

Traduzione di Alberto Scarponi

*György Lukács*

PROLEGOMENI  
ALL'ONTOLOGIA  
DELL'ESSERE SOCIALE

Questioni di principio  
di un'ontologia oggi divenuta possibile

*introduzione di Nicolas Tertulian*

Copyright © 1990  
by Istituto Italiano per gli Studi Filosofici  
Napoli, via Monte di Dio 14

Titolo originale:

*Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins.  
Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie*

© Jánosy Ferenc

Edizioni Angelo Guerini e Associati  
Via A. Sciesa 7 - 20135 Milano  
ISBN 88-7802-117-2

GUERINI

E ASSOCIATI

## INDICE

Introduzione	p. IX
Nota del traduttore	XXIX
PROLEGOMENI ALL'ONTOLOGIA DELL'ESSERE SOCIALE	
1.	3
2.	40
3.	90
[4.]	291
Indice dei nomi	351

## INTRODUZIONE

I *Prolegomeni all'Ontologia dell'essere sociale* possiedono il valore di un testamento, per il fatto di essere l'ultimo grande testo filosofico di Lukács. Vennero infatti redatti poco prima della sua morte.

Sapendolo impegnato nella redazione dell'*Ontologia*, opera molto attesa da tutti coloro che erano interessati al suo pensiero, in una lettera spedita da Parigi, dove ci trovavamo per tenere alcune conferenze sulla sua *Estetica*, gli avevamo chiesto notizie intorno al suo lavoro. Il 14 gennaio 1971 egli ci mandò questa breve risposta, che permette di datare la nascita dei *Prolegomeni*: « Con l'*Ontologia* procede assai lentamente. In autunno ho messo giù la prima stesura di un prolegomenon (circa 300-400 pagine). Ho ancora il problema della revisione e della eventuale rielaborazione. (Purtroppo ho avuto nel frattempo una [parola indecifrabile] leggera influenza; alla mia età però la capacità di lavorare ritorna assai lentamente) ».

Quando poi, due mesi dopo, gli facemmo visita a Budapest, il filosofo non aveva ancora rivisto il testo: era in corso il lavoro di decifrazione e la battitura a macchina. La « leggera influenza » di cui aveva parlato nella lettera (probabilmente un sintomo del male che doveva portarselo via il 4 giugno seguente) gli lasciò il tempo di stendere qualche appunto autobiografico, pubblicato sotto il titolo di *Gelebtes Denken*, ma non quello di rivedere il testo dei *Prolegomeni*. La morte venne a interrompere la realizzazione di un grande progetto i cui lavori preparatori risalivano al maggio 1960 – vale a dire esattamente al momento in cui egli aveva messo il punto finale al voluminoso manoscritto dell'*Estetica*<sup>1</sup> – e nel quale l'*Ontologia dell'essere*

<sup>1</sup> Abbiamo citato altrove la lettera indirizzata a Ernst Fischer il 10 maggio 1960 dove Lukács annuncia il suo passaggio dall'*Estetica* all'*Etica* e parla dei problemi sollevati da questa dislocazione dell'asse dei suoi interessi, cfr. Nicolas Tertulian, *Lukács. La rinascita dell'ontologia*, Edi-

*sociale* appariva come il preludio necessario di un'Etica. Fino agli ultimi momenti della propria vita il filosofo nutrì la speranza di realizzare questo progetto, di dare cioè un séguito logico alla sua *Ontologia*, séguito che doveva essere costituito dall'Etica, come testimonia una lettera del 30 dicembre 1970 indirizzata a Ernst Bloch. Dopo alcuni alti e bassi, l'amicizia che li aveva legati in gioventù era ripresa in occasione di una iniziativa avviata da Lukács in favore di Angela Davis, alla quale Ernst Bloch si era associato molto volentieri. Più o meno quindi cinque mesi prima della morte, Lukács scriveva al suo amico di gioventù che l'argomento dell'opera che progettava di scrivere era « die Entwicklung der menschlichen Gattungsmässigkeit », lo sviluppo della genericità umana. L'*Ontologia*, ivi compresi i *Prolegomeni*, culmina effettivamente in una teoria del genere umano (distinguendo fra *Gattungsmässigkeit an-sich* e *Gattungsmässigkeit für-sich*, fra genericità in-sé e genericità per-sé) ed era l'Etica che avrebbe dovuto svolgere questa problematica. « Per quanto riguarda me » scriveva al suo corrispondente « spero nei prossimi mesi di riuscire a finire un 'Prolegomeni all'Ontologia dell'essere sociale' », e si tratta di un passo importante, perché conferma che Lukács si proponeva di rivedere ancora il testo dei *Prolegomeni*. « E se successivamente scriverò una prosecuzione teorica (sviluppo della genericità umana) oppure quello che tanto desiderano i miei giovani amici (una autobiografia intellettuale) non è ancora sicuro. Sarebbe bello essere capaci di lavorare per un periodo sufficiente a finire tutt'e tre le cose »<sup>2</sup>.

Circa le ragioni che indussero il vecchio filosofo a scrivere i suoi *Prolegomeni* dopo aver terminato il testo dell'*Ontologia* (nelle lettere a Frank Benseler, curatore delle sue opere, egli dava notizia di aver completato questo testo, in « una prima redazione », nel corso del 1968) non si possono che formulare congetture. Lukács pensò all'illustre esempio di Kant, che due anni dopo la *Critica della ragion pura* fece apparire i *Prolegomeni a ogni futura metafisica*? Non è escluso. Resta il fatto che egli ha sentito il bisogno d'espone in forma più condensata (l'*Ontologia* aveva una mole di circa 1500 pagine) le idee guida del suo lavoro e i suoi obiettivi. Il sottotitolo dei *Prolegomeni*,

tori Riuniti, Roma 1986, p. 11. Nel nostro studio *Lukács' Ontology*, pubblicato nella raccolta a cura di Tom Rockmore, *Lukács today*, D. Reidel, Dordrecht 1988, viene riprodotto a p. 243 un frammento di questa lettera.

<sup>2</sup> Ernst Bloch und Georg Lukács, *Dokumente zum 100. Geburtstag*, a cura di Miklos Mesterhazi e György Mézei, Lukács Archivum, Budapest 1984, p. 150.

« Questioni di principio di una ontologia oggi divenuta possibile », lascia trasparire chiaramente questa intenzione. Secondo qualche testimonianza (in specie quella di István Eörsi, suo traduttore in ungherese), Lukács aveva qualche dubbio intorno al modo in cui era organizzata la materia dell'*Ontologia*, suddivisa in una parte storica (dove tuttavia il capitolo su Nicolai Hartmann precede quelli su Hegel e su Marx, scostandosi così dall'ordine cronologico) e in una parte teorica, il che poteva aver dato luogo a qualche ripetizione. Concepiuti come un discorso strettamente teorico, che aveva per compito di fissare i punti base dell'*Ontologia*, i *Prolegomeni* non conoscono questa dicotomia.

Dopo la morte di Lukács un gruppo di filosofi ungheresi (tra cui alcuni ex allievi come Ágnes Heller), al quale egli aveva consegnato il manoscritto dell'*Ontologia* a mano a mano che procedeva, pubblicò un lungo testo, composto da una sintesi delle proprie osservazioni critiche intorno all'*Ontologia* e da una introduzione in cui si dava conto delle discussioni che il gruppo aveva avuto con Lukács a tale proposito. Pubblicate in traduzione italiana alla fine degli anni Settanta nella rivista « aut aut » e successivamente in inglese e in tedesco, queste *Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács*, datate 1968-1969 e 1975, ebbero l'effetto di creare un pregiudizio piuttosto sfavorevole nei confronti dell'*opus postumum* lukacsiano, soprattutto in un momento in cui il lettore non aveva la possibilità di farsene una idea autonomamente. Il testo integrale dell'*Ontologia* era ancora inaccessibile: la traduzione italiana della seconda parte – la più importante – è apparsa solo nel 1981 e la versione originale, quella tedesca, che includeva anche i *Prolegomeni*, ancora più tardi, nel 1984 e nel 1986. In tali circostanze la precipitazione di far conoscere tali *Annotazioni* non può essere spiegata che con la volontà degli autori di segnalare a ogni costo la propria separazione definitiva, su punti essenziali, dal pensiero del loro maestro.

Si tratta di un episodio importante dal nostro punto di vista, giacché, considerando che i *Prolegomeni* sono stati scritti dopo che Lukács aveva conosciuto le critiche formulate da questo gruppo di filosofi, suoi amici e discepoli, ci si potrebbe domandare se la decisione di scrivere *post festum* una lunga introduzione all'opera non sia stata presa appunto per rispondere alle loro obiezioni. Ora, una lettura dei *Prolegomeni* alla luce delle *Annotazioni* mostra con ogni evidenza che Lukács non ha cambiato d'uno jota le sue posizioni di fondo, quali sono state

espresse lungo l'intero testo iniziale. Nonostante le affermazioni dei quattro lettori, i quali ci assicurano che il filosofo aveva ammesso per una grande parte la pertinenza delle loro critiche, non è possibile non riscontrare che Lukács non sembra neppure aver registrato tali obiezioni: egli continua a esplicitare imperturbabilmente le proprie posizioni filosofiche che, secondo i suoi allievi, furono oggetto di una viva contestazione da parte loro. Si comprende allora come mai gli autori delle *Annotazioni* abbiano tenuto fino a oggi un silenzio assoluto a proposito dei *Prolegomeni*: il contenuto di questo libro oppone di per sé una *fin de non-recevoir* al loro discorso critico. Il solo risultato tangibile di tali discussioni sarà stato probabilmente la sensazione di Lukács di non essere riuscito con il testo della grande *Ontologia* a esprimere con sufficiente pregnanza le proprie intenzioni fondamentali. È dunque permesso supporre che egli decise di scrivere i *Prolegomeni* per esporre in termini più limpidi e sintetici il suo programma di ricostruzione dell'ontologia.

Concepiti dunque come introduzione al testo principale dell'*Ontologia*, i *Prolegomeni* tuttavia ne rappresentano di fatto una vasta conclusione. L'edizione ungherese dell'*Ontologia* d'altronde ha scelto di collocarli alla fine dell'opera, come un terzo volume, mentre l'editore tedesco ha preferito attenersi alla lettera del progetto di Lukács.

Al fine di favorire la comprensione dei *Prolegomeni*, ci sembra utile tracciare qui qualche osservazione a proposito dell'*Ontologia* di Lukács nel suo insieme.

La pubblicazione integrale, nella sua versione originale, dell'ultima grande opera filosofica di György Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, ha avuto luogo in un periodo che sembra poco favorevole a una sua ricezione adeguata. Apparsi nel 1984 e nel 1986, i due grandi volumi pubblicati dalla casa editrice Luchterhand hanno visto la luce l'uno 13 e l'altro 15 anni dopo la scomparsa del pensatore: si tratta dunque veramente dell'*opus postumum* di Lukács. Paradosso vuole, che nel momento in cui « il crollo del marxismo » è presentato dalla massima parte dei media, soprattutto in Francia e in Italia, come fatto evidente, compaia l'*Ontologia* di Lukács, la più ambiziosa e la più importante ricostruzione filosofica del pensiero di Marx che si sia potuta registrare negli ultimi decenni.

Punto di compimento d'una traiettoria estremamente lunga – la prima opera del suo autore, *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, era terminata nel 1908 e l'ultimo tocco all'*On-*

*tologia* venne dato nel 1970, anno di stesura dei *Prolegomeni* – l'*Ontologia* apporta alcune novità rilevanti nel paesaggio dell'opera lukácsiana. Il filosofo vi presenta per la prima volta in un contesto sistematico la critica al neopositivismo, per esempio a taluni scritti di Carnap o al *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein. Il neopositivismo gli appare come il mallevadore filosofico del regno della manipolazione. Si può addirittura affermare che la svolta verso l'ontologia è in lui un'energica reazione contro una certa egemonia del neopositivismo sulla scena filosofica: davanti ai tentativi di omogeneizzazione via via più esplicita della vita sociale, sottomessa agli imperativi del calcolo e della quantificazione, l'*Ontologia dell'essere sociale* intende far valere l'eterogeneità e la differenziazione estreme del tessuto della società, opponendo un rifiuto netto alla confisca degli individui e alla manipolazione. Heidegger e Lukács s'incontrano quando respingono la cibernetizzazione dell'esistenza e quando mettono in guardia contro l'impresa della manipolazione genetica della vita umana, ma le soluzioni proposte da ciascuno dei due filosofi sono – com'era da attendersi – l'una il contrario dell'altra. L'ontologia heideggeriana è di fatto il bersaglio degli attacchi di Lukács. Oltre a mantenere l'essenziale delle critiche formulate nell'opera precedente *La distruzione della ragione*, nell'*Ontologia* Lukács denuncia le carenze dell'analitica del *Dasein* sul terreno etico. Esaminando per esempio la famosa dualità heideggeriana di esistenza inautentica ed esistenza autentica, tema centrale anche della sua stessa riflessione, egli nota la mancanza di contenuto etico positivo in categorie come *das Gewissen* (la coscienza) o *die Entschlossenheit* (la risolutezza) e l'astrazione in cui sfocia la trascendenza del *Dasein*. Alla profondità enigmatica dell'Essere heideggeriano, vero *pendant* del silenzio preteso da Wittgenstein davanti ai grandi problemi dell'esistenza (l'espressione hegeliana *leere Tiefe*, « vuota profondità », figura nel motto premesso da Lukács al capitolo sul neopositivismo e l'esistenzialismo), egli contrappone una immagine riccamente articolata dell'essere, fondata sul principio hartmanniano della stratificazione progressiva dei livelli ontologici. Ma il vero *principium movens* dell'*Ontologia dell'essere sociale* va cercato altrove.

Lukács era perfettamente consapevole dell'estremo impoverimento subito dal pensiero marxista durante l'epoca staliniana. Ai suoi occhi, lo stalinismo consisteva non soltanto in un periodo di « profonda inumanità » e di crimini, ma anche in un insieme di vedute teoriche che avevano pervertito il pensiero di

Marx nella sua stessa sostanza. *L'Ontologia dell'essere sociale* rappresenta così uno sforzo gigantesco inteso a riesaminare passo dopo passo le categorie fondamentali del pensiero marxiano, al fine di ridare al marxismo la sua densità e sostanzialità, rivelando al medesimo tempo le radici della sua degradazione dovuta allo stalinismo. Opera di sintesi, concepita nel corso degli anni Sessanta, *L'Ontologia* voleva anche fare il punto sui dibattiti che avevano agitato il pensiero marxista negli ultimi decenni. Non va dimenticato che Lukács era stato uno degli attori principali delle discussioni avviate da Sartre e Merleau-Ponty alla metà degli anni Cinquanta sulla natura del marxismo. Sartre l'aveva vivamente attaccato in *Questioni di metodo* e Merleau-Ponty si era occupato lungamente di lui nelle *Avventure della dialettica*. D'altra parte la glorificazione della giovanile *Storia e coscienza di classe* e la messa in discussione invece della sua opera matura erano diventate moneta corrente in certe zone intellettuali. *L'Ontologia* gli dava un'occasione per intrattenersi a lungo su questi punti di dissenso e per fornire chiarimenti circa i problemi fondamentali del marxismo e la fondatezza della propria evoluzione.

Prendiamo ad esempio il concetto di *necessità* nella storia, che a noi sembra uno dei punti d'avvio del suo pensiero ontologico. Nelle conversazioni con István Eörsi e Erzsébet Vezér intorno alla sua autobiografia intitolata *Gelebtes Denken*, conversazioni che ebbero luogo nel maggio 1971, un mese prima della morte, Lukács afferma a un certo punto che le origini dell'interpretazione logicizzante e necessitarista della storia – diffusa nel periodo staliniano, ma anche in precedenza, all'epoca della Seconda Internazionale – risalgono a Friedrich Engels. Egli non esita a mettere in discussione Engels, come aveva già fatto a più riprese in diversi luoghi dell'*Ontologia*, al fine di distinguere il pensiero autenticamente ontologico di Marx dalla interpretazione che ne dava Engels, ai suoi occhi ancora troppo impregnata di logicismo hegeliano. L'interesse di questo passo sta evidentemente nel fatto che sul piano strettamente filosofico Engels è ritenuto responsabile in certo modo della deformazione staliniana del marxismo: « Io credo, prima di tutto è molto importante – e senza questa deformazione lo stalinismo non sarebbe stato possibile – il fatto che Engels e, dietro di lui, taluni socialdemocratici abbiano interpretato lo sviluppo della società in termini di necessità in contrasto con quelle connessioni sociali di cui parla Marx. Marx praticamente dice sempre che x uomini della società in questione reagiscono in maniera x a

un dato sistema di lavoro e che da queste reazioni x si sintetizza il processo che si verifica in quella società. *Ipsa facto*, questo non può più essere necessario nel senso in cui due per due fa quattro »<sup>3</sup>.

Lukács identifica in Engels una certa distorsione del rapporto fra l'universale e il particolare o, più precisamente, fra la necessità e la casualità. La sottovalutazione del peso delle casualità e il credito eccessivo accordato alla forza coercitiva della necessità, che governerebbe la storia come una forza impersonale o come un *deus absconditus*, a lui paiono reminiscenze di filosofia hegeliana.

La critica rivolta da Nicolai Hartmann alla filosofia hegeliana – la quale, secondo lui, privilegiava indebitamente il ruolo dell'universale logico e minimizzava il peso degli individui e delle loro azioni singole – trova una eco in Lukács: i rimproveri che egli fa a Engels si accordano su questo punto con le obiezioni di Hartmann a Hegel.

Nicolai Hartmann nell'introduzione al suo libro intitolato *Möglichkeit und Wirklichkeit* aveva scritto, a proposito della filosofia della storia hegeliana, che « essa fa valere come storicamente reale » (*geschichtlich-wirklich*) solamente ciò che è realizzazione dell'« Idea » (*eines substantiell wirkenden geistigen Prinzip*), « di un principio spirituale che agisce in maniera sostanziale », mentre la grande massa degli uomini, degli avvenimenti, dei destini privati rimane « irreali » (*unwirklich*) e retrocede a massa di detriti della storia (*zum Schutt der Geschichte zurückfällt*): « La violenza metafisica del concetto teleologico della realtà forse non si è mai presentata con tanta terribile chiarezza come in questa tarda estremizzazione »<sup>4</sup>.

Nicolai Hartmann aveva insistito nei suoi lavori sul fatto che la necessità è una categoria modale subordinata alla realtà e alle determinazioni inscritte nel cuore dei fenomeni. Lukács riprende le analisi di Hartmann, mettendo l'accento sul carattere relativo e condizionato della necessità: se in un contesto determinato è riunito un certo numero di condizioni, allora l'effetto che ne deriva ha un carattere necessario e irreversibile. Lukács parla, di conseguenza, di una *Wenn-Dann-Notwendig-*

<sup>3</sup> Georg Lukács, *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*, Suhrkamp, Francoforte a/M. 1981, pp. 173-174. Trad. it. György Lukács, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, a cura di Alberto Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1983, p. 138.

<sup>4</sup> Nicolai Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Walter de Gruyter, Berlino 1966<sup>3</sup>, p. 22.

keit (necessità se-allora). Tutt'altro che onnipotente e trascendente, la necessità appare sempre funzionale alle determinazioni del reale ed esprime le connessioni che ne derivano: cambiando le premesse (che possono presentarsi in maniera imprevedibile e « casuale » rispetto al contesto dato), noi cambiamo anche il corso dei fenomeni. La razionalità dei fatti non può essere stabilita che *post festum* e ogni tentativo di farli entrare in stampi prestabiliti (a partire da una griglia a priori della razionalità) non può che finire in uno scacco.

Nel capitolo dell'*Ontologia* dedicato a Marx, Lukács critica Engels per aver risolto male il dilemma « storicamente o logicamente », formulato a proposito della concezione marxiana della storia. Occupandosi del *Per la critica dell'economia politica* di Marx, Engels aveva affermato che la comprensione della storia esige come solo metodo adeguato « *die logische Behandlungsweise* », « il modo logico di trattare » la materia, il quale « non è però altro che il modo storico, unicamente spogliato della forma storica e degli elementi occasionali perturbatori ». « Storia spogliata della forma storica », esclama ironicamente Lukács e commenta: « Soprattutto qui sta il ritorno di Engels a Hegel »<sup>5</sup>.

Questo esempio ci permette di comprendere la tendenza profonda dell'*Ontologia* di Lukács. Il suo fine è di superare due deformazioni simmetriche del pensiero di Marx, ciascuna delle quali ha contribuito a intaccare o magari distruggerne la credibilità. Il determinismo univoco, che assolutizza la potenza del fattore economico togliendo efficacia agli altri complessi della vita sociale, viene condannato con vigore non inferiore a quello usato nel condannare l'interpretazione teleologica, che da parte sua feticizza la necessità in quanto considera ogni formazione sociale o ogni azione storica come una tappa nel cammino verso la realizzazione di uno scopo immanente o trascendente. È l'epiteto di « perturbatore » applicato all'elemento casuale che fa reagire Lukács davanti al testo di Engels, giacché gli ricorda una certa tendenza hegeliana a privilegiare la categoria della necessità (Hegel nel paragrafo 119 (*Aggiunta 1*) della sua *Enciclopedia* aveva scritto: « il vero pensiero è un pensiero della necessità »).

Sollecitato nel 1967 a collaborare a un volume in omaggio di Wolfgang Abendroth, Lukács decise di pubblicare per la pri-

<sup>5</sup> György Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, a cura di Alberto Scarponi, I, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 354.

ma volta un frammento della sua *Ontologia* (frammento che, prima della sua apparizione nel volume antologico, venne pubblicato anche dalla rivista «Forum» di Vienna). Ed è significativo che in tale circostanza egli scegliesse le pagine del capitolo su Marx dove si discute del razionalismo a oltranza nell'interpretazione della storia. Occultando la diversità e l'eterogeneità delle categorie di possibilità e di casualità, questo razionalismo arrivava a sacrificare a una visione rettilinea e monolitica l'ineguaglianza di sviluppo dei differenti complessi. Qui la mira era diretta contro lo stalinismo, e infatti Lukács sottolineava con forza, appoggiandosi a Lenin, il carattere per definizione non classico dello sviluppo del socialismo in Unione Sovietica (mentre la canonizzazione del modello sovietico era per l'appunto uno dei pilastri dello stalinismo). Quando poi nelle sue conversazioni autobiografiche con Eörsi e Vezér definirà lo stalinismo un « iperrazionalismo » (e nel 1956 aveva parlato di « idealismo volontaristico »), egli non farà che denunciarne la medesima inclinazione a far violenza alla storia: la razionalità estremamente differenziata e complessa del processo storico veniva sostituita con schemi riduttivi a carattere deterministico oppure teleologico.

La svolta verso l'ontologia s'era dunque prodotta in Lukács sul fondamento di una duplice reazione. Davanti al neopositivismo — che tendeva a ridurre la realtà alla sua apprensione cognitiva, a ciò che in essa è misurabile e riducibile a termini logici, mentre si liberava dei problemi ontologici attribuendoli alla sfera della « metafisica » — egli intendeva ristabilire l'autonomia ontologica del reale, la sua totalità intensiva e la sua irriducibilità alla pura manipolazione. La complementarità fra egemonia del positivismo e resurrezione delle ideologie religiose veniva da lui illustrata affermando provocatoriamente che il pensiero di Carnap ha oggi la stessa funzione che ebbe nel Medioevo il pensiero di Tommaso d'Aquino<sup>6</sup>. D'altra parte, la tendenza del marxismo dogmatico a privilegiare la categoria della necessità, rendendo ipertrofico il suo ruolo nella storia, induceva Lukács a riflettere a fondo sui rapporti fra le categorie modali (possibilità, necessità, casualità) e a riesaminare criticamente i fondamenti stessi del pensiero di Marx. Non va dimenticato che l'*Ontologia dell'essere sociale* è nata sullo sfondo di una vasta ricerca consacrata ai problemi dell'etica. Dopo molti

<sup>6</sup> G. Lukács, *op. cit.*, II, 2, Editori Riuniti, Roma 1981, pp. 701 e 806.

anni di ricerche (e il volume *Kleine Notizen zur Ethik*, annunciato dall'Archivio Lukács, dovrebbe darne testimonianza) egli si rendeva conto che non era possibile stabilire la specificità dell'attività etica fuori da una riflessione d'insieme, di carattere contrappuntistico, sulle componenti principali della vita della società (economia, politica, diritto, religione, arte, filosofia): l'*Ontologia dell'essere sociale* rappresenta il concretarsi di questo vasto programma totalizzante, destinato a preparare l'*Etica* (che sfortunatamente non sarà mai realizzata).

Una delle sorprese di quest'opera, se la paragoniamo ai lavori precedenti dell'autore, è la parte importante attribuita a Nicolai Hartmann. Certamente, la stima di Lukács per la filosofia della natura di Hartmann e per il suo opuscolo *Pensiero teleologico* (1951) appariva già nell'*Estetica*, dove egli intavolava un dialogo fecondo con l'*Estetica* del filosofo tedesco. Sembra tuttavia che egli non abbia preso in considerazione i tre grandi libri ontologici di Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie* (Per la fondazione dell'ontologia), *Möglichkeit und Wirklichkeit* (Possibilità e realtà), *Der Aufbau der realen Welt* (L'edificio del mondo reale), prima di intraprendere i lavori preparatori per la propria ontologia. Colpisce riscontrare come neppure il progetto di collocare esplicitamente l'ontologia alla base della riflessione filosofica appaia mai, in quanto tale, negli scritti che precedono l'*Ontologia dell'essere sociale*. Possiamo allora dire che gli scritti ontologici di Hartmann hanno fatto da catalizzatore nella riflessione di Lukács; verosimilmente gli hanno inculcato l'idea di cercare nell'ontologia e nelle sue categorie le basi del proprio pensiero. Né egli si lasciò minimamente turbare dagli attacchi cattivi di Ernst Bloch contro Nicolai Hartmann. D'altronde l'atteggiamento fortemente critico di Lukács verso il pensiero dell'ultimo Bloch<sup>7</sup>, in particolare la sua filosofia della natura, non poteva che rinsaldarne la solidarietà con Hartmann.

Autore già nel 1924 di un vero articolo-programma, *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?* (Com'è possibile una ontologia critica?), allora pubblicato in un volume in onore di Paul Natorp<sup>8</sup>, Hartmann appariva a Lukács un pensatore con il quale aveva certe affinità, soprattutto in quanto cri-

<sup>7</sup> A proposito di tali divergenze, vedi Nicolas Tertulian, « Bloch-Lukács: La storia di un'amicizia conflittuale », in *Filosofia e prassi*, a cura di Rosario Musillami, Diffusioni, Milano 1989, p. 74 e sgg.

<sup>8</sup> Vedilo ora in Nicolai Hartmann, *Kleinere Schriften*, III, Walter de Gruyter, Berlino 1958, pp. 268-313.

tico penetrante del teleologismo. Uno degli obiettivi principali dell'*Ontologia dell'essere sociale* era per l'appunto, come abbiamo visto, di dissipare il pregiudizio assai diffuso che identificava il pensiero di Marx con una semplice variante materialistica della filosofia hegeliana della storia, variante che sarebbe nata convertendo l'automovimento dell'Idea logica in automovimento, a carattere egualmente finalistico, dei rapporti di produzione.

La definizione hartmanniana delle categorie – che ne faceva dei « principi dell'essere » (*Seinsprinzipien*) e non delle « essenze logiche » (*logische Wesenheiten*), definizione che colpiva il teleologismo alle radici – poté apparire a Lukács perfettamente convergente con la caratterizzazione che ne aveva proposto Marx: « Daseinsformen, Existenzbestimmungen » (forme dell'esserci, determinazioni dell'esistenza). Egli venne così a trovarsi d'accordo con la critica di Hartmann verso la riduzione kantiana delle categorie a semplici « determinazioni dell'intelletto » (*Verstandesbestimmungen*), il cui corollario era il primato della gnoseologia nella problematica filosofica, e soprattutto con la sua energica sconfessione dei neokantiani i quali avevano decretato, con un vero e proprio atto di forza filosofico, la soppressione della *cosa in sé*.

La coincidenza delle due posizioni è quasi perfetta quanto all'analisi del rapporto fra teleologia e causalità. Questa coppia categoriale è per Lukács la chiave di volta di una giusta comprensione della vita sociale. Nel libro *Il giovane Hegel* egli aveva sottolineato la novità del punto di vista di Hegel nei confronti di quelli di Hobbes e di Spinoza: con la scoperta del ruolo del lavoro nella genesi della vita sociale Hegel aveva affermato l'irriducibilità dell'attività finalistica al semplice concatenarsi spontaneo delle cause efficienti. Lukács viene dunque a ritrovarsi in un paesaggio familiare quando legge le analisi di Nicolai Hartmann intese a sottolineare con energia l'eterogeneità fra il nesso finale e il nesso causale così come la necessaria dipendenza del primo dal secondo<sup>9</sup>. La posizione teleologica (*die teleologische Setzung*) non può verificarsi che utilizzando le catene causali, perché la causalità necessariamente preesiste all'attività finalistica (Hartmann dice del nesso finale che è una « Überformung der Kausalität », una sovra-formazione delle catene causali): le catene causali sono nell'immanenza della realtà

<sup>9</sup> Nicolai Hartmann, *Teleologisches Denken*, Walter de Gruyter, Berlino 1951.

infinite, mentre la coscienza « positoria », la coscienza che pone un fine, si muove sempre entro orizzonti delimitati. Nella tensione dialettica fra teleologia e causalità, fra le rappresentazioni della coscienza che fissa i suoi scopi e la realtà indelimitabile delle catene causali, Lukács vede il *principium movens* dell'atto del lavoro.

Fissando nella « posizione teleologica » la cellula generatrice (l'*Urphänomen*, il « fenomeno originario ») della vita sociale e nella proliferazione delle « posizioni teleologiche » il suo contenuto dinamico, Lukács rende impossibile la confusione fra la vita della natura e la vita della società: la prima è dominata dalla causalità spontanea, non teleologica per definizione, mentre la seconda è costituita a opera degli atti finalistici degli individui. Ma la connessione indissolubile tra finalismo e causalità gli permette di dimostrare sia il carattere di irriducibilità del mondo dei valori, che è un prodotto della coscienza « positoria » (i fini non sono mai semplici epifenomeni della causalità naturale), sia il necessario radicarsi dei valori nella rete delle catene causali, oggettive e soggettive. La sua ontologia dell'essere sociale ha quindi come fondamento una teoria dialettica della genesi dei valori. La posizione dei fini, la cui origine si trova nei bisogni incessantemente rinnovati ed estremamente diversificati degli individui, può venir dissociata dalla presa d'atto delle determinazioni del reale (incluse le possibilità e le latenze) solamente « pena la rovina » (una espressione di Marx — *bei Strafe des Untergangs* — che torna di continuo, come un leitmotiv, sotto la penna di Lukács). Ne risulta che le posizioni teleologiche sono doppiamente condizionate: autocondizionate dalla coscienza che pone, la quale agisce sotto il regime dei bisogni e dei progetti individuali, ed eterocondizionate dalle determinazioni oggettive del reale. Com'è ovvio, i due aspetti sono inestricabilmente collegati. Lukács d'altronde distingue perlomeno due tipi di posizioni teleologiche: quelle che hanno come oggetto la natura in sé, quelle cioè che assicurano il ricambio organico fra la società e la natura (il cui esempio privilegiato è la soddisfazione dei bisogni economici), e quelle che hanno come oggetto la coscienza degli altri, quelle cioè che tentano di influenzarne e di modellarne il comportamento (è la zona dei rapporti intersoggettivi per eccellenza, la quale trova il proprio culmine nell'etica).

Lo sforzo di rendere giustizia alla specificità di tutti i tipi di posizione teleologica, prendendo atto sia della loro necessaria interazione che della legge interna di ciascuno di essi, condu-

ce a risultati importanti. La società viene definita un « complesso di complessi ». Sottolineando con forza l'eterogeneità di ciascun complesso rispetto all'altro, ivi compresi quelli più intimamente collegati (per esempio il diritto e l'economia), e affermando la logica irriducibile di ciascuno, Lukács esclude definitivamente la concezione rettilinea e monolitica del progresso storico.

Il filosofo può così prendere le distanze sia dal determinismo di tipo fatalista — che sotto forma di economicismo ha dominato a lungo nella rappresentazione corrente del marxismo — che dalle filosofie della storia a carattere teleologico.

È lo sviluppo ineguale dei differenti complessi sociali, delineato da Marx in un testo famoso, che essenzialmente lo interessa: egli continua a rammentare, per esempio, che la logica del diritto e la logica dell'economia sono tutt'altro che perfettamente congruenti, giacché i rapporti giuridici sono il risultato d'una opzione relativamente autonoma, la quale non è mai un semplice epifenomeno dei rapporti economici; oppure osserva che progresso economico e progresso morale non coincidono affatto, in quanto la logica dello sviluppo economico e l'autoaffermazione della personalità umana talvolta sono asimmetriche, perché ciascuna di esse possiede una sua traiettoria e una propria legalità irriducibile (il che non esclude le connessioni a livello profondo, giacché un progetto etico che faccia astrazione dallo stato dei rapporti di proprietà è difficilmente concepibile).

La discriminazione fra i differenti tipi di posizione teleologica è fondata, in ultima istanza, sulla distinzione fra le azioni esercitate sotto gli imperativi della coazione (economica, innanzi tutto) e quelle che beneficiano di un più ampio margine di scelta e di decisione libera. Arriviamo così a un punto cruciale della dimostrazione lukacsiana: il modo in cui l'autore dell'*Ontologia dell'essere sociale* concepisce il rapporto fra teleologia e causalità nell'immanenza della vita sociale. La tesi di base è che i processi sociali vengono messi in moto esclusivamente a opera degli atti teleologici degli individui, ma che la totalizzazione di questi atti in una risultante finale ha un carattere eminentemente causale, privo di ogni impronta finalistica. Questa tesi è sembrata talmente paradossale, o così difficile da accettare, che i primi lettori del manoscritto dell'*Ontologia dell'essere sociale* (Ferenc Fehér, Ágnes Heller, György Márkus, Mihály Vajda) ne trassero la conclusione che nel testo di Lukács coesistevano due ontologie divergenti e incompatibili fra loro: una ontologia dominata dal concetto di necessità, ancora tribu-

taria del modo di vedere del marxismo tradizionale, e una ontologia il cui centro di gravità era l'autoemancipazione dell'uomo, quindi a carattere finalistico (la formulazione è nostra, ma tenta di cogliere l'essenziale delle loro obiezioni)<sup>10</sup>.

Per comprendere il ragionamento lukacciano, occorre riportare alla mente la sua tesi filosofica principale, che egli d'altronde condivide con Nicolai Hartmann: le posizioni teleologiche degli individui non pervengono mai a esercitare un impero assoluto, e questo perché esse esistono solo quando mettono in movimento qualche catena causale; il risultato delle azioni di ciascun individuo non è mai totalmente coestensivo alle sue intenzioni, giacché il risultato dell'azione di ciascun soggetto interferisce sul risultato delle azioni degli altri; la risultante finale, quindi, sfugge per definizione alle intenzioni dei vari soggetti particolari. Il processo sociale nella sua totalità appare il risultato della interazione fra molteplici catene causali, messe in moto dai vari attori sociali: la risultante oltrepassa dunque necessariamente le intenzioni individuali, essa ha, secondo Lukács, carattere causale e non teleologico.

Sotto il segno di questa tesi generale, egli può distinguere fra le azioni messe in moto negli individui dagli imperativi della riproduzione economica, azioni caratterizzate da una sorta di urgenza vitale ed eseguite « pena la rovina », e le azioni sviluppate nelle zone più lontane dall'attività economica immediata, dove il « coefficiente d'incertezza » (*Unsicherheitskoeffizient*) circa il loro esito è più grande. Ma lo sviluppo delle attitudini e delle qualità richieste dagli imperativi della crescita economica (lo sviluppo delle forze produttive) non significa necessariamente sviluppo armonioso della personalità. Potremmo dire che Lukács ricerca nello spazio interiore della personalità gli effetti della legge dello sviluppo ineguale dei vari complessi sociali. È in questo senso che egli a un certo momento può fare, nei *Prolegomeni*, un paragone un po' azzardato fra il livello morale di una stenodattilografa media di oggi e quello di Antigone o di Andromaca: la prima possiede, a lui sembra, senza dubbio più possibilità, quantitativamente parlando, ma sotto il profilo morale la differenza di livello fra le eroine antiche e questa figura standard della « società di massa » resta immensa<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Ferenc Fehér, Agnes Heller, György Márkus, Mihály Vajda, *Premessa alle « Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács » e Annotazioni...*, « aut aut », fascicolo speciale, gennaio-aprile 1977, p. 3 sgg.

<sup>11</sup> Cfr. *infra*, p. 189.

La parte più interessante dell'*Ontologia dell'essere sociale* è dedicata a quel che potremmo definire una fenomenologia della soggettività. Le distinzioni fra oggettivazione (*Vergegenständlichung*) e alienazione (*Entäusserung*), fra reificazione « innocente » e reificazione estraniante, fra moltiplicazione delle qualità o attitudini e loro sintesi nell'armonia della personalità morale, fra il genere umano in-sé e il genere umano per-sé, appartengono a questo capitolo. L'estraniamento è definita come contraddizione fra sviluppo delle qualità e sviluppo della personalità. Proseguendo le analisi hegeliane del capitolo sulla « coscienza infelice » della *Fenomenologia dello spirito*, ovvero la distinzione hegeliana fra spirito oggettivo e spirito assoluto, Lukács può mostrare quanto sia complesso e laborioso il cammino che porta a un superamento autentico dell'estraniamento. Ai suoi occhi, mentre le oggettivazioni della specie umana sono per la maggior parte (le istituzioni politiche, giuridiche, religiose, ecc.) nate al fine di assicurare il funzionamento del genere umano in-sé, per contro le grandi azioni morali, la grande arte e la vera filosofia incarnano nella storia le aspirazioni del genere umano per-sé. Le pagine migliori dell'*Ontologia dell'essere sociale* sono probabilmente quelle in cui Lukács analizza la tensione fra queste aspirazioni irrimediabili e una *humanitas* autentica dell'*homo humanus* e il possente accumularsi di meccanismi economici, di istituzioni e di norme che assicurano la riproduzione dello *status quo* sociale.

C'è palesemente una continuità profonda fra *Il giovane Hegel* e l'*Ontologia dell'essere sociale*: le analisi dedicate nella prima opera alle « figure della coscienza » stabilite nella *Fenomenologia dello spirito* nonché al famoso processo dell'« alienazione » del soggetto e al recupero da tale alienazione (*die Entäusserung und ihre Rücknahme*) vengono sostituite nella seconda dalle analisi dedicate ai differenti livelli della soggettività (soggettività « naturale » della vita quotidiana, reificazione « innocente » e reificazione estraniante, estraniamento propriamente detta, specie umana in-sé e specie umana per-sé) e al lungo e complicato tragitto che conduce alla vera esistenza non-estraniata del genere umano.

A titolo d'esempio si potrebbe citare il modo in cui Lukács riprende l'analisi hegeliana della « coscienza infelice », illustrata dalla crisi che segna la tarda antichità. La dissoluzione della *polis* getta gli individui in una esistenza puramente « privata », senza appigli per il senso immanente della loro vita. In quest'epoca la coscienza degli individui appare scissa o dilaniata. Lo

stoicismo e l'epicureismo si sforzano di trovare per essa delle risposte. L'analisi che Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* dedica a questa coscienza scissa (il paragrafo sulla « coscienza infelice ») mette in luce una separazione fra il piano dell'« inessenziale » e il piano dell'« essenziale » della coscienza, fra l'autocoscienza « trasmutabile » e l'autocoscienza « intrasmutabile ». Lukács identifica la coscienza inessenziale ovvero trasmutabile con quella degli individui preda di una esistenza quotidiana priva di senso dell'interiorità, marchiata dalla pura « particolarità »; costoro proiettano il loro bisogno di essenzialità nella irrealtà di un essere astratto, localizzato nella trascendenza. La coscienza infelice si muove fra il bisogno dell'individuo di liberarsi del nulla della sua « inessenzialità instabile », che è la sua condizione reale, e la ricerca di salvezza in una « essenzialità » irreali. Per Lukács si tratta di un modo di rendere perenne il bisogno religioso, perché così si canonizza la tensione fra una esistenza puramente « creaturale » ovvero « particolare » e la volontà di accedere all'« essenziale » e all'« intrasmutabile », fuggendo dalla gabbia rappresentata dall'esistenza terrestre. La vera soluzione, agli occhi dell'autore dell'*Ontologia dell'essere sociale*, sta nell'abbandonare questo dualismo rigido<sup>12</sup>. Occorre scoprire nell'immanenza della vita quotidiana le *mediazioni* concrete che permettono di frantumare le reificazioni estranianti e di realizzare nell'effettività storica una esistenza non-estraniata.

I *Prolegomeni* non sono affatto una semplice ripetizione delle idee sviluppate nel grande corpus dell'*Ontologia dell'essere sociale*, essi invece sono portatori di accenti nuovi e, talora, di contributi inediti. Pur appoggiandosi sugli acquisti ottenuti con l'immenso sforzo occorso per redigere la sua opera principale, Lukács qui si propone di mettere in luce i fondamenti stessi della sua concezione e di chiarire i problemi a partire da questa *prospettiva fondamentale*.

Fra i contributi nuovi va segnalata la vigorosa valorizzazione dell'idea di irreversibilità in quanto carattere che definisce la storicità, laddove quest'ultima viene considerata come la categoria fondamentale sia dell'essere della natura che dell'essere sociale. Intenzionato a contrapporre una concezione *aperta* dell'essere alla concezione *chiusa*, risoluto a demolire le vecchie interpretazioni *necessitariste* del cosmo e della società per aprire la via e una vera filosofia della *libertà*, Lukács usa i risultati di

<sup>12</sup> G. Lukács, *Per l'ontologia...*, cit., II, pp. 654-659.

varie scienze per dimostrare che la concezione del mondo come totalità chiusa è definitivamente abolita. L'ontologia che egli preconizza è quella che concepisce l'essere come una interazione di complessi eterogenei, in perpetuo movimento e divenire, caratterizzata da una mescolanza di continuità e discontinuità, che incessantemente produce il nuovo e la cui caratteristica fondamentale è l'*irreversibilità*.

Lukács fa risalire a Marx l'origine di questa concezione (più precisamente alla tesi del giovane Marx: « Noi conosciamo una sola scienza, la scienza della storia ») e nei *Prolegomeni* dedica una attenzione tutta particolare alla Dissertazione di Marx – nella quale si ha un confronto fra il materialismo di Democrito e quello di Epicuro – per convalidare la propria opinione secondo cui nel fondatore del marxismo è assai precoce la presenza di una ontologia di portata universale.

È, di nuovo, per la prima volta nei *Prolegomeni* che egli propone una riflessione sistematica sulle categorie modali (necessità, casualità, possibilità) rapportate alla realtà primordiale dell'essere. È vero che aveva già toccato questi problemi nel primo volume dell'*Ontologia dell'essere sociale*, al momento di discutere criticamente l'ontologia di Hartmann e poi nell'analisi delle determinazioni riflessive (*Reflexionsbestimmungen*) nella *Logica* di Hegel, ma è nei *Prolegomeni* che egli fa il punto sulla questione.

