento politico potesse essere direttamente equiparato ad una *categoria* storica, vale a dire a un concetto della teoria del materialismo storico: giacché se anche designa una realtà non è il suo concetto. E tuttavia tutto quello che viene detto del « culto della personalità », riguarda precisamente il campo della *sovrastruttura*, dunque dell'*organizzazione* dello Stato e delle ideologie, riguarda proprio *quell'unico campo* di cui la teoria marxista ci dice che possiede una « relativa autonomia » (il che spiega molto semplicemente, perché in teoria l'*infrastruttura* socialista abbia potuto, per l'essenziale, svilupparsi senza danni durante il periodo di errori che riguardano la *sovrastruttura*). Perché non si ricorre ai concetti marxisti esistenti, conosciuti e riconosciuti come tali, per pensare e situare questo fenomeno, descritto invero in stile di comportamento e riferito alla « psicologia » d'un uomo, ossia semplicemente *descritto*, ma non *pensato*? Perché, se la psicologia d'un uomo ha potuto assumere questo ruolo *storico*, non porre allora, in termini marxisti, il problema delle condizioni storiche della possibilità di questa apparente promozione della « psicologia » alla dignità e alla dimensione di fatto storico? Il marxismo contiene nei suoi principi di che porre questo problema in termini di teoria, di che chiarirlo dunque, e contribuire a risolverlo.

Non ho portato a caso il duplice esempio del concetto di alienazione e del concetto di « culto della personalità ». Infatti i concetti dell'umanismo socialista (particolarmente il problema del diritto e della persona) hanno *anch'essi* per oggetto problemi che derivano dal regno della sovrastruttura: organizzazione dello Stato, vita politica, morale,

ideologie, ecc. E non ci si può impedire di pensare che il ricorso all'ideologia costituisce anche qui la via piú rapida, il sostituto d'una teoria insufficiente. Insufficiente ma latente e possibile. Questo abusivo ricorso all'ideologia avrebbe dunque il compito di colmare questa assenza, questo ritardo, questa distanza, senza riconoscerla apertamente, facendo, come diceva Engels, del proprio bisogno e della propria impazienza un argomento teorico, e prendendo il bisogno di una teoria per la teoria stessa. L'umanismo filosofico, dal quale rischiamo di essere minacciati e che si fa scudo delle realizzazioni senza precedenti del socialismo stesso, sarebbe questo « supplemento d'anima » teorico destinato a dare a certi marxisti, in mancanza della teoria, il *sentimento* della teoria che non posseggono: un sentimento pagato purtroppo con l'abbandono di quello che Marx ci ha dato di piú prezioso al mondo: la possibilità d'una conoscenza scientifica.

Ecco perché se l'umanismo socialista è all'ordine del giorno, le buone ragioni di questa ideologia non possono, in nessun caso, servire di cauzione alle cattive, se non a rischio di trascinarci in una grave confusione tra ideologia e teoria scientifica.

L'antiumanismo teorico di Marx ci dà sí l'intelligenza della necessità delle ideologie esistenti, umanismo compreso, ma ci dà anche, poiché è una teoria critica e rivoluzionaria, l'intelligenza della tattica da adottare verso di esse: sia sostenerle sia trasformarle sia combatterle. E noi, noi marxisti, sappiamo che nessuna tattica è possibile che non si fondi su una strategia e nessuna strategia che non si fondi sulla teoria.

Ottobre 1963

Nota complementare sull'«umanismo reale»

Due parole sull'espressione «umanismo reale»¹.

La differenza specifica sta nell'aggettivo: *reale*. L'umanismo reale si definisce semanticamente nell'opposizione con l'umanismo non reale, con l'umanismo ideale (idealista), astratto, speculativo, ecc. Questo umanismo *di riferimento* viene al contempo citato come referencia dal nuovo umanismo reale e rifiutato per la sua astrazione e la sua irrealtà. Il vecchio umanismo è quindi giudicato dal nuovo come un umanismo astratto e illusorio. La sua illusione è quella di perseguire un oggetto non reale, è quella di avere come contenuto un oggetto che non è l'oggetto reale.