L'approccio al problema delle categorie proposto da Hartmann nelle sue grandi opere, da *Der Aufbau der realen Welt a Möglichkeit und Wirklichkeit* a *Philosophie der Natur*, segna visibilmente il discorso lukacsiano, quantunque il suo nome venga citato raramente. La lettura ontologica di Marx deve molto alle suggestioni venute dai lavori di Hartmann. Questo ponte gettato fra due pensieri apparentemente così eterogenei fra loro è uno degli aspetti più caratteristici della filosofia dell'ultimo Lukács<sup>13</sup>. La novità del suo punto di vista risiede nell'accento molto più forte posto sulla storicità e la genesi delle categorie stesse. Traendo pieno profitto dalla vera e propria detrascendentalizzazione delle categorie operata da Hartmann (il quale aveva molto insistito sulla connessione fra le categorie e il « concreto », *das Konkretum*, cioè a dire sulla loro dipendenza

<sup>13</sup> Cfr. i nostri studi sull'*Ontologia dell'essere sociale* citati in precedenza. Vedi anche Vittoria Franco, « Storia della filosofia e teoria ontologica: Lukács », nel volume *La Storia della filosofia come problema*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1988, pp. 303-328.

primordiale dall'essere che le sottende), Lukács si sforza di mostrare che il carattere per definizione *processuale* dell'essere implica anche una genesi e un divenire delle categorie. *Universalità in rebus*, e niente affatto pure « determinazioni dell'intelletto » applicate sull'essere, come voleva la tradizione kantiana, le categorie hanno una sfera di validità circoscritta dal substrato di cui sono determinazione e possiedono quindi uno statuto storico. Tutt'altro che rappresentare qualcosa privo di genesi o delle determinazioni a priori (Kant), esse sono un prodotto della storia dell'essere (l'*universale concreto* di Hegel è una geniale anticipazione di questo punto di vista genetico-ontologico circa la natura delle categorie). La teleologia, per esempio, è una categoria eminentemente storica: è nata a un certo momento della storia, quando la coscienza umana ha proiettato il proprio lume sul mondo delle cose introducendo nelle catene causali oggettive il marchio del *nesso finale* (la nascita del processo teleologico coincide dunque con l'emersione del lavoro), giacché la natura in-sé, inorganica e organica, non conosce il finalismo, ma soltanto la causalità.

La svolta di Lukács verso l'ontologia effettuata con il proposito di privilegiare la *ratio essendi* rispetto alla *ratio cognoscendi* ha potuto essere interpretata come un ritorno a una ontologia precritica e predialettica<sup>14</sup>. Ma le cose stanno esattamente al contrario. Se Lukács privilegia l'ontologia e respinge il primato della logica o della gnoseologia nella riflessione filosofica, è perché si rifiuta di chiudere la ricchezza, la densità e l'eterogeneità del reale nello schema delle categorie puramente riflessive, logiche o cognitive. La precisione con cui Nicolai Hartmann aveva tracciato le linee di demarcazione fra l'ontologia, da una parte, e la logica e la gnoseologia, dall'altra parte, pretendendo un fondamento rigorosamente critico delle categorie (sta tutto qui il senso dell'« ontologia critica ») ha avuto un effetto benefico anche sul pensiero di Lukács. È in nome di una tale ontologia *critica* (e per nulla « precritica » e tantomeno « predialettica »!) che nell'*Ontologia dell'essere sociale* e in specie nei *Prolegomeni* Lukács va sulle tracce delle tante forme di *reificazione* del pensiero e del reale, dalla teoria platonica delle idee fino al criticismo kantiano o al logicismo nelle sue diverse

<sup>14</sup> Cfr. Stefano Petrucciani, « La dialettica mancata », nel volume *Filosofia e prassi*, cit., pp. 102-103: « ... la sua ultima filosofia finisce per restare sorda e muta di fronte alla fondamentale esigenza di giustificare in modo universalmente valido la propria verità... ».

varianti, dalla ontologia logicizzante e criptoteleologica di Hegel (che Lukács distingue accuratamente dalla « vera ontologia » hegeliana, concretata nella logica dell'essenza) fino agli scritti dei neopositivisti moderni, che sacrificano l'autonomia ontologica del reale alla sua manipolazione pragmatica. Egli può così dimostrare, per esempio, l'inconsistenza di una famosa « legge della dialettica »: la negazione della negazione. Sottomettendola alla prova di un rigoroso controllo ontologico, egli riesce a indicare gli effetti negativi prodotti dalla sua transustanziazione nel marxismo operata da Friedrich Engels.

I *Prolegomeni* ci appaiono una introduzione indispensabile per comprendere correttamente il pensiero ontologico dell'ultimo Lukács. Sfortunatamente il testo è segnato, soprattutto nell'ultima parte, da ripetizioni faticose, con effetti di ridondanza, che rendono la lettura a volte arida. L'età molto avanzata e forse la malattia facevano l'autore meno capace di padroneggiare il proprio discorso, così vi sono dei luoghi in cui le medesime idee vengono riesposte in contesti che non conoscono la progressione rigorosa a cui i suoi scritti ci hanno abituato.

L'*Ontologia dell'essere sociale* nel suo insieme resta ancora un'opera insufficientemente esplorata e analizzata nella molteplicità delle sue ramificazioni: un immenso blocco erratico in un paesaggio filosofico dominato da movimenti d'idee più conformisti e poco sensibili ai grandi interrogativi ontologici.

Nicolas Tertulian

## NOTA DEL TRADUTTORE

La presente traduzione dei *Prolegomeni all'Ontologia dell'essere sociale* è stata condotta sul dattiloscritto, riscontrato, in caso di dubbi a proposito del testo, sulla fotocopia del manoscritto originale, ambedue fornitici dalla cortesia del professor Laszlo Sziklai, direttore dell'Archivio Lukács di Budapest.

Questa condizione ci ha permesso di correggere alcune pochissime sviste da noi individuate nel dattiloscritto. Ad esempio, a p. 222, un « Hegelschen Versuch » in base al nostro riesame del manoscritto è diventato « tentativo engelsiano » e non « hegeliano ». Oppure, alla nota 178, il riscontro sull'originale ci ha indotto a togliere l'abbreviazione « Rj » — che nel dattiloscritto era stata sostituita da un punto interrogativo e nella edizione tedesca dal soggetto impersonale « man » — mettendo al suo posto il cognome « Rjazanov » e ciò in concordanza con la analoga nota dell'*Ontologia* (cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, I, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 292, nota 12) dove è appunto il celebre curatore della prima raccolta delle opere di Marx ed Engels a dare notizie a Lukács sui manoscritti marxiani inediti.

Ciò in uno sforzo di massima fedeltà al testo di Lukács. Ed è a questo criterio che ci siamo ispirati riportando a piè di pagina le indicazioni bibliografiche dell'autore così come sono registrate nel dattiloscritto. Quando poi è stato possibile reperirla, abbiamo segnato tra parentesi quadre l'edizione italiana dell'opera cui ogni volta si fa riferimento.

Pure tra parentesi quadre, come d'uso, sono le rare aggiunte al testo fatte per facilitare al lettore la ricostruzione del pensiero dell'autore.

A. S.

PROLEGOMENI  
ALL'ONTOLOGIA DELL'ESSERE SOCIALE

1. Non sarà una sorpresa per nessuno – meno che mai per l'autore di queste righe – se il tentativo di basare sopra l'essere il pensiero filosofico intorno al mondo va incontro a molteplici resistenze. Gli ultimi secoli di pensiero filosofico sono stati dominati da gnoseologia, logica e metodologia e il loro dominio è ben lontano dall'essere sorpassato. La preponderanza della prima di queste discipline è divenuta talmente forte da far dimenticare all'opinione pubblica competente che la missione storica della gnoseologia, culminante in Kant, consisteva, quanto al suo scopo principale, nel fondare e garantire il diritto alla egemonia scientifica della scienza naturale sviluppatasi a partire dal Rinascimento, ma di farlo in termini tali che restasse salvo – ogni volta nella misura socialmente richiesta – lo spazio ideologico che l'ontologia religiosa si era storicamente conquistato. In questo senso storico lato si può considerare padre della moderna gnoseologia il cardinal Bellarmino, anche se la dottrina della doppia verità del nominalismo va vista già come sua anticipazione.

Così l'ontologia religiosa originaria, che mirava al dominio assoluto, diviene oggetto di una – rispettosa – disistima scientifica, la quale usa anche applicarsi, con minor rispetto, alle ontologie che stanno fuori dell'ambito di quella. Il moderno neopositivismo al suo apogeo ha dichiarato anacronistica assurdità non-scientifica ogni domanda intorno all'essere, addirittura ogni presa di posizione circa il problema se qualcosa sia o non sia. Naturalmente la domanda intorno all'essere è così intrinsecamente collegata con la vita e la prassi che, nonostante questo rigido divieto, filosofie con pretese ontologiche hanno tuttavia potuto e dovuto sorgere di continuo e hanno persino trovato, almeno per qualche tempo, diffusione e risonanza. Basta rindicare a Husserl, a Scheler e Heidegger, all'esistenzialismo francese, per essere costretti a riconoscere che questa inestirpabilità dell'approccio ontologico ai problemi del mondo è un fatto per

nulla trascurabile nel pensiero anche della nostra epoca.

A dire il vero, le considerazioni che seguiranno non hanno nulla a che fare con tali tendenze del nostro tempo. Queste – pur fondate su punti di avvio diversissimi e pur associando metodi e risultati diversissimi – in sostanza muovono dall'individuo isolato, autoconsistente, la cui « deiezione » nel rimanente mondo (natura e società) costituirebbe il suo essere autentico, cioè la questione fondamentale della filosofia. Qui non intendo svolgere nessuna critica di tali vedute. Non fosse altro, perché – con l'eccezione di Husserl, che lottò contro questi esiti con tenacia intellettuale, anzi quasi con eroismo – da tale impostazione del problema è derivato di per sé un atteggiamento di cui ho già tentato altrove di indicare la contraddittorietà, la insostenibilità. Neppure l'avvicinamento di Sartre al marxismo, pur toccando una serie di questioni importanti, può eliminare questa problematicità della ontologia esistenzialistica. E nello stesso Husserl sotto questo profilo, appunto ontologicamente, rimane presente un fondamento assai problematico: insieme con la socialità primariamente ontologica dell'uomo, finiscono per scomparire, anche in lui, quelle fondamentali determinazioni d'essere che proprio oggi rendono concretamente possibile un atteggiamento nuovo nel suo principio verso questo metodo, verso questo complesso di problemi. La « messa in parentesi » della realtà – che, pur ontologicamente intenzionata, in fondo resta un fatto gnoseologico – è bensì chiamata a rendere possibile la *Wesensschau*, ma non riesce a cogliere in modo nuovo il nuovo stato del problema.

Le nostre considerazioni vogliono anzitutto determinare essenza e specificità dell'essere sociale. Tuttavia, per essere in grado di formulare in termini anche solo approssimativamente razionali tale questione, non si possono tranquillamente trascurare i problemi generali dell'essere, per meglio dire, la connessione e la diversità fra le tre grandi specie d'essere (natura inorganica, natura organica, società). Senza questa connessione, senza capirne la dinamica, non si riesce a formulare correttamente nessuna delle questioni ontologiche autentiche dell'essere sociale, tanto meno quindi si riesce a condurle verso una soluzione che corrisponda alla costituzione di questo essere. Non occorrono dotte conoscenze per avere in ogni caso la certezza che l'uomo appartiene direttamente e – in definitiva – insopprimibilmente anche alla sfera dell'essere biologico, che la sua esistenza, la genesi, il decorso e la fine di questa, è larghissimamente e decisamente fondata in tale specie d'essere, e non può

non essere considerato immediatamente evidente anche il fatto che i modi d'essere determinati dalla biologia non soltanto in tutte le loro espressioni vitali, all'esterno e al proprio interno, presuppongono in ultima analisi insopprimibilmente, una coesistenza con la natura inorganica, ma inoltre senza una ininterrotta interazione con questa sfera sarebbero ontologicamente impossibili, non potrebbero svilupparsi né internamente né esternamente anche in quanto essere sociale.

Una tale coesistenza delle tre grandi specie d'essere – interazioni e diversità essenziali incluse – è quindi un fondamento talmente immodificabile di ogni essere sociale che, se non si ammettesse come dato di fondo una base così variegata, non sarebbe possibile né una conoscenza del mondo svolta sul loro terreno, né una auto-conoscenza dell'uomo. Poiché questa condizione ontologica sta a fondamento anche di ogni prassi umana, essa costituisce per forza di cose un ineliminabile punto d'avvio anche per ogni pensiero umano, il quale infatti – come mostreremo – proviene dalla prassi, è sorto per guidarla, modificarla, rinsaldarla, ecc. La presenza dell'ontologia nella storia e nell'epoca contemporanea del pensiero umano è perciò concretamente determinata dalla costituzione ontologica dell'essere stesso dell'uomo e quindi – di fatto, e non semplicemente in termini verbali astratti – non è eliminabile in nessun sistema del pensiero e ovviamente soprattutto in nessuna filosofia.

Ciò nondimeno, nelle vecchie ontologie l'essenziale dell'essere, e non per caso, è qualcosa di totalmente sbiadito, anzi spesso di totalmente svanito, oppure costituisce, quando va bene, solo un momento quasi impercettibile della considerazione complessiva. Le ragioni di questo fatto sono svariatissime e nella loro totalità, nella loro connessione reale, nelle loro importanti contraddittorietà saranno messe in chiaro, nella misura del possibile, soltanto nel corso di queste considerazioni. Per ora dobbiamo limitarci a inquadrare in termini generalissimi le contraddizioni centrali. Da un lato, non è possibile considerare ontologicamente l'essere sociale se non si va a cercare il primo punto d'avvio nei fatti più semplici della vita quotidiana dell'uomo. Tanto per mostrare questo stato di cose nelle situazioni più primitive, occorre rammentare un'ovvietà spesso dimenticata: soltanto una lepre essente può venir cacciata, soltanto una bacca essente può venir raccolta, ecc. Ogni pensiero le cui premesse e conclusioni smarriscono questo fondamento ultimo, non può che, nella sua globalità, nei suoi risultati finali, dissolversi nel soggettivismo. D'altro lato – anche qui in ra-

gione d'un fatto fondamentale dell'essere dell'uomo, e cioè che noi non siamo mai in grado di agire conoscendo pienamente tutte le componenti delle nostre decisioni e le loro conseguenze – a ciò fa riscontro il fatto che anche nella vita quotidiana l'essere reale spesso si presenta in termini assai deformati. In parte sono i modi fenomenici immediati che nascondono ciò che è realmente essenziale sul piano ontologico, in parte siamo noi stessi che, con affrettati sillogismi analogici, proiettiamo nell'essere determinazioni a esso del tutto estranee, semplicemente escogitate da noi, in parte scambiamo per l'essere vero e proprio i mezzi attraverso cui prendiamo coscienza di determinati suoi momenti, ecc. ecc. Perciò, bisogna certo prendere le mosse dalla immediatezza della vita quotidiana, ma nello stesso tempo anche andare oltre, per poter cogliere l'essere come genuino in-sé. Tuttavia, anche i mezzi più indispensabili al padroneggiamento intellettuale dell'essere devono contemporaneamente venir sottoposti a una permanente considerazione critica sulla base della loro più semplice costituzione ontologica. Soltanto i reciproci riferimenti di questi due punti di vista, in apparenza contrapposti, rendono possibile accostarsi a ciò che l'essere in quanto essente veramente è.

La ragione per cui finora non si è, di fatto, mai presa coscienza realmente in modo corretto di questa interazione è, in parte, che in ambedue le sue componenti si hanno simultaneamente tendenze vere e false e, in parte, anzi spesso in primo luogo, che gli uomini non hanno cercato direttamente la soluzione giusta cui su questo punto occorreva pervenire, ma l'hanno trovata per caso, nel loro tentativo di soddisfare bisogni ideologici determinati, totalmente momentanei. Quando noi ora, e in seguito in contesti più ampi, parleremo di ideologie, queste non vanno intese nel senso dello svante uso linguistico oggi universalmente corrente (più o meno come coscienza aprioristicamente falsa della realtà), ma secondo il modo in cui le ha delineate Marx nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, vale a dire come forme « che permettono agli uomini di concepire questo conflitto », cioè quello che scaturisce dai fondamenti dell'essere sociale, « e di combatterlo »<sup>1</sup>. Questa complessiva determinazione marxiana – e ciò costituisce il momento più importante della sua larga applicabilità – non dà nes-

<sup>1</sup> Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Stoccarda 1919, pp. LV-LVI (tr. it. di Emma Cantimori Mezzomonti, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 5).

suna risposta univoca alla questione della verità o falsità metodologica e concreta delle ideologie. Nella pratica sono parimenti possibili ambedue le cose. Per cui nel nostro caso le ideologie possono provocare sia un avvicinamento che un allontanamento rispetto all'essere. In ogni caso, nella storia del nostro problema ha comunque grande rilievo l'interesse – gravido di conflitti – degli uomini a domandarsi se un qualche momento per essi importante della loro vita sociale debba venir considerato essente o soltanto apparente. E poiché tali ideologie, specialmente in periodi di crisi per la società, possono assumere le dimensioni di vere e proprie potenze spirituali, il loro influsso sulla impostazione e soluzione dei problemi nella ricerca teorica intorno all'essere è considerevole.

Data la capacità deviante di fattori tanto efficaci, non c'è da meravigliarsi se la fondazione ontologica, realmente corrispondente ai fatti, del pensiero intorno al mondo abbia finito per essere di continuo spinta verso strade sbagliate. Non stiamo affatto parlando del Medioevo, dove questa situazione (prova ontologica dell'essere di Dio) divenne evidente per tutti. Sono però ormai moltissimi coloro per i quali è chiaro che, sia la kantiana concezione della cosa-in-sé, astratta, inconoscibile e priva di qualità, che intende la nostra realtà come un mondo di meri fenomeni, sia la hegeliana ontologia storico-logicizzata del soggetto-oggetto identico e, a maggior ragione, i sogni irrazionalistici del XIX secolo, ci allontanano in vario modo da ogni autentica problematica dell'essere. E sebbene, fino ai nostri giorni, la collocazione dell'individuo nella società capitalistica – che in apparenza vi è completamente isolato, ma poi viene ingigantito ad « atomo » autocratico – sotto la veste di *action gratuite*, di « deiezione » nell'esserci, di confronto con il « nulla », abbia funzionato da base di ontologie per qualche tempo diffuse, tutto ciò ha fatto pochissimo per rendere solida e feconda, come qui è richiesto, la fondazione ontologica della conoscenza.

Cosicché l'approccio ontologico alla conoscenza della realtà risulta gravemente compromesso sul piano teorico e la sua attuale restaurazione deve in certo senso ricominciare da capo, potendo richiamarsi a precedenti storici – con l'eccezione dell'ontologia che fonda il metodo di Marx – soltanto per rare questioni di dettaglio. Il che naturalmente non attenua in nessun modo la funzione di fatto fondante dell'essere sul piano oggettivo. Teorici neopositivisti come Carnap possono oggi sostenere, suscitando rare contestazioni, che se per esempio degli

ingegneri misurano una montagna, è totalmente indifferente per i risultati di questa loro attività quale sia il loro atteggiamento filosofico circa la costituzione ontologica di ciò che vanno misurando. Il che per molti sembra a prima vista giusto. Ciò nondimeno, non si può negare che — a prescindere dalle opinioni spesso già assai orientate, sul piano filosofico, degli ingegneri che la misurano — una montagna essente deve pur esservi per poter venir misurata. Come nel periodo degli uomini raccoglitori si potevano prendere solo bacche essenti, così anche nell'epoca della evolutissima manipolazione tecnica si possono misurare solo montagne realmente essenti. Né cambia nulla di essenziale a questo stato di cose il fatto che l'essere venga dichiarato semplicemente empirico e, quindi, epistemologicamente irrilevante. È molto facile dichiarare che le auto per strada sono, in termini gnoseologici, mere impressioni dei sensi, rappresentazioni, ecc. Ciò nondimeno: quando io vengo investito da un'auto, non si tratta di un urto fra la mia rappresentazione dell'auto e la mia rappresentazione di me stesso, ma il mio essere di uomo vivente viene ontologicamente messo in pericolo da un'auto essente. Vero che, sul piano filosofico generale, la forza dimostrativa di tali stati di cose viene meno di fronte a quel complesso di relazioni della nostra conoscenza dell'essere, [di fronte al] livello generale della nostra consapevolezza circa la nostra prassi, circa i suoi fondamenti, della quale abbiamo or ora parlato provvisoriamente in maniera per forza di cose alquanto semplificata. Negli stadi primitivi il peso attivo dei fatti essenti sembra naturalmente maggiore, a prima vista, che non laddove fra uomo e natura si è inserita una quantità di mediazioni sociali; allo stesso modo, però, vi hanno un peso incomparabilmente maggiore per il soggetto le componenti del non-conosciuto e del conosciuto in maniera errata. S'intende dunque facilmente come questi stati di cose, una volta proiettati nella realtà mediante analogie, agiscano nell'immediato da fatti essenti, per cui la prassi e, anzitutto, la sua fondazione intellettuale e sociale restano fortemente orientate anche su di essi. Basterà ricordare a questo proposito il potere millenario di talune rappresentazioni magiche intorno a ciò che è l'essere. Ora, se è vero che tali rappresentazioni, con lo sviluppo della prassi e della conseguente più autentica conoscenza della realtà, sono state gradualmente rimosse, non va però neanche dimenticato che nella conoscenza di oggetti, circostanze, mezzi, ecc. della prassi si ha un dialettico passaggio dalla verità all'errore e viceversa. Abbiamo già sottolineato che l'uomo non è

mai in grado di agire con piena cognizione di tutti i momenti della sua prassi. Tuttavia il confine tra vero e falso in questo caso è un confine fluido, pieno di passaggi, in dipendenza dal condizionamento storico-sociale. Cioè, vedute che in seguito all'avanzamento della prassi sociale e delle scienze si dimostrano false, possono per lunghi periodi fornire alla prassi una base apparentemente salda e presuntivamente ben funzionante. Si pensi, poniamo, alla astronomia tolemaica nell'antichità e nel Medioevo. Navigazione, calendario, calcolo delle eclissi solari e lunari, ecc. poterono con essa ricevere risposte che, se commisurate alle richieste sociali della prassi di allora, erano soddisfacenti. Che al contempo anche il risultato generale necessariamente derivante da questo sistema, il carattere geocentrico dell'universo, abbia sul piano ideologico avuto grande parte nella conservazione della errata immagine della realtà e nell'aspra resistenza contro quella nuova, più corretta, è un fatto altrettanto noto. Tutta questa vicenda mostra inoltre quali grossi ostacoli sociali debbano spesso essere superati per potersi avvicinare di più, intellettualmente, all'essere autentico. Abbiamo già rilevato che soltanto la corretta cooperazione fra esperienza pratica quotidiana e conquista scientifica della realtà può produrre un autentico avvicinamento alla vera costituzione dell'essere, ma che ambedue queste componenti possono anche mantenere funzioni che frenano il cammino, per non parlare poi dei momenti puramente ideologici, i quali possono divenire uno stimolo oppure un freno per tale cooperazione, a seconda degli interessi sociali di classe.

Vi sono inoltre difficoltà che derivano dall'oggetto stesso della conoscenza. Le tre specie di essere esistono simultaneamente, intrecciate l'una con l'altra, e di conseguenza spesso esercitano le loro azioni sull'essere dell'uomo, sulla sua prassi, simultaneamente. Va perciò sempre tenuto presente che una corretta fondazione ontologica della nostra immagine del mondo implica due cose: la conoscenza della specifica peculiarità di ciascun modo di essere, così come le connessioni, interazioni, interrelazioni, ecc. concrete di quest'ultimo con gli altri. Perdere di vista il vero nesso (unità nella diversità, attraverso di essa la separazione e contrapposizione nelle interazioni unitarie, ecc.) può condurre, in tutt'e due le direzioni, ai più grandi stravolgimenti conoscitivi circa ciò che l'essere è. L'uomo appartiene simultaneamente (e in termini difficilmente separabili, anche con il pensiero) alla natura e alla società. Marx ha compreso con la massima chiarezza che questo essere-simultanea-

mente è un processo, e infatti dice ripetutamente che il processo del divenir-uomo comporta un arretramento delle barriere naturali. Dove è importante sottolineare che si parla di arretramento, non di far scomparire le barriere naturali, non si parla mai di un loro totale superamento. D'altro lato, però, non si tratta in nessun caso di una costituzione dualistica dell'essere dell'uomo. L'uomo non è mai direttamente, da un lato, ente sociale, umano, e dall'altro lato parte della natura; la sua umanizzazione, la sua socializzazione non implica una scissione ontologica del suo essere, poniamo, in spirito (anima) e corpo. Peraltro è chiaro che nel corso dello sviluppo dell'umanità vanno sempre più socializzandosi anche quelle funzioni dell'essere dell'uomo che resteranno sempre fondate nella natura. Basta pensare all'alimentazione e alla sessualità, dove tale processo non può non risultare evidente per chiunque. Non si devono però, come spesso accade, addossare alla natura determinati caratteri, sovente negativi, dell'essere sociale. Per esempio, spesso si dice « bestiale » la crudeltà umana, dimenticando completamente che le bestie non sono mai crudeli. La loro esistenza rimane integralmente assoggettata alla cerchia delle necessità biologiche della propria sopravvivenza e della riproduzione della specie. Quando una tigre caccia e divora un'antilope, fa all'interno della riproduzione che le è prescritta per natura la medesima cosa che una mucca fa con l'erba. Soltanto quando, ormai, l'uomo primitivo comincia, poniamo, a torturare i prigionieri di guerra, nasce — come prodotto causale del divenir-uomo — la crudeltà, con tutta la sua successiva fenomenologia, sempre più raffinata.

Questo atteggiamento dell'uomo sociale verso se stesso in quanto ente naturale è, dal punto di vista oggettivo, un processo, e anzi un processo irreversibile, storico. Per questo — ritorneremo più avanti sui motivi — è così difficile per gli uomini rendersi conto in modo giusto di questa loro originalissima costituzione ontologica. Torna di continuo a riproporsi, infatti, una concezione duale di questo collegamento profondamente unitario, anche se processuale. Qui non si tratta più, in verità, di semplice « primitivismo ». Al contrario. Proprio lo sviluppo della società, della civilizzazione, crea atteggiamenti spirituali in cui l'uomo attivo viene posto di fronte alle basi naturali e sociali della sua attività in termini dualistici, di esclusione reciproca. Qui non possiamo, neppure per cenni, darne un profilo storico, ma è chiaro che tali dualismi sono prodotti di civiltà diverse o perlomeno di fasi diverse della medesima civil-

tà, di diversi strati di società al suo interno.

Tanto per parlare dell'aspetto più generale di questo fenomeno: si pensi, per esempio, a quanto spesso, da un lato, le categorie dei processi che si dimostrano necessari nella natura inorganica siano state acriticamente applicate alla natura organica, anzi perfino all'essere sociale degli uomini; si pensi a quanto è frequente considerare l'uomo esclusivamente come ente biologico, addirittura contrapporre, in termini di esclusione reciproca, la sua psicologia (dedotta senz'altro dalla biologia o magari anche messa in contrasto con quest'ultima) alle determinazioni sociali. Alla tenacia di questi pregiudizi contribuisce quasi sempre il fatto che essi diventano momenti di una ideologia (nel senso marxiano detto sopra), che perciò sono chiamati ad avere parte importante nell'industriarsi di taluni gruppi sociali per risolvere i propri conflitti conformemente ai propri interessi. Non va tuttavia dimenticato che questa loro attitudine a diventare parte integrante, anzi in date circostanze punto centrale, di una ideologia sembra il più delle volte potersi sostenere su determinazioni ontologiche, in qualche modo realmente presenti, che conducono a determinare scorrettamente l'essere « soltanto » a causa di errate generalizzazioni analogiche. Il che viene in luce subito quando si guarda al fatto ontologico fondamentale dell'essere sociale, il lavoro. Come Marx ha mostrato, questo consiste in una posizione teleologica consapevolmente compiuta la quale, quando prenda le mosse da fatti correttamente conosciuti in senso pratico e correttamente li utilizzi, è in grado di porre in vita processi causali, di modificare processi, oggetti, ecc. dell'essere che altrimenti funzionerebbero in modo solo spontaneo, perfino di rendere essenti oggettualità che prima del lavoro neppure esistevano. (A tale proposito sarebbe erroneo pensare soltanto a forme di lavoro fortemente evolute. La ruota, che in natura non esiste affatto, venne per esempio inventata e fabbricata in stadi relativamente iniziali.) È il lavoro, quindi, che introduce nell'essere l'unitaria interrelazione a fondamento dualistico fra teleologia e causalità. Prima che esso facesse la sua apparizione c'erano nella natura semplicemente processi causali. In termini realmente ontologici, dunque, questi processi sono presenti soltanto nel lavoro e nelle sue conseguenze sociali, nella prassi sociale. Il modello della posizione teleologica trasformatrice di realtà diviene così la base ontologica di ogni prassi umana, vale a dire sociale. In natura, al contrario, ci sono soltanto nessi, processi, ecc. causali, non teleologici, di nessun tipo. Il sillogismo analogico, che vie-

ne ovvio al pensiero, per cui la posizione teleologica viene intesa come base, componente, ecc. di eventi naturali il cui decorso reale non sia chiarito (e che a un dato stadio dello sviluppo sociale non era neppure possibile chiarire), conduce per un verso a idee completamente distorte circa tali eventi, ma per l'altro verso è una conseguenza ovvia, spontanea, che è normale trarre dalla relazione immediata dell'uomo con il suo ambiente. L'abitudine che ne deriva va naturalmente capita anche nella sua processualità storica, tuttavia a fondamento della sua permanenza nell'atteggiamento degli uomini verso il loro ambiente di vita, verso il mondo, ci sono fatti invariabili, per cui, dato il numero infinito di momenti, processi, ecc. con i quali l'uomo nella natura e nella società entra in contatto, egli non è mai in grado di realizzare la propria decisione teleologica conoscendo, prevedendo, ecc. tutti i suoi elementi, effetti, ecc. Sebbene qui abbiamo a che fare con un dato ineliminabile delle decisioni teleologiche della prassi umana, esso nella sua interrelazione con lo sviluppo dell'uomo in società si presenta necessariamente in termini processuali (irreversibili). Il costante aumento, cioè, dei momenti dominati — più o meno — con il pensiero o sul piano direttamente pratico produce a ogni stadio essenziale una figura complessiva qualitativamente diversa, ogni volta quindi agisce in modo qualitativamente diverso sul tipo di prassi umana, sul pensiero che la prepara e su quello che ne scaturisce.

Queste azioni si distinguono l'una dall'altra per gli aspetti più diversi. Comunque, la cosa più importante è che anche una figura — in definitiva — falsa o almeno incompleta dell'essere può costituire per la prassi, che ogni volta è pervenuta soltanto a una determinata altezza, una base che appare completamente sufficiente, al punto che socialmente non esiste nessun reale bisogno di andar oltre le concezioni teoriche della realtà così sorte, di criticarne la base in termini di principio; basta rimandare ancora una volta al lunghissimo predominio scientifico dell'astronomia tolemaica, che rimase intatto per millenni nonostante fossero già presenti teorie eliocentriche. Il che naturalmente è connesso, come già abbiamo accennato, anche al fatto che il geocentrismo rispondeva a importanti bisogni della ideologia (religiosa) del tempo. Caratteristico di tali situazioni, però, è che i nuovi bisogni delle condizioni di lavoro suscitati dallo sviluppo sociale alla fine, spesso scatenando grosse crisi ideologiche, sono comunque soliti imporsi, come appunto accadde con questa teoria. Ciò mostra come ogni volta l'immagi-

ne umana dell'essere dipenda anche da quali immagini del mondo sembrano adatte a fondare teoricamente una prassi che, al massimo grado rispettivamente possibile, in conformità alle situazioni, abbia un funzionamento corretto. In tal modo, come ha sempre detto il marxismo, la prassi, anzitutto quella del ricambio organico della società con la natura, si rivela il criterio della teoria. Tuttavia, per poter applicare correttamente a ogni situazione questa concezione in senso storico corretta, non si deve dimenticare il momento della relatività storica. Appunto perché anche lo sviluppo sociale dell'umanità è un processo irreversibile, anche questo criterio può pretendere a una validità generale solo processuale, a una verità solo, ogni volta, *rebus sic stantibus*. La totalità mai completamente conoscibile delle determinazioni dell'essere di quel momento rende socialmente possibile e necessario tanto il funzionamento prolungato e indisturbato di teorie incomplete, contenenti verità parziali, quanto il loro superamento.

Si aggiungono poi, come il nostro esempio astronomico ha già mostrato, i bisogni ideologici. Poiché il lavoro, in quanto base fondativa di ogni socializzazione umana, anche di quella più primordiale, tendenzialmente solleva l'uomo dalla sfera dei bisogni biologici che operano in modo puramente spontaneo, dalla sfera del loro soddisfacimento meramente biologico, e al posto di tali bisogni biologici rende determinanti le posizioni teleologiche, che per loro natura acquisiscono subito un carattere alternativo, fin dal primo inizio diventano necessari dei regolatori sociali che conformino ai bisogni sociali vitali del momento le decisioni alternative da cui i contenuti della teleologia sono posti. A tale scopo c'è anche, come abbiamo visto, l'ideologia nel senso di Marx. Da principio è naturalmente impossibile che si tratti semplicemente di prescrizioni o comandi, al modo che più tardi sarà la funzione dei governi e dei sistemi giuridici. Ma persino in questi ultimi, che sorgono in stadi relativamente più alti di socializzazione (società di classe), si può osservare che non sarebbe stato loro possibile funzionare se ai fini della regolazione avessero dovuto presentarsi direttamente come comando (con minaccia di pena) in tutti i casi, e magari anche solo nella maggioranza dei casi. Ogni regolazione di questo tipo, invece, presuppone che il comportamento pratico medio dei membri della società si adegui a queste prescrizioni « volontariamente », almeno all'esterno; soltanto nei confronti di una minoranza relativamente piccola può e deve agire efficacemente la costrizione giuridica.

Già questa costellazione universalmente nota indica quale importanza vitale abbia l'ideologia per il funzionamento di una qualsiasi società. La costante e corretta esecuzione del lavoro fa sorgere di continuo, ogni giorno, anzi ora per ora, conflitti nei quali il come verranno decisi assai spesso investe, direttamente o indirettamente, questioni vitali per la rispettiva società. L'ideologia perciò deve — in definitiva — inquadrare queste decisioni singole in un complessivo contesto di vita umana e adoperarsi per chiarire al singolo uomo come sia indispensabile per la sua propria esistenza tener conto, nelle decisioni, degli interessi complessivi della società. Contenuto e forma di ciò che intendiamo parlando di interessi complessivi hanno tanto più carattere prevalentemente ideologico quanto più primitiva è la rispettiva società. Infatti quanto meno essere reale gli uomini di uno stadio evolutivo sono capaci di cogliere, tanto maggiore rilievo hanno quei complessi di rappresentazioni tratti direttamente dalle proprie esperienze ontologiche e poi proiettati per via analogica nell'essere, per essi oggettivamente ancora realmente inafferrabile. Giacché il lavoro e il linguaggio (che simultaneamente viene in essere) costituiscono la parte più importante della vita allora realmente visibile, non c'è da meravigliarsi se in queste proiezioni — interpretate come essere — proprio essi siano decisivi. Già le rappresentazioni magiche sono proiezioni, anche se ancora larghissimamente impersonali, dei momenti più importanti del lavoro. Quando interviene lo stadio superiore, la religione, questo stato di cose sperimenta un potenziamento personificante. Il momento comune è che quanto di essenziale accade nel mondo non appare un accadimento fondato in se medesimo, ma il prodotto di una (trascendente) attività positoria. Tutti gli dèi delle religioni naturali hanno queste « funzioni lavorative » a fondamento della loro esistenza immaginaria. E nel caso classico, quello del Vecchio Testamento, questo modello lavorativo viene preso talmente alla lettera che persino il giorno di riposo rientra nella storia della creazione. Va ricordato, di passata, che il dominio su cose e processi derivante dal potere di dire il loro nome, come già era nella magia, è solito figurare, anche qui, sotto la veste di trasferimento all'uomo di un trascendente potere di creazione. In seguito a proiezioni di questo genere, nella ideologia delineata dalla religione emerge una seconda realtà, che occulta la vera costituzione dell'essere e nei confronti di quest'ultimo assume la funzione di un essere più autentico, più alto, ma al contempo, in quanto ideologia di cui a lungo non si potrà fare a meno,

resta potenza sociale reale e forma così una parte inseparabile dell'essere sociale di quel momento. Solamente quando questa potenza pratica, che incide direttamente sulla prassi sociale, sull'essere sociale, si indebolisce socialmente, solo allora possono intervenire processi ideologici di rischiaramento per ripulire l'essere da queste aggiunte che, pur scaturite da esso, lo deformavano.

Non va, però, neppure dimenticato che al costituirsi nel pensiero e alla permanenza nel tempo di immagini del mondo non conformi al vero essere danno un contributo importante non soltanto queste conseguenze, proiezioni, ecc., derivanti da una essenziale ignoranza circa gli atti sociali compiuti dagli uomini stessi. Nel realizzare il perfezionamento dei processi lavorativi la società produce modi conoscitivi la cui essenza è al fondo cosiffatta che con essi ciò che realmente è può venir conosciuto in maniera più veritiera, più esatta, ecc. (soprattutto, come più dominabile praticamente) che non senza di essi, i quali tuttavia nel corso dello sviluppo possono anche contribuire ad allontanare da tutto ciò e anzi spesso lo fanno. Anche qui si tratta dell'incapacità da parte dell'uomo di rendersi conto nella sua prassi sociale del fatto che egli non è mai in grado di realizzare la propria decisione alternativa con piena cognizione di tutte le sue circostanze, conseguenze, ecc. Ne deriva, per un verso, come abbiamo mostrato, che spesso queste teorie divengono per lunghi periodi di tempo la base di azioni utili soprattutto nel ricambio organico della società con la natura. Al polo opposto, ma complementare, vediamo per altro verso che metodi teorici indispensabili, fecondi, in sé anche teoricamente corretti, possono al medesimo tempo allontanare gli uomini dalla comprensione corretta dell'essere. Mi basterà ricordare la matematica. Il suo significato sovvertitore e progressivo per lo sviluppo della produzione sociale e per la corretta immagine dell'essere da parte degli uomini è fuori discussione. Nondimeno, se aspiriamo a concepire correttamente l'essere, dobbiamo non dimenticare quanto già la teoria pitagorica della matematica come modo di esistenza vero, autentico, dell'essere abbia condotto alla sua incomprensione. Proprio queste specie di falsificazioni ontologiche ad opera della « ragione matematica » oggi non hanno più corso, così come la millenaria matematizzazione dei nessi astrologici, pur talvolta assai valida sul piano puramente matematico. Quest'ultima merita di essere ricordata in un discorso metodologico solo per rendere del tutto chiaro che le trattazioni matematiche più perfette, prive di errori, in sé

assai valide, di un nesso ontologicamente non esistente, non possono in nessun modo trasformarlo in un nesso realmente esistente. Oggi è utile ricordarsene perché sia i metodi, tratti dalla manipolazione del mercato, del capitalismo odierno, sia le pianificazioni e decisioni tattiche rozzamente manipolatorie degli eredi spirituali dei metodi staliniani hanno egualmente acquisito l'abitudine mentale di interpretare uno sviluppo ontologico come un processo di cui si possa determinare contenuto, indirizzo e così via, a detta loro senza errore, mediante estrapolazioni « correttamente » impiegate. Si dimentica, però, semplicemente la « piccolezza » per cui, è bensì vero che nel medium omogeneo delle scienze matematiche pure si possono compiere estrapolazioni quasi illimitatamente, ma poi, non appena venga in questione l'essere, prima di ogni estrapolazione occorre domandarsi se quel dato processo da sottoporre a trattamento sia ontologicamente cosiffatto nella sua processualità concreta da rendere l'extrapolazione adatta a mettere in luce proprio le sue tendenze reali. Questo confine ontologico di applicabilità della matematica a eventi reali dell'essere è stato correttamente avvertito da Kant, quando ha rilevato il carattere non-causale delle relazioni in essa possibili. Soltanto una « concezione del mondo » che consideri la macchina cibernetica come modello esemplare di ogni pensiero, che perciò disprezzi, giudicandola un modo di pensare assai antiquato, ogni considerazione dell'essere indirizzata alla qualità e legata all'esperienza, può pervenire a sistematizzare tali concezioni. Per cui una « critica della ragion matematica », da tempo matura sul piano dell'ontologia, sarebbe da avviare anche in campi nei quali la quantificazione pura viene imposta al pensiero dall'essere sociale stesso (denaro in economia), così da esaminare ogni volta preventivamente in termini metodologico-ontologico-critici fino a che punto, poniamo, questo modo fenomenico esprima adeguatamente la realtà economica, prima, diciamo, che dalla matematizzazione di relazioni, rapporti, ecc. di denaro possano venir acriticamente tratte conseguenze concernenti l'essere economico della società. (Ovviamente la critica ontologica non può limitarsi alla natura e alla applicabilità della matematica. Tutti i modi « superiori » di mettere allo scoperto i nessi del mondo — teoria della conoscenza, logica, metodologia — dovrebbero superare una tale critica prima di vedere ammessa la correttezza, sul piano dell'essere, dei loro risultati.)

In questa introduzione possiamo delineare tale critica solamente nei suoi tratti più generali ed elementari. Quando trat-

teremo in concreto problemi socio-ontologici, torneremo di nuovo su alcune questioni importanti di questo tipo, anche se qui ne avremo già dato qualche cenno cursorio. Per andare avanti, dunque, nel nostro tentativo di disegnare almeno nelle loro determinazioni più importanti i tratti generalissimi dei complessi di problemi che vi emergono, dobbiamo anzitutto brevemente soffermarci intorno al nesso genetico e alla diversità qualitativa delle tre specie importanti di essere (natura inorganica, natura organica, società).

I problemi che si presentano, tuttavia, non possono essere discussi, anche solo tenendosi del tutto alla superficie, senza affrontare il tema della causalità e della teleologia. Sappiamo dalla storia della filosofia che, all'ingrosso, questo complesso problematico spessissimo si è stati soliti interpretarlo come rapporto fra due diverse forme generali, realmente esistenti, di determinazione della realtà in genere. Per quanto ovvio ciò possa sembrare al livello dell'astrazione gnoseologica, non c'è assolutamente nulla che nell'essere vi corrisponda. La natura conosce soltanto comportamenti causali. Quando Kant definisce « finalità senza scopo » gli atti di adattamento degli organismi, usa una formula assai acuta anche in senso filosofico, perché sottolinea con efficacia la particolarità delle reazioni che gli organismi sono spontaneamente e costantemente costretti ad avere sul piano dell'essere nei confronti del proprio ambiente al fine di potersi riprodurre. Ne derivano processi che non hanno nessuna analogia nella natura inorganica, ma vengono invece imposti da legalità specificamente biologiche, che tuttavia si svolgono nell'ambito di una causalità che opera anch'essa spontaneamente e sono fatti allo stesso modo dei processi dell'ambiente inorganico e organico cui ogni volta danno avvio. E quando nelle specie animali superiori questi decorsi sono guidati da una sorta di consapevolezza, questa in definitiva non è che un epifenomeno delle legalità causali-biologiche della loro vita. Per questo nella determinazione kantiana il « senza scopo » è così acuto, perché è il processo stesso che ontologicamente richiama l'essenza dello scopo — contrariamente alla serie puramente causale — perché sembra essere posto, senza essere realmente posto con consapevolezza da qualcosa di consapevole. Quando parla del primo concetto di lavoro, Marx sottolinea proprio questo momento. Egli non contesta che determinati prodotti dell'« attività » animale in certi casi possano risultare perfino più perfetti di quelli del lavoro umano, « ma », prosegue,

ciò che fin da principio contraddistingue il peggiore architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera. Alla fine del processo lavorativo emerge un risultato che era già presente al suo inizio nell'idea del lavoratore; era già presente, quindi, idealmente. Non è che egli effettui soltanto un cambiamento di forma dell'elemento naturale; egli realizza, nell'elemento naturale, in pari tempo, il proprio scopo che egli conosce, che determina come legge il modo e la forma del suo operare cui egli deve subordinare la sua volontà<sup>2</sup>.

Sarà compito dell'analisi del lavoro mostrare come lo stato di cose qui abbozzato in termini concettuali sia a poco a poco divenuto il modello delle attività sociali dell'uomo operante nella società. Tuttavia, anche con tale ampliamento, compiuto nel senso di Marx, della sua determinazione ora citata, il porre teleologico non diventerà mai un principio di movimento degli oggetti processuali stessi parallelo o contrapposto alla causalità. Il processo che questo tipo di posizione mette in movimento rimane sempre per sua natura un processo causale. In tutti gli atti teleologici del ricambio organico della società con la natura questi mettono in movimento legalità naturali che esistono indipendentemente da essi, anche se in molti casi, che con lo sviluppo vanno moltiplicandosi, si tratta di legalità scoperte nel corso della preparazione di tali atti; i quali possono anche dar loro una forma oggettuale nuova, non presente in natura (si pensi di nuovo alla ruota), ma tutto ciò non toglie il fatto di fondo che ad opera della posizione teleologica vengono poste in movimento, appunto, serie causali; infatti veri nessi, processi, ecc. teleologici a sé non esistono. L'impossibilità ontologica di assumere una dinamica teleologica viene in luce assai presto. Meister Eckhard, per esempio, caratterizza già la differenza tra serie evolutive teleologiche e causali in questi termini: la natura svolge l'uomo dal bambino e la gallina dall'uovo, mentre Dio fa del bambino l'uomo e dell'uovo la gallina. Poiché qui è disegnata correttamente la contrapposizione fra posizione teleologica (Dio) e decorso causale (natura), risulta evidente appunto che nella realtà non ci sono mai state dinamiche teleologiche, né potevano esserci. Già l'allargamento puramente mentale della posizione teleologica a processo teleologico si dimostra propriamente impossibile. In questo senso Engels, richiamandosi alla determinazione hegeliana del rapporto fra li-

<sup>2</sup> K. Marx, *Das Kapital*, Amburgo 1914, I, p. 140 (tr. it. di Delio Cantimori, *Il capitale*, I, Editori Riuniti, Roma 1964, p. 212).

bertà e necessità, ha ragione a dire: « La libertà non consiste nel sognare l'indipendenza dalle leggi della natura, ma nella conoscenza di queste leggi e nella possibilità, legata a questa conoscenza, di farle agire secondo un piano per un fine determinato »<sup>3</sup>. Libertà, che qui veramente designa soltanto la decisione alternativa entro la posizione teleologica, significa dunque uso sociale, poggiante sulla conoscenza pratica corretta, delle causalità della natura (leggi della natura) per realizzare determinati fini sociali. Tuttavia anche un uso di questo tipo che sia ricchissimo di conseguenze sul piano sociale – Engels si richiama giustamente alla scoperta del fuoco per sfregamento – non è in grado di produrre nessun nuovo nesso naturale, ma usa semplicemente (« semplicemente »!) con correttezza i nessi naturali per appagare bisogni sociali.

L'interpretazione kantiana della differenza fra natura inorganica e organica, cogliendo proprio la connessione e la contrapposizione fra causalità e teleologia, ha il grande merito di insistere fermamente sul fatto che nei processi messi in moto dalla « finalità senza scopo » va conservato il necessario dominio del loro carattere causale (« meccanico », dice Kant). La circostanza che i processi della natura organica rientrano nell'ambito della riproduzione di complessi organici, nell'ambito della « finalità senza scopo », non cambia assolutamente proprio in termini ontologici questo carattere insopprimibilmente causale del loro funzionamento ontologico. Con ciò Kant è andato concettualmente molto vicino ai fatti fondamentali del secondo mondo dell'essere della natura. Che, ciò nondimeno, non fosse in grado di sistamarli in maniera pienamente persuasiva entro la sua immagine del mondo, è cosa che deriva dalla sua impostazione gnoseologica. Poiché egli, com'è universalmente noto, vuol fondare la realtà muovendo dalla facoltà di conoscere e non la conoscenza muovendo dall'essere, per lui esistono primari e insopprimibili soltanto due ambiti: causalità meccanica e liberi (prodotti da soggetti che consapevolmente pongono degli scopi, e precisamente al supremo livello spirituale dell'eticità) atti di libertà. La sua geniale intuizione della finalità senza scopo quale base ontologica della natura organica, perciò, per necessaria conseguenza logica di questa con-

<sup>3</sup> Friedrich Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft – Dialektik der Natur* (MEGA Sonderausgabe), Mosca-Leningrado 1935, p. 118 (tr. it. di Giovanni De Caria, *Anti-Dühring*, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, XXV, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 108-109).

cezione di fondo, non può che attenuarsi nelle sue applicazioni concrete, vale a dire che le forme ontologiche così riconosciute non possono essere oggetti del mondo dell'intelletto, che edifica il mondo fenomenico in termini conoscitivamente adeguati (meccanici), ma possono essere semplicemente oggetti della facoltà del giudizio, della quale qui si può fare soltanto un uso regolativo. Con il concetto di regolativo egli può bensì formalmente inquadrare nel suo sistema a fondamento gnoseologico questa nuova conoscenza ontologica, ma deve pagare il prezzo – dal punto di vista dell'essere – di farvi comparire il nuovo fenomeno solamente in termini di finalità contingente. Il che viene in luce ogni volta che Kant rende più concreto il suo approccio a questo campo. Viene in luce appunto che egli non muove dalla nuova specie di essere, dall'organismo che si riproduce in interazione con il suo ambiente: la figura di « ambiente » che la natura tanto inorganica quanto organica assume nei confronti dell'organismo, può sorgere soltanto muovendo di qui. Kant invece si domanda se la natura divenuta ambiente, che molto spesso poi è di origine organica, sia per sua essenza, cioè per una sua teleologia oggettiva, organizzata in vista di questa funzione. Negando egli – a ragione – la presenza di questo momento di una teleologia operante oggettivamente, è costretto – parimenti a ragione – a negare la teleologia oggettiva anche nel momento del co-agire e a lasciare in piedi solamente una « finalità contingente ». Per quanto ciò risulti un progresso, in specie rispetto alle precedenti concezioni della natura ingenuamente teleologiche, nondimeno queste idee non toccano il rapporto essenziale fra organismo che si riproduce e suo ambiente, non toccano quindi il problema ontologico di fondo dell'essere organico<sup>4</sup>. Di qui la sua celebre frase secondo cui sarebbe « assurdo [...] lo sperare che un giorno possa sorgere un Newton, che faccia comprendere sia pure la produzione d'un filo d'erba per via di leggi naturali non ordinate da nessun intento »<sup>5</sup>. Darwin, che divenne per l'appunto il « Newton dei fili d'erba », e anche i suoi grandi predecessori presero sempre le mosse – non importa fino a che punto con consapevolezza ontologica – proprio da questa fondamentale costituzione ontologica dell'organico e divennero così gli scopritori della sua

<sup>4</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Lipsia 1902, p. 63 (tr. it. di Alfredo Gargiulo, riv. da Valerio Verra, *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1972, pp. 63-64).

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 277 (*ivi*, p. 272).

essenza realmente essente. Non è un caso che la correlazione ontologica con la teoria marxiana sorga qui e non a proposito delle geniali intuizioni di Kant. Dopo aver letto Darwin, Marx scrisse a Engels: « Per quanto svolto grossolanamente all'inglese, ecco qui il libro che contiene i fondamenti storico-naturali del nostro modo di vedere »<sup>6</sup>. Dal punto di vista della metodologia esposta qui, sembra giusto ricordare che l'interessantissimo spunto di Kant restò privo di sviluppo proprio a causa della fondamentale impostazione gnoseologica del metodo, finì in un vicolo cieco analogamente a come non ebbe seguito nella sua filosofia successiva il geniale lavoro giovanile in cui – prima della gnoseologia della sua opera principale, che assumeva a propria base l'antistoricismo di Newton – per la prima volta si storicizzavano i nessi astronomici<sup>7</sup>. Dove viene chiaramente in luce come la gnoseologia di Kant, invece di essere un sussidio nel processo conoscitivo, intralcia la reale conoscenza dell'essere. Kant nell'analisi dell'essere organico arrivò molto vicino alla vera costituzione di questo, la sua gnoseologia, però – che non partiva dalla vera costituzione della natura inorganica e non ne indagava le determinazioni ontologiche, che voleva invece essere una teoria astratto-generale delle determinazioni della conoscenza di essa (giudizi sintetici a priori, inconoscibilità della cosa-in-sé, ecc.) – impedì a Kant, una volta scoperte importanti determinazioni ontologiche dell'essere organico, di svilupparle a principi autentici di conoscenza dell'essere, dal momento che quelle non erano inquadrabili nel suo sistema astrattamente gnoseologico. Qui dobbiamo accontentarci di riscontrare il mero nesso fatturale. Sui motivi ideologici, che hanno molto contribuito a produrre tale falsa costruzione, potremo soffermarci solo più avanti.

Mentre, dunque, il sistema kantiano metodologicamente

<sup>6</sup> MEGA, III, 2, p. 533 (*Lettera* del 19 dicembre 1860, tr. it. di Mario Alighiero Manacorda, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, XLI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 145).

<sup>7</sup> Parimenti non è un caso che proprio Engels abbia ripetutamente rilevato l'importanza epocale di questa opera giovanile. Cfr., per esempio, F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., p. 26 (tr. it. cit., p. 22, dove si dice: « Kant iniziò la sua carriera scientifica risolvendo la stabilità del sistema solare newtoniano, e la sua eterna durata, una volta dato il famoso impulso iniziale, in un fenomeno che ha una storia: nella formazione, cioè, del sole e di tutti i pianeti da una massa nebulosa rotante ». Il testo kantiano cui si fa riferimento era apparso anonimo nel 1755 a Königsberg e Lipsia sotto il titolo di *Teoria generale della natura e teoria del cielo...*).

fondato sulla gnoseologia occultò in ultima analisi, e lasciò privi di effetto proprio per la conoscenza scientifica, i suoi spunti talora formidabili di comprensione ontologica dell'essenza delle specie d'essere e del loro rapporto, nei tentativi di superare questo sistema mediante l'idealismo oggettivo di Hegel dominò bensì il momento del carattere in definitiva storico, processuale, di ogni essere comunque fosse fatto, il quale perciò non venne costretto a soffrire nessuno stravolgimento gnoseologico. In compenso però, data la logicizzazione, corrente in Hegel, di ogni costellazione intrinsecamente ontologica in tutte le relazioni d'essere, queste vennero reinterpretate in termini di sistemazione logicistica. È un destino che nel complessivo edificio dell'immagine del mondo colpisce anche il rapporto fra causalità e teleologia. Quest'ultima, infatti, viene incorporata nel sistema di Hegel come anello logicamente necessario al divenir-per-sé dell'idea. E compare, infatti, già nella parte puramente logica « come unità del meccanismo e del chimismo »<sup>8</sup>. Sul piano dell'essere, questa affermazione è insostenibile. Il co-agire di meccanismo e chimismo non produce necessariamente teleologia. Resta semplicemente causale; sebbene possa naturalmente comparire spesso nelle posizioni teleologiche, da tale co-agire non è possibile dedurre la presenza di nessuna teleologia. Hegel qui non si riferisce alle posizioni teleologiche, ma ai processi della natura, e non vede in primo luogo che la coesistenza di elementi meccanici e chimici è bensì un importante fatto della natura, ma non una tappa nello sviluppo verso la teleologia; rientra già nella oggettività generale della natura inorganica, dove è un importante momento processuale, senza in sé avere qualcosa a che fare con la teleologia. I processi teleologici quindi non dovrebbero, secondo tale concezione, apparire a uno stadio concretamente determinato (il lavoro) del processo complessivo dell'essere, ma sarebbero momenti essenziali di molti fenomeni naturali, per cui l'intera costruzione logistico-dialettica di Hegel finirebbe per revocare se stessa. Hegel ha certamente avuto sentore di questa insufficienza, giacché prende un'altra strada – in verità parimenti falsa – al momento di descrivere più concretamente questo nesso nella « Filosofia della natura ». Qui, cioè, il sorgere della vita viene suddiviso in tre tappe: nella sezione intitolata « Fisica organica »

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 194, aggiunta 2 (tr. it. di Benedetto Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1971).

la serie comincia con l'« organismo geologico », da cui vengono poi dedotti « come soggettività particolare e formale » il mondo delle piante e « come soggettività singola e concreta » quello degli animali<sup>9</sup>. A prescindere dalla problematicità di fatto di queste determinazioni, specie della prima, il cui carattere di « totalità della natura non vivente, meccanica e fisica » è pur descritto in termini non del tutto scorretti, quando la si consideri isolatamente, vi resta però assolutamente non chiarito sul piano dell'essere come la mera totalità dei processi inorganici possa convertirsi in organismo. I processi descritti da Hegel danno un quadro corretto del modo in cui la processualità della natura inorganica sia in grado di esprimersi nella propria irreversibilità. Questi processi, tuttavia, ontologicamente rimangono processi della natura inorganica. In determinate circostanze concrete (casuali) possono produrre una base per la nascita della vita. Si tratta però semplicemente di una fra le possibilità inerenti a quel processo e niente affatto della sua propria essenza; anche quando viene realizzato, il processo inorganico rimane ciò che era; il legame di questi processi con la natura organica è una pura costruzione logicistica, la quale al contempo ci rivela quanto spesso in Hegel la supremazia di tali momenti resti legata ad aspetti criptoteleologici della sua concezione complessiva. La concezione sostanzialmente corretta della teleologia del lavoro<sup>10</sup> – dove quanto al contenuto, in maniera tutta diversa che in Kant, la deformazione avviene in termini logici e non gnoseologici – resta dunque un geniale episodio, che in verità può avere in Hegel anche conseguenze reali e veramente ontologiche per l'essere sociale.

Vediamo dunque che, sebbene la costituzione ontologica della teleologia, il suo posto nel complessivo processo dell'essere, il suo rapporto con l'universalità della causalità, se considerati con spregiudicatezza ontologica, siano facilissimamente visibili, tuttavia si hanno contraddizioni esplicite ed estrema-

<sup>9</sup> *Ivi*, § 337.

<sup>10</sup> MEGA, I, 3, p. 156 (tr. it. di Galvano della Volpe, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, III, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 360: « L'importante nella *Fenomenologia* hegeliana e nel suo risultato finale – la dialettica della negatività come principio motore e generatore – è dunque che Hegel intende l'autoprodursi dell'uomo come un processo, l'oggettivarsi come un deoggettivarsi, come alienazione e come soppressione di questa alienazione; che egli dunque coglie l'essenza del lavoro e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo verace perché uomo reale, come risultato del suo proprio lavoro »).

mente disorientanti nei pensatori più grandi, anche in quelli che talvolta sono arrivati relativamente vicini con il pensiero al fenomeno fondamentale. Per questo ci è sembrato necessario rilevare, quali importanti fonti di deformazione del pensiero, in Kant la priorità del metodo gnoseologico e in Hegel l'« onnipotenza » della logicizzazione. La determinazione corretta del posto ontologico della teleologia diviene così, come abbiamo visto, un momento molto significativo per la conquista dell'atteggiamento corretto verso il problema nel suo insieme.

Ma cogliere correttamente questa non significa aver esaurito l'intero complesso delle possibilità di confusione. Per indicare anche qui, almeno in termini del tutto generali, il cammino verso il metodo corretto, va chiarito che il problema di fondo sta nell'intendere come punto centrale dell'autoconsapevolezza ontologica sia l'unità ontologica ultima dei tre modi importanti dell'essere e sia la loro diversità strutturale all'interno di questa unità, il loro distaccarsi l'uno dall'altro per derivazione entro i grandi processi irreversibili dell'essere del mondo. Qui, tanto nella filosofia quanto nella scienza, viene molto ovvio, ma ciò nondimeno è grossolanamente errato, riguardare il modo concreto della dinamica processuale in una specie dell'essere come assolutamente obbligatoria per le altre (o almeno per un'altra). L'esempio più noto a tale proposito, se prescindiamo dalle deformazioni religiose dell'essere, è il vecchio materialismo, che riguardava come assolutamente obbligatorio per l'essere nel suo insieme il concatenamento causale di tutti gli oggetti e processi della natura inorganica. Quantunque sia corretto il suo punto d'avvio, secondo cui è dato qui quell'essere i cui processi irreversibili forniscono la base ontologica anche per ogni essere più complicato, tuttavia la loro comprensione concreta sia nella natura organica che nell'essere sociale risulta totalmente falsata con un metodo di questo genere. Le leggi della causalità nella natura inorganica e organica, così come nell'essere sociale, sono irrevocabilmente fondate da questi processi. Chi però trascuri o utilizzi in modo erroneo l'effetto modificatorio da una parte dell'autoriproduzione degli organismi in ambedue [le successive specie di essere e, dall'altra parte,] della posizione teleologica e delle decisioni alternative che la fondano nell'essere sociale, finisce per approdare a risultati scorretti. Non è che vada meglio, naturalmente, quando, poniamo, vengono elevati a tale posizione monopolistica di modello conoscitivo i modi di movimento della sfera biologica. Anche laddove il determinismo biologico è indubbio, come nel

corso della vita degli uomini, questo monopolio di tale determinazione finisce per condurre a deformazioni. L'esempio maggiore, quanto ai pericoli che sono legati a questo assolutismo falsamente generalizzante, è la psicologia, soprattutto la cosiddetta psicologia del profondo oggi tanto in voga, il freudismo incluso<sup>11</sup>. La situazione peggiora ulteriormente, com'è ovvio, quando non semplicemente viene trasformata in unica base d'essere la vita psichica dell'uomo determinato dalla biologia, ma questa vita psichica risulta totalmente autoconsistente, in quanto determina in ultima analisi anche la vita biologica e sta a fondamento della conoscenza in generale. In tutt'e due i casi scompare il fatto che quegli atti di coscienza che nelle teleologiche decisioni alternative degli uomini paiono spesso funzionare da fonte unica della loro attività (e questo « parere » è in verità un momento reale, non irrilevante, dell'essere sociale) [non] potrebbero costituire da soli anche ontologicamente la base reale della prassi umana, dell'esistenza umana.

Non interessa, qui, enumerare e tantomeno confutare tutte le possibilità di errore che sorgono in questa maniera. Ai fini di queste osservazioni generali introduttive è sufficiente far vedere che tutti i metodi i quali sostengono l'assolutismo isolato di singoli momenti, per rendere concepibile in maniera unitaria quanto è ontologicamente decisivo nell'essere sociale, finiscono sempre per condurre a raffigurazioni deformate della sua vera costituzione. Senza un padroneggiamento scientifico dell'essere sociale – padroneggiamento intellettuale che sul piano dell'essere non può non procedere sempre dai tentativi di chiarimento teorico della prassi umana (nel senso più lato) – non può darsi nessuna ontologia affidabile, fondata oggettivamente. Per quanto la prassi fornisca direttamente le indicazioni immediate più importanti circa l'essenza dell'essere sociale e per quanto il suo nocciolo oggettivo resti indispensabile per una ontologia autentica, critica, nondimeno scarsa capacità di intendere correttamente queste indicazioni circa l'essere sociale hanno i tentativi di farlo persistendo nella sua immediatezza. A tale scopo occorrono inevitabilmente le scoperte delle scienze. Va solo energicamente sottolineato – di contro ad abitudini mentali do-

<sup>11</sup> È merito di Erich Fromm l'aver fermato l'attenzione su questo problema. Cfr. il suo saggio *Le modèle de l'homme chez Freud et ses déterminants sociaux*, apparso in « L'homme et la société », 1969, n. 3 e tratto da un libro intitolato *La crise de la psychoanalyse* che si spera di veder presto pubblicato.

minanti nel passato e nel presente — che bisogna instaurare un rapporto critico anche con tali scoperte. Il periodo in cui l'interpretazione religiosa dell'essere assumeva una posizione spiritualmente privilegiata di competenza unica o almeno prima fra tutte, il periodo in cui questo tipo di interpretazione veniva considerato autorevole, è in sostanza passato, quantunque anche oggi — perfino tra coloro che si professano ideologi liberatisi della religione e scienziati — vi siano taluni che trattano determinate tesi provenienti dalla interpretazione religiosa come importanti per l'ontologia. Per contro fino a oggi — prescindendo ovviamente da Marx — si è avuto molto raramente un esame davvero critico della rilevanza ontologica dei metodi scientifici in quanto tali. La cosa è più che comprensibile. Infatti il processo di chiarimento per ogni specie d'essere poggia direttamente sui risultati della ricerca scientifica. Non si ripeterà mai abbastanza che una grandissima parte delle conoscenze corrette oggi acquisite a proposito dell'essere ha qui la sua fonte.

Ma, egualmente, non va mai dimenticato che, d'altra parte, tali conoscenze molto di frequente prendono le mosse da deformazioni dell'essere, oppure vi sboccano. E questo non per accidente. La scienza infatti, considerata ontologicamente, si basa spessissimo, anzi il più delle volte, su una prassi sociale rimasta in quanto tale inconsapevole e quindi — nonostante tutta la correttezza e importanza dei suoi singoli risultati — è in grado assai raramente di fare chiarezza circa la propria base metodologica o magari soltanto circa i momenti significativi di questa come semplici momenti dell'essere. E gli organi di controllo che essa si forma appositamente, si pensi alla gnoseologia, alla logica, ecc., non riescono a fornire nessuna garanzia nei confronti di tali deformazioni, come hanno mostrato i grandi esempi di Kant e di Hegel, anzi è facilissimo che siano loro a metterle in moto. La tendenza a orientamenti di questa specie nella condotta scientifica è spesso strettamente congiunta con i suoi momenti più fecondi e progressivi, prima di tutto con l'opposizione consapevole alle abitudini di pensiero immediate della vita quotidiana, opposizione che soprattutto nelle scienze naturali [può] salire al livello dei metodi disantropomorfizzanti impiegati consapevolmente.

A tale proposito occorre rendersi conto che la disantropomorfizzazione è stata, è e rimarrà un mezzo importantissimo e indispensabile per conoscere l'essere nel modo in cui esso realmente, in sé, è. Tutto quanto appare indissolubilmente collegato al rapporto diretto del rispettivo oggetto della conoscen-

za con l'uomo reale che percepisce, e che determina non soltanto le qualità oggettive, autentiche, di quello, ma anche la peculiarità degli organi di percezione dell'uomo (compreso il pensiero immediato), in questo processo di disantropomorfizzazione si colloca in secondo piano, in quanto fenomeno (o addirittura in quanto mera parvenza), per far luogo ai momenti realmente essenti-in-sé, per mettere l'uomo in condizione di percepire il mondo così com'è in sé, indipendentemente da lui. Un tale padroneggiamento, che deriva dal lavoro, della realtà ad opera della prassi umana non sarebbe mai realmente venuta in essere senza questo astrarre dell'uomo dalla propria immediatezza. È un processo che inizia, anche se con scarsissima consapevolezza, già negli stadi più primitivi del lavoro e a poco a poco si sviluppa a mezzo universale di dominio dell'uomo sul proprio ambiente, ad adeguato strumento di ciò che distingue il lavoro, in quanto adattamento attivo dell'uomo al proprio ambiente, da ogni adattamento preumano. Naturalmente è la consapevole posizione teleologica che costituisce qui la vera, primaria separazione. Ma poiché nei confronti delle precedenti forme di adattamento passive, fondate solo sulla biologia e quindi per loro essenza relativamente statiche, questo adattamento attivo è ontologicamente contraddistinto da una illimitata possibilità di sviluppo, per l'appunto il disantropomorfizzare è un momento importante, decisivo, per il divenir-uomo dell'uomo, per l'arretramento delle barriere naturali nel suo processo sociale di riproduzione di sé come singolo e come genere. Senza tale processo [di disantropomorfizzazione], per tornare al nostro problema, taluni fenomeni immediati della vita quotidiana dell'uomo sarebbero barriere insormontabili per una tale prassi e quindi per la conoscenza autentica dell'essere da parte dell'uomo.

Non va però dimenticato che le decisioni alternative nella teleologia del lavoro si riferiscono sempre a complessi oggettivi concreti entro finalità concrete e possono assolvere la loro funzione sociale solo quando siano in grado di portare queste ultime a realizzazione adeguata. Naturalmente la scientificità disantropomorfizzante, che fonda tali finalità, è — quanto più sono sviluppate le forze produttive, tanto più — orientata verso conoscenze sempre più generali, che vanno molto oltre le decisioni singole, e tuttavia il suo intimo vincolarsi ai compiti da realizzarsi nella prassi non può cessare del tutto, se non mettendo in pericolo le fondamenta di tale funzione. Con la nascita e il dispiegarsi del capitalismo, prima società anzitutto sociale, nella

quale lo sviluppo delle forze produttive favorito da questo consapevole atteggiamento assume peso sempre più dominante, questa tendenza ha condotto alla nascita delle scienze particolari nella loro forma moderna, che è la sola oggi corrente. Nelle società precedenti, determinate in maniera decisiva dalle barriere naturali, vi furono bensì atteggiamenti disantropomorfizzanti che, più o meno consapevolmente, più o meno con successo, si evolvevano verso la scientificità. Questi atteggiamenti però o erano strettissimamente legati alla filosofia, anzi spesso alla magia e alla religione, oppure si rapportavano direttamente a una produzione che era razionalizzata e a sua volta razionalizzava in termini rudimentali, ancora primitivi, e alla stessa stregua di questa contenevano metodi e fini spesso molto chiaramente artigianali. Soltanto la produzione capitalistica ebbe profonde motivazioni economiche e attitudini sociali per elaborare ai propri scopi in maniera consapevole la scienza particolare nel senso odierno. Nelle crisi spirituali del periodo di transizione, comunque, fu ancora molto forte il legame delle scienze con le questioni generali della concezione del mondo. Se non avesse in qualche maniera liquidato quei conflitti, la scienza non sarebbe mai pervenuta all'autonomia necessaria all'industria. Una volta però ottenuta questa autonomia, quell'iniziale legame con le questioni della concezione del mondo poté, a poco a poco, sempre più attenuarsi. Sono nate anche, per esigenze scientifiche, scienze particolari nelle quali queste questioni essenziali per la prassi economica venivano risolte in base a metodi scientifici, pur indirizzandosi anzitutto alla prassi quanto al contenuto, ma tendenzialmente su un piano di sempre maggiore indipendenza dal problema se punto d'avvio, metodo e finalità fosse possibile mandarli d'accordo con i temi generali dell'immagine del mondo.

Questo distacco delle scienze dai bisogni filosofici della concezione del mondo è il risultato di un processo in sé molto variegato. Anche tralasciando la questione centrale di servire correttamente allo sviluppo della produzione, tale distacco era assai progressivo - spesso del tutto involontariamente - già perché molto di frequente finivano per verificarsi casi nei quali il risultato raggiunto (o il metodo per raggiungerlo) sul piano della scienza particolare apriva una breccia nelle antiquate teorie generali e così, pur senza averlo necessariamente di mira in origine, serviva anche al progresso della scienza in generale e, talvolta per vie assai indirette, anche a quello della filosofia. È chiaro come qui si tratti in definitiva del fatto ontologico

già discusso per cui la prassi umana non è mai in grado, neppure quando sia fondata scientificamente, di realizzarsi conoscendo tutte le circostanze e le premesse presenti nel dato caso singolo e le conseguenze che ne derivano. Ne segue, da una parte, che una tesi scientifica applicata nella pratica può anche essere falsa sotto molti aspetti, anzi nella sostanza, dal punto di vista della conoscenza complessiva e della tendenza evolutiva di questa, ma essere comunque in grado di assolvere correttamente il dato compito concreto e, dall'altra parte, in determinati casi può portare alla luce tendenze corrette, e magari epocali, della conoscenza. Se dunque lo sviluppo qui descritto delle scienze a scienze particolari consapevoli ha effetti estremamente contraddittori sul complessivo percorso conoscitivo della specie umana, alla stessa stregua la sua tendenza generale non può presentarsi come esclusivamente e omogeneamente progressiva in tale contesto.

Questa situazione si accentua per l'indissolubile vincolo con alcune tendenze ideologiche che emergono nel dispiegarsi della società e dell'economia capitalistiche. Qui prenderemo in considerazione soltanto il loro influsso sull'ontologia. Non va mai dimenticato, in proposito, che la prima grande avanzata, non più reversibile, della scientificità moderna si situa nel momento in cui la produzione capitalistica comincia a diventar dominante. La sua classe dirigente, dunque, e per conseguenza gli ideologi di quest'ultima non potevano assolutamente essere ancora in grado di imporre il dominio integrale di una ideologia che corrispondesse al loro essere sociale. Una tale ideologia si dispiega solamente nel secolo XVII e perviene al suo apogeo nel periodo in cui si va preparando la Rivoluzione Francese. Si trattava perciò di trovare per intanto forme, infrastruttura, fondazione, ecc. per la prassi che, da un lato, si adeguassero agli interessi del capitalismo nascente (scientificità inclusa) e, dall'altro lato, non suscitassero conflitti socialmente irrisolvibili con la monarchia assoluta, con i residui feudali in essa molto potenti e con l'ideologia cristiana, essenziale per ambedue. Per limitarci qui alle basi ideologiche della scientificità come metodo che fonda la prassi, possiamo dire che una certa disponibilità al compromesso, imposta dalle circostanze economiche e politiche, era entro dati limiti presente anche nella controparte, proprio negli elementi relativamente progressisti; si pensi alla posizione assunta dal cardinale Bellarmino nella faccenda di Galilei, anzi già prima alla ideologia della « doppia verità » del nominalismo. Ora, siccome la Rivoluzione inglese su queste

questioni fu sin dall'inizio orientata per motivi di classe verso il compromesso, e siccome anche l'esito della grande Rivoluzione Francese finì per suscitare bisogni analoghi, è non una stranezza, ma una necessità evolutiva, che circa la domanda « che cosa rende scientifica una scienza? » il compromesso ideologico sia divenuto per secoli un punto centrale della ideologia borghese, soprattutto della fondazione filosofica della scientificità delle scienze. Mentre ad esempio Galileo stesso ancora esprimeva il proprio metodo scientifico, i risultati di questo, in termini, si potrebbe dire, ingenuamente ontologici, subito dopo, già con Cartesio, la teoria critica della conoscenza si colloca al centro del metodo filosofico e conserva il suo predominio, in maniera sempre più solida, sempre più netta, fino ai giorni nostri.

Nei discorsi filosofico-metodologici di solito non emergeva questo problema della funzione completamente nuova della gnoseologia. Hegel all'inizio del suo periodo di Jena sfiora questa questione del contrasto fra scepsti antica e moderna (cioè, per lui, Kant e i suoi epigoni) e sottolinea che la prima era « diretta contro il dogmatismo della coscienza comune stessa », non contro la generalizzazione filosofica<sup>12</sup>. Egli però da questa constatazione non trae conseguenze radicali, neppure nei confronti di Kant. La cosa non è casuale. Hegel certamente critica, a ragione, la base della gnoseologia di Kant, la inconoscibilità della cosa-in-sé, e nel suo sistema per lo più ne accantona senza prenderle in considerazione le riflessioni gnoseologiche, ma solo per sostituirle con una ontologia rigidamente logicizzata e logicisticamente deformata, la cui impostazione di fondo in fin dei conti non assume un principio che si collochi oltre il compromesso dei suoi predecessori, in quanto anch'egli proclama una concezione della realtà la quale, accanto ed entro alla sua visione di base orientata verso il progresso storico-sociale, con un onorevole compromesso assicura un posto alla trascendenza religiosa. Perciò tutte le conseguenze ateistiche che è possibile trarre dai contenuti di questo sistema (si pensi a Heine, all'opuscolo giovanile di Bruno Bauer e Marx) non intaccano in sostanza il fatto fondamentale che, sotto tale profilo, anche Hegel rientra storicamente nella linea di questo complesso di problemi avviatisi con Cartesio.

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel, *Werke*, I, *Erste Druckschriften*, Lipsia 1928, p. 182.

È un compromesso con cui si tenta di evitare le conseguenze ultime di una considerazione del mondo rigorosamente scientifica, aiutandosi con una variante della « doppia verità ». Ai nostri fini non interessa esporre il modo in cui esso si sviluppa, neppure nei suoi tipi principali, neppure schematicamente. Il problema per noi importante resta che la gnoseologia acquista una doppia funzione: da un lato, quella di dare saldo fondamento al metodo della scientificità (anzitutto nello spirito delle rigorose scienze particolari), dall'altro lato quella di allontanare dalla realtà riconosciuta come la sola oggettiva, a causa della sua non-fondabilità scientifica, le eventuali basi e conseguenze ontologiche dei metodi e risultati scientifici. Questa impostazione ideologica è al medesimo tempo una impostazione condizionata dalla storia della società: i rapporti di forza e i conflitti da essi suscitati determinano in definitiva ogni volta il contenuto, ogni volta la forma, il metodo e il risultato delle gnoseologie così venute in essere. Le componenti decisive che qui si vogliono ideologicamente conciliare o almeno tacitare sono, a un polo, il potere sociale della religione, all'altro polo quei bisogni economico-sociali che le scienze, soprattutto le scienze particolari della natura, devono appagare. Su ambedue le questioni qui possiamo soffermarci brevemente. Che il potere sociale delle religioni dai tempi di Galileo sia fortemente diminuito, oggi non viene messo in dubbio da nessuno, nemmeno da chi, come l'autore di queste righe, non ne sottovaluta l'influsso sulle vedute di grandi gruppi umani, per quanto le si voglia interpretare come convenzionali. Più importante è che queste tendenze, non importa quanto consapevolmente e quanto inconsapevolmente, finiscono per andare largamente incontro agli imperativi dello sviluppo puramente economico.

Colpisce, però, come tali relevantissimi cambiamenti nei rapporti di forza sociali, nei conflitti che ne derivano, abbiano cambiato relativamente poco quanto all'indirizzo di fondo delle funzioni ideologiche della gnoseologia. La sorpresa tuttavia si attenua quando si osservano più da vicino lo sviluppo capitalistico e, in esso, attraverso di esso, quello dell'ideologia borghese. Al tempo in cui il potere sociale della religione era massimo, il compromesso necessario per la scienza della borghesia poté essere effettuato soltanto operando una critica distruttiva alla rilevanza ontologica delle scienze naturali, pur conservandone la validità all'interno della prassi economica e di tutti i settori a essa direttamente o indirettamente connessi. (Questo stadio perviene al suo culmine nella teoria kantiana della inco-

noscibilità della cosa-in-sé.) Nel secolo XIX e ancora più al presente va a poco a poco scomparendo la necessità sociale di tali precauzioni, persino le tendenze materialistico-atee possono divulgare le loro dottrine senza temere rappresaglie. Ora, se è vero che questo costante accrescersi dello spazio sociale per la ricerca scientifica quasi non riguarda l'influsso delle tendenze ontologicamente agnostiche sulla gnoseologia, ciò vuol dire che il bisogno ideologico per cui esso si è verificato nel pensiero borghese doveva avere anche altre basi.

Non è troppo difficile avvedersene. L'esplosione di scienza e scientificità nel periodo iniziale dello sviluppo capitalistico suscita infatti in determinati strati borghesi anche tendenze verso una ontologia puramente immanente, più o meno consapevolmente orientata verso l'essere materiale. I suoi inizi sono visibili già in Bacone e la filosofia di Hobbes è ormai una ontologia genuinamente materialistica, puramente intramondana, *sans phrases*. La attuazione coerente di un tale modo di pensare, che molto spesso, anzi quasi sempre, si sforzava di portare alla luce del giorno dell'opinione pubblica tutte le antitesi importanti della società capitalistica, contraddiceva gli interessi dei gruppi dirigenti del capitalismo, che nell'attuare realmente i loro metodi di produzione, nello scendere a compromessi con le vecchie classi dominanti, si sono anche adoperati a mantenere la loro « rispettabilità » sociale. La confessione intemperante dell'essenza della propria prassi, così com'è, venne percepita come spiacevole già in Hobbes e tale percezione si accentuò ulteriormente quando Mandeville esplicitò senza mezzi termini tutte le conseguenze pratiche e ideologiche della società capitalistica in tali questioni. Infatti, come già molto presto dice Marx: « Il borghese si comporta verso le istituzioni del suo regime come l'ebreo verso la legge: le elude, ogni volta che sia possibile, in ogni caso particolare, ma vuole che tutti gli altri le osservino »<sup>13</sup>.

Il rifiuto gnoseologico di una ontologia materialistica condotta fino ai suoi termini ultimi circa la natura e la società ha qui uno dei suoi più importanti fondamenti ideologici: la borghesia divenuta economicamente dominante cerca non soltanto la pace con i poteri religiosi, ma anche il mantenimento della propria « rispettabilità » socio-morale davanti ai materialisti, dove può succedere spesso che vengano apertamente e critica-

<sup>13</sup> MEGA, I, 5, p. 162 (tr. it. di Fausto Codino, *L'ideologia tedesca*, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, V, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 174).

mente in luce le conseguenze morali ultime di questo ordinamento sociale. Tale condotta ideologica non poté che accentuarsi quando nel campo delle concezioni del mondo si presentò come avversario anche il marxismo. Una semplice « confutazione » delle sue costatazioni di fatto non bastava; occorreva dimostrare – sul piano gnoseologico – la insostenibilità scientifica del metodo, il che era possibile solamente proclamando la scientificità unica ed esclusiva del modo neokantiano, positivistico, ecc. di atteggiarsi verso ogni problema di ontologia. Le scienze particolari potevano continuare ad adempiere perfettamente i loro obblighi economici, sociali, ecc., ma ormai la domanda circa la realtà veniva respinta come « ingenua », « non-scientifica ». Nel periodo della « deideologizzazione », nel periodo di dominio apparentemente incrollabile dell'*american way of life*, questa tendenza ha raggiunto la sua temporanea vetta e solo l'iniziale crisi di questo nuovo consolidamento comincia di nuovo a far emergere tendenze contrarie, anche se forte è ancora il primitivismo filosofico con cui spesso si presentano. Un tentativo di ricondurre realmente all'essere il pensiero sul mondo può oggi aver luogo soltanto risvegliando l'ontologia del marxismo. Ma ciò richiede una critica di principio dell'intero periodo trascorso. Bisogna rendersi conto che la gnoseologia non è filosoficamente in grado di comprendere davvero i problemi ontologici che si presentano nella scienza. Occorre inoltre mettere nella giusta luce il predominio filosofico della gnoseologia come ideologia necessaria di un importante periodo di transizione.

A prima vista questo sembra implicare un ritorno all'idea della vita quotidiana come fondamento. Lo strano è che effettivamente è così: le teorie scientifiche più complesse, quelle meglio funzionanti, si possono esporre in termini gnoseologici senza affatto riferirsi all'essere. Ricorderò semplicemente l'affermazione di Poincaré – pensata esattamente nello spirito del cardinal Bellarmino – secondo cui il vantaggio della teoria copernicana rispetto a quella tolemaica consiste nel fatto che « in tal modo le leggi dell'astronomia possono venir enunciate in un linguaggio molto più semplice »<sup>14</sup>. La vita quotidiana invece – proprio a causa della sua immediatezza – è impossibile portarla alla coscienza senza un permanente riferimento all'es-

<sup>14</sup> J. H. Poincaré, *Wissenschaft und Hypothese*, Lipsia 1906, p. 118 (tr. it. di Francesco Albergamo, *La scienza e l'ipotesi*, La Nuova Italia, Firenze 1950, p. 117).

sere. Si pensi al nostro precedente esempio dell'investimento automobilistico. Da esempi di questo genere, che oggi appaiono filosoficamente banali, non vanno tirate conclusioni esagerate. Basta tener presente che l'esempio vuole soltanto sottolineare l'atteggiamento grottesco di chi considera totalmente irrilevante sul piano filosofico, e anche scientifico, il cosiddetto mero essere empirico. In netto contrasto con tale atteggiamento, una ontologia che voglia realmente cogliere l'essere deve vedere in questi fatti primordiali ed elementarissimi dell'essere un importante punto d'avvio per le indagini. Nel corso delle nostre considerazioni potremo ripetutamente osservare, più avanti, come vi siano fenomeni dell'essere – spesso importantissimi – che appunto qui, nel loro primo, primordiale, comparire, mostrano il proprio vero carattere ontologico, mentre talvolta vengono privati della loro costituzione autentica ad opera delle – socialmente necessarie, in genere – « formazioni superiori ». Per altro verso, non si deve parimenti mai dimenticare che nella vita quotidiana i problemi della prassi possono presentarsi solo in termini di immediatezza, il che a sua volta, se assolutizzato acriticamente, può condurre a deformazioni – anche se d'altro tipo – della vera costituzione ontologica. Il modo di guardare ontologico, che, come abbiamo visto, deve sentirsi in diritto ed essere capace di sottoporre a una critica basata sull'essere anche le espressioni più evolute dell'essere sociale, non può dunque non applicare costantemente questo metodo critico anche nei confronti della vita quotidiana.

Se, quindi, né le oggettivazioni più evolute della prassi umano-sociale, né i suoi modi fenomenici immediato-primordiali, così come si presentano, sono in grado di fornire una solida base univoca per l'indagine critico-ontologica dell'essere sociale, dove cercare una garanzia che tale critica abbia imboccato la strada giusta?