L'umanismo reale si presenta invece come quell'umanismo che ha per contenuto non un oggetto astratto, speculativo, ma un oggetto reale.

Tuttavia questa definizione rimane negativa: serve solo a sancire il rifiuto di un certo contenuto, non dà il nuovo contenuto. Il contenuto perseguito dall'umanismo reale non risiede nel concetto di umanismo o in quello di «reale» come tali, ma fuori da questi concetti. L'aggettivo reale è *indicativo*: indica che se si vuole trovare il contenuto di questo nuovo umanismo, bisogna cercarlo *nella realtà*: nella società, nello Stato, ecc. Il concetto di umanismo reale si ricollega quindi al concetto d'umanismo come alla sua referencia teorica ma si oppone ad esso rifiutandone il contenuto astratto, e dandosi un contenuto concreto, reale. Il termine *reale* ha una doppia funzione: mette in

¹ Il concetto d'«umanismo reale» è alla base dell'argomentazione di un articolo di J. Semprun pubblicato nel n. 58 di *Clarté* (cfr. *Nouvelle Critique*, n. 164, marzo 1965). Il concetto è tratto dalle opere giovanili di Marx.

luce nell'antico umanismo il suo idealismo e la sua astrazione (funzione negativa del concetto di realtà); e nello stesso tempo designa *la realtà esterna* (esterna all'antico umanismo) in cui il nuovo umanismo troverà il suo contenuto (funzione positiva del concetto di realtà). Tuttavia questa funzione positiva della parola « reale » non è una funzione positiva di *conoscenza*, è una funzione positiva d'*indicazione pratica*.

Qual è infatti questa « realtà » che deve trasformare l'antico umanismo in umanismo reale? La società. La *VI Tesi su Feuerbach* dice anzi che « l'uomo » non astratto è l'« *insieme dei rapporti sociali* ». Ma, se si prende questa espressione alla lettera, come una definizione adeguata, si scopre che *non significa niente*. Anche solo a volerla spiegare letteralmente, si vedrà che non sarà possibile se non ricorrendo a una perifrasi di questo genere: « se si vuole conoscere qual è la realtà, non che corrisponde adeguatamente al concetto di uomo o d'umanismo, ma che è indirettamente in causa nei suoi concetti, troviamo che non è un'essenza astratta, ma l'insieme dei rapporti sociali ». Questa perifrasi fa subito risaltare una *inadeguatezza* tra il concetto uomo e la sua definizione: insieme dei rapporti sociali. Tra questi due termini (uomo / insieme dei rapporti sociali) c'è indubbiamente un rapporto, ma non è un rapporto che si può cogliere nella definizione, *non è cioè un rapporto di definizione, non è un rapporto di conoscenza*.

Tuttavia questa inadeguatezza ha un senso, questo rapporto ha un senso: un senso *pratico*. Questa evidente inadeguatezza designa un'*azione da compiere*, uno *spostamento* di piano da operare. Significa che per incontrare e trovare la realtà cui si allude quando si cerca non più l'uomo astratto ma l'uomo reale, bisogna *passare alla società* e mettersi ad analizzare l'insieme dei rapporti sociali. Nell'espressione umanismo reale, direi che il concetto « reale » è un concetto pratico, l'equivalente di un *segnale*, di una freccia, che indica quale movimento bisogna effettuare e in quale direzione e perfino in quale luogo bisogna *spostarsi* per trovarsi non più nelle sfere dell'astrazione ma sulla terra reale. « Per di qui, il reale! » Seguiamo la *guida* e sfociamo nella società, nei rapporti sociali e nelle loro condizioni di possibilità reale.