Il riaggancio autentico all'essere vero e proprio può verificarsi soltanto se le sue qualità essenziali vengono sempre intese come momenti di un processo evolutivo per sua essenza storico e vengono poste al centro della considerazione critica come tali (in maniera conforme al carattere specifico della storicità, appunto in maniera conforme alla rispettiva specie dell'essere). Più avanti ci fermeremo ancora a lungo sulle basi d'essere di questa costellazione, solo nella nostra epoca divenute indubbie e chiare. Per ora accontentiamoci di riscontrare che Marx già nella giovinezza aveva collocato al centro del suo metodo questa validità universale, per ogni essere, della stori-

tà. « Noi conosciamo un'unica scienza, la scienza della storia »<sup>15</sup>. Qualche decennio dopo, egli fornisce dati precisi sul metodo della sua ricerca: lo studio dei processi in quanto tali nel loro rispettivo esser-proprio-così dinamico. Questi sviluppi non consistono – come viene spesso affermato da parte borghese – semplicemente in un determinato tramutarsi di oggetti, delle loro relazioni, ecc., mentre permangono sostanzialmente immutate le categorie che ne esprimono e determinano l'essenza. Le categorie, dice Marx, sono « forme d'esserci, determinazioni d'esistenza ». Perciò sia il contenuto che la forma di ogni essente possono essere resi comprensibili soltanto da quel che esso è divenuto nel corso dello sviluppo storico. « L'anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia ». Marx vi vede, con cautela genuinamente critica, « una chiave », non « la chiave » per decifrare l'essere nella sua storicità. Infatti il processo della storia è causale, non teleologico, è multistrato, mai unilaterale, semplicemente rettilineo, è sempre una tendenza evolutiva posta in movimento da interazioni e interrelazioni reali dei complessi ogni volta attivi. Gli indirizzi che in tal modo si presentano nelle trasformazioni non devono perciò mai essere subito giudicati come progresso o come regresso. Nel corso di tali processi sia l'uno che l'altro possono diventare la tendenza dominante, indipendentemente dal fatto che – cosa di cui potremo parlare solo più avanti, in discorsi più concreti – nel processo complessivo dell'essere sociale possa parlarsi, e in quale punto ed entro quali limiti, di un progresso nel senso dell'essere complessivo in questione. Marx dice:

Si possono comprendere tributo, decime, ecc., quando si conosce la rendita fondiaria. Ma non bisogna identificare questa con quelli. Poiché inoltre la stessa società borghese non è altro che una forma antagonistica di sviluppo, certi rapporti di forme sociali anteriori si possono rinvenire spesso in essa solo del tutto atrofizzati o travestiti, come per esempio la proprietà comunale. Se è quindi vero che le categorie dell'economia borghese posseggono una verità per tutte le altre forme di società, ciò va preso *cum grano salis*. Esse possono contenere quelle forme in modo sviluppato, atrofizzato, caricato, ecc., sempre con una differenza essenziale<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> MEGA, I, 5, p. 567 (tr. it., *L'ideologia tedesca*, cit., p. 14).

<sup>16</sup> K. Marx, *Robentwurf* [*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*], Mosca 1939-1941, p. 26 (tr. it. di Enzo Grillo, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, Introduzione, I, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 33).

Già questa priorità, coerentemente condotta fino ai suoi ultimi termini, della storicità nel suo concreto esser-proprio-così come modo reale, perché realmente processuale, dell'essere è una critica dirompente di qualsiasi assolutizzazione della vita quotidiana. Infatti ogni pensiero sul mondo a questo livello – per il predominio dell'immediatezza in questo modo dell'essere – di solito ha in sé la tendenza a rendere eterni i fatti immediatamente dati. Tuttavia l'ontologia critica di Marx non si ferma a questa critica, che è creativa perché non si limita al controllo, ma insieme mette in luce nuovi processi realmente dialettici. Essa muove, ha preso le mosse fin dall'inizio, dai principi più profondi dell'essere sociale, dalla priorità ontologica della prassi rispetto alla mera contemplazione – per quanto energicamente rivolta all'essere – della realtà. I principi di questa critica ontologica furono esposti dal giovane Marx in sostanza compiutamente già nelle cosiddette *Tesi su Feuerbach*. Egli critica, infatti, nel materialismo feuerbachiano e perciò in ogni ontologia materialistica precedente il carattere di mera intuizione, di contemplazione, che ignora la prassi (il che è strettamente collegato con l'unilaterale orientarsi verso l'essere della natura). Ciò fa sì, in Feuerbach come nei suoi predecessori, che la critica si concentri esclusivamente nel campo teorico e che la prassi venga considerata semplicemente « forma fenomenica » empiristica, subordinata, delle concezioni del mondo religiose, più in generale idealistiche, criticate. La critica di Marx è una critica ontologica. Parte dal principio che l'essere sociale, in quanto adattamento attivo dell'uomo al proprio ambiente, poggia primariamente e insopprimibilmente sulla prassi. Tutti i caratteri reali rilevanti di questo essere possono quindi venir compresi solamente a partire dallo studio ontologico delle premesse, dell'essenza, delle conseguenze, ecc. della prassi nella sua costituzione vera, ontologica. Naturalmente ciò non implica affatto il passaggio in secondo piano dell'approccio storico, di cui abbiamo appena parlato, alle diverse specie dell'essere, al loro processuale formarsi una dall'altra. Esattamente al contrario. Proprio la collocazione ontologica centrale della prassi nell'essere sociale rappresenta la chiave della sua genesi dall'adattamento meramente passivo all'ambiente che si ha nella sfera d'essere della natura organica. Né il predominio della storicità deve fermarsi alla analisi isolata della genesi. Vedremo più avanti, quando analizzeremo più in concreto l'essere sociale, che nel suo processuale divenir-se-stesso a questa antitesi spetta una funzione decisiva in quanto perenne dispiegarsi tendenziale di

quel che Marx chiamò l'« arretramento delle barriere naturali » nell'essere sociale. La genesi di un modo dell'essere, quindi, non deve in questo senso essere intesa come un atto isolato di conversione in altro, attraverso cui viene fatta realtà un nuovo essere oramai permanentemente uguale a se stesso, che poi si riprodurrebbe in maniera isolata e omogenea. Genesi e dispiegamento sono due momenti in definitiva uguali, anche se non omogenei, nel concreto operanti in modi diversissimi, di questa processualità storica di ogni essere, a prescindere che si cerchi di intenderlo nella sua unitarietà o variegatezza. Per questo Marx non ha mai rinunciato al modo unitariamente storico-dialettico di conoscere l'essenza dell'essere. Questa grande idea, però, spesso nel marxismo non ha ricevuto una espressione teorica adeguata. Si distorce infatti questa grande concezione di Marx quando, come è accaduto spesso, i singoli modi dell'essere vengono indagati in maniera statica, isolata, e le relazioni categoriali per tale via messe in luce vengono assolutizzate astrattamente, per poi « applicare » ogni volta ad altri tipi di essere il nesso così acquisito. Sono sorte così quelle vedute, sbagliate nel loro fondamento, secondo cui questa verità storico-dialettica sarebbe valida soltanto per l'essere sociale e non – *mutatis mutandis*, come abbiamo detto – per l'intero essere. In proposito ricordo la mia opera giovanile *Storia e coscienza di classe* (1923) e le attuali posizioni di Sartre circa il metodo dialettico. Solo l'idea della storicità concretamente universale delle categorie di ogni essere può indicare la via di una considerazione giusta, al medesimo tempo unitaria e storicamente ben differenziata.

Ragionamenti di questo tipo solo in apparenza allontanano dal nostro problema principale, la costituzione processuale, storico-dialettica, di ogni essere e, all'interno di un tale contesto complessivo, le specificità dell'essere sociale. Infatti, se viene interpretata correttamente nel senso di Marx, con tutte le sue premesse e conseguenze ontologiche, la prassi – Marx lo chiarisce con pertinenza e profondità nelle *Tesi su Feuerbach* – risulta intesa come il centro ontologico oggettivo dell'esser-uomo dell'uomo, come quel centro ontologico del suo essere, in quanto uomo ed ente sociale, a partire dal quale, soltanto, tutte le altre categorie possono venir comprese adeguatamente nel loro processuale essere. Poiché qui intendiamo illuminare solo il punto centrale, ci limiteremo a indicare molto in succinto che secondo Marx la correttezza dei nostri pensieri è in grado di

comprovarsi solamente nella prassi, che la prassi per sua natura e per i suoi effetti spontanei è il fattore decisivo dell'autoeducazione umana, che tutti i conflitti che l'uomo è costretto a padroneggiare intellettualmente hanno sempre le loro radici e sempre sfociano in primo luogo in contraddizioni della prassi nella rispettiva vita, ecc. ecc.

Per noi ora decisivo è il problema della critica di Marx a Feuerbach, secondo la quale quest'ultimo, trascurando la socialità dell'essere, non poteva non concepire l'uomo come individuo isolato. Infatti l'« essenza umana » di cui parla Feuerbach non è in nessun caso un « qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo ». Nella sua realtà essa è « l'insieme dei rapporti sociali ». Qui Feuerbach, separando con il pensiero cose che coesistono inseparabili sul piano dell'essere, non può che fraintendere del tutto questa essenza umana, la genericità dell'uomo. Egli non si avvede della novità presente nell'essere umano-sociale, per cui è costretto a concepire la genericità che qui si origina, al modo in cui essa effettivamente ancora è nella natura organica, come « muta » per sua essenza, che lega « molti individui in modo meramente *naturale* ». L'adattamento attivo al proprio ambiente, la prassi come categoria fondante della nuova forma dell'essere, acquista soltanto in questa critica quel contenuto che caratterizza adeguatamente l'universalità assolutamente diversa e altrimenti inspiegabile di questa nuova forma dell'essere. La complessiva vita spirituale, che solo l'essere sociale introduce nel mondo, mentre senza questa derivazione dalla prassi appariva un inesplicabile miracolo divino, ora con il posto centrale della genericità-non-più-muta acquisisce la base che dà avvio nell'uomo a interazioni di questo tipo, che lo mettono ontologicamente nella condizione, anzi addirittura lo costringono a estendere questo pensiero sul mondo all'intera amplissima cerchia, oggettiva e soggettiva, del suo esserci e a trasformare i risultati di esso in componente organica della propria esistenza (cioè del proprio sviluppo, che solamente in tale permanente interazione con l'« insieme dei rapporti sociali » può esprimersi realmente). Solo con una concezione così fondata dell'essere sociale può scomparire dalla genesi e dal successivo sviluppo dell'uomo ogni momento di trascendenza inesplicabile, l'essere sociale degli uomini può raggiungere una perspicuità razionale, una univocità scientificamente chiarificabile, analoga — anche se, per contenuto e forma, determinata in tutt'altro modo — a quella che il pensiero umano una volta sorto, messo in moto a partire di qui, è in procinto

di conquistarsi gradualmente per la natura. La genericità è una qualità oggettiva elementare di ogni essente. Perciò già il superamento della sua mutezza elementare può diventare la base ontologica e il criterio degli sforzi umani per acquisire consapevolezza dell'essere nella sua universalità e realtà. Solamente più avanti potremo mostrare come la prassi, in quanto base d'essere dell'esser-uomo dell'uomo, in quanto base di tutti i momenti del suo essere, produca questo superamento della mutezza del genere necessariamente, in quanto base del divenir-sé di quello, già nello stadio più primordiale, e come le complicate espressioni della sua vita intellettuale in apparenza perfino lontane dalla realtà, siano momenti necessari di quel processo che vengono introdotti nell'essere dalla prima prassi, appunto il lavoro.

2. Il posto centrale della genericità, il superamento della mutezza che essa possiede nella natura, non è affatto una singola « trovata » geniale del giovane Marx. Sebbene la questione assai di rado compaia apertamente, con questa esplicita terminologia, nelle sue opere successive, Marx non ha mai cessato di vedere nello sviluppo della genericità il criterio ontologico determinante del processo evolutivo dell'umanità. Già la sottolineatura continua dell'arretramento delle barriere naturali come contrassegno del realizzarsi della socialità rimanda a tale concezione. Ancora più indicativo è forse che Marx definisca il socialismo veramente realizzato, il comunismo, come fine della preistoria dell'umanità. Egli quindi si differenzia dagli utopisti, — perfino dai grandissimi — non soltanto per il fatto di esporre oggettivamente ed esattamente le tendenze storico-sociali che conducono al comunismo, ma anche perché in questo stadio non vede una vetta finalmente raggiunta nella storia del genere umano, quanto invece l'inizio della vera e propria storia reale del genere umano. Dalla nascita del lavoro (e, con ciò, delle basi d'essere oggettive e soggettive del genere umano) fino al comunismo abbiamo dunque a che fare solo con la preistoria di questo processo, della storia reale dell'umanità.

In questo discorso ontologico, tanto sovvertitore circa l'essere e il divenire storico-sociale del genere umano, è notevole come Marx, che in genere motiva con esattezza ogni affermazione, già nelle *Tesi su Feuerbach* consideri le sue affermazioni come qualcosa di ovvio ed evidente, che non ha bisogno di essere dimostrato. Con piena ragione. In esplicita contrapposizione con le precedenti gnoseologie che, spesso con grande acutezza deduttiva, si affaticavano per sapere come il pensiero umano possa elevarsi, dai casi singoli afferrabili semplicemente con i sensi, al concetto universale della genericità (astrattezza, generalità, ecc.) oppure che cosa lo metta in grado di discendere, da tali concetti universali d'impianto « logico », al caso

particolare, al singolo, Marx considera l'indissolubile unità di genere ed esemplare come un fatto fondamentale dell'essere, che non può in assoluto non ammettersi e non applicarsi sul piano teorico-pratico e che non ha bisogno di nessuna dimostrazione del suo essere. Infatti, già nella sua prima critica della filosofia hegeliana (1843) entra in campo con energia e calore contro le costruzioni logiche astratte che violano l'essere. L'antiteticità del suo pensiero nei confronti di quello hegeliano sulla questione del comprendere è da lui definita nei termini seguenti: « Ma questo *comprendere* non consiste, come Hegel crede, nel riconoscere ovunque le determinazioni del concetto logico, bensì nell'afferrare la logica specifica dell'oggetto specifico »<sup>17</sup>. Non è difficile vedere come Marx qui abbia in mente le connessioni legali degli sviluppi ontologici concreti, dei processi reali. Questa critica filosofica generale giunge per l'appunto a toccare la nostra questione del rapporto del singolo con l'universale e viceversa. Dice Marx a proposito della forma sillogistica di Hegel: « Si può dire che nel suo sviluppo del sillogismo della ragione tutta la trascendenza e il mistico dualismo del suo sistema pervengono a manifestarsi. Il medio è il ferro di legno, è l'opposizione dissimulata di universalità e singolarità »<sup>18</sup>. E più avanti, completando e ricapitolando: « Ma quando Hegel tratta universalità e singolarità, gli astratti momenti del sillogismo, da reali opposti, è questo precisamente il dualismo fondamentale della sua logica »<sup>19</sup>. Perciò, che l'universale e il singolo non siano opposizioni logiche nel senso della logica hegeliana e neanche in assoluto, ma espressioni sul piano del pensiero di determinazioni dell'essere obbligate a coesistere, sembra una convinzione di Marx già agli inizi. E in effetti: solamente muovendo da una tale ontologia acquista fondamento e diviene comprensibile l'obiezione a Feuerbach di conoscere solo una genericità muta e la rivendicazione di intendere quella umana come genericità che va oltre la mutezza.

La genericità muta (non fattasi consapevole, che non cerca e non trova alcuna espressione consapevole, e che tuttavia si manifesta realmente nei reali processi dell'essere) risulta quindi categoria universalmente, ontologicamente fondamentale del-

<sup>17</sup> MEGA, I, 1, p. 510 (tr. it. di Galvano della Volpe, *Critica della filosofia hegeliana del diritto*, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, III, cit., p. 103).

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 502 (*ivi*, p. 95).

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 506 (*ivi*, p. 99).

l'essere della natura organica. Poiché nella natura inorganica mancano persino i minimi germi di una qualsiasi coscienza che possano anche solo accompagnare teoricamente le relazioni tra gli oggetti e tra i loro processi, in questo settore dell'essere noi possiamo parlare di genericità accertabili solo oggettivamente (cioè, mute). Il fatto ontologico di base, tuttavia, per cui da una parte il genere è essente immediatamente solo nei singoli esemplari, quantunque dall'altra parte essere e processo d'essere di ogni esemplare esibiscano le medesime determinazioni della genericità, mostra che questa stessa connessione categoriale (per Marx le categorie sono forme dell'esserci, determinazioni dell'esistenza) è un fondamentale modo dell'essere anche nella natura inorganica. L'errore idealistico consiste, qui, nel vedere nella universalità della genericità non una espressione dell'essere, ma una semplice determinazione del pensiero (un'astrazione). Questa « astrazione », invece, non è mai distaccabile dall'essenza vera dell'oggettualità essente, è una determinazione del pensiero soltanto in termini secondari, derivati. Non è altro che il riscontro nel pensiero di uno stato di cose essente. La circostanza che nella natura inorganica i processi fisici o chimici possano condurre al dissolvimento di forme di oggettività, che in tali casi l'oggetto così trasformato possa appartenere a un genere diverso da quello precedente, tale circostanza non elimina questo rapporto fra esemplare singolo e genere. Giacché la relazione reciproca fra gli oggetti in questa sfera dell'essere è essenzialmente un semplice esser-altro, il cambio di genere s'innesta tranquillamente nella totalità delle connessioni dinamiche dell'essere inorganico.

Con l'avvento dell'organismo si ha un mutamento radicale nei confronti della natura inorganica, in quanto ogni organismo è un complesso mosso da forze interne che ha come determinazioni fondanti del proprio modo di essere il nascere e il perire. (Prima e dopo questo processo riproduttivo le parti dell'organismo sono semplicemente qualcosa di essente all'interno dell'essere inorganico.) Questo processo riproduttivo dei singoli organismi si svolge nel quadro della loro rispettiva genericità ed è per sua essenza una interrelazione fra l'organismo e gli effetti immediati dei processi, prevalentemente fisico-chimici, dell'ambiente determinato dalla sua genericità; il fatto che a tale ambiente possano appartenere anche oggetti della natura organica, non cambia le cose. Solo a uno stadio più elevato, quando il processo di riproduzione dell'organismo presuppone una sua autonoma capacità di movimento nel proprio ambien-

te, si hanno le rielaborazioni biologiche dei processi fisico-chimici dell'ambiente (per esempio i raggi luminosi vengono biologicamente trasformati in colori, le vibrazioni dell'aria in suoni, ecc.). Questo fatto ontologico ha come conseguenza tendenziale una comunicazione, ogni volta concretamente determinata, fra esemplari di uno stesso genere mediante segni (suoni, ecc.) con cui vengono indicati stati di cose importanti per la riproduzione (alimentazione, pericolo, rapporto sessuale, ecc.) al fine di rendere possibile in determinate situazioni, in tal senso importanti, la reazione genericamente corretta. Un organismo che si muove in autonomia può riprodursi soltanto in un ambiente i cui eventi più tipici e importanti ai fini della sua riproduzione siano a esso noti e in questo quadro inoltre comunicabili all'interno del genere.

È questo lo stadio dello sviluppo ontologico che Marx, correggendo la concezione di Feuerbach, ha definito genericità muta. (Nella natura inorganica una tale definizione avrebbe falsato il compiuto manifestarsi fisico-chimico delle interrelazioni. L'esser-muto presuppone già una possibilità almeno astratta di comunicazione e a tale stadio questa ancora non esiste.) Perciò, il salto costituito, sotto tutti gli aspetti essenziali, dall'organismo che si riproduce genericamente non può essere sopravvalutato; esso implica un mutamento radicale di tutti i rapporti dell'organismo con il suo ambiente, un mutamento però che in tutti i suoi momenti presuppone lo sviluppo che vi conduce e che qui abbiamo tratteggiato solo a grandi linee. In questo salto dunque sono contenute, in termini di essere, sia la continuità, che si presenta anche come conservazione nello stadio superiore di determinate strutture di fondo, e sia la rottura della continuità, che è osservabile come formarsi di categorie completamente nuove. Ora esamineremo un po' più da vicino le determinazioni principali quanto ai due modi di collegamento, soprattutto dal punto di vista del vecchio-nuovo rapporto fra esemplari e genere.

Sappiamo già che la base ontologica del salto è stata la trasformazione dell'adattamento passivo dell'organismo all'ambiente in adattamento attivo, cosa per cui sorge in linea generale la socialità come nuovo modo di genericità, che gradualmente, processualmente, supera il suo immediato carattere puramente biologico. Anche in questo caso è assolutamente necessario rimarcare la coesistenza ontologica delle due sfere. Una coesistenza simile in astratto, ma completamente diversa quanto alle determinazioni concrete, c'è anche nel salto fra natura

inorganica e organica. E poiché l'uomo, pur oltrepassando nella sua socialità la propria esistenza solo biologica, non può però mai cessare di avere una base d'essere biologica, che si riproduce biologicamente, non potrà mai interrompersi neppure il suo legame con la sfera inorganica. Sotto questo duplice profilo l'uomo non smette mai di essere *anche* un ente naturale. In maniera tuttavia che [rispetto al] momento naturale in lui e nel suo ambiente (socialmente) rimodellato le determinazioni d'essere sociali diventano sempre più espressamente predominanti, mentre quelle biologiche vengono trasformate qualitativamente, ma non possono mai venir soppresse del tutto.

Il modo attivo di adattarsi all'ambiente (tendenzialmente: rimodellazione dell'ambiente, suo adattamento tendenziale, entro questa interrelazione, alle condizioni riproduttive nuove) è dunque il punto del salto. La sua semplice esistenza di fatto dà luogo a una serie di determinazioni che bastano a costituire l'esser-uomo vero e proprio, il suo appartenere a un genere di tutt'altro tipo. Dell'origine ed essenza della posizione teleologica nel lavoro, dal lavoro, abbiamo già parlato. Quando più avanti tratteremo specificamente di questo ambito tematico, verrà a poco a poco a illuminarsi il più ampio ambito della prassi umana. Ma anche se guardiamo solo in astratto, come qui, al mero fatto per cui ogni prassi ha a fondamento una posizione teleologica, non può non risultare chiaro che ogni posizione teleologica deve avere come premessa e come conseguenza la dualità soggetto-oggetto, ontologicamente possibile soltanto in termini di coesistenza. Il suo sorgere graduale, non sappiamo ancora con esattezza in quanti millenni, mette in luce e al medesimo tempo nasconde la novità totale di questa determinazione dell'essere. Da una parte infatti tale processo, quando ne siano conosciute e comprese correttamente le fasi, può contribuire moltissimo a rendere più concreta questa nuova determinazione dell'essere sociale, dall'altra parte isolare concettualmente stadi evolutivi e la loro lontana somiglianza, spesso solo apparente, con certi fenomeni germinali dell'evoluzione animale che, rimanendo semplicemente biologici, si bloccano sul piano evolutivo in vicoli ciechi, può condurre la conoscenza del processo su falsi binari.

In ogni caso prende avvio una tendenza evolutiva estremamente importante dal punto di vista della genericità: la graduale trasformazione della singolarità in individualità. La singolarità infatti è, come l'universalità, una delle categorie fondamentali di ogni essere: non vi è essente che non esista al

contempo come esemplare del suo genere (universale) e come singola oggettività (singolo). Leibniz lo ha dimostrato, secondo il celebre aneddoto delle dame di corte, con le foglie di una pianta. Fintanto però che la relazione con gli oggetti, e anche l'adattamento passivo dell'organismo al proprio ambiente, non si eleva a relazione soggetto-oggetto, la singolarità non può che rimanere un mero fatto della natura. E ciò vale anche per l'uomo. Il fatto, accertato da lunghissimo tempo, che ogni essere umano ha impronte digitali uniche, che non si ripetono in nessun altro, non va al di là, quanto a contenuto ontologico, dell'esempio leibniziano delle foglie. Naturalmente Leibniz avrebbe potuto illustrare questa sua tesi totalmente astratto-universale anche, poniamo, con la ghiaia dei viali del parco. Lo sviluppo reale dell'individualità, che è sempre fondata nel sociale e non semplicemente nella natura, dalla mera singolarità naturale è un processo assai complicato, il cui fondamento d'essere sono bensì le posizioni teleologiche della prassi con tutto ciò che le accompagna, ma che non ha esso stesso carattere teleologico. Il fatto che in stadi relativamente elevati dell'evoluzione gli uomini, più o meno consapevolmente, vogliano essere delle individualità e il fatto che questo loro proposito spesso diventi il contenuto di posizioni teleologiche, non mutano il dato di fondo. Non fosse altro perché occorre un lungo sviluppo dei rapporti sociali, che inizialmente è lentissimo, per far emergere come reale e soprattutto come universale il problema dell'individualità. È certamente giusto che il lavoro e tutte le forme di prassi che ne scaturiscono direttamente hanno fin dall'inizio complicati effetti di ritorno sul lavoratore, sull'uomo attivo praticamente; che trasformano la sua attività, rendendola sempre più ampia e al medesimo tempo più differenziata e consapevole, per cui il rapporto soggetto-oggetto diventa nella vita umana una categoria sempre più chiaramente e sempre più intensamente dominante. Insieme, fondando il processo appena descritto, si edifica realmente, a poco a poco, anche la socialità della società, che produce così per le posizioni teleologiche un campo di attività sempre maggiore in senso sia estensivo che intensivo, anche se va precisando, concretando e, quando necessario, delimitando questo crescente campo di attività, in dipendenza da ragioni in primo luogo sociali. Così, in conseguenza della prassi, l'uomo, che continua a svilupparsi in termini di multilateralità sempre più dispiegata, si trova di fronte a una società e al suo ricambio organico con la natura, alla sua produzione di organi di autoconservazione, ecc., median-

te cui l'incarnazione oggettiva della genericità non soltanto cresce, diviene sempre più variegata sotto molti profili, ma inoltre pone esigenze sempre più numerose e diversificate ai singoli uomini in essa attivi praticamente. Questo processo, che si svolge sul piano oggettivo e soggettivo, nella costante interazione fra oggettività e soggettività, è quello che fa nascere le basi ontologiche per cui l'originaria singolarità dell'uomo, per molti versi ancora semplicemente naturale, può assumere a poco a poco il carattere della individualità (che è sociale, che è possibile solo nella socialità).

Successivamente ci occuperemo di questo complesso di problemi in maniera assai più approfondita e concreta. Ora importa semplicemente rilevare che la nascita di soggetto e oggetto nella prassi sociale soltanto nel corso di un lungo processo può arrivare a dar vita al complesso di problemi della genericità non-più-muta nel suo vero modo di essere, in quanto per l'uomo nella sua prassi non solo le cose [*Gegenstände*] concrete, sulla cui esistenza e lavorazione poggia il ricambio organico della società con la natura, diventano oggetti [*Objekte*], di fronte ai quali egli ora si colloca come soggetto della prassi sociale, ma inoltre attraverso le forme di vera e propria socialità che ne scaturiscono egli in definitiva, come Marx sottolineava, fa sorgere la propria genericità come insieme dei rapporti sociali.

Questo mutamento si rivela con pregnanza nel fatto che, nel linguaggio, viene in essere una forma completamente nuova di comunicazione fra gli esemplari del nuovo genere. Marx delinea tale nuova situazione nello sviluppo della genericità dell'uomo, in riferimento al linguaggio, come segue:

Il linguaggio è antico quanto la coscienza, il linguaggio è la coscienza reale, pratica, che esiste anche per altri uomini e che dunque è la sola esistente anche per me stesso, e il linguaggio, come la coscienza, sorge soltanto dal bisogno, dalla necessità di rapporti con altri uomini <sup>20</sup>.

Naturalmente neppure il linguaggio è una « creazione dal nulla », ma — nonostante il carattere di salto che la sua genesi presenta, distinguendolo qualitativamente da tutte le forme che lo precedono — esso, in quanto modo di comunicare fra esemplari di un genere, ha la sua preistoria nelle forme di comuni-

<sup>20</sup> MEGA, I, 5, p. 20 (tr. it., *L'ideologia tedesca*, cit., p. 29).

cazione mediante segni degli animali superiori. Il salto implica una duplice base contenutivo-formale. In primo luogo il linguaggio, per essere linguaggio, deve andare oltre il vincolo con la situazione, proprio dei segni, e oltre il loro riferirsi, concretamente irripetibile, a un'azione immediata, attuale. Quando, poniamo, un uccello (una gallina, un'oca, in certi casi anche un'oca selvatica) reagisce con determinati segni alla vista di un rapace nel cielo, abbiamo una reazione efficace a un determinato e concreto pericolo mortale presente nell'ambiente e questa immediata reazione di difesa è di grandissima precisione nella sua unicità. Da questo esatto e puntuale funzionamento di tali modi di reagire, tuttavia, non deriva affatto che, poniamo, l'uccello in questione in altre circostanze sia anche solo in grado di stabilire che questo suo nemico è il « medesimo ». Il fatto che una minaccia mortale sia nota non implica minimamente l'identificazione di colui che minaccia con il suo essere-in-sé, cioè la conoscenza di colui che minaccia, che, oltre a questa funzione per l'organismo minacciato, possiede in quanto essente-in-sé una lunga serie di qualità praticamente rilevanti per se stesso. (Gli uomini, ad esempio, in uno stadio avanzato del loro sviluppo hanno potuto usare taluni uccelli rapaci come coadiutori nella caccia.) La relazione umana con il mondo naturale implica, quindi, l'identità dell'oggetto in questione in situazioni che vanno al di là di ogni rapporto diretto, dato ogni volta. Dall'essere-conosciuto (dall'essere-per-noi concreto-immediato) si sviluppa una conoscenza dell'essere-in-sé. Marx esprime questo nuovo rapporto, che si oggettiva nel divenir-consapevole, nel linguaggio, dicendo che per l'uomo, che lavora, esiste in misura crescente un « rapporto » con le oggettualità e relazioni inorganiche e organiche (più tardi anche sociali) del suo ambiente, cui egli si adatta attivamente con il lavoro e con l'ulteriore prassi, mentre l'animale non « ha rapporti » con nulla e non ha rapporti affatto. « Per l'animale, i suoi rapporti con altri non esistono come rapporto » <sup>21</sup>.

È senza dubbio un deciso salto qualitativo. Non va però mai dimenticato che in questa novità qualitativa resta presente anche una essenziale determinazione ontologica dell'originario punto di partenza: l'unità immediata e indissolubile del genere con l'esemplare che ogni volta viene praticamente in questione. Il superamento nel linguaggio del legame con la situa-

<sup>21</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

zione non comporta minimamente, cioè, anche quello del legame, inevitabilmente presente, con il genere. Al contrario, ne implica il rafforzamento, a causa del venir-conosciuto. Quanto più emergono nel genere così come nell'esemplare i momenti dell'essere-in-sé, il che costituisce per l'appunto il principale contenuto di questo superamento, tanto più domina in tali momenti autonomi, che il linguaggio media, il riferimento diretto alla prassi, cosicché l'immagine del mondo viene dominata dalla genericità oggettiva che va, sul piano gnoseologico, superando la mera presa d'atto immediata di una genericità estranea. Ciò indica che ogni esemplare permane ineluttabilmente nella propria genericità, quale che sia ogni volta la sua situazione concreta, il suo concreto funzionare in essa, ecc. Solo così diventa comprensibile l'affermazione di Marx secondo cui l'uomo in quanto ente generico « ha rapporti » con gli altri generi, con i loro esemplari, in termini che dipendono dalle basi fattuali della sua prassi. Quanto Hegel, all'inizio della *Fenomenologia*, fissa come punto d'avvio per il pensiero umano, come impulso al suo avanzamento, il fatto cioè che il noto, poiché è noto, non è ancora conosciuto, per l'uomo della vita quotidiana si verifica già nel linguaggio. Per poter portare qualcosa a espressione linguistica, la sua designazione mediante la parola deve cogliere ed esprimere questa duplice costituzione reale: da un lato la permanente identità di ogni esemplare nell'essere-proprio-così che gli è proprio, dall'altro lato e simultaneamente il suo rimaner indissociabile dalla propria genericità. Perciò non è affatto un caso che il pensiero umano ai suoi inizi abbia interpretato la capacità di dare un nome agli oggetti come segno del suo dominio su di essi. (Anche a tale proposito possiamo rammentare la storia mosaica della creazione, dove l'uomo documenta il suo dominio sugli animali dando loro un nome.) E per quanto nel periodo iniziale questa coincidenza fra dare un nome e dominare sperimenti continui eccessi interpretativi magico-mistici, purtuttavia essa resta, nella prosa della prassi reale, il fondamento teorico dell'adattamento attivo, efficace della specie umana al suo ambiente.

Qui interessa soltanto il rapporto ontologico fondamentale nell'essere sociale. Naturalmente il formarsi della sua espressione nel linguaggio è anch'esso un processo: il cammino che intercorre fra la delimitata concretezza del semplice segno e l'« astrazione » praticamente feconda del padroneggiamento linguistico dell'ambiente, il dominio pratico dei suoi complicati collegamenti fra complessi di oggetti, fra i processi che stanno

a fondamento di questi, è certamente un cammino lungo. Per quanto oggi si riesce a vedere, la fissazione linguistica della genericità da noi appena abbozzata fu, a dir poco, una delle componenti più essenziali dello sviluppo. Si tratta dunque in apparenza di un cammino dalla concreta unicità all'« astrazione » generica. Diciamo in apparenza perché, se prendiamo, ad esempio, gli indiani klamath i quali, come descrive Lévy-Bruhl, hanno non un unico termine per la volpe ma un termine per ogni sua sottospecie, in tali casi il formarsi della più ampia denotazione generica (eventualmente, ma non accade sempre, scalzando i precedenti nomi più differenziati) non percorre più il cammino che porta dal segno al linguaggio, ma quello di un processo d'integrazione all'interno di quest'ultimo. Quale che sia l'ampiezza assunta dai concetti di genere, questo processo non incide più sull'unità linguistica fra genere ed esemplare, così come non sopprimono tale relazione di fondo successive determinazioni che siano più esatte sul piano scientifico, per esempio quella secondo cui la balena non appartiene al genere dei pesci, ma a quello dei mammiferi.

Questa unità di capacità evolutiva e permanenza delle determinazioni di fondo, di elasticità e solidità, rende tale caso di padroneggiamento ontologico del mondo, che si verifica nel linguaggio, adatto anche a intendere le variazioni essenziali che questo tipo di relazione fra gli oggetti [sperimenta] nell'essere sociale per il soggetto, come modi espressivi, come organi della presa di coscienza, come capacità di preparare e mettere in atto le posizioni e decisioni necessarie per la prassi. In verità la nostra formulazione non è proprio esatta, in quanto le fissazioni linguistiche dei momenti del ricambio organico della società con la natura prese in considerazione sopra, hanno già per loro essenza carattere sociale. In ogni atto di lavoro è già contenuto oggettivamente l'avvenuto passaggio dal noto al conosciuto, anche se non sempre ciò si traduce in un rispecchiamento ideale realmente consapevole. Anche per il lavoro, a maggior ragione per il lavoro, vale il motto di Marx, fondamentale per la metodica storica, circa la prassi umana: non lo sanno, ma lo fanno. La conoscenza che si dispiega a partire dal semplice essere-noto può nella prassi lavorativa diventare un'ovvietà, fino alla routine, fino a fissarsi come riflesso condizionato, senza che gli atti degli uomini per rendersene conto, che ne fissano e concretano l'oggettività, debbano essere stati registrati direttamente nel pensiero come tali. Nell'oggettività della prassi, tuttavia, questo processo che conduce dal segno al linguaggio, dal mero

noto al più o meno conosciuto, dall'immediato reagire a eventi all'« aver rapporti » con complessi e processi di oggetti, deve ormai essersi compiuto per potersi fissare come base della prassi lavorativa. Infatti soltanto allora l'uomo è in grado di rapportarsi adeguatamente a complessi ontologici che nella loro oggettività sono già in maniera esclusiva o prevalente prodotti dell'essere sociale formato.

La forma d'essere qualitativamente nuova assunta dalla genericità nella società si rivela subito per il fatto di essere pluralistica, cioè per il fatto di differenziarsi, proprio nella prassi immediata, in gruppi generici unitari di per sé minori, di fronte ai quali la genericità universalmente umana sembra a prima vista esistere solo come astrazione, quantunque sia — in definitiva — la forza che determina l'indirizzo delle tendenze principali. Ci riferiamo al fatto basilare per cui, mentre nella natura organica i singoli organismi sono immediatamente esemplari dei rispettivi generi, il genere umano divenuto sociale si differenzia in unità più piccole, che a prima vista sembrano chiuse in sé, per cui l'uomo, pur operando nella sua prassi al di là del genere natural-muto, pur procurandosi in quanto ente generico una certa consapevolezza di questa caratteristica del suo essere, al medesimo tempo è costretto a figurare solo come membro consapevole di una minore forma parziale del suo genere. La genericità non-più-muta dell'uomo, perciò, ancora la propria consapevolezza di sé non direttamente nel genere reale, totale, dell'umanità, che dovrebbe esser venuto in essere sotto forma di società, ma in queste sue forme fenomeniche parziali, che a prima vista sono le prime. La separazione nelle coscienze arriva al punto che i membri di queste prime, parziali, anche se, pur nella parzialità, non-più-mute forme di genericità, trattano quelli degli altri analoghi gruppi praticamente come non fossero uomini, membri del medesimo genere (cannibalismo, ecc.). Così la genericità umana non-più-muta nella prassi immediata sembra frantumarsi completamente in parti autonome. Dove appare ovvio, dal punto di vista ontologico, che le forme immediate di coscienza della vita quotidiana sono obbligate a seguire in larga misura tale frantumazione. Lo mostra con tutta chiarezza la storia di uno degli organi primari della genericità specificamente umana, il linguaggio. Come lo sviluppo generale della genericità dell'uomo si esprime in un pluralismo sconosciuto in natura, così avviene anche nel linguaggio, che è parimenti pluralistico fin dall'inizio.

Questo pluralismo, tuttavia, esibisce nella storia del ge-

nere umano una curiosa dialettica: da un lato nelle tendenze ontologiche soggettive degli uomini è contenuta una fortissima capacità di persistenza di tale originario modo di presentarsi della sua esistenza sociale (ancora oggi è possibile avvertire tali tendenze in Bretagna o nel Galles), dall'altro lato un momento importante della storia dell'umanità risulta il superamento continuo di questa primordiale differenziazione, il formarsi di unità d'integrazione sempre maggiori dalla fusione di questi raggruppamenti parziali. Ciò si è verificato finora soprattutto laddove i principi sociali sempre più puri hanno respinto indietro quelli meramente naturali con energia maggiore che altrove, fino a far nascere e consolidare le nazioni. Circa le forme ontologiche concrete dei modi di integrazione ancora più ampi, che vanno oltre esse, è tuttora difficile dire qualcosa di veramente concreto, trattandosi di una tendenza del futuro. Per un verso, non possiamo non renderci conto di una integrazione economica in costante aumento, la quale senza dubbio spinge oggettivamente nella direzione di un essere economico unitario dell'intero genere umano. Anche la nazione non avrebbe mai potuto imporsi come forma di unità più ampia, senza la base di questa tendenza all'integrazione economica, che è stata abbastanza forte da superare i particolarismi locali delle forme iniziali di società e fonderli in una unità economica. Per l'altro verso, vediamo con quanta forza le tendenze unitarie integrate in nazioni (e, abbiamo visto, anche in pre-nazioni o in nazioni primordiali) si oppongono a tutte le forme nuove di unificazione a livelli economici più alti; anche queste tendenze hanno oggi costituzione economico-sociale diversa. La storia dell'umanità dice che fino a oggi hanno vinto in fin dei conti le forme d'integrazione superiore, senza però chiarirci con certezza in quali modi concreti esse potranno compiere queste ulteriori ristrutturazioni di modificazione qualitativa della genericità.

Per i nostri problemi ontologici, ancora molto generali, è ora importante soprattutto il fatto che la genericità dell'uomo, superando la mutezza determinata dalla biologia, ha cambiato qualitativamente il suo carattere processuale. Dopo Darwin (anzi, dopo Geoffroy de Saint-Hilaire, Goethe e Lamarck) noi dobbiamo intendere anche la genericità degli esseri viventi come un processo per sua natura storico. Il quale, però, riproduce semplicemente su un piano più generale il fatto ontologico di base della natura organica: lo sviluppo e la morte degli organismi. In termini ontologicamente analoghi vi è anche per i ge-

neri uno sviluppo e una morte. Questo processo può condurre all'estinguersi di un genere vecchio e al fiorire di uno nuovo, ma produce sempre – a prescindere dal numero delle forme di transizione che intervengono – solamente uno sviluppo e una morte di generi nel senso biologico. Per l'umanità il processo evolutivo da noi ora indicato si basa, all'opposto, proprio sul mutamento delle forme ontologiche essenziali del genere umano, che in questo processo si conserva tale e al medesimo tempo evolve a un più alto livello. Le forze motrici di ultima istanza di questa tendenza allo sviluppo sono anche qui quelle dell'economia, quelle del modo sociale di riproduzione dell'essere sociale. Mentre però gli sviluppi biologici si compiono bensì, nell'immediato, nei singoli esemplari dei generi, ma non sono prodotti da questi, sono invece prodotti su questi, per contro lo sviluppo del processo economico può compiersi soltanto mediante posizioni teleologiche di uomini (nell'immediato, ma solo nell'immediato, di singoli uomini, di esemplari di quel genere). Dal momento che l'economia diviene così, al contempo, produttrice e prodotto dell'uomo nella sua prassi, la tesi di Marx secondo cui gli uomini, sebbene non in circostanze scelte da loro, fanno da sé la propria storia ha come sua conseguenza naturale che anche la genericità degli uomini è incapace di svilupparsi senza loro consapevoli e inconsapevoli interventi pratici circa i problemi in essa contenuti. Né cambia la sostanza delle cose il fatto che tale sviluppo non si verifica attraverso un cambiamento biologico radicale nell'uomo, che un momento essenzialissimo di questo processo è [soltanto] l'arretramento delle barriere naturali.

Non è ancora questo il punto per discutere esaurientemente tale complesso di problemi. Va soltanto rimarcato subito come già le condizioni evolutive ora indicate dicano che nel genere umano la genericità deve manifestare la propria universalità nei confronti degli esemplari in maniera tutta diversa da quel che accade nell'ambito dominato dalla biologia. Dove l'esperienza ci ha insegnato che il momento generico esprime direttamente e, insieme, compiutamente appunto ciò che è tipico-universale in un genere. Naturalmente la contrapposizione del tutto generale fra singolo e generico-tipico non può mancare neppure nelle mutevoli forme della socialità – altrimenti il genere cesserebbe di essere genere – ma acquisisce determinazioni interne ed esterne assolutamente nuove. Del mutamento, della processualità, abbiamo già parlato. Ora dobbiamo esaminare un po' meglio dal punto di vista della genericità le

condizioni, forze, istituzioni, ecc. sociali che mettono e tengono in moto questa processualità. Abbiamo già ricordato, proprio in connessione con questo complesso problematico, la formulazione marxiana della genericità non-più-muta: Marx la definisce come l'insieme dei rapporti sociali. Con ciò la costituzione generalissima del rapporto fra genere e singolo esemplare viene non annullata, ma certo modificata a fondo, in quanto il genere diventa una totalità articolata, internamente differenziata, la cui complicatissima riproduzione presuppone bensì ed esige determinate attività, condotte, ecc. dei singoli membri, ma con un rapporto tale per cui, mentre da un lato essa suscita e ampiamente e concretamente determina occasione, carattere, margine di manovra, ecc. delle posizioni teleologiche cui i singoli uomini danno luogo, dall'altro lato nel suo movimento complessivo viene a sua volta co-determinata in maniera non irrilevante da questi impulsi, atti, ecc. singoli. Il cambiamento strutturale provocato dalle posizioni teleologiche che si hanno nel lavoro, dal rapporto soggetto-oggetto ontologicamente del tutto nuovo che in esse si forma, dalle loro conseguenze indirette, fra cui è anche il linguaggio come organo di comunicazione, questo cambiamento proprio in tale totalità, nel suo oggettivo abbracciare le forme e i contenuti di tutti i destini singoli, nelle interrelazioni fra i processi riproduttivi dei singoli e il loro insieme, acquisisce la sua costituzione di totalità sociale, di fondamento oggettivo di ogni genericità al livello d'essere della socialità.

Per illustrare la novità qui decisiva dapprima nel suo essere-altro, estremamente astratto, rispetto a precedenti forme di genere, occorre mettere in rilievo per quel che appare sul piano formale (anche se nella sostanza abbiamo in mente il contenuto) il carattere per principio non-unitario di questa nuova genericità. Infatti, già a uno stadio abbastanza primordiale, questo insieme di rapporti non riesce a operare in maniera unitaria sui singoli esseri umani da esso investiti. Ciò inizia già con la più primordiale divisione del lavoro. Quando nella natura organica si percepisce qualcosa che somiglia a una divisione del lavoro, questa risulta fondata nella biologia. Un'ape operaia non può, semplicemente per motivi biologici, adempiere le funzioni di un fuco e viceversa. Al contrario, già nel periodo degli uomini raccoglitori occorre che sia socialmente deciso chi, poniamo durante una caccia, stonerà la bestia, chi l'abbatterà, ecc. Ovviamente la divisione del lavoro primitiva è ancora per molti versi naturale, per esempio quella fra uomo e

donna. Ma anche in questo caso è chiaro che persino un tale legame con la natura non riesce ad avere il carattere biologico assoluto, insuperabile, del mondo animale. In termini biologici un uomo è perfettamente in grado di raccogliere bacche o funghi, e a partire dalle leggende dell'antichità sulle amazzoni fino a Giovanna d'Arco e alle eroine delle guerre civili vi sono innumerevoli documenti che testimoniano come la donna sia stata esclusa dalle attività maschili nel quadro della divisione del lavoro per motivi sociali e non a causa di una sua incapacità biologica. Ogni divisione del lavoro, inclusi questi casi estremi, è a priori sociale e lo sviluppo delle forze produttive, che induce poi quello della divisione del lavoro stessa, la rende sempre più fortemente sociale.

Predominio della socialità nei processi di riproduzione significa però differenziazione e pluralità socio-spontanee nelle occupazioni pratiche degli uomini. Quando lo sviluppo di questo processo sociale di riproduzione fa sì, per esempio, che venga introdotta una regolazione giuridica circa i tipi permessi e i tipi vietati di prassi, si verifica « da sé » una larga differenziazione fra gli uomini coinvolti: che possono approvare o respingere tale regolazione, assoggettarlesi convinti o acriticamente, possono all'esterno rispettare le prescrizioni ma tentare di eluderle quando si tratta di sé, oppure agire apertamente — con diversi mezzi — contro di esse, ecc. Dove occorre aggiungere che la differenziazione nel modo di reagire non deve affatto riferirsi sempre, compatta, all'insieme della rispettiva regolazione giuridica; si potrebbe dire che di fronte a ciascuna prescrizione concreta essa si presenti in una diversa composizione, anche se naturalmente, dato il costruirsi sociale di ogni società, non possono non aversi in proposito anche determinate tendenze alla sintesi. Ma ovviamente l'esempio è preso a caso. Quanto più una società è evoluta sotto il profilo sociale, tanto più numerose sono le decisioni di dettaglio che essa richiede da ciascuno dei suoi membri e in tutte le sfere della vita, per cui si possono avere settori oggettivamente vicini che presentano grosse diversità nel tipo di reazione richiesta. Si pensi al commercio e alla Borsa, al comportamento dei bambini in casa e a scuola, ecc.

Questa molteplicità, che sembra confinare con l'infinità, delle decisioni alternative cui il singolo membro di una società viene costantemente indotto, o anche costretto, per la differenziazione interna della società nel suo insieme, è il fondamento sociale di quel che noi usiamo chiamare, tenendoci sulle

generali, educazione dell'uomo alla individualità. È stata un'abitudine diffusa (niente affatto scomparsa neppure oggi) quella di ritenere l'individualità una forma originaria fondamentale, in certo modo antropologica, dell'esser-uomo. Qui di giusto vi è soltanto che l'uomo ha in generale la possibilità interna, nel reagire al suo ambiente sociale (ovviamente, incluso il ricambio organico con la natura), di adeguarsi o di contrapporsi praticamente alle tendenze evolutive oggettive, quindi anche a quella della differenziazione negli impulsi che conducono a decisioni alternative. Noi sappiamo, però, che in definitiva qui si tratta solo di una possibilità, della mobilitazione di una riserva interna fino a quel punto nient'affatto o poco utilizzata. La storia sociale elenca molti esempi non soltanto di persone singole, ma di interi gruppi, strati, ecc. nei quali a seconda dei casi queste riserve da mobilitare mancano in tutto o in parte, per cui, di fronte a grandi cambiamenti dell'edificio sociale, possono trovarsi esposti alla rovina, mentre altri singoli o gruppi prendono parte con spirito d'iniziativa a questo movimento.

Questa grande varietà delle reazioni, tuttavia, spesso ai medesimi compiti nuovi posti dal movimento della società (comprese le iniziative ora citate) non vuol dire affatto che l'impulso dominante di questo sviluppo sia stato prodotto in definitiva da iniziative individuali. All'opposto. La storia dimostra che la crescente differenziazione dei problemi da risolvere socialmente, così come la loro specie, il loro contenuto, la loro forma, ecc. sono sempre stati posti all'ordine del giorno in ultima analisi dallo sviluppo della società nel suo insieme. E poiché l'uomo — come mostrerà più in concreto quanto diremo in dettaglio — è un essere che risponde, il suo ruolo in questo decorso storico consiste nel dare alle domande poste dalla società risposte tali che siano in grado, con le loro conseguenze, di favorire, frenare, modificare, ecc. le tendenze di fatto operanti. Naturalmente, la relazione fra la risposta e la domanda che la mette in moto non deve essere intesa come un collegamento meccanico. Laddove questo accade, domanda e risposta non intervengono minimamente come elementi ontologici di una società. Nessuna costellazione semplicemente essente di oggetti, processi, ecc. contiene, nella sua immediata datità, una domanda cui rispondere. Quest'ultima compare quando è prodotta da un soggetto che pensa e che pone, il quale interpreta come una domanda la vecchia o nuova costellazione, tendenza, ecc. ogni volta esistente, per poi formulare, per il momento ancora con il pensiero, la risposta; soltanto a questo stadio di consa-

pevolezza la risposta può essere adatta a figurare come base di posizioni teleologiche pratiche. Mentre nella natura organica i cambiamenti di genericità muta si realizzano bensì negli esemplari singoli, ma non a opera loro, il superamento che si ha nell'essere sociale consiste per l'appunto nel fatto che qui gli esemplari singoli possono diventare anche immediatamente organi e portatori dei cambiamenti nella genericità. Non nel senso, però, che la loro autocratica iniziativa sia ora la forza determinativa primaria circa il contenuto, la forza, la direzione, ecc. dei rispettivi cambiamenti, nel senso invece che questi cambiamenti, divenuti essenti nella società complessiva, inducono i membri del genere — in ultima analisi: pena la rovina — a elaborarne l'essenza economico-sociale come domanda rivolta a essi, come risposta data a quest'ultima, e a realizzarla teleologicamente.

Persino una descrizione tanto astratta di questo stato di cose sociale mostra che, accrescendosi le componenti sociali pure nella convivenza degli uomini, non può non essere in costante aumento la richiesta rivolta dalla società ai propri membri di realizzare il suo essere sociale sotto forma di consapevoli posizioni teleologiche. Quanto più una società è primitiva, quanto meno le è intrinseca la tendenza a far arretrare radicalmente le barriere naturali, tanto più raramente essa pone ai suoi membri richieste di vario tipo che questi possano soddisfare solo passando attraverso domande e risposte. Qui a noi interessa semplicemente l'aumento di tali forme di decisione sia in termini meramente quantitativi e sia come crescente diffondersi nelle più svariate manifestazioni della vita. La considerazione — ancora generale, anzi, dal punto di vista della prassi, solo formale — dei modi di agire così venuti in essere implica ora, dal punto di vista degli uomini costretti ad agire socialmente in tal modo, una crescente differenziazione dei loro modi di reagire alla realtà nel riprodurre il proprio essere nella società. Se poi consideriamo questo processo di differenziazione dal punto di vista degli uomini singoli che vivono in quella società, essi devono, per autoconservarsi, cercare più o meno consapevolmente di portare a una certa armonia anche soggettiva, anche nel loro sé, questi comportamenti che vanno facendosi sempre più eterogenei, che spesso divengono addirittura contraddittori. Questa tendenza alla omogeneità interiore nel reagire al mondo esterno, cui ogni organismo è costretto dalla riproduzione del proprio essere, si costituisce già al livello ontologico dell'organicità. Dove, però, il principio dominante è la salvaguardia della riproduzione biologica, principio che di nor-

ma si attua in larga misura senza essere guidato da una coscienza. L'adattamento degli esseri viventi a un ambiente che sia radicalmente nuovo trova la sua principale difficoltà proprio nel fatto che ha come suo riferimento la funzione dell'organismo in quanto complesso unitario. Va da sé che negli stadi primitivi le circostanze di vita ancora largamente « naturali » prescrivono ai singoli modi di riproduzione molto simili (anche se già in quanto adattamento attivo). Ma pur con tutte le somiglianze ancora esistenti con la sfera dell'organicità, la forma, persino la più primordiale, dell'adattamento attivo comporta in tali casi per il processo di riproduzione dell'uomo momenti qualitativamente nuovi. Questa novità è appunto la sostituzione graduale degli spontanei adattamenti puramente biologici a opera di quelli più o meno consapevoli, anche se consapevoli in termini primordiali. La ragione del cambiamento è proprio l'adattamento attivo all'ambiente, dal quale non è più eliminabile un certo grado di attività consapevole. Con questo, però, l'adattamento biologico a un ambiente totalmente o parzialmente trasformato o in via di trasformazione cessa di funzionare da unico regolatore nella riproduzione di questi esseri viventi. Deve essere sostituito da un tipo di adattamento sociale-attivo, dove possa in termini nuovi esprimersi il nuovo carattere della relazione ontologico-pratica fra genere ed esemplare.

Il modo fenomenico, l'organo di questa forma nuova, divenuta sociale, della riproduzione degli uomini, è appunto il loro modo di essere che li fa individualità. La singolarità solo naturale (biologica) dell'uomo singolo corrispondeva allo stadio, nel suo principio superato a opera del lavoro, della riproduzione biologica spontanea. Poiché tuttavia il suo arretramento (non si avrà mai la sua scomparsa totale), il crescente dominio della socialità sulla mera naturalità, è un processo lungo, ineguale e contraddittorio, anche il formarsi nella vita sociale e il crescere di peso, soggettivo e oggettivo, della individualità non possono non costituire parimenti un processo con quei caratteri. Se consideriamo questo processo [dell'arretramento della naturalità] prendendo le mosse dalle sue determinazioni fondamentali, vediamo che a sua volta l'individualità, la quale si forma nell'imporsi di esso e va sempre più affermandosi sul piano estensivo e intensivo, deve anch'essa costituire un processo tanto caratteristico. E noi se vogliamo comprenderlo correttamente, cioè nel suo essere quale elementarmente si forma, dobbiamo in primo luogo astenerci dal tirare in campo un qualsiasi concetto di valore. Tali concetti, naturalmente, restano

fuori solo in via provvisoria, giacché costituiscono invece, proprio in quanto tali, determinazioni importantissime delle società socializzanti. Nondimeno i valori, sia positivi che negativi, possono venir correttamente compresi nella loro essenza soltanto se, prima, stanno davanti a noi con chiarezza nel loro nudo – e perciò estremamente incompiuto – essere. Il quale consiste, in prima istanza, nel fatto che un numero in costante aumento di modi di reagire fra loro estremamente eterogenei si unisce in un sistema gerarchico, in sé funzionante praticamente, dal punto di vista della riproduzione il più possibile efficace (per questo tendente alla omogeneità) del rispettivo essere umano, il quale viene così socialmente costretto a diventare individualità. Anche qui la gerarchia ha un carattere che si connette al valore solo in quanto la eterogeneità degli impulsi di avvio, la loro contraddittorietà, che emerge spesso nella pratica, costringe l'essere umano in questione a fare una scelta in ciascuna determinata prassi, nelle date circostanze, fra le loro divergenti o contrapposte esigenze, a subordinare l'un tipo di reazioni all'altro, ecc. Fuori da una tale tendenza all'unità nelle sue decisioni pratiche, nessun essere umano in una società in qualche misura evoluta potrebbe pervenire a una condotta di vita anche solo approssimativamente funzionante.

Si tratta dunque di un compito assegnato socialmente. E ai fini di una conoscenza anche solo entro certi limiti adeguata della vita sociale sarebbe quanto mai errato seguire la prassi universalmente consueta di riservare la categoria di individualità ai cosiddetti grandi uomini, o nella migliore delle ipotesi all'intelligenza. No. Il fenomeno sociale di cui ora ci stiamo occupando è molto più vasto. Quando, poniamo, un impiegato trascura il proprio lavoro a causa della sua famiglia (ad esempio, per l'educazione dei figli) o viceversa, quando qualcuno consegna il portafogli che ha trovato, senza essere visto, oppure si tiene il denaro, quando su un veicolo pubblico uno cede il posto a una vecchia signora, ecc. ecc., sono tutti casi, oggi, quasi senza eccezione, in cui si esprime la personalità. Nelle società primitive era ancora il costume, nell'Alto Medioevo la religione, che regolavano – almeno tendenzialmente – in termini socialmente unitari la grande maggioranza di questi comportamenti. Anche qui dobbiamo aggiungere la parola « tendenzialmente », perché dopo l'uscita dalle condizioni più primitive i precetti e divieti sociali valgono da regolazione solo tendenziale, non più da regolazione naturale generalizzata, come quella

biologica per gli animali<sup>22</sup>. L'individualità – intesa come sistema personale, socialmente determinato, di reagire alle alternative poste dalla vita (quotidiana) – oggi caratterizza ormai praticamente tutti gli esseri umani della società ed è in termini ontologici oggettivi il prodotto della millenaria evoluzione della società verso una socialità tendenzialmente onnilaterale, com'è ovvio anche nel processo di riproduzione dei singoli esemplari.

Finora l'elemento del valore e della valutazione è stato scientemente, con un atto di astrazione, tenuto fuori dalle nostre descrizioni. Ma basta esaminare al livello più semplice la vita quotidiana per vedere che si è trattato solamente di un'astrazione, applicata per motivi di metodo, dalle situazioni ontologiche della vita nella loro interezza. Infatti ogni posizione teleologica contiene una valutazione. Tenersi o consegnare il denaro trovato, nell'esempio fatto prima, implica per un verso la presa di posizione valutativa circa il problema se il divieto sociale (giuridico) debba o no essere osservato, ma anche, al di là di questo e in connessione, la valutazione soggettiva circa il problema se io (essere umano X oppure Y) debba agire nel caso dato in conformità a questa o a quella valutazione. Nella vita, però, solo a prima vista si tratta di decisioni singole, a meno che non vengano isolate artificialmente. Il curriculum vitae di ciascun essere umano è costituito da una loro catena ininterrotta, che però non è fatta dal semplice susseguirsi di differenti decisioni eterogenee, ma viene a riferirsi di continuo spontaneamente al soggetto di queste decisioni. Le interrelazioni di tali componenti con quell'essere umano come unità formano ciò che nella vita quotidiana a giusta ragione siamo usi chiamare carattere, personalità del singolo.

Ma, come sempre nella vita sociale, un così importante fenomeno della quotidianità non resta limitato soltanto a se stesso. Una serie mai interrotta di mediazioni conduce di qui alle decisioni più rilevanti che possono venir prese nella vita dell'uomo. Dove possono aversi conoscenze e valutazioni che, dal punto di vista della storia della società, non si distaccano dalla immediatezza della vita quotidiana e in apparenza non sono

<sup>22</sup> È indicativo, sotto questo profilo, che gli animali domestici, i quali si trovano in rapporti costanti e – correlativamente ai compiti rispettivi – complicati con gli esseri umani, di solito sviluppano per forza di cose gli inizi di tali più differenziati modi di reagire. Si pensi semplicemente ai cani e ai cavalli.

affatto, o lo sono pochissimo, in rapporto con quelle. Per esempio, noi diciamo spesso che la vita privata (la vita quotidiana) non deve entrare minimamente nel giudizio su un grosso politico, intellettuale o artista. Il che in senso metodologico parziale è anche giusto, come quando sosteniamo che, poniamo, le grandi opere d'arte devono essere giudicate a prescindere dal curriculum vitae del loro autore. Per motivi sui quali verremo subito, questa astrazione di metodo possiede addirittura una determinata e delimitata giustificazione ontologica: vi sono interi, a volte persino grandi, complessi della vita quotidiana che provocherebbero solo confusione, porterebbero fuori strada rispetto alla comprensione reale, al giudizio corretto su tali fenomeni. D'altra parte, però, proprio taluni modi di reagire tipici della vita quotidiana possono influire decisamente o almeno parzialmente, in termini positivi o negativi, sulle oggettivazioni degli uomini in senso sociale più elevate. Si pensi, ad esempio, per citare un momento della vita quotidiana assai diffuso, al ruolo della vanità (o della sua mancanza) nelle massime produzioni delle attività sociali degli uomini.

Questa precisazione — semi-invalidata — non è quindi, proprio in termini ontologici, né scorretta né semplicemente casuale. In senso astrattamente generale è giusto sia che i compiti socialmente rilevanti possono venir tradotti in essere soltanto mediante decisioni alternative di singoli uomini, sia che non può aversi alcuna decisione alternativa semplicemente personale la quale nei suoi tratti decisivi non venga determinata socialmente. Al medesimo tempo, però, chiunque esamini senza impacci tali complessi vede che la loro rilevanza suole presentarsi in modi estremamente diversi ad ambedue i poli (il complesso della società e il singolo essere umano). Dalle trasformazioni sociali spesso concretamente importanti, che mettono in moto popoli interi (la maggioranza della loro popolazione), tutta una scala di mediazioni conduce a quelle che per essi sembrano passare quasi inavvertite. E nella vita degli uomini singoli un'analogia scala di passaggi unisce e separa, da un lato, gli avvenimenti sociali che provocano una sorta di sovversione nella vita privata degli esemplari, dall'altro quelli che restano del tutto o quasi senza effetti sullo sviluppo delle individualità in quanto tali. Quanto più, con il divenir-più-sociale della società, si amplia la cerchia d'azione interiore ed esteriore della individualità, tanto più graduate, tendenziali, finiscono per essere queste interazioni ai due poli. Cioè a dire, in questi modi di reagire sempre più differenziati da parte degli uomini al loro

ambiente sociale si ha non soltanto un moltiplicarsi, che sembra illimitato, dei problemi di vita che solamente così possono venir condotti a unità soggettiva nella personalità, ma anche una graduazione, che si manifesta già nella quotidianità, quanto al loro peso sociale. E ciò riguarda tanto il contenuto sociale che deve essere deciso nell'alternativa, quanto il peso della decisione per la vita personale del suo soggetto. Le due serie in nessun essere umano procedono indipendentemente l'una dall'altra, ciò nondimeno il significato che la decisione acquista anche per l'individuo non ha un rapporto che risulti generale, concepibile in termini di legge, con il suo sviluppo interiore: un qualcosa che all'esterno appaia una inezia può essere decisivo per la vita dell'uomo singolo e al medesimo tempo può accadere che questi non venga affatto toccato da dilemmi oggettivamente assai significativi.

Per cui il nostro esame ravvicinato — sempre avalutativo — sembra condurci a una anarchia irrazionalistica. Questa apparenza di irrazionalità, tuttavia, nasce semplicemente dal fatto che l'edificarsi della rispettiva genericità generale dalla sintesi socio-dinamica delle decisioni singole e della loro scomposizione analitica, e il tentativo di comprendere quali variazioni si abbiano nel ripercuotersi della genericità generale sulla personalità autentica, su quella immaginaria, ecc., quando si cerca di formarsi una unità dell'io, sembrano nella loro immediatezza processi molto eterogenei, la cui unità può venir illuminata correttamente solo da una analisi al tempo stesso molto generale e molto concreta di ambedue i fattori. Questa dualità di fondo nella datità ontologica immediata del genere che si polarizza in totalità reale e in reali esemplari singoli, non viene a cancellarsi neppure se il modo di considerare le cose da noi finora usato, diretto puramente all'essere e astraente da ogni valore e valutazione, venisse ora allargato introducendo nella riflessione questi fattori. In una tale visione più comprensiva, infatti, se essa resta fondata nell'essere, il valore e la valutazione, essendo parti integranti delle decisioni alternative da cui tutto nell'immediato è messo in moto, rientrano fra i momenti dell'essere sociale e non si distaccano affatto dalla sua complessità in termini di contrasto assoluto, come sono soliti affermare nella loro gran maggioranza i filosofi borghesi (perlopiù orientati gnoseologicamente).

Anzi, va addirittura detto che l'acquisto di maggior efficacia immediata del metodo marxiano, quello della lotta di classe vista come forza motrice reale dello sviluppo sociale e quindi

come motore decisivo nella storia del genere umano in quanto fattore operante ontologicamente, non può venir compreso appieno se a sua volta non si comprende che tutte le decisioni da cui sorge l'individualità umana in quanto tale, come superamento della mera singolarità, sono momenti reali valutanti e valutati del processo complessivo. Marx ha fatto completa chiarezza su questo stato di cose nella sua importante opera giovanile intitolata *Miseria della filosofia*. È lo sviluppo economico oggettivo che trasforma una massa di popolazione in lavoratori creando per essi situazioni comuni, interessi comuni. Così però la classe in tal modo formatasi è bensì « già una classe nei confronti del capitale, ma non ancora per se stessa ». Solo nella lotta, la cui genesi immediata non può essere compresa senza la continua presenza di decisioni alternative di singoli uomini, si costituisce ciò che Marx giustamente indica come « classe per se stessa ». Solo a partire di qui è possibile una lotta davvero dispiegata, una lotta politica<sup>23</sup>. Se ora aggiungiamo il momento, importantissimo per il nostro problema attuale, della indispensabile consapevolezza dell'agire adeguata a una tale prassi, consapevolezza che, secondo Lenin, « può essere portata all'operaio solo dall'esterno, cioè dall'esterno della lotta economica, dall'esterno della sfera dei rapporti tra operai e padroni »<sup>24</sup>, vediamo, da un lato, che ogni decisione alternativa di ogni lavoratore divenuto individualità presuppone come base un determinato stadio di sviluppo dell'essere sociale, ma dall'altro lato e contemporaneamente anche che la prassi collettiva che ne scaturisce (sintesi pratica di molte decisioni alternative nell'immediato personali) non può assolutamente essere una semplice conseguenza diretta, meccanico-causale, dello sviluppo sociale (economico) oggettivo, ma invece presuppone una decisione alternativa, e quindi diversa, di molti, dove naturalmente va almeno tenuta presente la realtà fondativa per cui ognuna di queste decisioni alternative rimane una decisione suscitata e in definitiva, essendo esso il suo unico campo d'azione reale, determinata dall'essere economico.

Prima però di proseguire nella direzione a noi prescritta,

<sup>23</sup> K. Marx, *Elend der Philosophie*, Stoccarda 1919, p. 162 (tr. it. di Franco Rodano, *Miseria della filosofia*, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 224).

<sup>24</sup> V. I. Lenin, *Werke*, Vienna-Berlino 1932, IV, 2, pp. 216-217 (tr. it. di Luigi Amadesi, *Che fare?*, in V. I. Lenin, *Opere complete*, V, Editori Riuniti, Roma 1958, p. 389).

deve venir esplicitato in maniera inequivoca qualcosa che in fondo è ovvio, ma che finora non è stato formulato espressamente: il genere, che determina gli uomini singoli e che si costruisce con la loro esistenza e prassi, non è semplicemente un processo in via di differenziazione sempre più accentuata e perciò creatore di differenziazioni sempre nuove, ma invece – a partire da un determinato grado di sviluppo – è per sua natura ontologica un risultato di forze in lotta reciproca che vengono messe in movimento socialmente: un processo di lotte di classe nella storia dell'essere sociale. L'uomo singolo, cioè, che mediante le decisioni alternative della sua prassi mira a riprodurre se stesso socialmente, nella stragrande maggioranza dei casi deve anche – non importa con quanta consapevolezza – prendere posizioni su come s'immagina presente e futuro della società nella quale egli con tali decisioni mediatamente si riproduce da individuo, su come la desidera in termini di essere, su quale direzione del processo corrisponde alle sue idee circa il decorso più favorevole per la sua vita e quella del suo prossimo.

Senza soffermarci adesso sui complessi problemi aperti dalla funzione centrale delle lotte di classe per il processo di sviluppo della società nel suo intero, restando cioè per il momento al problema del formarsi e del farsi-attivo del loro ruolo per l'individualità, riscontriamo che il divenir-sociale della società già nei primi stadi, ma più tardi in maniera estensivamente e intensivamente accresciuta, solleva di continuo, e in modo da determinare l'essenza di tutti gli atti riproduttivi degli uomini, il problema della convergenza o divergenza fra sviluppo dell'individuo e sviluppo del complesso sociale. Che la genericità degli uomini socialmente fondata non possa più essere muta, e in quale modo non sia più muta, è un fatto che proprio qui si presenta inequivocabile. Qui non abbiamo, cioè, semplicemente che il differenziarsi delle singole decisioni alternative nella vita dell'individuo riceve un'ulteriore spinta dalla circostanza che egli deve prendere le sue decisioni non in una condizione statica, ma nel mezzo di un costante processo di urti tra forze essenti antagonistiche; abbiamo anche, invece, che queste decisioni – consapevolmente o inconsapevolmente, e in entrambi i casi con molte sfumature – discendono dalle contraddizioni pratiche che muovono la società e contribuiscono – quasi sempre indipendentemente dalla consapevolezza in proposito – a influenzare in qualche modo oggettivo-pratico, per quanto minimo, l'esito. Quando dunque, per capire nel modo più multilaterale e obiettivo possibile il divenir-individuo dell'uomo, in-

tendiamo interpretare i suoi tentativi, necessari per vivere, di portare a unità in se stesso, quali elementi dinamici della sua personalità, i fenomeni singoli più eterogenei per contenuto e per forma, noi possiamo farlo soltanto tenendo di continuo davanti agli occhi il fatto che in questo complesso, sempre mosso, sempre processuale, ogni momento discende da problemi sociali reali del concreto stadio della genericità e, quale che sia la prassi in cui si traduce, qui torna in ultima analisi a sfociare.

È dunque ontologicamente impossibile anche solo immaginarsi una individualità senza questa origine e senza questo esito, tantomeno poi vedere nel suo essere, isolatamente pensato, nel suo – in questa ottica: preteso – automovimento, il principio unificante, che realmente guida l'individualità. Questa secca negazione teorica di diffusissimi e radicatissimi pregiudizi non perde nulla della sua nettezza se, a chiarimento, viene aggiunto che con questo non si vuole affatto negare, ma al contrario pienamente confermare, l'azione nell'immediato primaria dei fattori dinamici soggettivi. Infatti senza il riconoscimento di questo essere nella immediatezza di vita degli individui, questi non potrebbero diventare individualità, ma semplici prodotti meccanici dello sviluppo sociale. E così tutti i tratti specifici dell'essere sociale, che lo distinguono da ogni altro essere, sarebbero di nuovo idealmente cancellati. Ma una ontologia dell'essere sociale, se non ne vuole falsificare i nessi ontologici, deve tentare di cogliere proprio i loro tratti specifici nel loro originario esser-proprio-così. E profondamente, decisamente caratteristico dell'essere sociale è per l'appunto che tutti i processi dinamici della prassi umana, formati solo in esso, solo in esso possibili, sono quanto alla genesi fondati nel rispettivo modo evolutivo delle società, nella economia di queste, e ne risultano determinati fin nei propri momenti specifici, caratteristici. Nella loro dinamica immediata, invece, possono ritenersi in possesso di una larghissima vita propria, di un proprio sviluppo, e questo sia sul piano delle forme che su quello dei contenuti.

In tale unità, indissolubile nonostante la duplicità immediata, viene in luce con chiarezza l'essenza della genericità non più-muta a questo stadio del suo sviluppo. I precedenti legami più stretti, « organici », fra genere ed esemplari sono ancora per qualche verso, pur con tutte le acquisizioni evolutive, tipi di genericità muta allo stato di natura. Pur con tutti i cambiamenti oggettivamente in funzione, qui la genericità appare ancora qualcosa di incontrollabilmente fisso e il rapporto con es-

sa dell'esemplare singolo appare a sua volta qualcosa di eternamente connaturato all'uomo. Solo una socializzazione relativamente sviluppata della società può trasformare il rapporto del genere con i suoi esemplari in un doppio processo, nel quale per la propria interazione pratico-attiva la genericità stessa risulta un processo storico-sociale. Naturalmente, neppure questo stato di cose è in alcun modo il prodotto di una teleologia storica. Abbiamo già accennato all'ambiente immediato di tali modi di comportamento. Marx già assai presto fornisce una descrizione precisa delle circostanze economiche: « Nell'ordine (e più ancora nella tribù) questo fatto rimane ancora nascosto: per esempio un nobile resta sempre nobile, un *roturier* sempre un *roturier*, a prescindere da ogni altra sua condizione: è una qualità inseparabile dalla sua individualità ». Solo con il capitalismo interviene

la differenza fra l'individuo personale e l'individuo come membro di una classe, la casualità delle condizioni di vita per l'individuo [...] Solo la concorrenza e la lotta degli individui tra di loro produce e sviluppa questa casualità come tale. Quindi sotto il dominio della borghesia gli individui sono più liberi di prima, nell'immaginazione, perché per loro le loro condizioni di vita sono casuali; nella realtà sono naturalmente meno liberi perché più subordinati a una forza oggettiva<sup>25</sup>.

Da ciò sono determinate le particolari forme che concretizzano il comportamento dell'individuo in una tale società con antagonismi di classe.

L'individualità, perciò, può esprimersi anche prendendo posizione pro o contro la società esistente nelle lotte che ogni società deve sostenere per affermarsi nella pratica come stadio della genericità, e può farlo sia in nome del passato che in quello del futuro, dove questi possono a loro volta significare tanto graduale ristrutturazione riformatrice dell'esistente, quanto suo sovvertimento rivoluzionario. Questa scala di contenuti storici così ampia è uno dei momenti più importanti che o aiutano l'uomo singolo a elevare le sue decisioni nei campi e livelli più eterogenei della sua personalità all'unità soggettivo-dinamica oppure, in questa aspirazione all'unità, lo conducono al naufragio interiore, che ovviamente può avere anche come conseguenza il fallimento esterno dell'intera condotta di vita. Si

<sup>25</sup> MEGA, I, 5, pp. 65-66 (tr. it., *L'ideologia teaesca*, cit., p. 64).

tratta naturalmente solo di un esempio nella serie in apparenza illimitata delle possibilità così sorte e operanti. Allo stadio di concretezza finora raggiunto sarebbe a priori condannato al fallimento il tentativo di ordinare in maniera più precisa queste possibilità. Soltanto una ontologia dell'essere sociale realizzata in termini – per quanto oggi possibile – sistematici e, per dirla più concretamente, una teoria ontologica, poggiante su se stessa, delle diverse forme e fasi della prassi sociale degli uomini, una teoria della genericità che in esse opera sul piano formale e del contenuto, potrebbe metterci in grado di esprimere in modo adeguato, anche se soltanto in certa misura, la problematica qui esistente. Qui dobbiamo per il momento limitarci a cenni molto generali e quindi necessariamente astratti.

Anzitutto è già ora chiaro che l'individualità dell'uomo non può in nessun modo essere una sua qualità originaria, innata, ma è il risultato di un lungo processo di socializzazione della vita sociale degli uomini, un momento del suo sviluppo sociale, che quanto al suo essere, così come alle sue possibili prospettive, si può comprendere nella sua vera essenza solamente a partire dalla storia. La genesi socio-storicamente determinata dell'individualità umana deve essere posta con energia al centro di tali analisi anche perché tanto la scienza sociale quanto la filosofia della società borghese inclinano a vedere nell'individualità una categoria centrale dell'essere dell'uomo, che è a fondamento di tutto, che non ha bisogno di venir derivata. Un tale punto di partenza, da nulla dimostrato, da nulla dimostrabile, appare all'uomo divenuto individuo del nostro presente talmente ovvio che nella massima parte dei casi non sente nemmeno il bisogno di dimostrarlo, anzi a ogni tentativo di derivazione storico-genetica reagisce con una ripulsa scaturita dall'avversione immediata. Le ontologie del più recente passato, che sono nate dalla lotta contro la manipolazione universale, vale a dire contro il positivismo e il neopositivismo (Jaspers, Heidegger, il primo Sartre), mostrano chiaramente la tendenza a elevare i tratti tutti specifici, temporalmente condizionati, del presente sviluppo sociale dell'essere umano a categorie ontologiche atemporalmente fondamentali del suo rapporto con il « mondo ». Da qui possono anche venire effimere fascinazioni (ed è stato così, come pure è accaduto per le correnti letterarie del medesimo periodo dall'impianto per molti aspetti analogo), ma non ne viene un cammino metodologicamente praticabile per il chiarimento ontologico della loro specifica genesi storico-sociale e delle prospettive o dei vicoli ciechi che ne derivano. Co-

me esempio indicativo basterà rimandare all'analisi fenomenologica dell'« attrezzo » (*Zeug*) fornita da Heidegger. La genesi sociale reale (il lavoro) resta totalmente fuori dalle sue considerazioni; come appunto accade nella immediata vita quotidiana dell'uomo d'oggi, ma solo in essa, l'« attrezzo » è semplicemente *zubanden*, a portata di mano. Da questa premessa, che contiene una generalizzazione acritica di un momento della vita quotidiana attuale, vengono tratte importanti conseguenze ontologiche che si riferiscono all'« uomo in generale ». Heidegger dice: « L'attrezzo solo perché ha *questo* essere-in-sé e non compare semplicemente davanti, è maneggevole nel senso più lato e disponibile »<sup>26</sup>. Per quanto in astratto e semplificando noi possiamo trattare di questa tappa relativamente nuova nello sviluppo della genericità umana, l'accesso a essa presuppone sempre il chiarimento generale delle situazioni tipiche, fondamentali, che vi si formano, con le loro premesse e conseguenze.

Prima di tutto occorre, come è già accaduto finora, delinearne con chiarezza l'essere sociale indissolubile, simultaneo, in ambedue i momenti-complessi di questo stadio socio-storicamente determinato della genericità. Tutte le domande, di contenuto e di forma, che emergono nelle oggettivazioni pratiche del presente sviluppo dell'individualità umana, che [si] fanno effettive in essa o in termini puramente pratici oppure oggettivando in termini filosofici, artistici, ecc. i problemi pratici, tutte queste domande sono determinate in tale duplice direzione: da una parte, mostrano in un caso singolo una delle molteplici possibilità che necessariamente può sorgere [solo] a un dato stadio della genericità; dall'altra parte, in quanto decisioni singole, rimandano (in maniera immediata e diretta oppure generalizzata a partire dall'immediatezza) a quei problemi attuali della genericità appunto realizzata, le cui basi economiche hanno direttamente suscitato la sua realizzazione individuale. Si tratta dunque sempre di interrelazioni scaturite dal rapporto ontologico di due processi in definitiva, ma solo in definitiva, determinati unitariamente: dal processo della genericità generale e dal suo modo reale di presentarsi nel processo pratico della riproduzione degli esemplari singoli. Che il primo processo si formi direttamente dalla sintesi sociale degli atti singoli del secondo è cosa ovvia, questo però non soltanto non toglie il fatto della eterogeneità, persino della antitesi, dei singoli atti, ma addirittura

<sup>26</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1941, p. 69 (tr. it. di Pietro Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970, p. 116).

tura lo produce. Non si deve infatti mai dimenticare che questo processo nasconde in sé sinteticamente anche momenti antitetici al suo cammino. Il fatto della lotta di classe, tanto fondamentale per il nostro problema, comporta necessariamente che circa l'essere autentico di ciascun momento in questo processo è al massimo grado caratterizzante quanta negazione (se volta in avanti o all'indietro, quanto energica, di quale qualità, ecc.) contenga ognuno di tali momenti come componente della rispettiva decisione realmente attuata. E ciò a sua volta ha come conseguenza necessaria che ognuno di questi momenti non soltanto rappresenta in sé una sintesi estremamente complessa, ma inoltre non può non venir socialmente valutato nei termini più diversi sia come presente che come passato. Per chiunque nel presente agisca in una qualsiasi maniera, nella massima parte dei casi a fondamento della sua decisione c'è non soltanto l'essere sociale proprio di quel momento, ma anche indissociabilmente di dove esso venga e quale direzione intenda prendere nel futuro. Anche queste valutazioni, nel corso del processo reale che le suscita, sono soggette ai cambiamenti più svariati. Soltanto così, però, in questo cambiare per principio duplice il decorso storico della genericità, può diventare per gli uomini loro propria storia. È forse superfluo aggiungere che questo processo di due processi possiede come sue componenti effettive non solo i reali atti pratici immediati della società e degli uomini singoli che li compiono, ma anche tutto ciò che lo sviluppo storico dell'umanità ha prodotto. La scienza, l'arte e la filosofia sono suoi momenti, che pongono valori e distruggono valori, non meno delle azioni degli uomini in senso stretto. Anzi, tanto più ciò avviene quanto più questo momento diventa passato. Una gran parte delle azioni reali scende infatti nell'oblio e il materiale per le valutazioni posteriori è dato soltanto da quelle la cui essenza, il cui senso, il cui valore, ecc. restano consegnati alla coscienza come momenti di uno stadio evolutivo della genericità. Si può dire: l'ideologia essenziale che la società ha prodotto e produce<sup>27</sup>.

Che il processo oggettivo descritto, tanto nel suo essere sociale come presente, quanto come passato, diversamente valutato ma comunque dotato di influsso sull'agire presente, quanto infine come prospettiva divenuta visibile, si componga di

<sup>27</sup> Ricordiamo ancora una volta la già citata determinazione marxiana dell'ideologia come mezzo per portare alla coscienza e combattere i conflitti sociali.

atti singoli di uomini, è un fatto a noi ormai noto. Se ora osserviamo questi atti singoli, vediamo che si tratta di processi non meno complicati e variegati. Anzitutto sono atti immediatamente necessari nel processo riproduttivo sociale dei rispettivi uomini singoli. Che in tale quadro essi siano in primo luogo riposte che gli uomini sono indotti a dare nell'interesse della loro autoriproduzione a situazioni e processi sociali, è un fatto a noi parimenti noto. Adesso occorre soltanto, a integrazione e sviluppo di quanto finora esposto, riscontrare che le unificazioni soggettive, cui gli uomini singoli più o meno consapevolmente aspirano, di questi loro atti di reazione al proprio ambiente sociale possono essere considerate atti soggettivi puri, in senso stretto, solamente nella loro immediatezza artificialmente semplificata ed estremizzata. Non solo ciò che le mette in moto è, in ultima analisi, l'impulso a produrre una « risposta » a domande poste dalla società, ma anche il loro contenuto, sebbene l'intenzione immediata di questo provenga dal soggetto come tale, nella sua parte decisiva può soltanto essere diretto anzitutto alla genericità dell'uomo in questione. Perché l'uomo non può mai agire in situazioni umanamente vuote, anzi ciascuna delle sue azioni, anche la più bizzarra, persino ciascun tentativo di realizzare i suoi pensieri o sentimenti più personali, non può non provenire da comunità umane e in qualche maniera sfociare in esse. Detto con Marx: « L'uomo è nel senso più letterale uno ζῶν πολιτικόν, non soltanto un animale sociale, ma un animale che solamente nella società può isolarsi »<sup>28</sup>. Per cui proprio il contenuto più genuinamente personale di tali decisioni nel singolo, e più ancora quando si ha una loro sintesi unificatrice ai fini della originalità personale, non può nella pratica che essere in qualche modo orientato sui problemi della rispettiva società, non può non implicare l'aspirazione, quali che siano i contenuti e gli indirizzi della sua coscienza, ad avere una funzione determinata, adeguata alla personalità, nella genericità che lì si viene formando. Naturalmente la riuscita o il fallimento in tale opera di auto-costruzione da parte dell'uomo sono in primo luogo, nell'immediato, determinati dai suoi dati personali (talenti, inclinazioni morali, ecc.). Ma il modo stesso in cui essi ogni volta riescono a manifestarsi, in cui agiscono anche verso l'esterno, in cui a sua volta ciò si ripercuote sull'uomo che pone, ecc. è impossibile comprenderlo

<sup>28</sup> K. Marx, *Robentwurf*, cit., p. 6 (tr. it. cit., p. 5).

se lo si separa dalle reazioni sociali che lo mettono in moto.

Tutto questo risulta già dalla mera fatticità di tali atti, anche quando cerchiamo di fare astrazione dai problemi di valore della loro nascita, azione, retroazione, irraggiamento su altri, ecc. Ma coloro i quali negli atti del porre un valore, della valutazione, del [porre una] continuità e discontinuità di valore, ecc. ritengono di vedere fenomeni che possono definire la personalità umana come dato ontologico autonomo, autoconsistente, anzi come forza antagonista della genericità, che è fondata socialmente, trascurano proprio i problemi ontologici centrali dal punto di vista del valore. Infatti non è vero che la riuscita o il fallimento nella unificazione – su cui si costruisce la personalità – dei modi di reagire alla realtà abbiano in definitiva carattere meramente soggettivo-personale. Proprio in termini di valore è vero il contrario, lo sforzo della personalità per dar prova di sé può riuscire o fallire solo nella interrelazione con altri uomini, con l'ambiente sociale. Una decisione solitaria, che resta chiusa nell'io, non ha realtà non soltanto sociale, ma neanche personale. Infatti nessuno può sapere a priori con sicurezza se la propria decisione è tale da progredire nella realtà almeno fino al tentativo della realizzazione, oppure se non è semplicemente un'idea fuggevole, che non va intesa nemmeno come davvero caratterizzante il suo soggetto. Anche il sentimento più intimo può dimostrare la propria genuinità solo traducendosi come che sia in azioni, e queste sono possibili solo nella convivenza con altri esseri umani (cioè: solo socialmente).

Naturalmente ciò non vuol dire assolutamente che l'affermarsi o il fallire sociali della personalità debbano a questo punto fornirci il metro per valutare la genuinità o falsità della sua sostanza. Già nell'antica Roma è stato detto: « *Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni* ». Tuttavia non ne segue affatto, a priori, sul piano del valore una superiorità del soggetto nei confronti del suo ambiente sociale, come spesso va proclamando il soggettivismo moderno, ma « semplicemente » una importantissima nuova determinazione del rapporto fra i due processi della genericità che si svolgono in ultima analisi (ma solo in ultima analisi) uniti e nell'immediato (ma solo nell'immediato) separati: la genericità della totalità e quella delle sue parti integranti (umane, personali). Qui abbiamo ancora una nuova differenza decisiva fra il genere muto della natura e il superamento di questa mutezza nell'essere sociale degli uomini. Nel primo caso si tratta semplicemente dell'essere o non-essere del genere; se la seconda possibilità si intreccia con la trasformazione di es-

so in un altro genere, allora per l'appunto si ha che al decadere di un genere ne sorge uno nuovo, diverso. Solamente con il superamento della mutezza sorge una forma radicalmente nuova di genericità: una sostanza che, in un ininterrotto processo di mutamento, al medesimo tempo si toglie e si mantiene, dove lo scambio fra continuità e discontinuità nei processi può, in conformità alle circostanze interne ed esterne delle trasformazioni, diventare allo stesso modo portatore di innovazioni così come di stagnazioni e perfino di decadenza.