Ma qui ecco che scoppia lo scandaloso paradosso: una volta veramente effettuato questo « *spostamento* », una volta incominciata l'analisi scientifica di questo oggetto reale, scopriamo che la conoscenza degli uomini concreti (reali), ossia la conoscenza dell'insieme dei rapporti sociali, non è possibile se non a condizione di disinteressarsi completamente degli *uffici teorici* del concetto di uomo (nel senso in cui esiste, nella sua pretesa teorica, anche prima di questo spostamento). Que-

sto concetto appare infatti inutilizzabile dal punto di vista scientifico, non perché è astratto! — ma perché non è scientifico. Per pensare la realtà della società, la realtà dell'insieme dei rapporti sociali, dobbiamo effettuare uno *spostamento* radicale, non solo uno spostamento di luogo (dall'astratto al concreto) ma anche uno spostamento concettuale (dobbiamo cambiare di concetti base!). I concetti con cui Marx pensa la realtà verso la quale accennava l'umanismo reale non fanno più intervenire neppure una volta come concetti *teorici* i concetti d'uomo o d'umanismo, ma altri concetti totalmente nuovi, i concetti di modo di produzione, di forze di produzione, di rapporti di produzione, di sovrastruttura, di ideologia, ecc. Ecco il paradosso: il concetto pratico che ci indicava il luogo dello spostamento è stato consumato nello spostamento stesso, il concetto che ci indicava il luogo della ricerca è ormai assente dalla ricerca stessa.

Si tratta di un fenomeno caratteristico di quelle *transizioni-rotture* che costituiscono l'avvento di una nuova problematica. In certi momenti della storia delle idee vediamo apparire di siffatti *concetti pratici*, la cui caratteristica è di essere concetti *internamente disequilibrati*. Da un lato appartengono all'antico universo ideologico che serve loro da riferimento « teorico » (umanismo); dall'altro invece concernono un nuovo regno e indicano lo spostamento da effettuare per arrivarvi; così da un lato conservano un senso teorico (quello del loro universo di riferimento), dall'altro non hanno che un ufficio di segnale *pratico*, che indica una direzione e un luogo, ma senza darne il concetto adeguato. Rimaniamo ancora nel regno dell'ideologia antecedente: ci avviciniamo alle sue frontiere e un cartello indicatore ci segnala un oltre, una direzione e un luogo. « Varcate la frontiera e avanzate in direzione società, lì troverete il reale. » Il cartello è piantato ancora su terreno ideologico, *la scritta è redatta nella sua lingua*, il rifiuto dell'ideologia, anche se fa uso di parole « nuove », è scritto in lingua ideologica, come salta agli occhi in Feuerbach: il « concreto », il « reale », sono i nomi che l'opposizione all'ideologia introduce nell'ideologia stessa. Potete restare all'infinito sulla linea di frontiera senza cessare di ripetere: concreto! concreto! reale! reale! È quel che dice Feuerbach che anch'egli d'altronde parlava della Società e dello Stato e non cessava di parlare dell'uomo reale, dell'uomo avente dei bisogni, dell'uomo concreto che non è che l'insieme dei suoi bisogni umani sviluppati, della politica e dell'industria.

Rimaneva fermo alle parole, che gli rinviavano nella loro concretezza stessa l'immagine dell'uomo di cui invocava la *realizzazione* (anche Feuerbach diceva che l'uomo reale è la società, in una definizione che era *allora adeguata* al suo concetto, poiché la società, in ogni suo mo-

mento storico, non era altro per lui che la manifestazione progressiva dell'essenza umana).

Oppure potete varcare davvero la frontiera e penetrare nel regno della realtà e mettervi « seriamente a studiarla » come dice Marx nell'*Ideologia tedesca*. Il segnale ha allora espletato la sua funzione pratica. È rimasto nell'antico regno, nel regno *abbandonato* per il fatto stesso che voi vi siete *spostati*. Eccovi soli in faccia al vostro oggetto reale, obbligati assolutamente a foggiarvi i concetti necessari e adeguati per pensarlo, obbligati a costatare che gli antichi concetti e in particolare il concetto d'uomo reale o d'umanismo reale non vi permettono di *pensare la realtà degli uomini*, e che invece per raggiungere questo immediato che appunto non lo è, bisogna, come sempre in materia di conoscenza, fare un lungo giro. Abbandonato l'antico regno, gli antichi concetti, eccovi in un nuovo regno che vi è dato di conoscere attraverso nuovi concetti. Segno che si è davvero cambiato di luogo, di problematica e che comincia una nuova avventura: quella di una scienza in sviluppo.