Se dunque vogliamo applicare fecondamente all'essere storico-sociale la basilare osservazione di Marx, il superamento sociale della genericità muta, dobbiamo delimitare la genericità nuova rispetto a quella superata anche dicendo che essa non solo costituisce un processo per principio diverso, ma già nel processo medesimo – proprio quanto al carattere del suo essere – esibisce tratti totalmente, radicalmente nuovi nei confronti di ogni essere naturale e per molti aspetti anche nei confronti dell'essere sociale che ogni volta precede. Abbiamo già visto alcuni di questi tratti nuovi e nel corso delle nostre analisi concrete dovremo soffermarci ancora su parecchi di essi. Qui limitiamoci, in corrispondenza con l'attuale stato del problema, a rilevare specificamente il cambiamento nella costituzione della genericità stessa. Come abbiamo appunto accennato, essa è non più qualcosa di stabile (anche se esposto alla decadenza), ma la sintesi di un doppio processo, che sotto questo profilo ne determina anche il carattere ontologico. Quando Marx nelle sue esposizioni concrete parla dell'arretramento della barriera naturale, della nascita di formazioni che possiedono un diverso grado di sviluppo, nelle quali il rapporto fra genere ed esemplare è di natura qualitativamente diversa, ecc., egli inequivocabilmente addita questo problema. E lo fa ancor più chiaramente in quella determinazione a noi già nota del processo complessivo, in cui l'intera storia fino a oggi, la storia fino al comunismo evoluto, viene interpretata come preistoria della genericità umana.

Le sempre più differenziate reazioni dei singoli esemplari alla società che ogni volta li unifica, reazioni da noi descritte sotto vari aspetti, appaiono così sotto una nuova luce: la genericità che ogni volta vi si esprime non è più qualcosa di ontologicamente unitario (come i generi della natura), e però non è semplicemente dotata di una chiara processualità, in contrasto con la relativa stabilità di quelli, fin tanto che si conservano, ma è appunto una sintesi processuale di gradi diversi di genericità in cammino, cosa che naturalmente può presentarsi so-

lo come tendenza, verso il grado in cui la sua preistoria cessa ed essa perviene alla sua storia effettiva. L'attrezzo più rudimentale, il linguaggio più primordiale, il primo ordinamento sociale in apparenza ancora « naturale » delle relazioni reciproche fra i membri della società (divisione del lavoro, ecc.), in sé già superano il mutismo dei generi naturali, per quanto primitivo sia il loro contenuto sociale, elementare il loro modo di entrare nella prassi degli uomini, minima la differenza fra le reazioni degli uomini, duratura la stabilità della genericità data. La situazione sociale di fondo, che già nel periodo degli uomini raccoglitori ne determina il modo di agire dandogli la forma di decisioni alternative, è costituita da un modo dell'essere che spontaneamente conduce verso una crescente differenziazione dei tipi di reazione. In verità questi all'inizio sono inseriti nel contesto che si presenta quasi « naturale » delle tradizioni tribali. Anch'esso però deve per forza di cose adattarsi ai compiti nuovi che vanno di continuo sorgendo e quindi farsi più differenziato. Con ciò l'iniziale mutezza si allenta sempre più e si libera un certo margine per le singole decisioni degli uomini. La storia mostra che questa tendenza evolutiva alla fine diviene universalmente dominante.

Il sorgere delle classi (degli antagonismi di classe) introduce nelle basi ontologiche della vita umana che motivano le azioni il nuovo elemento dell'opposizione apertamente manifesta fra interessi. Il che però trasforma la genericità non-più-muta che ogni volta rappresenta la società complessiva in un oggetto sociale di valutazioni necessariamente contrapposte, le quali determinano, corrispondentemente, in termini contrapposti i processi riproduttivi dei singoli uomini. Qui è ovviamente impossibile addentrarci nei particolari storici. Ma non può non essere chiaro per chiunque che in tali casi gli atteggiamenti di approvazione e disapprovazione del sistema dominante presentano da ambedue i lati graduazioni significative, dal piatto adeguarsi fino alla ribellione aperta, dalla nostalgia per un passato che ancora non conosceva i conflitti del presente fino a quella per un futuro che non li conoscerà più, ecc. Ed essi sviluppano le sue determinazioni [della genericità] lottando l'uno contro l'altro nell'essere sociale. Ciò che, dunque, in tali casi dal lato sociale oggettivo noi consideriamo come genericità esistente, nell'immediato appare bensì in pratica il risultato di tali forze in lotta, ma l'essenza di un tale essere sociale si esprime per l'appunto in queste lotte, dove l'esplicitarsi onnilaterale loro e gli antagonismi reali suoi incarnano ontologicamente

l'essenza oggettiva della rispettiva genericità con maggiore profondità e completezza che non il mero esito effettivo delle lotte. Spartaco la incarna, per il suo tempo, almeno con la medesima nettezza dei suoi vincitori, i capi ufficiali della Roma di allora.

La storicità dell'essere sociale, tuttavia, non si limita a questo suo decorso immediato. L'uomo è un ente fundamentalmente storico-sociale anche in quanto il suo passato costituisce un importante momento del suo essere e operare attuale sotto veste di passato suo proprio. Già l'uomo singolo, in quanto singolo, vive e plasma spontaneamente la propria vita in termini storici, infatti i ricordi della sua preistoria costituiscono elementi importanti per le sue attuali decisioni alternative e ancor più per la loro unificazione nella propria personalità. A livello d'essere sociale ciò viene in luce in maniera ancora più esplicita e chiara e — spesso — anche più concreta. Senza un collegamento sintetizzante — giusto o sbagliato che sia — fra passato e presente, non c'è agire sociale, né in termini di uomo singolo né in termini di società; e ciò tanto più, quanto più evoluta, sociale è una società. Ora, è bensì un fatto senz'altro fondamentale che il passato è qualcosa di non-più-trasformabile e che ogni azione pratica del presente deve fare i conti con tale irrevocabilità, o almeno: dovrebbe. Tale allusione contraddice solo alla superficie fenomenica questa irrefutabile verità. Nessuno può trasformare in un essere-non-avvenuto un evento passato; quando in determinate forme di demagogia sociale si compie un tale tentativo, esso in definitiva è condannato a fallire socialmente.

La questione di cui si tratta in questo caso è tutt'altra: è una ulteriore determinazione della dinamica storica entro la processuale genericità umana non-più-muta. Non si tratta affatto, quindi, di determinati risultati della scienza storica, quantunque di solito se ne tirino in campo in grande quantità. La storia, invece, qui non è un semplice sapere, ma il chiarirsi di quelle motivazioni che devono essere tradotte in prassi in quanto passate, di quelle forze propulsive provenienti dal passato che nel dare espressione plastica alla relazione attuale degli uomini con la propria genericità potrebbero essere più efficaci dei semplici fatti del presente. I contenuti di questa coscienza storica — come forza motrice della prassi — posseggono perciò una capacità d'azione dinamica, e tale capacità sta nel fatto che essi fanno vedere la genericità come processo, come strada dell'uomo verso il proprio compimento, aiutandolo così a realiz-

zarsi su questo piano, come parte dello sviluppo generico dell'umanità. Spinto da tali motivazioni (spesso inesprese, inconsapevoli, ma finalizzate), questo medesimo passato viene sottoposto a continue trasformazioni: come proseguimento – positivo o negativo – del passato cade sotto la luce della prassi presente solo quanto è in grado di dare impulsi positivi o negativi all'agire attuale. Esso perciò, insieme al processo attuale, in collegamento con questo, cambia continuamente i suoi contenuti, le sue forme, i suoi valori, ecc. È dunque una ideologia nel senso di Marx: uno strumento sociale per rendere coscienti e combattere i conflitti del presente<sup>29</sup>. Perciò non è possibile comprendere correttamente la genericità di un dato istante, se non si sa che cosa essa intenda, in senso positivo e negativo, per proprio passato rilevante per il presente e il futuro, e come: se in termini di approvazione-esemplarità o di ripulsa-dissuasione. Per cui dobbiamo vedere ogni volta nella genericità non solo il processo, ma anche la sintesi processuale di tutti i momenti qui abbozzati. Se ne consideriamo l'essenza semplicemente come processo, restiamo al livello formale-superficiale. Il vero significato umano di questo processo, la sua reale distanza dalla genericità muta della natura, può venir in luce soltanto nell'ambito di una tale e talmente intricata complessità.

Ciò ha però come sua ulteriore importante conseguenza che la genericità umana, non-più-muta, nella sua unità, a un determinato grado di sviluppo dà ogni volta espressione ontologico-processuale simultaneamente a un numero sempre maggiore di livelli diversi di operatività del suo essere. A queste differenze di livello abbiamo già accennato. Vanno dal semplice adattamento quasi irreflettuto al concreto ordinamento locale, ogni volta dato, della società, dove comunque la mutezza naturale è ovviamente già superata, fino alla – spesso solo albeggiante – comprensione tradotta in prassi, perlopiù in termini conflittuali, del fatto che la genericità umana autentica può consistere solo nel voler realizzare, nell'ambito del proprio sviluppo a personalità, il compito specifico di elevare questa alla genericità, appunto nel vedere in ciò la misura della realizzazione della propria personalità. Soltanto coloro il cui bisogno di personalità è consapevolmente diretto a una tale unità fra genere ed

<sup>29</sup> L'ideologia operante nelle scienze storiche ha, molto spesso, qui la sua base. Dove risulta che ideologia non è affatto semplicemente sinonimo di falsa coscienza. Questa componente ideologica della storiografia, al contrario, le ha spesso aperto la strada verso grandi e rilevanti scoperte.

esemplare possono superare davvero e del tutto gli ultimi residui di mutezza, possono diventare, in quanto personalità dispiagate appieno, soggetti attivi di una vera storia dell'umanità. Per il momento non possiamo ancora fermarci a vedere quali ne siano le premesse socio-economiche. Sappiamo da Marx quale perfezionamento dell'economia (del « regno della necessità ») tale « regno della libertà » presupponga, come soltanto in questi termini appaia possibile il superamento dell'utopia da parte della teoria marxiana del socialismo. Oggi tuttavia raramente si riflette sul fatto che questo medesimo sviluppo non può non essere al contempo una preparazione al « regno della libertà » anche nel senso dell'esistenza umana, e che, se lo sviluppo che porta in quella direzione non promuove in qualche modo una tale costituzione dell'essere umano, neanche la base economica è in grado di superare completamente il momento utopico.

Il che invece per l'appunto accade quando il processo di realizzazione della genericità viene inteso correttamente. Quel che prima abbiamo chiamato diversità di livelli entro la genericità socialmente evolventesi mostra qui la sua vera fisionomia ontologica. Vediamo infatti che quasi fin dagli inizi – specie in periodi di crisi – le differenze di livello nella genericità da noi descritte si spingono di continuo fino a questo grado. Certe forme di filosofia e particolarmente di arte (si pensi alla forma della tragedia, in generale tuttora raramente compresa) non sarebbero potute sorgere e rimanere permanentemente valide, certe personalità la cui condotta di vita ha acquisito durevole influsso non avrebbero mai potuto ottenere questa forza di irradiazione, se nei loro atti vissuti o raffigurati non si fosse espressa questa relazione dell'uomo con la propria genericità personale. Anche se fino a oggi si è trattato in prevalenza di eccezioni. Ma di eccezioni che proprio in quanto tali sono valide storicamente da esempi, mentre accanto a loro la genericità morale corrente sembra sbiadirsi fino alla insussistenza, sembra cadere nell'oblio. Si pensi al contrasto fra Antigone e Ismene, molto consapevolmente raffigurato da Sofocle; a Gesù di Nazareth nel dialogo con il giovane ricco; alla leggenda di Bruto, che regge nonostante le confutazioni storiche; alle disperate parole di Amleto: « I tempi sono scombinati: che maledetta noia, proprio io devo esser nato per rimetterli in sesto! »; agli effetti della biografia di Napoleone in Stendhal e Balzac, in Tolstoj e Dostoevskij, ecc.

Chi studi con attenzione la storia universale dal punto di

vista della presenza vivente attraverso le epoche della grande arte, delle grandi personalità, della grande filosofia, chi sia in grado di stabilire così quale livello di sviluppo della personalità degli uomini attribuisca a essi un posto duraturo nella memoria della specie umana circa la propria preistoria, vedrà chiaramente come qui si abbia anzitutto un processo di rischiaramento entro l'evoluzione della propria genericità. Anche ciò, naturalmente, va visto come un processo, ma non teleologico. In primo luogo, queste figure non devono affatto possedere esclusivamente carattere positivo; personaggi profondamente problematici (Don Chisciotte) e persino culmini di importanti caratteristiche negative rispetto alla genericità (Tartufo) possono raggiungere nella coscienza dei posteri una diffusissima, potremmo dire, proverbialità quanto a notorietà ed efficacia ideologica; anche i lati umani negativi possono incidere, per il livello ottenuto nel loro genere, sull'immagine che gli uomini hanno del proprio sviluppo verso la genericità. In secondo luogo, questa memoria del genere umano non è solo momento di un grande processo, ma all'interno di questo ha essa stessa carattere processuale. A seconda dei contenuti che fanno urgere il presente verso sue contraddittorie tendenze, verso prospettive di futuro, queste figure possono scomparire e poi riemergere. (Si pensi a come, per esempio, Omero nell'epoca del feudalesimo venne per secoli rimpiazzato da Virgilio in quanto forza ideologica, per poi a sua volta rimpiazzarlo agli inizi del capitalismo.)

È difficile sopravvalutare l'importanza di questi processi di radicale superamento di ogni mutezza della genericità. Uno degli aspetti principali della volgarizzazione del marxismo — la quale tanto ha contribuito a fargli perdere il suo prestigio di teoria universale dello sviluppo dell'umanità — fu proprio la concezione meccanicistica di ogni ideologia, che veniva intesa come mero « prodotto naturale necessario » dei rispettivi rapporti economici. Il fatto che le contraddizioni intrinseche abbiano condotto, perlopiù, alla sua « autonomizzazione » in termini borghesi-gnoseologici (Max Adler, ecc.), non ha contribuito certo a trovare il modo di uscire da questo vicolo cieco ontologico. Infatti soltanto un'analisi spregiudicata della novità specifica esibita dall'essere sociale rispetto a ogni naturalità è in grado di pervenire alla vera situazione ontologica. Dove presupposto inevitabile è la critica alla « ortodossia » volgar-marxista sul punto della causazione in generale. Vale a dire che è semplicemente un pregiudizio meccanicistico-naturalistico ri-

tenere che la causazione di un complesso oggettivo da parte di un altro possa conferire al causante una superiorità ontologica di valore sotto un qualsiasi profilo. La mera causazione non crea alcun rapporto di valore, neppure quando il rispettivo rapporto concreto di causa ed effetto mostri di possedere una permanenza socialmente necessaria (come fra l'economia e la sovrastruttura). È nell'ideologia religiosa primitiva, nella quale gli uomini attribuiscono a potenze trascendenti quanto hanno creato essi stessi, che dapprima si forma tale gerarchia di valore, totalmente infondata, fra creatore e creatura, che poi per varie strade riesce a penetrare fin nel materialismo volgare. Tale interpretazione della ineliminabile priorità ontologica di fatto della causa rispetto al causato, cioè in questo caso della base rispetto alla sovrastruttura, non è quindi nient'altro che una trasposizione distorta, falsa perché antropomorfa, di determinate deformazioni teleologiche primitive alla costituzione dell'essere sociale. La critica materialistica delle ontologie religiose, che sono messe sulla testa, — il « creatore » come proiezione dell'uomo lavoratore in rapporto al prodotto della sua attività — aveva in quanto critica una giustificazione storica estremamente limitata e, come Engels nei suoi ultimi anni cercò continuamente di far vedere, nell'indagine sui problemi sociali finiva per condurre in vicoli ciechi teorici. È quindi indispensabile considerare a priori con occhio assai critico ogni principio di necessità che, nato a questo modo, venga applicato alla società.

Questa critica deve cominciare dal significato fondativo delle decisioni alternative che pongono la cosa teleologica. Sempre però, come sappiamo, tenendo presente che anche queste possono mettere in movimento solo serie causali, cosicché spesso nella realtà nasce qualcosa di diverso, più o meno, da quel che è stato posto come teleologico. Perciò Marx ha sempre avuto ragione a sottolineare questo carattere ontologico dell'economia e a non ammettere alcuna feticizzazione della sua costituzione realmente fondamentale; e fondamentale non soltanto nella « preistoria » dell'umanità, ma anche nella storia effettiva, dove il « regno della libertà [...] può fiorire soltanto sulla base di quel regno della necessità »<sup>30</sup>, cioè dell'economia.

Tutto ciò doveva essere premesso per introdurci al vero stato del problema. Infatti, nella storia dell'economia Marx scopre quella base ontologica che produce nella realtà il rapporto

<sup>30</sup> K. Marx, *Das Kapital*, cit., III, 2, p. 355 (tr. it. di Maria Luisa Boggeri, *Il capitale*, III, Editori Riuniti, Roma 1965, p. 933).

radicalmente nuovo qui descritto della genericità con i suoi esemplari. Questo nuovo modo evolutivo è in funzione fin dall'inizio: mentre gli animali sono sempre in tutto il loro essere e direttamente esemplari ciascuno di un genere, il genere umano è invece fin dall'inizio frammentato in tribù. Gli animali gregari sono in quanto tali esemplari diretti del loro genere tanto quanto gli animali non raggruppati in branchi. Invece la tribù forma negli uomini un complesso non-muto di coscienza generica attiva, nella quale per lunghi periodi è presente un non-riconoscimento totale o parziale di chi non appartiene alla tribù (cannibalismo). Con l'integrazione generale dell'umanità in nazioni ecc. queste oggettivazioni generiche non-più-mute diventano sempre più grandi, ma non scompare del tutto l'esclusione dal genere umano di chi sta fuori (elleni e barbari, bianchi e « gente di colore », ecc.). E persino ora che il processo integrativo dell'economia è progredito fino al mercato mondiale, continua a persistere con effetti pratici diretti la genericità della nazione, addirittura quella delle etnie, ecc. Vero che si è sviluppata — anche se a lungo in termini puramente ideologici — una doppia concezione della genericità, dove la vera e propria unità del genere umano costituisce solo uno sfondo teorico, nella pratica perlopiù ampiamente privo di effetti, rispetto all'unità praticamente funzionante nella società. Anche da questo punto di vista, dunque, la genericità umana complessiva non-più-muta è un processo che si svolge in modo graduale, contraddittorio, per molti versi più una tendenza, anche se di forza crescente; spesso è semplicemente una esigenza socio-morale mai davvero tradotta in prassi. Affinché abbia fine la preistoria, dunque, occorre che si formi una base economica reale anche sotto questo profilo.

Già qui appare un tratto essenzialmente nuovo della genericità non-più-muta rispetto a quella muta. Quest'ultima si fonda sulla biologia, perciò agisce direttamente, non le occorre la mediazione di una coscienza. La genericità umana per contro toglie questa immediatezza fin dal principio, per cui ha sempre bisogno degli atti di mediazione di una coscienza per poter funzionare. Tale distacco del nuovo essere dalla oggettività naturale è presente fin dal principio. Il più insignificante strumento o prodotto del lavoro ha già un essere essenzialmente sociale. Non appena per un qualunque motivo perde questa sua funzione, ricade nella mera naturalità<sup>31</sup>. Nell'uomo in quanto tale

<sup>31</sup> K. Marx, *Das Kapital*, cit., I, pp. 145-146 (tr. it. cit., p. 217).

invece il salto, mediato da lavoro e parola, al di là della genericità muta (solo biologica) non è più reversibile.

Ciò non vuol dire però che la sua genericità autentica, non-più-muta, con questo salto sia, appunto sul piano ontologico, qualcosa di più dell'avvio di un processo ormai inarrestabile, quantunque estremamente ineguale; un processo il cui fondamento insopprimibile è costituito proprio dallo sviluppo dell'economia. Ma per poterci accostare con maggiore concretezza al nostro attuale problema della genericità, dobbiamo di nuovo rivolgere attenzione al complesso problematico che Marx ha chiamato arretramento delle barriere naturali. Trattando del modo in cui dalla singolarità ancora naturale degli esemplari del genere umano si è formata l'individualità, ci siamo già richiamati al Marx che caratterizzava la società capitalistica, la formazione finora più esplicitamente sociale nello sviluppo delle società di classe, come quella nella quale la relazione dell'uomo singolo con la società è divenuta casuale. Il senso specifico, per noi qui essenziale, di questa osservazione si fa del tutto perspicuo solo guardando ai contrasti sociali messi in luce da Marx. Il quale delinea l'antitesi con il precedente stadio evolutivo nei termini seguenti: in questa socializzazione

emerge una differenza tra la vita di ciascun individuo in quanto essa è personale, e in quanto è sussunta sotto qualche ramo di lavoro e sotto le condizioni relative [...] Nell'ordine (e più ancora nella tribù) questo fatto rimane ancora nascosto: per esempio un nobile resta sempre un nobile, un roturier sempre un roturier, a prescindere da ogni altra sua condizione: è una qualità inseparabile dalla sua individualità<sup>32</sup>.

Quando noi in precedenza abbiamo dato grande peso ai momenti socialmente casuali nel formarsi della personalità umana, già in quel punto il nostro filo conduttore era questa tendenza evolutiva. Qui, nel momento in cui al centro del nostro interesse è venuto il collegamento sociale fra base economica e personalità in quanto forma sociale e singolo-umana di condotta di vita, ci diventa chiaro come le precedenti articolazioni sociali (ordini, ecc.) della società, determinate dall'economia allora dominante, offrirono oggettivamente al singolo mediazioni sociali reali con la sua contemporanea e specifica genericità (si ponga mente anche alle caste, alla condizione so-

<sup>32</sup> MEGA, I, 5, p. 65 (tr. it., *L'ideologia tedesca*, cit., p. 64).

ciale dei cittadini della polis, alla nobiltà, ecc.), mentre nel capitalismo l'uomo singolo viene posto a confronto diretto con la sua genericità senza mediazioni sociali di questo tipo. Naturalmente ciò non vuol dire affatto che vi si dia eguaglianza. Il contrasto fra ricco e povero è ancora più netto, ancora più gravido di conseguenze, nel capitalismo che in qualsiasi formazione economica precedente. Ma proprio dal punto di vista del nostro problema, comunque, si ha un superamento di precedenti mediazioni ontologiche: un nobile impoverito continua ad appartenere alla nobiltà, un capitalista impoverito smette di essere capitalista, e così via. Se adesso stiamo ponendo al centro queste basi della vita determinate dall'economia, lo facciamo per rendere più evidente come con questi mutamenti nella qualità dell'articolazione in classi entrano in funzione proprio quelle mediazioni sociali (o viceversa la loro assenza) che hanno determinato il cammino del singolo verso l'individualità e con ciò, in maniera diversa nei due casi, verso la genericità. Questa differenza messa in luce da Marx è dunque in primo luogo e in maniera ontologicamente determinante fondata nell'economia.

La conoscenza però di questi nessi fra base e ideologia è importante per noi anche sul piano puramente metodologico. Appunto perché, come abbiamo mostrato più volte, le serie causali che fondano praticamente l'economia non possiedono nei loro effetti d'essere immediati nulla di teleologico; sarebbe ontologicamente falso, semplicatorio (volgarizzante) dire: lo sviluppo economico produce l'individualità come forma di vita degli uomini. L'individualità ne sarebbe allora semplicemente il prodotto diretto. Ciò non è vero nemmeno in termini solo causali. Gli effetti causali dell'economia sono infatti riusciti a distruggere la preesistente articolazione in classi e quindi a sopprimere socialmente le mediazioni sociali che prima possedevano una operatività illimitata. Ma con ciò essi hanno soltanto elevato la casualità nel rapporto generico del singolo con la società complessiva a forma d'essere oggettiva inevitabile: al posto della precedente mediazione assai concreta è subentrata una casualità in sé vuota. In questo faccia a faccia il singolo di tale società, dal punto di vista di « che fare? » nella propria condotta di vita, viene indotto a trasformare questo stato di cose oggettivo in una domanda cui egli deve dare risposta pratica, e spesso anche teorica, in conformità ai propri bisogni, interessi e capacità di vita, anzi entro certi limiti deve farlo, pena la rovina. La necessità dello sviluppo economico, perciò, ha messo l'uomo davanti a uno iato profondamente problematico nella

sua condotta di vita, davanti al problema della casualità della propria esistenza generica. E per quanto economicamente delimitato sia il margine oggettivo a disposizione delle risposte realizzabili nella pratica, in ogni caso non può venir soppressa – all'interno di questo margine – la casualità delle singole risposte. Lo sviluppo economico riesce a fare di questa casualità la base oggettiva di ciascuna prassi singola. Ma riempirla con il nuovo contenuto di una genericità auto-posta nella condotta di vita, e così superarla, può soltanto la prassi, il pensare e l'agire degli uomini stessi.

Dal dominio della causalità nel decorso oggettivo della società, nell'immediato messo in moto dalle singole posizioni teleologiche, non è possibile eliminare il caso. Mentre però nel campo dei processi economici stessi queste casualità tendenzialmente si eliminano a vicenda e possono sintetizzarsi in una tendenziale unità dominante il processo complessivo (si pensi, ad esempio, al mercato), a livello della vita quotidiana un simile principio di compensazione automatica si fa sentire molto meno. Marx ha visto con chiarezza questa differenza, spessissimo l'ha ottimamente messa in luce nei suoi studi storici e anche altrove non l'ha mai perduta di vista. Per esempio, scrive a Kugelmann a proposito della Comune di Parigi:

Sarebbe senza dubbio assai comodo fare la storia universale, se si accettasse la lotta soltanto alla condizione di prospettive incontestabilmente favorevoli. D'altra parte, questa storia sarebbe di natura assai mistica se le « casualità » non vi avessero nessuna parte. Queste casualità rientrano naturalmente esse stesse nel corso generale della evoluzione e vengono a loro volta compensate da altre. Ma l'accelerazione e il rallentamento dipendono molto da queste « casualità », tra cui figura anche il « caso » del carattere delle persone che si trovano da principio alla testa del movimento<sup>33</sup>.

Qui è importante rimarcare che Marx ammette il compensarsi reciproco delle casualità per il processo complessivo oggettivo, ma già il suo ritmo, le sue tappe, soprattutto la qualità dei rispettivi capi sono da lui concepiti come soggetti a una insuperabile casualità. Il differenziarsi del metodo del decorso necessario dello sviluppo ogni volta a seconda del carattere sociale della parte in questione della totalità deve essere tanto più compreso e tenuto presente correttamente in quanto proprio

<sup>33</sup> K. Marx, *Briefe an Kugelmann*, Berlino 1924, pp. 87-88 (tr. it. di Carlo Jülg, *Lettere a Kugelmann*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 165).

su questo punto di solito prende avvio la bilaterale volgarizzazione del marxismo, interpretato da un lato come materialismo meccanicistico, dall'altro come idealismo.

Engels, che dopo la morte di Marx va combattendo con energia indefessa le tendenze volgarizzanti, si mette egli stesso qua e là in situazioni da cui è facile che nascano equivoci. In una lettera a Starkenburg egli tocca il medesimo problema che noi abbiamo appena conosciuto nella versione marxiana. Solo quando, circa il risultato finale (dominio di Napoleone I, nascita del materialismo storico), giunge a concludere « che ogni volta che è stato necessario si è sempre trovato l'uomo adatto » e che i tempi erano maturi per la dottrina marxiana ed « essa *doveva necessariamente* venire scoperta », egli devia dalla linea di Marx, dalla tendenzialità affrontata con cautela del corso storico a questo livello, e proclama – sul piano ontologico semplificando – una necessità che in questa sua forzatura è estranea all'essere sociale, eccettuata l'economia in senso strettissimo. È vero, infatti, che in mancanza di un Napoleone Bonaparte il bisogno sociale avrebbe fatto dittatore un altro generale (Moreau, poniamo), ma che costui possedesse le « casuali » capacità che fecero di Bonaparte quella figura storica il cui influsso restò avvertibile lungo tutto il secolo XIX è cosa che si può ben mettere in dubbio. Ciò vale con nettezza ancora maggiore per il marxismo stesso. Che le questioni di fondo del suo metodo fossero oggettivamente all'ordine del giorno dello sviluppo intellettuale, è certamente giusto. Tuttavia, in un altro contesto l'unico candidato reale a essere il « sostituto » storico di Marx, vale a dire Engels medesimo, mise in dubbio di avere personalmente le capacità per completare l'opera di Marx senza di lui. Qui effettivamente gli uomini fanno da sé la propria storia; anche se mettiamo nel conto il potere reale delle circostanze non scelte da loro, non può aver luogo alcuna necessaria compensazione reciproca delle casualità analoga a quella della sfera economica in senso stretto<sup>34</sup>.

Soltanto una tale chiarezza circa il funzionamento qualitativamente diverso di questi due strati della prassi sociale può condurre a una visione ontologicamente corretta del rapporto fra libertà e necessità nel curriculum vitae storico della specie

<sup>34</sup> K. Marx-F. Engels, *Ausgewählte Briefe*, Mosca-Leningrado 1934, p. 412 (tr. it. di Liana Longinotti, *Opere*, L, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 227-228: *Lettera* di Engels, del 25 gennaio 1894, a W. Borgius, nota come lettera a Starkenburg).

umana. Marx stesso lo ha espresso chiaramente, nel passo da noi più volte citato sul rapporto fra « regno della libertà » e « regno della necessità », quando ha indicato in quest'ultimo la base del primo. Se però nella loro interrelazione i rapporti fra le categorie (soprattutto necessità, casualità e libertà) non vengono intesi nella loro simultanea unione indissolubile e diversità qualitativa, allora la libertà diventa o un « miracolo » trascendente lo sviluppo normale (idealismo) o un suo prodotto obbligato (materialismo meccanicistico). In ambedue i casi scompare quella reale, varia, ineguale, interrelazione processuale fatta di omogeneità e differenza, collegamento e crescita relativamente autonoma fra i due regni, nella cui dialettica appunto il carattere storico della genericità umana giunge a espressione adeguata alla sua essenza.

Poiché nel prossimo capitolo, in un contesto più ampio, ci occuperemo dell'essenza e del funzionamento sociale di tali categorie più particolareggiatamente di quanto non sia possibile qui, ora accontentiamoci di questi accenni ai nessi indicati, tanto più che stiamo concentrando le nostre considerazioni in pratica esclusivamente sul complesso della genericità, che è senza dubbio assai importante, ma non è mai presente da solo. Nel concludere questo discorso possiamo forse ripetere in breve che nel processo del divenir-sociale di questa inseparabile coppia di categorie (genere / esemplare singolo) noi, proprio nel cessare della mutezza naturale, abbiamo osservato il configurarsi di un'estrema complessità in contrasto con l'originaria semplicità. Ne è derivato che questo nesso categoriale tanto elementare per l'esistenza umana – che al livello d'essere della natura organica funzionava, anche se in termini di mutezza, cioè senza che gli esemplari se ne rendessero conto, regolando come fatti ovvi taluni rapporti decisivi – proprio in seguito alla consapevolezza di cui è oggetto, alla conseguente sua importanza oggettivamente sempre maggiore, in pratica mai è stato in grado di affermare socialmente una [sua] comprensione adeguata.

Nei tentativi finora compiuti di accostarci al giusto rapporto abbiamo già fatto i conti, in sostanza, con il primo tipo di reazione intellettuale, senz'altro falsa, all'essere generico dell'uomo: con l'idea secondo cui l'individualità umana – in realtà risultato di un lunghissimo processo economico e perciò anche storico-sociale – sarebbe un dato originario dell'essere dell'uomo in assoluto. In conseguenza della quale, inoltre, specie negli ultimi tempi si è largamente diffusa una superstizione,

secondo cui soltanto a partire di qui sarebbe possibile concettualizzare adeguatamente i complicati nessi della nostra vita sociale. Basterà che rammentiamo, in proposito, l'*action gratuite* di Gide o le diverse sfumature di esistenzialismo; quantunque naturalmente gli inizi di tale atteggiamento ontologico vadano molto più indietro.

Marx fece i conti teorici con questa concezione già nelle *Tesi su Feuerbach*. Nella tesi, da noi più volte ripresa, che definisce il genere umano come l'« insieme dei rapporti sociali » egli polemizza contro le conseguenze della concezione feuerbachiana dell'uomo: « L'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo », per cui accanto all'essere reale dell'individualità il genere comparirebbe come una mera struttura ideale, come una astrazione acquisita concettualmente. Nella frase successiva, poi, egli dice che astrarre dal « corso della storia » conduce necessariamente « a presupporre un individuo umano astratto-isolato ». Questa breve e densa polemica metodologica era stata preceduta poco prima da una polemica storica. Nella *Sacra famiglia*, infatti, la concezione secondo la quale l'individuo avrebbe rappresentato nella società umana le funzioni che, per l'opinione allora universale nelle scienze, nella natura spettavano all'atomo, veniva respinta come « sua rappresentazione non sensibile e [...] sua astrazione non vivente »<sup>35</sup>. A esso, come nelle *Tesi su Feuerbach*, anche se un po' più distesamente, veniva messa di fronte la vivente e attiva, fondata sulla economia concreta, società allora attuale, in cui all'individuo spettava il modo di essere di un atomo, al più, nella sua immaginazione astrattizzante. Sul piano metodico generale qui l'importante è che il marxismo non soltanto respinge sempre, dal punto di vista ontologico generale, un'individualità che pretenda di possedere originarietà ontologica e di determinare le basi della vita sociale, ma dimostra anche appunto che solamente un particolare stadio del processo evolutivo dell'umanità può produrre questo sviluppo della singolarità in individualità, che perciò quest'ultima è il risultato specifico del processo di trasformazione delle basi complessive dell'umanità, un prodotto particolare del processo totale, si fonda in questo e non è assolutamente una forma dell'essere che dia fondamento ontologico alla socialità.

Di assai minore attualità, al presente, è l'indirizzo opposto,

<sup>35</sup> MEGA, I, 3, p. 296 (tr. it. di Aldo Zanardo, *La sacra famiglia*, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, IV, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 134).

che rappresenta del pari un approccio ideologicamente sbagliato al complesso di problemi della genericità umana, vale a dire quell'indirizzo che contrappone alla società la natura intesa come valore; dove la completezza astratto-« sovratemporale » di quest'ultima dovrebbe offrire una correzione per i difetti concreti dell'altra nelle sue rispettive forme concrete. Qui si tratta del fatto che la genericità umana fin dall'inizio e ancora a lungo, per periodi ancora oggi non completamente superati, ha potuto realizzarsi soltanto nelle più diverse formazioni parziali, specifico-locali. La problematicità intrinseca a questa situazione è stata avvertita spesso e anche assai presto, e ha suscitato una critica con finalità di principio. Dove molto di frequente — ed è questo il problema che, per il momento, solo ci interessa — si sono espresse concezioni nelle quali prendevano ideologicamente la parola forme di genericità umana, in quel punto del tutto o quasi irrealizzabili, più elevate di quanto non fossero quelle vigenti nelle rispettive formazioni locali e concrete. Anche in questo tentativo di soluzione stanno, ed è cosa estremamente interessante, le basi del metodo per una ontologia attuale. La natura come modello della società, come metro del suo criterio per un osservatorio ideologico che si pretenda più elevato, anzitutto ha molto di una rappresentazione religiosa secolarizzata: Dio ha creato gli uomini perfetti; si tratta di ricondursi, dal mondo manchevole (peccaminoso) ogni volta dato, a tale perfezione. L'idea di una passata « età dell'oro » è per molti versi, di fatto, solo una delle sue variazioni. Per la storia della comprensione ontologica dell'essenza della genericità, qui sono importanti due momenti. In primo luogo quello, ancora oggi non del tutto superato, che intende che il recupero dei fenomeni socialmente valutati come problematici vada operato utilizzando la natura come modello della correzione. Nelle tendenze, a poco a poco sempre più laiche, che in ultima analisi si basano su tali orientamenti, la natura viene a essere una sorta di immagine ideale dove per principio non compaiono le deviazioni fattuali-problematiche delle singole società rispetto a questo ideale. L'uomo perciò deve seguire gli imperativi che deriva da esso molto più risolutamente di quanto non segua i precetti solo temporanei, in sé contraddittori, della rispettiva società; piuttosto questi ultimi devono essere riplasmati nello spirito di quelli. Qui vediamo di nuovo come, nella storia dei tentativi ideologici di padroneggiare i conflitti scaturenti dallo sviluppo sociale, l'imbuttarsi di fatto in problemi autentici della genericità ha maggiori effetti sociali di quanti non ne abbia

una critica oggettivamente argomentata. Una natura metro « eterno » dello sviluppo sociale ovviamente non esiste. Quando però nel suo nome vengono contrapposte ai principi di regolazione ogni volta dominanti richieste giuste e anche realizzabili, allora i contenuti in essa decisivi possono acquistare un significato sociale con effetti pratici. Si pensi, per esempio, alle correzioni che non di rado vengono apportate al diritto positivo in nome del diritto naturale. Qui, cioè, noi abbiamo a che fare con una ideologia che spesso funziona correttamente – nelle sue conseguenze sociali – ma che adempie questo suo ufficio con una base intellettuale-fattuale puramente fittizia (vale a dire, con una « falsa coscienza »).

L'appello alla natura, nei confronti della società, non può non perdere tanto più di forza argomentativa (in maniera però diseguale), di efficacia sociale, quanto più si va socialmente affermando il principio dell'arretramento delle barriere naturali. Non è quindi un caso se l'identità fra natura e ragione – che fin dall'inizio esisteva in modo latente, come unità immediata, in contrasto con l'essere sociale empirico – proprio nel Rinascimento si spezza di netto. Con l'utopia di Tommaso Moro subentra ormai la razionalità di una costruzione sociale come motivo di critica e modello, come fondazione sociale della genericità umana autentica in quanto obiettivo da realizzare e cammino per realizzarlo. Già nel titolo, *Utopia*, viene messa in primo piano la non-esistenza, ma insieme il dover-essere della razionalità. Quantunque le due tendenze talvolta convergano nelle rivendicazioni sociali, con questa nuova collocazione centrale della ragione sociale pura entra un motivo sociale nuovo anche nelle giustificazioni concettuali. Mentre la natura è sempre esistita, cosicché l'appagamento delle sue rivendicazioni doveva semplicemente dar vita a un « essere non-ancora-essente » sul piano sociale (si pensi, per esempio, all'« età dell'oro »), secondo la nuova concezione la ragione, come fatto nuovo, raggiunge solo nel presente, un potere spirituale, quello di utilizzare il dover-essere razionale in opposizione all'essere, fino a quel momento irrazionale, per riplasmare quest'ultimo. Giacché il futuro qui viene decisamente inteso come futuro, questo orientamento esprime in parte, ma solo in parte, con maggiore adeguatezza di quanto non fosse possibile prima il comportamento dell'uomo che, come sappiamo, è divenuto « casuale » nel suo essere sociale. Con maggiore adeguatezza perché l'essere-non-ancora del razionale e quindi anche la « casualità » dell'uomo come ente generico possono venir riconosciuti più chiaramente. Il confine di tale

adeguatezza è indicato dalla simultanea posizione obbligata dell'onnipotenza e dell'impotenza della ragione. D'altra parte resta evidente che, come modello della riplasmazione, più facilmente dell'utopia – che entra in contatto con l'essere solo mediante la critica del presente – è la « natura » che può essere coinvolta con i fatti reali nel rispettivo essere sociale e realizzarne riformisticamente gli elementi. Non è un caso, infatti, che il nuovo metodo dell'utopia non sia mai stato in grado di espungere del tutto il vecchio appello alla « natura ». In tale questione metodologica, l'ideologia radicale di Rousseau e dei suoi seguaci giacobini è ancora vicina alle vecchie tradizioni. E il fondamento razionalistico dei pensatori utopistici ha bensì dato importanti risultati quanto a mera critica dell'esistente, ma nelle proposte concrete di sostituzione del vecchio sbagliato con il nuovo « giusto » non ha potuto che finire in vicoli ciechi teorici. Basta pensare alla penetrante e spesso precisa critica di Fourier alla società capitalistica e però anche al suo obiettivo teorico di superarne i caratteri assurdo-estraniati mediante il lavoro trasformato in gioco.

Queste rapide annotazioni non pretendono minimamente di essere una esposizione critica, anche solo indicativa, degli orientamenti cui si è fatto cenno. Il loro intento è limitato a rilevare con quanta difficoltà il pensiero dell'uomo abbia colto, in termini magari soltanto approssimativi, complessi problematici dell'essere sociale così elementari ed evidenti come la propria genericità. Gli orientamenti qui rapidamente delineati e criticati – che ponessero l'individuo come fondamento e criterio della genericità oppure che assumessero come sue basi metodologiche di determinazione la « natura » o la « ragione » – muovevano tutti indistintamente da presupposti pensati come ontologici ma invece estranei all'essere, quindi non potevano in ogni caso cogliere come tali i veri problemi ontologici della genericità; essi tuttavia contengono, si potrebbe dire sempre (ma in taluni casi senz'altro), risultati nei quali i periodi storici della genericità umana vengono rispecchiati, magari sotto una terminologia falsa, ma quanto all'essenza della cosa spesso in maniera non del tutto scorretta, e molto di frequente operano di conseguenza. Ciò implica la nozione per noi d'importanza determinante che nel corso dello sviluppo dell'umanità il problema della propria genericità (occultato sul piano teorico puro) non è mai scomparso dall'ordine del giorno della prassi e delle sue forme di coscienza.

Perciò, quando il marxismo mette questa questione al cen-

tro della sua considerazione della storia, cioè dell'essenza della sua dottrina, esso sul piano della metodologia scientifica viene certo a trovarsi in contrasto netto con la maggioranza di tutte le esposizioni avutesi finora, ma al medesimo tempo, data la continuità del problema oggettivamente condizionata dall'essere, è il continuatore più coerente di tutti gli inizi autentici che nel corso della storia dell'umanità hanno finora inteso indagare questi complessi di problemi. E qui sta la ragione per cui – come abbiamo già detto – il superamento di ogni linea utopistica è sempre stato al centro del lavoro intellettuale di Marx. E fu semplicemente un aspetto di questa tendenza il suo instancabile adoperarsi per comprendere ogni fenomeno nella propria concreta storicità e il suo frequente arrivare allo scherno nella critica verso le mancanze in questo complesso. L'altro aspetto, forse ancor più rilevante, di questa tendenza fu la lucida attenzione rivolta al modo in cui dall'essere sociale crescono correnti di reazioni pratiche. Di qui deriva la norma della prassi autentica di avvertire in tempo, guardando correttamente all'essente effettivo, e fattivamente favorire questa crescita.