Siamo dunque condannati a ripetere anche noi la medesima esperienza? L'umanismo reale può essere oggi la *parola d'ordine* di un rifiuto e d'un programma, nel migliore dei casi quindi un segnale d'orientamento *pratico*, il rifiuto di un « umanismo » astratto, che esisteva solo nei discorsi e non nella realtà delle istituzioni; e l'indicazione di un al di là, di una realtà che è ancora *oltre*, che non è ancora veramente *realizzata*, ma sperata, il programma di un'aspirazione da fare diventare vita. Che in questo concetto di umanismo reale si traducano a modo loro profondi rifiuti, autentici voti e il desiderio impaziente di sormontare ostacoli ancora insuperati, è fin troppo chiaro. È indubbio anche che gli uomini debbono, in ogni epoca storica, fare la loro esperienza per proprio conto, e non è un caso se alcuni ripercorrono il « cammino » dei loro maggiori o dei loro avi. Che i comunisti prendano sul serio il senso reale di questo voto, e le realtà di cui questo concetto pratico è l'indice, è sicuramente indispensabile; che i comunisti si muovano indecisi tra le forme ancora incerte, confuse e ideologiche nelle quali vengono espressi sia questo voto sia esperienze nuove, e i concetti teorici loro propri; che essi foggino, quando ne è assolutamente dimostrato il bisogno, i nuovi concetti teorici adeguati agli sconvolgimenti della pratica del nostro tempo è sicuramente indispensabile.

Non dobbiamo però dimenticare che la frontiera che separava l'ideologia dalla teoria scientifica è stata varcata circa centoventi anni fa da Marx; che questo grande avvenimento e questa grande scoperta ci sono trasmessi in opere, iscritte nel sistema concettuale di una cono-

scienza i cui effetti hanno a poco a poco trasformato la faccia del mondo e la sua storia. Noi non dobbiamo, non possiamo neppure per un momento, rinunciare al vantaggio di questa insostituibile acquisizione, al vantaggio delle sue risorse teoriche che superano in ricchezza e potenzialità l'uso stesso che ne è stato fatto sino ad ora. Non dobbiamo dimenticare che l'intelligenza di ciò che succede oggi nel mondo e il via-vai politico ed ideologico indispensabile per allargare e rinforzare le basi del socialismo, sono possibili solo se noi, da parte nostra, non ritorniamo *al di qua* di quello che Marx ci aveva insegnato, a quella frontiera ancora incerta tra l'ideologia e la scienza. Possiamo aiutare tutti coloro che si accingono a passare questa frontiera: ma a condizione di averla prima varcata noi stessi e di avere iscritto nei nostri concetti il risultato irreversibile di questo passaggio.

Per noi, il « reale » non è una *parola d'ordine teorica*: il reale è l'oggetto reale, esistente, indipendentemente dalla sua conoscenza, ma che non può essere definito che attraverso la sua conoscenza. Sotto questo secondo rapporto, teorico, il reale fa tutt'uno con i suoi mezzi di conoscenza, il reale è la sua struttura conosciuta o da conoscere, è l'oggetto stesso della teoria marxista, quest'oggetto definito dalle grandi scoperte teoriche di Marx e Lenin, questo campo teorico immenso e vivo, costantemente in sviluppo, in cui ormai gli avvenimenti della storia umana possono essere dominati dalla pratica degli uomini, perché sono soggetti alla loro presa concettuale, alla loro conoscenza.

Questo è quanto volevo dire quando ho indicato che l'umanismo reale o socialista può essere oggetto di un riconoscimento o di un malinteso, secondo lo statuto che gli si assegna rispetto alla teoria: esso può servire da parola d'ordine *pratica, ideologica*, nella misura stessa in cui è esattamente adattato alla sua funzione, e non confuso con una funzione totalmente diversa; non può però in nessun modo avvalersi degli attributi di un concetto teorico. Volevo dire inoltre che questa parola d'ordine non ha in sé la sua luce, ma può tutt'al più indicare *in qual luogo, fuori di essa*, regna la luce; volevo dire che una certa *inflazione* di questo concetto pratico, ideologico, potrebbe indurre la teoria marxista a ricadere al di qua delle proprie frontiere e, quel che più è, potrebbe anche ostacolare, se non impedire, la vera *impostazione*, dunque la vera soluzione dei problemi di cui *ha il compito*, a modo suo, di designare l'esistenza e l'urgenza. Per dire le cose semplicemente, il ricorso alla morale, profondamente iscritto in ogni ideologia umanista, può finire col fare la parte di una immaginaria trattazione dei problemi reali. Questi problemi, una volta *conosciuti*, si pongono in termini precisi: sono problemi d'organizzazione delle forme della vita economica, della

vita politica, e della vita individuale. Per porre veramente e risolvere realmente questi problemi, bisogna chiamarli col loro nome, il *loro nome scientifico*. La parola d'ordine dell'umanismo non ha valore teorico, ma un valore d'indice pratico: bisogna arrivare ai problemi concreti stessi, ossia alla loro conoscenza, per produrre la trasformazione storica di cui Marx ha pensato l'impellente necessità. Dobbiamo stare attenti che in questo processo nessuna *parola*, giustificata dalla sua funzione pratica, usurpi la funzione *teorica*: ma che assolvendo la sua funzione pratica, dispaia al tempo stesso dal campo della teoria.

Gennaio 1965

Indice dei nomi

- Bachelard G., x, 15, 146, 163.
 Bakuradze O., 42 n.
 Bergson H., 9, 64 n.
 Bertolazzi C., 111, 114, 117, 120,
 121, 126, 128 n.
 Besse G., 179 n.
 Bismarck O., 80.
 Bloch J., 97, 106.
 Bogdanov A.A., 6, 7.
 Bossuet J.-B., 156.
 Bottigelli E., xxiv, 133-138.
 Brecht B., 121-126, 128, 129.
 Bruant A., 119 n.

 Canguilhem, x.
 Cavaillès J., x.
 Cieszkowski A. von, 48 n.
 Colletti L., 20, 144.
 Comte A., 9.
 Cornu A., xxiv, 10, 37, 48 n., 54,
 61 n., 64.
 Cousin V., 9.

 Della Volpe G., xvii, 20, 144 n.
 Descartes R., 204.
 Diderot D., 18, 59.
 Dietzgen J., 66.
 Dilthey W., 94 n.
 Dühring E., xxi, 176.

 Engels F., viii, xiii, xiv, xviii,
 7, 8, 16 n., 23, 28, 40 n., 43,
 48, 63, 66, 72, 73 n.-75 n., 79,
 80, 86, 87 n., 93, 97-99, 101-107,
 135, 141 n., 144 n., 148, 150,
 153, 177 n., 179 n., 183, 189,
 192, 216.

 Federico Guglielmo IV, 28, 63.
 Feuerbach L., xv, xviii, xxii, 15,
 18-21, 27-32, 39, 40 n., 41, 42,
 45, 48-52, 55, 59, 62, 65, 71,
 74 n., 75 n., 136, 164, 165 n.,
 167, 168, 201, 204, 219.
 Fichte J.G., 18, 136, 199.
 Foucault M., x.
 Fourier F.-M.-Ch., 7.
 Franco F., 158.

 Galilei G., 47 n., 186.
 Garaudy R., 141 n., 142 n., 179 n.
 Gibelin, 73 n.
 Gramsci A., xii, xv, xviii, 8, 86 n.,
 94.
 Guesde J., 8.
 Guglielmo II, 80.

 Haeckel E.H., 179 n., 180.
 Hegel G.W.F., xv, xviii-xxii, xxvi,
 11, 15, 18-20, 30-32, 38 n., 39,
 40, 43, 48, 55, 57-61, 66, 71-75,
 76 n., 83-85, 88-91, 94-96, 117,
 126, 136, 141, 148 n., 150, 153,
 154, 159, 165-167, 169 n., 174,
 175, 177, 180, 181 n., 184, 185,
 190, 199.