Non è un caso che Marx caratterizzi la prassi della Comune di Parigi dicendo che la classe operaia « non ha da realizzare ideali, ma da liberare gli elementi della nuova società dei quali è gravida la vecchia e cadente società borghese »<sup>36</sup>. Questo liberare è uno dei punti centrali della metodologia marxiana. Gli utopisti, in obbedienza alla ragione, vogliono mettere nel mondo qualcosa di migliore di ciò che c'è stato finora. Marx vuole invece soltanto contribuire con il suo pensiero a che quanto – come sempre – nel processo di formazione dell'umanità è in qualche modo ontologicamente presente sia in grado di realizzare nell'essere sociale il proprio essere autentico. Naturalmente questo nella realtà non è possibile sempre e comunque. Occorre però studiarlo e comprenderlo scientificamente con precisione, affinché al momento dato per l'essere sociale una tale liberazione di tendenze latenti venga resa possibile e facilitata. Questo è anche il senso della teoria marxiana del formarsi della genericità umana adeguata: quel livello di sviluppo economico che, funzionando da base, rende possibile « il regno della libertà », la fine della preistoria, l'inizio della storia del genere [umano], non potrebbe mai formarsi realmente se non fosse

<sup>36</sup> K. Marx, *Bürgerkrieg in Frankreich*, Lipsia, pp. 59-60 (tr. it., *La guerra civile in Francia*, in K. Marx-F. Engels, *Opere scelte*, a cura di Luciano Gruppi, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 913).

in grado « semplicemente » di liberare tendenze di vita già presenti, e spesso anche da lungo tempo, se dovesse prima immaginarle e poi « crearle ». La complicatezza e l'apparente contraddittorietà – spesso usata a rimprovero – del marxismo qui si rivela nella sua autentica chiarezza ontologica: da un lato non c'è nulla nell'essere sociale che possa diventare una categoria determinativa della prassi se non ha in qualche modo radici effettive nell'economia e quindi anche nella genericità del suo periodo, dall'altro lato e simultaneamente questa determinatezza economica non può in nessun modo essere una determinazione « necessaria », rettilinea e univoca. L'economia, base inevitabile, rende nelle sue conseguenze pratiche non soltanto possibili, ma anche tendenzialmente inevitabili le decisioni alternative. Questa duplicità del processo, e anche delle sue prospettive generali, che Marx e Engels misero in luce con chiarezza già nel *Manifesto del partito comunista*, è un momento così importante, ma anche così spesso frainteso, della ontologia marxiana dell'essere sociale che noi saremo costretti ora a tentare di fare il massimo di chiarezza possibile in proposito.

3. Abbiamo già sottolineato più volte che per comprendere giustamente il marxismo, la storicità dell'essere, in quanto sua caratteristica fondamentale, rappresenta il punto di partenza ontologico che porta alla comprensione corretta di tutti i problemi. Questa verità, da Marx detta con risolutezza già agli inizi del suo curriculum di pensatore, soltanto ai nostri giorni ha ottenuto una fondazione scientifica riferibile e da riferire all'intero nostro sapere sulla realtà, dopo che nella prassi è diventata sempre più la base di ogni atto riuscito di dominio intellettuale dell'essere quale che sia. Questa rivoluzione metodologica, come anche contenutiva e formale, che si va compiendo nel nostro secolo è visibile dappertutto, quantunque sia poi estremamente raro che ne vengano tirate le corrette conclusioni ontologiche. Sotto questo profilo, quanto all'essenza concreta del suo metodo, di rado costituiscono un'eccezione anche le adesioni al marxismo oggi presenti.

Il fatto di fondo è molto semplice e — se lo si dice in astratto e soprattutto senza trarne conseguenze — neppure incontra obiezioni serie: la concezione, fino ad alcuni decenni orsono dominante, di una dualità fra « cose » e « processi » (fra statica e dinamica) è divenuta scientificamente insostenibile, e che sia stato necessario sostituirla largamente, quasi in ogni caso, con calcoli di probabilità statistica, sembra oggi una ovvietà ormai divenuta banalmente quotidiana. Questo tuttavia non significa per nulla che si è capito che cosa con il predominio pratico di tale metodo viene — di fatto, anche senza coscienza teorica — detto circa l'essere stesso. Si tratta, in breve, di quel che importanti studiosi come Planck o B. Russell hanno sul piano metodologico visto con chiarezza già da lungo tempo, cioè che per la massima parte i fenomeni a noi comprensibili sono nella realtà, ontologicamente, processi in ultima analisi irreversibili. Già sotto il dominio della vecchia metodica scientifica (si usa indicarla in genere con il nome di Newton) questi fatti son venuti

sempre più in evidenza. Per esempio, comunque l'astronomia abbia interpretato nel passato la necessità e legalità dell'universo e, in tale contesto, quella del nostro sistema solare, per quanto concerne la terra, la geologia e la paleontologia si sono sviluppate come scienze autonome e hanno mostrato che l'essere del nostro pianeta e la vita che ne ha prodotto l'esistenza sono per loro natura processi irreversibili. Fra l'altro il geniale scritto astronomico giovanile di Kant, divenuto universalmente noto a causa delle ricerche di Laplace, mostra come tale modo di essere sia anche dell'intero nostro sistema solare: non è un sistema che si mantiene immutato all'interno di un essere che [si] riproduce, ma invece con un inizio, che davanti a noi sfuma, e una fine, visibile solo dentro una prospettiva lunghissima, esso è un processo la cui costituzione essenziale ne esibisce per l'appunto la irreversibilità. E così si è proseguito. Dopo Darwin e i suoi grandi precorritori nello studio della genesi ed evoluzione delle forme della vita, è diventato visibile un modo dell'essere il cui contenuto essenziale è concretamente dato dalla processualità e irreversibilità. Poi il cammino (non intendiamo in ordine cronologico) passò attraverso le scienze sociali, dove una massa di indagini singole dimostra che momenti importanti di questo modo dell'essere sono soggetti a forme evolutive di questo tipo e soltanto a partire da queste sono ontologicamente comprensibili, ecc. Quando qui parliamo di statistica, non significa che ci stiamo pronunciando pro o contro un metodo scientifico, sebbene naturalmente il fatto che questo si sia affermato ovunque non è da nessun punto di vista qualcosa di marginale. Tanto più che c'è molta gente che applica questo metodo, o ne approva l'uso almeno nel campo scientifico, senza nemmeno riuscire a immaginarsi che qui sta la base per rivoluzionare l'intero nostro atteggiamento verso l'essere (incluso il nostro, anzi forse in primo luogo il nostro essere).

Se torniamo di nuovo a considerare la vita quotidiana degli uomini, possiamo vedere come si trovino in essa, determinate dalla biologia e rese di assai difficoltoso superamento sul piano sociale, le basi ontologiche di questo fatto, cioè che negli uomini (nei singoli come nel genere) a stento si sviluppa la conoscenza di questa loro storicità. Si può dire infatti che, sebbene per ciascun uomo singolo il corso della propria vita risulti con tutta evidenza un processo irreversibile, nella vita quotidiana tale visione del proprio essere riesce a imporsi, superando molti pregiudizi, solo con difficoltà.

Basta uno sguardo superficiale per rendersi conto di quanto

sia difficile per l'uomo considerare se stesso come un che di divenuto, come soggetto e insieme oggetto di un processo irreversibile. La ragione ontologica primaria di questo fatto è probabilmente che nella immediatezza della vita quotidiana la sua autoriproduzione in quanto ente generico viene in punti decisivi coperta da quella biologica. Questo vale soprattutto per la formazione iniziale della personalità umana. Che in questo caso il primissimo processo abbia una durata di gran lunga maggiore di quanto non avvenga per gli animali, è cosa universalmente nota. Meno universale è la consapevolezza del fatto che tale prolungato periodo iniziale della vita dipende per sua natura dal divenir-sociale dell'uomo e, sebbene tutti i suoi modi fenomenici finiscano nella loro immediatezza per esprimersi biologicamente, ha carattere sociale. Sociale è già la sua premessa ontologica: il maggior grado - nella media - di sicurezza, che solo rende possibile questa maggior durata della condizione di dipendenza del neonato. Ma l'aspetto decisivo scaturisce e viene guidato da quelle più elevate esigenze che danno alla vita sociale, anche la più primitiva, una conformazione qualitativamente diversa da quella animale, anche la più evoluta. Basta ricordare che fra quanto nel periodo evolutivo iniziale deve essere « appreso » dal neonato vi è anche l'uso del linguaggio. Mentre, cioè, il piccolo animale in questa fase iniziale dell'esistenza deve appropriarsi soltanto delle più importanti abilità generiche permanenti, nell'uomo in fieri la medesima fase evolutiva si svolge in termini qualitativamente diversi: non è solo più complessa per contenuti e per forme, ma il piccolo uomo in fieri deve diventare adatto a un nuovo, più elevato, modo dell'essere e prendervi dimora totale. Poiché lo sviluppo della memoria costituisce un elemento di questo processo, è facile comprendere come nella maggior parte degli uomini essa cominci a funzionare in sostanza solo dopo che questo primo passaggio si è concluso; la vita consapevole, di cui si conserva il ricordo, per gli uomini comincia in genere soltanto qui. Poiché tuttavia della formazione del carattere veramente umano si può parlare - nel migliore dei casi - solo da questo stadio in avanti, è ovvio che gli uomini perlopiù considerino il proprio carattere come alcunché di dato, di fisso, e non come qualcosa di divenuto (divenuto con il loro divenire).

Il fatto appunto che negli stadi iniziali dello sviluppo umano l'arretramento delle barriere naturali sia una cosa estremamente primordiale rafforza nella coscienza degli uomini questo carattere statico-stabile della propria costituzione. Infatti,

quando la vita quotidiana è regolata da vecchie usanze, dalla tradizione, dal costume, ecc., la risposta che l'uomo in fieri fa propria circa il « perché? » delle reazioni al mondo circostante che gli sono prescritte, necessariamente contiene in misura preponderante un richiamo al passato: l'esempio delle esperienze accumulate, divenute tradizionali, acquista per forza di cose il significato di filo conduttore per le decisioni alternative attuali, nell'ambito e per il tramite della cui realizzazione l'uomo in fieri diviene (viene educato a essere) uomo vero e proprio, membro effettivo della società umana.

Questo, comunque, è ben lontano dall'esaurire tutto il processo delle distorsioni che la vita e il pensiero quotidiano compiono a proposito della vera costituzione dell'essere. Anche qui abbiamo uno di quei casi in cui le forme fenomeniche immediate del nostro essere, essendo esse le basi naturali del pensiero e della prassi della quotidianità, per lunghi periodi hanno frapposto ostacoli insormontabili alla comprensione dell'essere come è realmente, in sé. Abbiamo già dovuto accennare ripetutamente, in altri contesti, a questi aspetti fondamentali. Il fatto è che per l'uomo il mondo esterno degli oggetti è dato immediatamente, e nella immediatezza irrevocabilmente, sotto forma di cose. Ciò produce, non soltanto quanto all'essere naturale, l'apparenza ovvia, incontestabile, di una forma d'esistenza fissa. Che si tratti di una montagna o di un sasso, di una casa o di un mobile, ecc., la cosalità sembra la forma originaria dell'oggettualità, che, in quanto tale, risulta insuperabile. (Solamente la fisica dei solidi che si va sviluppando ai giorni nostri fa della loro genesi un problema scientifico.) Queste « cose » possono essere sia prodotti della natura che risultati del lavoro e, dato il significato di primo piano che il lavoro (la fabbricazione o trasformazione di « cose ») ha nel divenir-uomo dell'uomo, l'analogia viene da sé: le « cose » della natura sarebbero anch'esse prodotti di una attività lavoratrice creante, cioè a dire quella di un ente superiore (analogo all'uomo). Per cui nell'idea l'intero passato della specie umana si trasforma: quel che in origine era senza dubbio opera sua appare ormai, sotto la forma oggettiva di « cosa », come il prodotto di tali entità superiori e da loro trasmesso alla specie umana. Basta rammentare il modo in cui sorge l'uso del fuoco per scopi umani. Questo indubitabile prodotto della storia dell'umanità risulta, per esempio nella saga di Prometeo, un atto e un dono di entità superiori, fatte in analogia all'immagine dell'uomo.

Poiché la realtà immediatamente data agli uomini come

mondo ambiente è costituita da oggetti, queste false ricostruzioni dell'essere possono sopravvivere per millenni alle condizioni primitive. Marx per esempio, descrivendo la propria epoca, parla di tali « cosificazioni » indicandole come feticizzazioni. La costituzione ontologica della merce, che in verità è una oggettualità socio-processuale, nella feticizzazione appare come segue:

L'arcano della forma di merce consiste dunque semplicemente nel fatto che essa rimanda agli uomini i caratteri sociali del loro proprio lavoro rispecchiati come caratteri oggettivi dei prodotti lavorativi stessi, come naturali proprietà sociali di queste cose, quindi rimanda agli uomini anche il rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo come un rapporto sociale che esiste al loro esterno, tra oggetti [...] Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto quel determinato rapporto sociale fra gli uomini stessi. Quindi, per trovare un'analogia, dobbiamo involarci nella regione nebulosa del mondo religioso <sup>37</sup>.

La citazione qui vuole solo indicare come non si tratti affatto semplicemente di un modo « primitivo » di concepire la realtà, ma di un atteggiamento assai radicato nella stessa esistenza umana, che può dominare il pensiero degli uomini anche in società molto evolute, ampiamente socializzate, e per superare il quale anche oggi, anche quando molte scienze in diversi campi hanno dimostrato la insostenibilità teorica di tali « cosificazioni », occorre vincere forti resistenze, così che non intralci più la concezione corretta dell'essere.

Non è questo il luogo per addentrarci nella storia, nelle modificazioni di questo complesso di pregiudizi a proposito dell'essere, che ha sempre conservato l'impianto di fondo nonostante notevoli variazioni. Era importante solo mostrare con quale profondità questa concezione dell'essere – sostenuta dalla sua spontanea evidenza (nel vissuto: evidenza ontologica) – sia radicata nell'immediatezza della vita quotidiana e con quale estrema difficoltà si debba superarla sul piano del pensiero. Infatti la storia delle immagini del mondo possedute dagli uomini ci dice che l'idea del « creatore » di « cose » e di « energie » nelle quali le prime vengono, a seconda dei casi, fatte, trasformate, conservate, ecc. non deve per forza fermarsi alle analogizzanti figure mitiche dei primordi, che invece possono e de-

<sup>37</sup> K. Marx, *Das Kapital*, cit., I, pp. 38-39 (tr. it. cit., p. 138).

vono aversi tentativi continui di concepire il « che cosa » e il « come », nell'essere del mondo, a partire da una tale immediata rappresentazione ontologica. La conseguente eliminazione critica del creatore personificato, perciò, non è affatto obbligatorio che sia spontanea e inoltre non può non implicare un cambiamento di vedute circa la costituzione oggettuale immediatamente data dell'edificio stesso dell'essere. La dualità, in apparenza insopprimibilmente data, fra « cose » ed « energie » può dominare l'immagine generale dell'essere posseduta dall'uomo anche senza « creatore » trascendente. Ancora la sostanza estesa e pensante di Spinoza contiene elementi di questo complesso rappresentazionale: il primo grande distacco dalla creazione del mondo a opera divina si presenta di solito come sua esistenza eterna e immutabile. Con lo sviluppo della civiltà si hanno bensì continui, e spesso molto precoci, movimenti in questa direzione, ma in genere senza nemmeno toccare la base ontologica di fondo. La storia del pensiero antico, da un lato con la sua irresistibile spinta alla universale « cosificazione » spiritualistica del mondo dell'essere che si ha con Platone e i suoi successori, dall'altro lato con l'opposta polarità terrena e immanentistica dell'atomismo, ne dà testimonianze eloquenti. Per un verso, infatti, il mondo delle idee, in quanto base spirituale creatrice dell'essere terreno, non cambia nulla di essenziale nella struttura cosale di quest'ultimo; la rigidità della cosa e l'immaterialità delle energie restano intatte, semplicemente vengono innalzate in una sublime sfera trascendente, che sembra conferire a queste loro qualità una redentrica consacrazione.

Con ciò abbiamo toccato, però, un ulteriore momento importante della durata di tali immagini del mondo: quello ideologico. In epoche che, per i singoli uomini come per il genere umano, rendono possibili soltanto, secondo l'espressione di Marx, « realizzazioni limitate », quelle concezioni del mondo che ai modi oggettuali del nostro mondo attribuiscono una consacrazione trascendente sono, per la massima parte delle società, elementi di difesa della tradizione, delle forme di società che appunto corrispondono a questi ideali conservatori. Per questo tali filosofie – non sempre in conformità ai loro intenti originari – funzionano sul piano ideologico da tramite storici fra il mito antico in dissolvimento e il nuovo monoteismo del cristianesimo. Tutto ciò vuol solo essere un richiamo alla presenza di un momento ideologico. Decisivo per il nostro discorso è solo che tutti questi assottigliamenti ideali trascendenti

non riescono e neppure seriamente mirano a scuotere il fondamento della cosalità. Nel « paradiso » del cristianesimo sviluppato la cosalità perviene alla sua manifestazione non soltanto più trasfigurata, ma di fatto anche più coerente: vi si ha una permanenza « eleatica » sentimentalmente rinsaldata dell'essere perfetto, di contro a ogni possibile mutamento.

Per l'altro verso la spinta a liberarsi da ogni trascendenza, mantenendo però la dualità fra cosa e energia, prese la direzione dell'atomismo. La tendenza di fondo – che, in questa ottica, sul piano meramente ontologico è conservatrice – di tali orientamenti filosofico-naturali generalizzanti viene in luce perlopiù nella convergenza ultima di indirizzi filosofici che nelle intenzioni sono invece divergenti al massimo grado, come accade agli eleati e ai continuatori dell'iniziativa eraclitea. Quanto ai primi, la situazione è relativamente semplice. Che la freccia in volo stia ferma nel tempo minimalizzato, è solo una logica conseguenza della base ontologica « cosale » di un modo di pensare che tenta di screditare sul piano filosofico il moto e il cambiamento del mondo oggettivo indicandoli come apparenza. Tuttavia anche la polarità intellettuale opposta, vale a dire la sentenza del discepolo di Eraclito secondo cui non si può entrare nel medesimo fiume neppure una volta, mostra quanto poco la priorità ontologica del processo in sé, se rimane astratta (e quindi isolata), sia in grado di proporre un'alternativa che superi veramente, cioè realmente sul piano ontologico, la statica « cosalità ». Ciò sarebbe possibile solo se il momento dell'oltrepassare – qui soltanto apparente – la statica della cosalità fosse un effettivo innalzare, se quindi fosse in grado anche di far vedere che la cosalità stessa deve togliersi sul piano oggettivo-ontologico in processualità. Ma qui non siamo ancora a questo punto. Qui il fiume come modo processuale dell'oggettualità in cui gli elementi in apparenza cosali diventano componenti del processo complessivo (di ciò che si proclama come l'oggettualità autentica) ancora manca completamente. In effetti non si può mai nel medesimo fiume venire in contatto con le medesime gocce d'acqua (pensate in termini cosali) e questo – apparente – paradosso lo incontriamo anche nell'atto irripetibile. Ciò tuttavia non incide minimamente sul carattere sintetico, creatore di forme oggettuali, della processualità.

L'unico tentativo, davvero paradossale, davvero mirante alla processualità autentica, lo abbiamo con Epicuro nel complesso di problemi della declinazione dell'atomo dalla linea retta. Ricordiamo qui questa fondazione ontologica del suo siste-

ma – che in ultima analisi è rimasta priva di eco, nella stessa misura in cui invece, dopo il crollo definitivo della morale della polis, ha avuto diffusione la sua etica come sostitutivo di una teoria della società – solo perché, ed è fatto interessante, per nulla casuale, proprio questo tentativo di Epicuro ha suggerito le prime formulazioni dell'ontologia di Marx, nella *Dissertazione*. Qui non ci interessa in primo luogo la questione se oggi venga considerata storicamente giusta l'interpretazione del giovane Marx, che perlopiù si distanziava in linea di principio dalla massima parte di quelle precedenti. Ci appare degno di nota semplicemente il fatto che qui inizi già a esprimersi l'ontologia integralmente nuova di Marx. In precedenza abbiamo già ricordato la netta critica alla logicizzazione hegeliana di problemi socio-ontologici, dove il distacco metodologico del giovane Marx da Hegel viene in luce molto prima di quanto in generale si creda. La *Dissertazione* non offre circa questo complesso di problemi nessuna critica della interpretazione hegeliana di Epicuro, perché questa non diceva assolutamente nulla proprio sulle questioni che per il giovane Marx erano centrali. Egli tuttavia, nel combattere le interpretazioni esplicitamente errate, da Cicerone a Bayle, mostra come il punto di avvio di Epicuro, quello da cui deriva la declinazione dell'atomo dalla linea retta, sia di carattere ontologico. Dice, interpretando Epicuro: « Gli atomi sono corpi del tutto autonomi, o piuttosto sono il corpo pensato in assoluta autonomia, come i corpi celesti. Essi perciò, come quest'ultimi, si muovono non in linee rette, bensì oblique. Il movimento della caduta è il movimento della non-autonomia »<sup>38</sup>. Secondo questa concezione, l'atomo non è più astratto « componente originario » del mondo materiale, le cui forme oggettuali riescono poi a manifestarsi in esso soltanto ridotte al dato più generale e più vuoto di contenuto (cioè come astratta cosalità in assoluto), esso è, invece, sì un « elemento », ma anche un vero, concreto, essente nel quale tutte le qualità del mondo materiale, unico vero essente, non possono non funzionare concretamente ed effettivamente. Da questo modo di essere dell'atomo, lontano dalla concezione corrente, deriva senz'altro che in esso devono essere già contenute le determinazioni ontologiche essenziali del mondo materiale, vale

<sup>38</sup> MEGA, I, 1, Erster Halbband, p. 28 (tr. it. di Mario Cingoli, riv. da Nicolao Merker, *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro. Con un'appendice*, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, I, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 44).

a dire secondo la concezione di Epicuro quelle dell'intero mondo reale. In questa interpretazione di Epicuro è già presente in germe l'idea fondamentale del Marx dei *Manoscritti economico-filosofici* attraverso cui egli continua, dialetticamente oltrepassandolo, il vecchio materialismo: cioè che la vera forma originaria della materia non può che essere una oggettività concreta e concretamente dispiegata. Con questa tesi, di cui abbiamo già parlato e su cui torneremo ancora spesso, non soltanto il giovane Marx oltrepassa sul piano ontologico il vecchio materialismo (astratto). Essa contiene anche, sebbene non ancora espresso direttamente, il rifiuto della kantiana « cosa-in-sé » così come del cominciamento hegeliano dell'edificio dell'essere con l'essere astratto, privo di qualità.

Il giovane Marx vede con tutta chiarezza che l'atomismo di Epicuro era inteso in termini universali. Occorreva non soltanto chiarire la genesi e il funzionamento della materia in senso stretto, bisognava invece che venisse anche messo in luce il complessivo principio di fondazione di tutto l'essere, che per lui culminava nell'etica. Questo significava concepire tutto l'essere come un processo che, dunque, si affermava determinando sfere ontologiche diverse, le quali potevano essere di specie molto differente pur nella omogeneità di ultima istanza. Non vi è alcun dubbio che in questo ragionamento – quale che sia la nostra idea circa la interpretazione marxiana di Epicuro, se si tratti di un'esposizione corretta o della concezione sua propria – tutto l'essere risulta un qualcosa di concretamente processuale. Marx stesso lo chiarisce e anche in una maniera molto precisa, con l'avvertenza che si tratta di « un momento molto importante, che finora è stato del tutto trascurato ». Subito dopo egli aggiunge intorno a questo problema centrale:

La declinazione dell'atomo dalla linea retta, cioè, non è una determinazione particolare che nella fisica epicurea compaia accidentalmente. Al contrario, la legge che essa esprime domina tutta la filosofia di Epicuro, certo, com'è ovvio, in modo tale che la determinazione del suo manifestarsi dipende dalla sfera in cui essa viene applicata<sup>39</sup>.

Ci siamo soffermati sul punto per mostrare quanto presto emerge in Marx tale concezione ontologica complessiva, lasciando del tutto da parte il quesito se essa regga come interpreta-

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 29 (*ivi*, pp. 45-46).

zione di Epicuro. Questo problema è per noi di secondaria importanza già per il fatto che, dato lo sviluppo scientifico generale, Marx stesso – e a maggior ragione Epicuro – non poteva oggettivamente essere in grado di dare a essa una fondazione argomentata in maniera incontestabile. L'influenza filosofica generale di Epicuro finì per sboccare nel materialismo di vecchio stile (Gassendi). Marx naturalmente andò molto oltre quest'ultimo. Anzi si può dire – come abbiamo già tentato e ancora tenteremo ripetutamente di mostrare – che non c'è alcuna determinazione importante dell'essere come processo, dall'essere immediato stesso fino ai suoi massimi problemi categoriali, che negli scritti di Marx non compaia in termini inequivoci e approfonditi. Appunto qui sta la sua grandezza di pensatore, che genialmente precorre sviluppi futuri. E infatti, come abbiamo già rilevato, pochi anni dopo egli avverte che la storicità rappresenta la caratteristica fondamentale di ogni essere. Senza, in verità, poter ancora sapere a quel tempo che solamente più tardi la scienza avrebbe indicato nei processi irreversibili (cioè storici) la forma di movimento, l'essenza di ogni essere (senza però trarne le corrispondenti conseguenze filosofiche, anzi, nella maggioranza dei casi, senza badarvi troppo). Marx invece, come qui, ha filosoficamente percorso lo sviluppo successivo. E spesso, quando per esempio qualche contemporaneo tirava conclusioni ontologiche errate dall'immagine scientifica del mondo allora raggiunta, ha anche protestato con asprezza. (Ricordiamo in proposito la critica alla affermazione di Bruno Bauer secondo cui l'uomo [era] da intendere come un « atomo » di società e di Stato.) In questi casi si tratta sempre, in definitiva, di una confutazione filosofica di posizioni ontologiche errate.

Tornando ora al padroneggiamento generale dell'essere sul piano del pensiero, vediamo che neppure l'opposizione iniziata vittoriosamente nel Rinascimento contro il mondo in quanto creazione di una potenza trascendente fu ancora in grado di andare radicalmente oltre la rappresentazione cosale come base d'essere dell'immagine del mondo. Questo non vuol dire affatto che vada sminuito – anche dal punto di vista di una ontologia veritiera – il significato storico-universale di questa fase evolutiva. La realtà come modo dell'essere autoconsistente, che riproduce se stesso uniformemente sulla scala dell'infinito, è un enorme progresso nei confronti del Medioevo. Ne è chiara testimonianza già l'autolegalità unitaria dell'universo, che costituisce una rottura con la terra come suo centro, cioè come teatro degli eventi cosmici decisivi della teologia (giudizio

universale, paradiso e inferno, anzi già prima la divisione fra mondo iperlunare e mondo sublunare, ecc.). Ciò significa che si proclama scientificamente un cosmo unitario e unitariamente autonomo, nel quale la terra, con tutti gli eventi umani e soprattutto con quelli postulati dalle filosofie religiose della storia, può rappresentare soltanto un punticino infinitamente minuscolo. Solo con una tale concezione complessiva l'infinità dello spazio e quella del tempo hanno potuto essere intese nella loro vera costituzione ed essere applicate alla conoscenza anche di fenomeni finiti.

Lo sviluppo della matematica in quanto organo di conoscenza di leggi può aversi anzitutto su tale base. Solamente la grande fioritura di conoscenze matematiche, che si verifica simultaneamente e in interazione con questa nuova concezione della natura, metterà la scienza e la filosofia in grado di dare espressione — anche se adeguata approssimativamente — a questa nuova immagine del mondo. Al medesimo tempo ha origine con ciò, nel pensiero del mondo, una forma di pensiero di antropomorfizzante di tipo qualitativamente più alto, più conforme alla realtà, di quanto non si fosse mai avuto prima. Nell'espressione matematica dei fenomeni della realtà sembrò di aver trovato il mezzo per afferrarla sul piano puramente ideale in conformità al suo essere, così da far scomparire o almeno ridurre al minimo le fonti antropomorfizzanti-analogizzanti degli errori nella sua conoscenza. Si dimentica di solito a tale proposito che le tendenze antropomorfizzanti sono talmente forti anche nel padroneggiamento intellettuale della realtà consacrata da riuscire — sostenute da esperienze pratiche e da bisogni ideologici — a penetrare anche nel metodo del suo padroneggiamento matematico. Questa realtà in sé e per sé — a intenderla giustamente — è del tutto indifferente alle crescite o diminuzioni quantitative dentro un processo unitario. La prassi umana invece, anche se per un qualsiasi computo si appoggia alla matematica, è proprio sotto questo aspetto (quello qualitativo) estremamente sensibile: per ogni prassi, a seconda della sua costituzione oggettiva, esiste in realtà sempre e solo uno spazio determinato entro l'infinità del matematizzabile; la conoscenza differenziata di quel che quantitativamente sta al di sopra o al di sotto di tale spazio è in pratica del tutto indifferente per essa. Nei complessi dinamici del tipo, ad esempio, astronomico, le oscillazioni dei processi in tempi di molti milioni di anni risultano indifferenti per ogni prassi; questi processi medesimi cioè per la prassi, nella prassi, risultano in sé

uniformi, in definitiva statici. E poiché la grande idea-guida del periodo scaturiva dal bisogno di « leggi grandi ferree eterne », fu ovvio che scienza e filosofia ponessero in primo piano questo lato, praticamente reale, dei fenomeni del mondo. Il *deus sive natura* che ne derivò sul piano della concezione del mondo fu la risposta ideologica più monumentale e fascinosa alle rappresentazioni medievali-feudali del cosmo. Nel momento in cui, largamente di qui, si sviluppa nel secolo XVIII la ideologia di lotta della nuova classe dirigente, essa ha già allontanato dalla propria autogiustificazione ideologica ogni elemento processuale e la genesi storica. Appare a se stessa e ai propri avversari non come un risultato storico, ma come base fissa e opposta polarità della storia. « Giacché in quanto individuo naturale, conformemente alla loro idea di natura umana », dovette essere pensato « non come originato storicamente, ma posto dalla natura », dice Marx a proposito del tipo di idee di questo periodo, aggiungendo subito: « Questa illusione è stata finora propria di ogni epoca nuova »<sup>40</sup>.

Nel trattare della genericità abbiamo già rilevato come questo orientamento ideologico nel corso della lotta di classe universalmente trionfante, sulla linea principale dell'economia, finì per sperimentare attenuazioni proprio in riferimento alla concezione dell'essere; fonte prima di esse fu il compromesso con la Chiesa e la religione, il cui strumento intellettuale era la neonata gnoseologia. Poiché, però, scopo ultimo di questo compromesso era di garantire che proseguissero liberamente, senza intromissioni, le ricerche concrete, i suoi effetti di contenuto si vedono più nelle caratteristiche ontologiche delle ricerche ogni volta conseguite che non in queste ricerche stesse. Da tutto ciò risulta chiaro come neppure questa variante di concezione della scientificità sia in grado di apportare direttamente nulla di essenziale, in definitiva, per il nostro problema. Al contrario. Nelle epistemologie influenzate da tali teorie della conoscenza gli elementi antistorici andarono sempre più saldamente fissandosi nell'essere. Quando, per esempio, nella seconda metà del secolo XIX nascono nuove teorie della storia (Dilthey, Rickert, ecc.), esse per un verso presentano una accentuata concezione antiprocessuale di natura e scienza della natura. La storia sembra loro appunto espressione dell'individuale, dell'« irripetibile », ecc., cioè una forma culturale, la cui essenza sta proprio

<sup>40</sup> K. Marx, *Robentwurf*, cit., pp. 5-6 (tr. it. cit., pp. 4-5).

nel suo contrapporsi alla costituzione antistorica, basata su leggi universali, di natura e scienza della natura. Ora, quantunque il predominio dell'epistemologia, nello sviluppo fondato sulla teoria della conoscenza, in generale evitasse di immischiarsi nei complessi dei problemi ontologici concreti, che la ricerca scientifica di continuo poneva sul tappeto, la sua lotta contro l'essere-in-sé conoscibile dei modi oggettuali ontologici della natura esercitò un influsso non trascurabile sulla concezione che gli scienziati stessi ebbero della realtà. Non è certo un caso se molti studiosi di spicco del secolo XIX cominciarono a mettere in dubbio l'essere reale dell'atomo. Questo però non vuol dire, ovviamente, che il suo influsso reificante cessasse di avere effetto sull'insieme delle immagini della natura. Nel momento, tuttavia, in cui l'intera natura – senza essenziali innovazioni teoriche nel complessivo edificio metodologico – non venne più concepita come essere materialmente dato, ma apparve come un prodotto, in primo luogo intellettuale, delle rispettive metodologie scientifiche, a quel punto più nessuna intuizione generale poté funzionare da filosofia che influisce, guidandola, sulla singola ricerca, da pensiero determinativamente generalizzante dell'insieme. La scientificità « pura » delle singole ricerche perse sempre più il suo precedente contatto, fortemente presente, con la filosofia. Il positivismo e neopositivismo, ormai dominanti nella ricerca, smantellarono sempre più i loro tratti filosofici generalizzanti, per funzionare semplicemente da ricapitolazioni pratiche, meramente efficienti, delle singole ricerche, per funzionare da metodologia a esse totalmente subordinata.

Tale decisa separazione tra filosofia e scienza singola procurò a quest'ultima uno spazio quasi illimitato, in apparenza circoscritto solo dai postulati dell'« esattezza ». Tale « libertà » è però semplicemente l'altra faccia del suo sempre più ampio collocarsi a servizio presso la produzione materiale e l'organizzazione razionale-rispetto-al-mercato di questa. Ne risulta una unità singolare, un singolare intreccio fra piena libertà metodologica nelle singole questioni oggetto diretto di ricerca e vincoli assai rigidi derivanti dalla loro efficienza considerata dal punto di vista del mercato. Non è ancora il punto, qui, per esaminare da vicino tutte le conseguenze di questa costellazione sociale contemporanea circa lo sviluppo delle scienze singole e la loro interrelazione con la filosofia. Torneremo ancora, più avanti, su determinati aspetti di principio di tale sviluppo che sono diventati estremamente importanti per una ontologia generale.

Adesso il momento per noi più importante di tale indirizzo evolutivo è che nella prassi scientifica già da lungo tempo si sono avute una multilateralità e una varietà straordinarie di modi di indagare, cioè a dire che lo sviluppo ineguale qui si è affermato in maniera molto più esplicita di quanto non sia accaduto in precedenza. Per il nostro problema attuale questo significa che quelle tendenze concrete, fattuali, della realtà oggettiva che conducevano il pensiero a comprendere la processualità irreversibile di ogni essere, spesso sono state usate di fatto e sono state riconosciute come risultato singolo nelle singole ricerche, quantunque in apparenza esse fossero per molti versi in una contraddizione, metodologicamente insolubile, con l'orientamento generale, filosofico, delle scienze. Abbiamo già rilevato questo fatto in precedenza. Adesso ci serve solo riscontrare che, quando per le grandi scoperte di Planck e dei suoi seguaci divenne di fatto, concretamente, possibile analizzare l'atomo come processo dinamico, irreversibile, esistevano già taluni settori scientifici nei quali il nuovo indirizzo era riuscito a ottenere molteplici e spesso molto significativi risultati.

Ciò nondimeno va purtroppo detto che questo trionfo non fu affatto teoricamente così univoco come oggettivamente avrebbe potuto essere dopo quei risultati scientifici. Non è questo il luogo per elencarne le cause e commentarle criticamente; né l'autore si ritiene competente per un tale lavoro. Occorre soltanto, per indicare la direzione di un tale necessarissimo esame critico, rilevare come l'indirizzo a lungo dominante nella interpretazione del nuovo corso seguiva una pista sbagliata già in quanto intendeva immettere nell'immagine del mondo della fisica motivi soggettivistici, addirittura « indeterministici ». L'oggettività, totalmente indipendente dal soggetto, del mondo fisico non ha nulla a che fare con la controversia circa i suoi nessi, se abbiano, in senso classico, carattere causale ovvero, in senso nuovo, carattere statistico. Planck sottolinea di continuo la necessità dell'assunzione di un « mondo reale », « che conduce un'esistenza autonoma, indipendente dall'uomo », e in quest'ordine di idee definisce per esempio la costante come « un nuovo misterioso messaggio proveniente dal mondo reale »<sup>41</sup>. Sotto questo aspetto, quello dell'oggettività dell'essere, egli dunque non intende ammettere categorie nuove di nessun tipo

<sup>41</sup> Max Planck, *Wege zur physikalischen Erkenntnis*, Lipsia 1944, pp. 180, 186.

per l'oggettività della natura. Va da sé che la nuova tappa della ricerca [scientifica] entra così in contrasto con le abitudini mentali del periodo precedente. Planck collega ancora in senso « classico » la causalità con la possibilità di predizioni sicure e, alludendo alla situazione contemporanea, aggiunge: « *In nessun caso è mai possibile predire esattamente un evento fisico* » e contrappone questo stato di cose all'opposta esattezza delle determinazioni matematiche pure (come esempio vale per lui la radice quadrata di 2)<sup>42</sup>. Qui appare con chiarezza come lo sviluppo delle scienze in quanto tali offra la possibilità di andare intellettualmente oltre determinati nessi categoriali senza per questo dover rinunciare alla oggettività dell'essere affrontato scientificamente. La conoscenza, che al posto della causalità funzionante con necessità assoluta pone i processi operanti solo in termini tendenziali, non è affatto obbligata ad attenuare o addirittura eliminare nel pensiero la oggettività dell'essere; infatti la prevedibilità esatta dei singoli eventi processuali può bensì (non è obbligatorio) servire da criterio della conoscenza, ma non ha in maniera assoluta nulla a che fare con l'oggettività dell'essere da conoscere. (Planck non ha alcun dubbio in proposito, si pensi a quanto dice sulle previsioni del tempo.)

Anche a tale riguardo non è questo il luogo per discutere in concreto se e fino a che punto ha preso consistenza nelle scienze della natura un generale riconoscimento dei processi irreversibili. Non c'è dubbio che in larghi settori le cose stanno così. Ma poiché a noi qui interessa l'effettivo contenuto reale e non invece le opinioni e i convincimenti soggettivi di studiosi pure molto importanti, possiamo ormai considerare il crescente dominio del metodo statistico, in contrasto con quello causale « classico », un sintomo del fatto che il carattere semplicemente tendenziale dei processi irreversibili si trova perlomeno in cammino verso il predominio. In termini ontologici infatti il metodo statistico implica che nella realtà oggettiva universalità e singolarità siano determinazioni inscindibilmente coordinate dell'oggettività, per cui nei processi reali non possono non comparire ambedue. Dalla loro proporzione deriva il grado della probabilità, ma la presenza anche minuscola di deviazioni rivela che è entrata in azione la struttura di fondo accennata sopra. Altrettanto evidente è che quel risultato delle tendenze interne a questo processo che si afferma come probabilità met-

<sup>42</sup> *Ivi*, pp. 225-226.

te in luce nel loro insieme quella tendenzialità per cui appunto questa processualità irreversibile si distingue sul piano ontologico dalle serie causali semplici-omogenee. Ci crediamo quindi autorizzati di fronte a forme di espressione statistica dei nessi processuali a considerare di fatto decisiva per caratterizzare l'essere processuale questa « cosa stessa » e non le sue, talora devianti da essa, interpretazioni epistemologiche.

Nella natura organica le cose appaiono assai più immediatamente evidenti. Nessuno mette in dubbio che il modo ontologico delle specifiche strutture di questo tipo di essere sia il processo irreversibile che va dal formarsi degli organismi fino al loro dissolvimento. Prima o dopo tali confini del processo della vita non può esserci organismo di sorta; le sue parti appartengono, ancora o di nuovo, al mondo della natura inorganica. Il fatto che il modo di vedere « reificante », « antiprocessuale », antistorico fino a Cuvier togliesse da questo processo le specie, attribuendo loro una permanenza ontologica « fatta » una volta per tutte, una autoriproduzione stabile meccanicamente ripetentesi, oggi non è altro che un episodio della storia della scienza, a nessuno viene più in mente di richiamarsi per spiegare i fenomeni. Dopo Darwin e i suoi precursori, il processo irreversibile del formarsi e scomparire delle specie rientra fra quei fatti che nessuno mette in dubbio.

Nel campo dell'essere sociale la situazione sembra a prima vista più complicata. Sebbene le teorie della storicità siano nate nel secolo XIX proprio in opposizione polemica alla legalità naturale, che si presumeva eternamente ripetentesi, nei tentativi di cogliere le determinazioni dell'essere sociale restano ancora in piedi i complessi rappresentazionali della « cosalità », dell'« eternità » e persino della reversibilità dei processi storico-sociali. Tali complessi infatti per le esperienze della vita quotidiana e a causa di taluni bisogni ideologici sembrano agli uomini fondarsi nella prassi. Non occorre affatto citare il concetto cristiano di salvezza (la beatitudine nel paradiso), dove si ha la fissazione definitiva di risultati processuali, cioè un tentativo puramente ideologico di presentare determinati postulati di uno stadio evolutivo della personalità umana (sociale) come qualcosa di essente, anzi come l'essere autentico, l'essere definitivo. Più realtà sembrano avere quelle esperienze della vita quotidiana nelle quali — anche se al livello più basso e più immediato della cosalità — queste reversibilità sembrano essere confermate dai fatti. Per scegliere un esempio semplicissimo: al fine di ricevere bene un ospite, tolgo una sedia dal suo solito

posto; quando l'ospite è andato via, la rimetto dov'era. Qui in effetti si è avuta una reversione del processo, anche se a un livello estremamente elementare della vita quotidiana. Laddove questo processo si fa appena un tantino più complicato, per forza di cose l'apparenza della reversibilità cade da sé. Apparentemente a ogni riparazione (poniamo, l'arrotare un coltello che non funziona più bene) viene reso reversibile l'irreversibile processo del logoramento. Questa apparenza tuttavia concerne singoli momenti isolati di un processo in sé irreversibile; in questo caso il fatto che un coltello entro un periodo di tempo più o meno lungo deve per forza logorarsi in maniera irreparabile. Le singole riparazioni possono prolungare questo processo, ma non annullarlo. (Non parliamo poi dell'usura morale, socialmente almeno altrettanto importante.) Se tale immediata interruzione pratica della irreversibilità del processo resterà operante per un lasso di tempo lungo oppure breve, è questione che non rientra nel nostro problema centrale, e neppure se questi processi parziali, in apparenza attestanti la reversibilità, guardati più da vicino posseggono davvero carattere reversibile. Se un essere vivente primordiale dura in vita solamente alcune ore ovvero se per un corpo celeste questo lasso di tempo diventa milioni di milioni di anni, è questione che può diventare, e spesso diventa in realtà, di estrema importanza pratica. Tuttavia il problema dell'irreversibilità in quanto tale non viene toccato minimamente, sul piano ontologico, dalla lunghezza o brevità dei vari processi singoli.

Errori di questo tipo sarebbero del tutto irrilevanti se le vedute circa l'essere da cui essi derivano non avessero alcuna parte nello sviluppo ideologico all'interno dell'essere sociale. Ma proprio qui, fra i processi evolutivi della società, tali vedute assumono sul piano ideologico come su quello politico-pratico un'importanza da non sottovalutare. Per non dire quanto spesso i movimenti innovativi lavorino rivendicando sul piano ideologico il ritorno a un assetto passato (basta ricordare i giacobini); la bandiera della restaurazione, cioè del regresso a un assetto che precedeva il sovvertimento rivoluzionario appena verificatosi, è stata un importante momento anche della storia degli ultimi secoli. Qual era però il suo contenuto sociale reale? Si potevano certamente con una deliberazione reintegrare, almeno in parte, le situazioni molto semplici, quelle meccanicisticamente più simili a una cosa, si potevano per esempio restituire a molti proprietari terrieri aristocratici le loro vecchie tenute. Ma si poteva con ciò, anche rimettendo in vigore ta-

lune leggi socialmente e storicamente superate, davvero ristabilire l'assetto sociale precedente il 1789 con i suoi uomini? Si poteva rendere reversibile il processo sociale svoltosi dopo di allora? Balzac mostra come nella stessa classe più interessata alla cosa, nell'alta nobiltà terriera, la restaurazione fosse ormai impossibile nelle persone. Chi voleva realmente tenere in piedi il vecchio modo di vivere, divenne nel suo stesso ambiente un personaggio da commedia del tipo Don Chisciotte. La classe invece si adattava alla nuova società capitalistica anche sul piano umano, riconoscendo così di fatto l'irreversibilità del processo rivoluzionario. « Siete proprio matti qui », dice nel romanzo *Le cabinet des antiques* la duchessa di Manfrigneuse a taluni vecchi aristocratici finiti in un vicolo cieco, « cari ragazzi, non c'è più nessun aristocratico, c'è rimasta soltanto l'aristocrazia [...] Sarete molto più aristocratici di quanto siete ora, se avrete denaro ».