Heine H., 7.
Helvétius C.-A., 90, 102, 104.
Hess M., 48.
Hitler A., 158.
Hobbes T., 101, 104, 204.
Hoepfner J., 35 n., 38 n.-40 n., 51 n., 54, 59 n., 61 n.
Holbach P.-H.-D., 101, 102, 104.
Husserl E., 11.

Jacques, frères, 119 n.
Jahn W., 37, 39 n., 40 n., 42, 44 n.
Jarry A., 47.
Jaurès J., 7, 9.

Kant I., 18, 74 n., 136, 183 n., 199, 200, 204.
Kautsky K., 7, 8.
Korsch K., 14.
Koyré A., x.
Kuczynski J., 39 n., 40 n.

Labriola Antonio, VII, XV, 7, 8.
Lacan J., x.
Lafargue P., 8.
Landshut S., 36, 134.
Lapin N., 39 n., 41, 42, 43 n., 44, 45, 53, 54, 59 n.
Lavoisier A.-L., XIII, XIV.
Lenin V.I., VIII, 7, 8, 14, 48, 76, 77 n., 78-80, 81 n., 82, 85, 94, 95, 105, 141 n., 145, 147, 148, 149 n., 150, 153-158, 160, 169 n., 171, 172, 176, 179, 183, 184, 186-189, 192, 193, 198 n., 214, 221.
Lévi-Strauss C., XI.
Linguet S.-N.-H., 91.
Locke J., 90, 91, 104, 182 n., 204.
Lukács G., IX, 14, 94 n., 198 n.
Luxemburg R., 7, 8.
Lyssenko T.D., 6.

Machiavelli N., 59, 76.
Maine de Biran M.-F.-P. Gonthier, 9.
Mannheim K., IX.
Mao Tse-dun, XXI, 76, 82, 160, 161, 171, 172, 176, 178, 179, 183, 187.
Martin J., 15.

Marx K., VIII, IX, XI, XIV-XVIII, XX, XXII-XXV, 5-8, 10-24, 29-32, 35-45, 47-49, 51-67, 71-75, 79, 80, 85, 86, 88-92, 93 n., 94, 96, 99, 104-107, 117, 118, 120, 122, 133-138, 141-144, 153, 154, 158-165, 167-169, 170 n., 173, 175 n., 176, 177, 179 n., 180, 181 n., 182, 183, 186, 190-192, 197, 198 n., 199-206, 208, 210, 212-216, 217 n., 219-222.
Mayer J.P., 36, 134.
Mehring F., 36, 37, 54, 65.
Merker N., 144 n.
Molière, 122.
Molitor J., 36, 71 n., 133.
Montesquieu Ch. de Secondat, 59, 84.
Mury G., 141 n., 144 n., 155 n., 157 n., 160 n., 179 n.

Pažitnov L., 36 n., 39 n., 42.
Petty W., 204.
Piaf E., 111 n., 119 n.
Pietranera G., XVIII.
Platone, 210.
Plekhanov G.V., 7, 8, 148, 179 n.
Poltzer Ch., 10.
Proudhon P.-J., 7, 72.
Poulantzas N., XI.
Priestley J., XIII, XIV.

Ricardo D., XIV, 30, 104, 135, 204.
Rossi M., 144 n.
Rousseau J.-J., 18, 53, 59, 91, 104, 204.
Roy J., 71 n., 73.

Saint-Simon C.-H., 7.
Sartre J.-P., XI, XXII, 11, 54, 105-107, 180.
Say J.-B., 135.
Schaff A., 38 n., 43.
Sheele K.W., XIII, XIV.
Semprun J., 217 n.
Shakespeare W., 122.
Simmel G., 94 n.
Simon M., XXIII.
Skarbak F., 135.

Smith A., XIV, XVI, 30, 90, 104, 135.
Sorel G., 7.
Spinoza B., 60 n., 186.
Stalin I.V., 6, 11, 12, 78, 79 n., 177 n., 183.
Stirner M., 27, 48.
Strehler G., 111, 114, 117, 120, 121, 128.
Sue E., 118, 119.

Temistocle, 31.
Togliatti P., 35, 39 n., 49, 53.
Turgot R.-J., 90.

Vauban S., 76.
Voltaire, 99.

Weber M., IX.