Naturalmente sbaglieremmo completamente circa il carattere di questa irreversibilità, se non la intendessimo semplicemente come una processualità generale, socialmente necessaria, in sé del tutto indifferente ai valori. I « giacobini » del 1848 furono caricature di un essere che era stato reale, e lo furono non meno dei vecchi aristocratici appunto scherniti nel romanzo di Balzac. La irreversibilità dei processi, quindi, non ha nulla a che vedere né con ideologie del tipo « irresistibilità del progresso », né con quelle che, per occultare le necessarie conseguenze del processo, parlano di « fine della storia », di storia come ciclo, ecc. con un ritorno, più o meno apertamente confessato, al passato. La società, come abbiamo già visto accadere nella natura organica, sviluppa a essere reale le possibilità interne, immanenti, di un modo dell'essere. Se però ne derivi un vicolo cieco (si pensi a cosiddette società animali come quelle delle api) oppure un avanzamento oggettivamente vero, è questione su cui decidono gli indirizzi, le tendenze, le determinazioni ontologiche, ecc. appunto presenti nel rispettivo stadio della transizione permanente. È vero che soltanto nell'essere sociale le reazioni umane a una transizione evolutiva possono sintetizzarsi in « fattore soggettivo » di sovvertimento, ma ciò non accade obbligatoriamente in tutti i casi. Per cui i processi irreversibili, anche negli stadi più elevati da loro raggiunti, sono soltanto tendenze, e determinate possibilità evolutive possono favorirli o frenarli, talvolta addirittura escluderli, ma mai produrli obbligatoriamente in maniera meccanica.

Con ciò viene in pratica contestata la vecchia concezione di

una necessità assoluta. In termini molto generali, questo è del tutto giusto. La necessità assoluta non esiste. Ontologicamente è sempre vincolata a determinate premesse. Quando queste ci sono e hanno forza operativa sufficiente, si danno non pochi casi nei quali questi processi determinati « se... allora » funzionano tutti e assolutamente. Le precedenti osservazioni però ci spingono a non considerare questo « se », perlomeno nei casi tipici, in quelli di intreccio reale con l'ambiente reale, a non considerare neppure esso in termini di « cosalità » isolata, ma invece [a vedere] anche nel « se » una mossa molteplicità. In tali casi la causa che nel concreto dà avvio a un processo, il « se » concreto di quel caso, è già essa stessa un processo che sintetizza componenti diverse e diversamente operanti e nel quale perciò determinazione dominante diviene, per sua natura, quel carattere di tendenza da noi conosciuto come base ontologica della legalità statistica. Tuttavia, se il processo di causalità, che in precedenza veniva definito concettualmente in termini di assolutezza causale, si rivela in realtà una tendenza a probabilità statistica, è bensì vero che nella loro rispettiva concretezza cambia radicalmente il carattere dei nessi dinamici, non cambia però in nessun modo quella oggettività che fa entrare il processo all'interno della realtà complessiva. E ciò tanto più in quanto in molti e molto importanti casi, per esempio proprio nell'astronomia, la deviazione realmente percepibile del processo (conoscibile statisticamente) della tendenzialità irreversibile dal precedente processo misurato in termini causali « classici » è talmente minima che la differenza non viene affatto o quasi in questione per la prassi degli uomini. Il fatto, poniamo, che il sistema solare, in quanto processo irreversibile, devii dalla sua forma ripetitiva assoluta in maniera percettibile in milioni di anni, può essere risolutivo per la conoscenza della sua specifica costituzione ontologica, anzi in certe circostanze può produrvi qualche rivoluzione. E nondimeno può restare del tutto irrilevante per la prassi umana concreta. Probabilità statistiche assai elevate possono essere e vengono effettivamente trattate nella prassi degli uomini appunto come necessità nel vecchio senso, e queste distorsioni in moltissimi casi non hanno la minima conseguenza per la rispettiva prassi concreta.

Torneremo ancora sul complesso di quei problemi teorici, filosofici, che nella prassi ad alto grado di probabilità derivano dal « carattere se... allora » della necessità. Qui, a ulteriore chiarimento e concretizzazione di quanto già esposto, ci interessa considerare, da un nuovo punto di vista, un po' più da vicino

e con maggior precisione le basi ontologiche oggettive del predominio reale dei processi irreversibili. La constatazione che nei « nessi se... allora » che a noi appaiono come necessari, e che nella realtà sono solo tendenze ad altissimo grado di probabilità, il « se » ontologico ha esso stesso carattere processuale, rimanda a un importantissimo momento costitutivo dell'essere, la cui presenza nel pensiero degli uomini – dato il carattere della vita quotidiana, la quale spinge a reificare cose e pensieri – in molte ideologie estremamente diffuse era e spesso è tuttora rimasto in larga misura nascosto sul piano teorico. Qui osserviamo uno sviluppo analogo, per qualche verso, al graduale affermarsi della processualità dell'essere, ritenuto statico. Le teorie generali resistono con grande tenacia mentre nelle ricerche singole l'orientamento corretto si fa largo in forme sempre più varie, anche se spesso motivato in maniera errata. Nel caso presente c'è però una grande differenza rispetto a quello precedente: nella natura organica la costituzione dei singoli fenomeni possiede una totalità (complessità) talmente evidente che anche il pensiero più germinale è impossibile non vi facesse attenzione. Ciò ha avuto come comprensibile conseguenza che tali complessi, il cui « finalismo » sembrava subito evidente, con tanta maggiore facilità potessero venire inquadrati, come prodotti di posizioni consapevoli di trascendenti soggetti creatori, dentro un mondo teleologicamente « creato ». Successivamente si è dovuto « semplicemente » espungere nella teoria il creatore per arrivare a un mondo di interazioni attive e passive fra complessi. Ma, per quanto importante possa essere in termini non-immediati, ciò nella prassi umana concreta pesa poco o nulla. Ancora più evidente è sempre apparsa una tale concezione applicata all'essere sociale. Tuttavia, già il celeberrimo apologo di Menenio Agrippa dimostra con quale facilità questo modo di vedere, se accolto nella sua immediatezza, possa tramutarsi in ideologia arbitraria e reazionaria. Nelle ideologie delle classi dominanti delle società che hanno preceduto quella capitalistica, persino in quelle che, come la monarchia assoluta, l'hanno direttamente preparata, c'è stata una concezione di base universalmente diffusa secondo cui l'essenza e le forme della società esistente in quel momento, se non erano di origine divina diretta, in ogni caso si fondavano su illuminazioni ispirate « dall'alto » a eroi divenuti loro creatori e fondatori. L'osservazione o il riscontro della struttura complessa della società venivano perciò subordinati ai ragionamenti teleologico-trascendenti che derivavano da tale concezione. Il riscontro della

complessità come struttura ontologica dell'essere sociale può dunque con grande facilità venir messo al servizio di correnti ideologiche a fondamento trascendente e reazionarie sul piano socio-politico. Basta pensare alle cosiddette teorie organiche dello Stato del Romanticismo, il cui orientamento era di respingere *a limine*, in quanto andava contro la natura delle cose, contraddiceva l'essenza dell'essere sociale, – cioè il suo carattere « organico », – ogni riforma, anche se si presentava frammentaria, purché ricordasse da lontano una rivoluzione.

Si potrebbero fare innumerevoli esempi. Ma già quei pochi cui abbiamo accennato dicono con chiarezza come sia facile tramutare direttamente ed esclusivamente in ideologia regressiva perfino la giusta osservazione, che nella sua generalità corrisponde all'essere, della complessità primaria di gruppi di fenomeni biologici e sociali, come perfino la constatazione perda ogni validità ontologica e possa venir incorporata in qualsivoglia sistema, tutto diverso, di spiegazione del mondo. Per esempio, è evidente che nei confronti della teoria « organica » dello Stato da ultimo citata anche il materialismo meccanicistico, dal punto di vista filosofico, può aver ragione. Vero che questa è solo una delle possibilità, e anche estrema, quantunque realizzatasi di frequente. Naturalmente si danno anche molteplici tentativi intellettuali di cogliere correttamente l'idea di complessità che non hanno assolutamente nulla a che fare con tali distorsioni ideologiche, e che però spessissimo si sono limitati al mero riscontro dello stato di fatto e solo indirettamente hanno favorito le tendenze a proporre una teoria più universale dell'evoluzione. Si pensi, per esempio, ai tentativi di elaborare una anatomia comparata nel secolo XVIII, nel corso dei quali spesso veniva sostenuto con grande energia il carattere ontologico di quelle connessioni. Goethe ad esempio dice: « Non si affermerà che a un toro le corna siano state date perché esso dia cornate, invece si indagherà *come* esso possa avere corna per dare cornate [...] L'animale viene educato dalle circostanze alle circostanze; di qui la sua perfezione interiore e il suo automoderarsi verso l'esterno »<sup>43</sup>. Dove, solo per fare un esempio, notiamo che l'evoluzione dell'organismo inteso come complesso in interazione con altri complessi naturali già costituisce la base ontologica di tutto il contesto. Tuttavia non si accenna

<sup>43</sup> W. Goethe, *Erster Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie* (1795), in *Zur Morphologie*, I, 2.

affatto – nemmeno polemicamente – all'orientamento che si opponeva in base alle dottrine atomistiche ai postulati fondativi generali e ai risultati-conseguenze della necessità meccanica. Le indagini di questo tipo e i loro risultati hanno avuto corso per lunghi periodi solo accanto a quelle ideologicamente dominanti della teleologia a fondazione trascendente e delle contrapposte dottrine atomistiche. Esse quindi – a prescindere da rare eccezioni come Goethe – hanno avuto scarsa parte nel formarsi delle concezioni del mondo. Anche quando venivano in primo piano – e persino con formulazioni del massimo valore – sono rimaste isolate, inconciliabili con i principi costruttivi generali dei grandi sistemi; si pensi alla geniale osservazione e affermazione di Kant a proposito della « finalità senza scopo » dell'organismo nel contesto dell'immagine del mondo rigorosamente newtoniana della *Critica della ragion pura*.

Per esercitare, dunque, su scala generalizzata, universale, un effetto sulle concezioni dell'essere possedute dagli uomini, la priorità ontologica dei complessi doveva affermarsi, rispetto alla sua elementarità cosale, anche nella conoscenza della natura inorganica. Il che è effettivamente avvenuto nella ricerca atomica moderna, a prescindere del tutto da come tali intrecci siano ogni volta stati interpretati e valutati – se come casi singoli o come fatti generali – nelle ricerche specifiche. Il significato epocale dei risultati e del metodo della ricerca atomica sta, riteniamo, proprio nel suo essere stata ed essere tuttora capace di affermare scientificamente, e anche di dimostrare nel dettaglio concreto in misura crescente sul piano estensivo e intensivo, questa priorità ontologica del complesso dinamico nei confronti dei propri « elementi » a proposito dei fenomeni più diversi dell'essere materiale del mondo inorganico. Teoria e prassi mostrano che questo è stato possibile soltanto perché si è concepito l'essere come un processo irreversibile.

Quel che per molti millenni è sembrato il fondamento concettualmente inamovibile dell'essere della natura e quindi anche del pensiero corretto, alla luce di un tale sovvertimento nella conoscenza finisce per risultare uno stato specifico della materia nelle specifiche condizioni evolutive del nostro sistema solare e, in esso, del nostro pianeta. Solo tali conoscenze hanno reso possibile il concepire anche la natura inorganica come un processo essenzialmente irreversibile, il quale però si realizza concretamente nella forma di complessi processuali che nei loro processi si influenzano più o meno l'uno con l'altro. Solo quando l'insopprimibile coesistenza della priorità ontologi-

ca dei complessi concreti e dei processi irreversibili che li costituiscono si è affermata come base della conoscenza dell'essere anche nella natura inorganica, si è stati autorizzati a parlare di una ontologia unitaria di ogni essere.

La novità radicale di questa situazione mostra subito i suoi effetti nella metodologia generale. Le diverse sfere dell'essere, in seguito al riconoscimento di questi nuovi principi – concernenti la loro validità generale – possono al medesimo tempo essere concepite come un essere in ultima analisi unitariamente costituito e come un essere differenziato in diversi livelli ontologici qualitativamente distinti l'uno dall'altro. Infatti, fin quando tali sfere vengono viste nella loro immediatezza, come – nonostante tutte le intricate interazioni fra esse – esistenti semplicemente, in un qualitativo esser-altro, una accanto all'altra, non si riesce a comprendere correttamente né la loro unità né la loro diversità. Soltanto la consapevolezza della priorità dei complessi nei confronti dei cosiddetti elementi fornisce la chiave per comprendere le interrelazioni, che singolarmente risultano conosciute da lunghissimo tempo; soltanto la priorità ontologica dei processi irreversibili rende pensabile la loro diversità ontologica come un unitario, e naturalmente anch'esso irreversibile, processo di formazione una dall'altra. Quel che nella statica « cosale » sembrava inspiegabile, nel processo storico in ultima analisi unitario, nonostante tutte le differenze e antitesi singole, acquista l'unica possibile unificazione: la genesi di ciascun modo dell'essere dal grande processo irreversibile della storia del mondo, del mondo come storia, per formulare in termini ontologici questa unità delle diversità. Lo sviluppo del sapere umano è così pervenuto a cogliere intellettualmente il grandioso pensiero giovanile di Marx, della storia come principio-fondamento di ogni essere, nel « da dove? » della sua genesi, nel « che cosa » e « come » del suo essere in questo momento e nelle tendenze del suo ulteriore sviluppo, cioè nelle sue prospettive.

Questo centrale principio fondativo del metodo marxiano non è potuto diventare finora il metodo coerente di tutte le scienze. Nemmeno all'interno dello stesso marxismo. Come vedremo più avanti a proposito di singoli problemi, ciò dipende in misura non irrilevante dal non aver del tutto superato l'eredità hegeliana. Hegel fu l'unico filosofo prima di Marx che – in specie nella *Fenomenologia*, dove Engels giustamente vede « un parallelo della embriologia e della paleontologia dello spiri-

to »<sup>44</sup> – diede espressione in maniera chiara ai nuovi problemi della comprensione del mondo, soprattutto all'importanza primaria della processualità storica e della complessità delle forme oggettuali. Anche se in termini idealistici eccessivi, per cui abbiamo il continuo tentativo di fare delle categorie logiche tramandate dalla storia della filosofia, come dalla pratica, il fondamento spirituale della nuova visione del mondo. Marx – che, nelle circostanze temporali della sua giovinezza, muoveva dalle nuove riflessioni metodologiche di Hegel allora correnti – critica, come abbiamo visto, già nei suoi primi scritti il predominio del momento logico, nel quale vede, giustamente, una violenza intellettuale esercitata sull'essere per renderlo piatto, statico. Più tardi, nelle importanti opere filosofiche della sua giovinezza, egli con sempre maggiore decisione contrappone le categorie ontologiche ora scoperte alle astrazioni logicistiche di Hegel. Abbiamo già accennato a queste obiezioni di principio e nel seguito del nostro discorso torneremo ripetutamente su quelle più rilevanti. Ma nonostante la critica, nonostante le riserve, Marx nondimeno vede in Hegel il più importante precursore della sua immagine filosofica del mondo. Soprattutto perché

coglie l'essenza del *lavoro* e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo verace perché uomo reale, come risultato del suo *proprio lavoro*. Il *reale*, attivo comportamento dell'uomo verso se stesso come ente generico ovvero la attivizzazione di sé come ente generico reale, cioè come essere umano, è possibile solo in quanto espliciti realmente tutte le sue *forze generiche* – il che a sua volta è possibile soltanto per l'agire in comune degli uomini, soltanto come risultato della storia<sup>45</sup>.

Ed è proprio in questo modo che le conoscenze economiche di Marx, i cui inizi avevano cominciato a vedersi nell'economia classica inglese e nelle opere dei grandi utopisti, acquistano quella base filosofica che rende possibile concepire lo sviluppo economico come fondamento ontologico della genesi e della vera autorealizzazione dell'uomo come ente generico.

<sup>44</sup> F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Vienna-Berlino 1927, p. 20 (tr. it., *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, in K. Marx-F. Engels, *Opere scelte*, cit., p. 1109).

<sup>45</sup> MEGA, I, 3, p. 156 (tr. it., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 360).

Per il teorico e leader di massa rivoluzionario, era stato creato con ciò il fondamento filosofico di una politica attiva in senso sia pratico-quotidiano che storico-mondiale. È del tutto sbagliato, e corrisponde semplicemente agli interessi di un praticismo tattico-burocratico, privo di idee, contrapporre il « filosofico » giovane Marx a quello più tardo, maturo, divenuto « economico ». La continuità di impostazione e di metodo non viene mai minimamente interrotta in Marx. Al contrario, la possibilità metodologica di fondare correttamente nell'economia ogni fenomeno sociale è impensabile senza questi acquisti ontologici del Marx giovane. Solo che più tardi egli considera suo compito primo la diffusione fra le masse dei risultati di tale lavoro di fondazione: realizzare nella pratica la creazione e la permanente promozione di un movimento operaio rivoluzionario che deve ottenere forza e maturità, realizzare cioè questo divenir-uomo dell'uomo, questa attuazione della sua propria genericità, non più, in nessun senso, muta o falsificata; ovviamente sulla base di lotte quotidiane, concrete e attuali, di ordine economico e politico. Per questo, dopo il *Manifesto del partito comunista* si ha in Marx, sotto tale aspetto, un modo di esporre essenzialmente nuovo. I risultati oggettivi del periodo giovanile formano naturalmente anche adesso il fondamento teorico. Nel concreto però vengono presentati in maniera che la fondazione ontologica generale, sul piano dell'esposizione, appare con estrema parsimonia. La supremazia, in origine fondata ontologicamente, dell'economico nella prassi sociale degli uomini si presenta come ovvia base necessaria del loro operare sociale e quindi in ultima istanza come base di tutte le attività umane, anche senza minuziose argomentazioni di ordine ontologico. Quando si confrontano le prime versioni delle opere di Marx con la loro forma successiva, definitivamente elaborata per il pubblico, si vede con chiarezza questa riduzione espressiva, che tuttavia non entra in contraddizione con l'originario più ampio argomentare. La pubblicazione del cosiddetto *Robentwurf* mostra questa differenza, se lo si confronta con i suoi libri successivi sulla stessa tematica. Perciò, ai fini di una corretta comprensione filosofica della teoria marxiana, è difficile rimediare all'omissione del periodo staliniano, al fatto cioè che siano stati pubblicati, ancora oggi, solo scarsi frammenti dei lavori preparatori e delle stesure originarie del *Capitale*. Ma un quadro di ciò che Marx nelle versioni definitive ha cancellato dalle sue prime stesure ci viene fornito dal *Robentwurf*.

Lo sviluppo del movimento operaio, il suo diffondersi tra

larghissime masse, è già una piena conferma di quanto fosse giusto questo cambiamento del modo di esporre. Le cui relative difficoltà ebbero splendida soluzione, come è dimostrato dal fatto che gli scritti di Marx di questo periodo raggiunsero una diffusione e un prestigio di massa tali che ad essi — si può dirlo con tranquillità — opere di questo livello scientifico non si sono mai neppure approssimate. Solo che proprio questo sviluppo, per i suoi effetti sugli uomini da esso investiti, ha fatto venire in primo piano ogni volta problemi di tutt'altra natura. I movimenti di massa sono continuamente costretti a confrontarsi con il mondo circostante sul piano ideologico, in parte per le opinioni divergenti che si hanno all'interno del movimento stesso, a prescindere dal fatto che si tratti di dubbi, polemiche, ecc. provenienti da destra o da sinistra, in parte per le controversie di ordine politico, scientifico e magari anche sul piano della concezione del mondo con gli indirizzi rilevanti del mondo borghese. Ma questo vuol dire che, per far avanzare il marxismo come filosofia, come avvio teorico alla prassi e quindi anche come ideologia, oggi occorre un ulteriore cambiamento del modo di esporre: ogni polemica, che sia diretta più verso l'esterno o più verso l'interno, è necessariamente più o meno determinata anche dal punto di vista e dal metodo dell'avversario. E questa co-determinazione esterna si accresce ulteriormente in dipendenza da chi si vuole persuadere ex novo o persuadere di nuovo nelle discussioni. Ed è evidente che per tutti questi motivi — anche se non sempre allo stesso grado, ma tutti senza eccezione determinati socialmente — non soltanto il contenuto di ogni polemica si è concentrato su questioni ben determinate del presente (che sono andate sempre più allontanandosi dal tempo in cui il marxismo nasceva), ma anche i metodi di tali polemiche, i loro temi immediati, ecc. sono andati nettamente differenziandosi dai temi e dai metodi originari del marxismo. In tale dinamica, tuttavia, resta a lungo vivo un momento determinato di decisiva importanza. Ed è appunto che a Marx nelle sue opere tarde è riuscito di esporre la critica delle società di classe e le prospettive della lotta socialista per sovvertirle, in termini tali da esprimere con un trascinate pathos intriso di senso del reale sia il realismo di una politica costruita scientificamente sulla conoscenza economica che la grande prospettiva socialista storico-mondiale del divenir-uomo dell'uomo estraniato a se stesso delle società di classe. E il tipo di sfruttamento esercitato dal capitalismo del secolo XIX faceva sì che l'efficacia del metodo e della prospettiva non si attenuasse nep-

pure nei modi ora descritti delle controversie intellettuali.

Naturalmente prima di tutto ciò riguarda direttamente il lavoro di Marx stesso. Vi è infatti una differenza assai grande nel fatto che Marx abbia preso le mosse dalle grandi questioni filosofiche, di principio, e di qui sia giunto alla esatta elaborazione scientifica delle lotte quotidiane (con le loro prospettive storico-mondiali), mentre per la stragrande maggioranza dei fautori della sua teoria determinanti nell'immediato erano proprio questi fatti e i loro nessi che ora diventavano comprensibili; invece le grandi questioni della genesi, della prospettiva storico-mondiale e delle posizioni di lotta che ne derivavano, costituivano semplicemente uno sfondo elaborato (eventualmente) in un secondo tempo ai fini di queste conoscenze che fondavano la prassi. Dato questo cambiamento di base, oggetto delle discussioni divennero naturalmente soprattutto i conflitti quotidiani dei tipi più diversi, nei quali le conseguenze pratiche dei fondamenti del marxismo erano per i suoi fautori ovviamente da approvare e per i suoi avversari altrettanto ovviamente da disapprovare. E quando tali controversie concernevano questioni attinenti anche le concezioni del mondo, non sembrava necessario in ogni caso, in assoluto, tornare ai principi originariamente elaborati da Marx. Per esempio, di fronte alla messa in discussione dell'esistenza materiale oggettiva dei fenomeni naturali sembravano sufficienti i vecchi argomenti dei dibattiti sul materialismo; di fronte alla rivolta contro la priorità dell'economia nell'esistenza e nello sviluppo sociali sembravano sufficienti le prove « sociologiche », ecc.

Questo graduale slittamento di tematica e metodo acquistò effettiva importanza per l'interpretazione del marxismo solo quando le sue basi sociali cominciarono a esercitare peso decisivo nella prassi complessiva dei movimenti operai. Il movimento operaio divenne una potenza sociale reale in un periodo in cui, almeno nei paesi economicamente più sviluppati, la rivoluzione socialista per larghe masse e per importanti strati-guida cominciò ad assumere il carattere di un lontano, non attuale, « scopo finale ». Questa svolta ideologica non si produsse perché al centro della prassi concreta stava la lotta per le riforme. Marx stesso perseguì sempre con appassionato interesse le riforme importanti (la lotta per la riduzione dell'orario di lavoro, ecc.); tuttavia le considerava come un progresso divenuto concreto, come un simultaneo e inseparabile passo in avanti verso il pieno sovvertimento. Nel momento in cui quest'ultimo tratto unificante cominciò a sbiadire nei movimenti con-

creti e anzi a scomparire del tutto in strati vasti e influenti, si ebbe, fondato sugli slittamenti teorici ora descritti, il declassamento del marxismo a fondazione ideologica del realismo da *Realpolitik* di autorevoli partiti riformisti. Non è nostro compito in questa sede descrivere tale movimento, che trovò in Bernstein il suo primo e più rilevante teorico e che oggi ha condotto i cosiddetti partiti socialisti a staccarsi completamente dal marxismo. C'è solo da riscontrare come in questo processo socio-politico l'originaria ontologia di Marx sia scomparsa più o meno del tutto dalla coscienza di chi vi è stato coinvolto, o da fautore o da avversario.

Nessuno nega i tentativi di arrestare questo andamento e di ricondurlo sul sentiero del marxismo. In specie gli sforzi perspicaci, al medesimo tempo diplomaticamente comprensivi e però ostinati, a volte eroici, di Engels nelle opere sistematiche e in quelle storiche, così come nelle lettere del tempo in cui Marx era vivo e anche, forse soprattutto, dopo la sua morte. Tuttavia c'è una questione che soltanto il futuro potrà chiarire definitivamente: fino a che punto egli sui punti metodologicamente alla fine decisivi abbia sempre e dappertutto fatto proprio, con totale coerenza, il sovvertimento ontologico dell'immagine del mondo compiuto da Marx e fino a che punto invece non si sia accontentato di « mettere materialisticamente sui piedi » Hegel. Nei suoi scritti teorici, il cui esame dettagliato andrebbe oltre le finalità di questi ragionamenti, si possono trovare – parlando in generale – tutt'e due le tendenze: si hanno esposizioni teoriche e storiche alcune delle quali si muovono sulla linea dell'ontologia marxiana, altre che talora nel recepire come attualmente valida la dialettica hegeliana vanno molto al di là di quanto Marx in genere ritenesse teoricamente ammissibile. Naturalmente con ciò non si vogliono porre del tutto in discussione il livello elevato e la relativa giustificazione storica anche di queste parti degli scritti di Engels. In un periodo in cui i marxisti dovevano respingere la penetrazione del neokantismo, del positivismo, ecc. nell'edificio della loro immagine del mondo e in cui la respinsero in maniera assai parziale, è da considerare per molti versi positivo contro tali tendenze il contributo ideologico persino di un Hegel semplicemente « messo sui piedi », – e non, come in Marx, criticato alla radice, – in quanto alleato nella difesa dall'idealismo e dalla meccanizzazione. Lo sviluppo teorico nell'ambito del movimento operaio, che produsse la capitolazione della socialdemocrazia nella prima guerra imperialistica, inasprì doppiamente i con-

trasti che si erano fino ad allora avuti all'interno del marxismo: da un lato anche l'imborghesimento teorico conseguente del marxismo giunge al suo temporaneo culmine, dall'altro lato il bolscevismo guidato da Lenin restaura soprattutto nella pratica, ma anche per molti importanti aspetti nella teoria, le tendenze storiche fondamentali e generali del marxismo, anzitutto concretando e attualizzando le tendenze all'autentico divenir-umano del genere umano. Negli anni Venti si hanno perciò anche accenni di avanzamento teorico su tali punti (Gramsci, ecc.). Tuttavia, con il potere assoluto conquistato, ad opera di Stalin, dalla deformazione tatticistico-burocratica del marxismo, tali spunti e i loro effetti vanno incontro a una fine prematura.

Questa digressione è stata necessaria per far vedere come il compito dei marxisti oggi possa solo essere quello di richiamare in vita il metodo autentico, l'autentica ontologia di Marx, innanzi tutto, non solo per rendere così possibile sul piano scientifico un'analisi storicamente veritiera dello sviluppo sociale successivo alla morte di Marx, analisi che oggi è in pratica del tutto assente, ma anche per concepire ed esporre l'essere complessivo, nel senso di Marx, come processo storico (irreversibile) nei suoi fondamenti. Questa è l'unica via praticabile sul piano teorico per descrivere concettualmente il processo del divenir-uomo dell'uomo, del farsi della specie umana, senza nessuna trascendenza e senza nessuna utopia. Solo così questa teoria può recuperare il pathos pratico, sempre terreno-immanente, che aveva in Marx e che più tardi – a prescindere in parte dall'interludio leniniano – è andato larghissimamente perduto nel campo teorico così come in quello pratico. E le nostre considerazioni hanno avuto finora proprio questo scopo. Tuttavia solamente la consapevolezza, il riconoscimento del fatto che la concezione « cosale » dell'essere comincia a venir sostituita dalla priorità ontologica dell'essere dei complessi e la semplice spiegazione causale dei processi dinamici dalla consapevolezza della loro irreversibilità tendenziale, ci mette in grado di intendere ed esporre in termini marxisti autentici i problemi categoriali dell'essere, anzitutto naturalmente dell'essere sociale. Ciò presuppone ovviamente in primo luogo una accurata critica di [quella] ideologia borghese oggi influente che ha raggiunto il suo culmine nel capitalismo con le spinte neopositivistiche verso la cosiddetta « deideologizzazione » delle nostre conoscenze sul mondo, che serve a presentare l'attuale ordinamento socio-economico manipolato come l'« ultima » rea-

lizzazione del possibile umano e arrivare così a una concezione della « fine della storia », che oggi però si trova già, di fatto, nello stadio iniziale dell'autodissolvimento. In secondo luogo, ogni tentativo in tale senso presuppone una critica di principio verso le « innovazioni e acquisizioni » del periodo staliniano nella interpretazione del marxismo. Il che è impossibile avvenire senza vedere con chiarezza che la priorità, introdotta da Stalin, della tattica nella prassi sociale scalza radicalmente i principi fondamentali del marxismo e mette al loro posto considerazioni del momento. Se, quindi, si vuole che il metodo marxiano ottenga di nuovo la sua originaria posizione e funzione, occorre criticare e combattere tutto questo processo di deformazione – qui naturalmente descritto solo in stile telegrafico – e per quanto è possibile farlo cessare.

Qui possiamo toccare soltanto alcune questioni centrali, e prima di tutto quelle che assumono maggior peso – non importa se e fino a che punto in maniera diretta o indiretta – quando si guarda alla specificità dei problemi categoriali nel metodo marxiano. Nel momento in cui vengono in discussione, come qui, importanti questioni di principio, sembra inevitabile esaminare anzitutto l'eredità hegeliana all'interno del marxismo, giacché quegli elementi del metodo hegeliano che non sono stati pensati completamente fino in fondo e criticamente ripuliti hanno su punti importanti allontanato l'immagine del mondo del marxismo dalla sua originaria concezione marxiana. In proposito vorrei richiamare prima di tutto la celebre negazione della negazione. In Marx essa in pratica non compare affatto. L'unico rimando significativo a questo momento del metodo hegeliano si trova nel *Capitale*, nelle osservazioni che chiudono l'analisi dell'« accumulazione originaria ». Marx vi espone con esattezza, in termini puramente economici, come lo sviluppo economico del capitalismo abbia condotto alla espropriazione della « *proprietà individuale, fondata sul lavoro personale* » e come la prospettiva della « espropriazione degli espropriatori » non preveda la restaurazione della proprietà privata in generale, ma invece « *la proprietà individuale fondata sulla conquista dell'era capitalistica* ». Marx definisce questo secondo processo « *negazione della negazione* ». La citazione di questa categoria hegeliana, però, non ha in concreto nulla a che vedere con l'essenza del ragionamento economico di Marx<sup>46</sup>. È qualcosa, si potrebbe dire, di stilisticamente decorativo. Molto probabil-

<sup>46</sup> K. Marx, *Das Kapital*, cit., I, pp. 728-729 (tr. it. cit., p. 826).

mente qui vale l'avvertenza di Marx nel poscritto alla seconda edizione dell'opera, dove egli, mentre afferma che il suo metodo dialettico è « direttamente l'opposto » di quello di Hegel, avverte di aver « civettato qua e là, nel capitolo sulla teoria del valore, col modo di esprimersi che gli era peculiare »<sup>47</sup>. Netamente diversa è la posizione assunta da Engels su tale questione. Nel difendere dall'attacco di Dühring il passo di Marx ora citato, egli innanzi tutto mette in chiaro – come abbiamo fatto anche noi – che Marx dimostra la propria tesi sul terreno concreto, storico-economico, e soltanto a dimostrazione scientifica conclusa viene il citato rimando a Hegel criticato da Dühring<sup>48</sup>. Engels però non si ferma qui. Egli ritiene infatti la negazione della negazione « un processo semplicissimo che si compie dappertutto e giornalmente » e illustra questa idea con i più diversi esempi tratti dalla natura, dalla società e dalla ideologia. Inoltre fra i suoi lavori preparatori sulla dialettica della natura c'è un intero capitolo dedicato alla caratterizzazione generale del metodo dialettico. E anche qui egli tratta della negazione della negazione considerandola uno dei tre principi fondamentali<sup>49</sup>. Va da sé, allora, che dobbiamo domandarci: ha ragione Engels?

Se la domanda si riferisce alla dialettica dell'essere delineata da Marx, la nostra risposta è: no. Se invece la domanda assume questa forma: quale parte essa ha nell'edificio del sistema di Hegel, del suo metodo dialettico, la risposta è: una parte notevolissima. Com'è noto, è stato appunto Hegel ad avvertire per primo sia la struttura complessa dei fenomeni sia la processualità della loro essenza, dei loro nessi, e a metterle al centro dell'edificio metodologico di qualsivoglia filosofia. Lo fece però – e noi abbiamo rilevato questo aspetto del suo filosofare proprio in collegamento con l'aspra critica che ne diede Marx già ai primi inizi della sua attività – compiendo l'eroico tentativo di rendere le categorie della logica interpretabili simultaneamente come categorie ontologiche e logiche nel loro processo, cioè nel loro automovimento dal semplice essere non-oggettivo, privo di predicati, fino al sistema compiuto del mondo totale. L'inanità del tentativo si presenta subito all'inizio. L'essere, il punto d'avvio di Hegel, deve bensì da una par-

<sup>47</sup> *Ivi*, pp. XVII, XVIII (*ivi*, p. 45).

<sup>48</sup> F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., pp. 133-139 (tr. it. cit., pp. 124-129).

<sup>49</sup> *Ivi*, pp. 500 e sgg. (tr. it. di Lucio Lombardo Radice, *Dialettica della natura*, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, XXV, cit. pp. 496 e sgg.).

te essere questa forma generalissima, ma dall'altra parte ha la funzione di sviluppare tutte le sue determinazioni concrete dalla dialettica, da questa « non-datità ». L'essere quindi, per poter adempiere una tale funzione di punto d'avvio logico-ontologico privo di presupposti, deve al medesimo tempo essere qualcosa che va oltre il mero esser-pensato e che però è ancora privo di determinazioni (qualcosa di pensato indeterminatamente). Ma a questo punto – prima che abbia inizio il lavoro deduttivo di Hegel – dobbiamo chiederci: l'essere può essere essente anche come essere in generale, visto che deve rimanere reale essere e tuttavia viene concepito privo di determinazioni oggettive? È una domanda cui Marx già molto presto rispose in senso radicalmente negativo. Vero che egli parla – e niente affatto per caso o per inavvertenza – di oggettività, non di essere *tout-court*, cioè del fatto che l'essere in cui egli vede il punto d'avvio contiene già tutte le determinazioni del suo essere; le quali non vengono « sviluppate » poco a poco dal suo concetto astratto, ma *a limine* appartengono all'essere dell'essere stesso. Per questo Marx può dire ricapitolando: « Un ente non-oggettivo è un *non-ente* »<sup>50</sup>, vale a dire un essere privo di determinazioni non è un essere. Il che naturalmente non esclude che il pensiero nelle operazioni logiche possa astrarre dalle determinazioni dell'essere e porre il *concetto* di un essere privo di determinazioni. Per cui in date circostanze possono aversi operazioni ideali razionali i cui risultati indiretti addirittura illuminano l'essere stesso. Una sola cosa è impossibile: dal concetto logicamente svuotato dell'essere sviluppare un essere reale mediante una reversione ideale del processo di astrazione menzionato.

Invece, proprio questo è il programma di Hegel nella prima parte della *Logica*. Proprio a questo gli serve lo strumento della negazione. La negazione nel suo senso reale è una operazione del puro pensiero, una operazione logica. Noi possiamo e dobbiamo negare in termini ideali una affermazione falsa ( $2 \times 2 = 5$ ); possiamo e dobbiamo fare la medesima cosa quando a un non-essente (magari impossibile) viene attribuito l'essere (c'è un drago a sette teste). Con ciò tuttavia noi rimaniamo completamente all'interno della sfera del pensiero. Anche la tesi di Spinoza, spesso citata da Hegel e da molti altri, *omnis*

<sup>50</sup> MEGA, I, 3, p. 161 (tr. it., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 365).

*determinatio est negatio*, nell'intenzione originaria era al medesimo tempo logica e ontologica. Spinoza dice:

A proposito del fatto che la figura è una negazione e non qualcosa di affermativo, è chiaro che la materia nella sua interezza, considerata in sé, non può avere figura e che la figura s'instaura solamente in corpi finiti e delimitati. Infatti colui che si immagina una figura, dice semplicemente che si immagina un oggetto determinato e il modo in cui è determinato. Perciò questa determinazione non appartiene all'essere dell'oggetto, né è invece il non-essere. Poiché dunque la figura non è altro che determinazione e la determinazione è negazione, non potrà, come detto, essere altro che negazione<sup>51</sup>.

È chiaro: Spinoza fa del pensiero un attributo della sostanza con risolutezza ancora maggiore di Hegel. Giacché tuttavia egli concepisce la stessa sostanza essente (essere come universo) come aldilà di ogni concretezza, di ogni processo, in lui non si presentano quelle contraddizioni della filosofia hegeliana (la quale in generale procede più oltre). Visto che l'universo spinoziano costituisce la totalità reale di tutto ciò che concretamente è, occorre domandare se questa totalità in quanto tale possiede le concrete determinazioni ontologiche (figura) dei singoli essenti. Con questa premessa ontologica la figura (la forma dell'essere della singolarità) può in qualche modo venir intesa come negazione. Certo, è un logicizzare la totalità anche negarle ogni figura (quand'anche noi forse non potremmo mai conoscerla in concreto), ma la negazione come momento determinativo della figura di ogni cosa finita esprime, comunque, il rapporto di ogni singolo essere con l'esser-altro, nei confronti degli altri essenti, in una maniera che non è obbligata a problematizzarsi in nessun senso all'interno del pensiero. Spinoza formula inoltre la sua tesi relativa all'operazione logica del determinare senza – conformemente all'essenza del suo pensiero – trarne ulteriori conclusioni logiche o ontologiche. E probabilmente non è neanche casuale che la famosa e importante determinazione riceva la sua formulazione teorica non negli scritti sistematici, ma in una lettera di chiarimento. A Spinoza questo nesso appariva ovvio ed evidente. La proposizione quindi ha funzionato nell'ambito della logica come corretta formulazione dialettica della determinazione concettuale degli oggetti. Così la usa Marx, per esempio, nel delimitare concettualmente il consu-

<sup>51</sup> B. Spinoza, *Werke*, II, Lipsia 1907, p. 176 (*Epistolae*, L).

mo produttivo rispetto alla produzione e al consumo veri e propri<sup>52</sup>, in quanto ne mette in luce l'esser-altro all'interno del concetto totalmente generalizzato di produzione e consumo.

Nella logica hegeliana il problema è tutto diverso. Non si tratta di determinare lo specifico di determinati essenti (magari con a base la sostanza), ma dall'essere privo di determinazioni (vale a dire: non-essente, ottenuto idealmente per via di astrazione) di sviluppare ontologicamente, processualmente, tutte le determinazioni ontologiche dell'essere nel processo reale del suo automovimento. La pionieristica, rivoluzionatrice, visione del mondo di Hegel, il tentativo di trasformare la cosalità in processualità, viene con ciò posta davanti a un problema irrisolvibile. Non nel senso che risulti irrisolvibile il problema in sé di riconoscere e descrivere la processualità nelle cose; Marx ne ha mostrato la risolvibilità, anzi ha mostrato che questa è l'unica soluzione corretta. Irrisolvibile è semplicemente [il problema] di sviluppare in maniera immanente dall'essere privo di determinazioni, possibile solo come prodotto ideale, quelle determinazioni che sono determinazioni, categorie, dell'essere reale. Nella ricerca di una strada persuasiva – in termini logici e anche ontologici – Hegel è incappato nel concetto di negazione della negazione. Si trattava di scoprire nell'essere stesso il momento della negazione come determinazione ontologica. Per contro, noi abbiamo tentato di far vedere che la negazione come determinazione ideale è pienamente sensata, ma può essere soltanto una determinazione ideale e niente altro.

In un senso determinato, puramente pratico, in verità lo stesso essere sociale e soprattutto la vita quotidiana sono pieni di fatti, processi, rapporti, ecc., nei quali la negazione viene usata in termini molto più larghi, anche se di fatto assolutamente impropri. Infatti ogni momento della prassi è preceduto da una decisione alternativa la cui preparazione si svolge nel modo seguente: l'uomo che agisce, analizzando la situazione in cui in quel momento si trova, finisce per trarne una « domanda » che determinerà il suo futuro agire e alla quale egli da parte sua cerca di dare una « risposta ». La costituzione della vita quotidiana e il linguaggio, che la rende consapevole, sono tali per cui questa « risposta » spesso viene a esprimersi anche come risposta affermativa o negativa a quella domanda. Nella massa delle decisioni che sembra infinita e che è estremamente eterogenea, tale modo di concepire e di esprimersi spesso pare cristal-

<sup>52</sup> K. Marx, *Robentwurf*, cit., p. 12 (tr. it. cit., p. 14).

lizzarsi nel dualismo di « sì » e « no », di qui l'apparenza che esso sia in grado di costituire la base per l'allargamento all'ontologia del dualismo logico di determinazione e negazione, di « positività » e « negatività ».

Si tratta però di mera apparenza. La determinazione e la negazione logiche non hanno direttamente nulla a che fare con la trasformazione della realtà mediante la prassi degli uomini, sebbene – e anzi proprio per questo – rientrino fra i suoi presupposti decisivi e inevitabili. Per affilare una pietra oppure semplicemente per utilizzarla così com'è a un certo scopo, c'è bisogno di una certa conoscenza della sua vera costituzione quale è in sé. Persino il lavoro più primordiale sarebbe impossibile senza conoscenza (determinazione e negazione): la pietra è dura, la pietra non è tenera, non è malleabile, ecc. Lo stesso vale anche per quanto concerne il processo del lavoro vero e proprio, dove altrettanto inevitabilmente occorre sapere con quali mezzi, con quali procedimenti, ecc. una pietra può venir affilata. Dal punto di vista del rapporto fra preparazione conoscitiva ed esecuzione pratica, dunque, non c'è differenza di principio né in termini ontologici né in termini logici fra le riflessioni – sicuramente assai elementari – degli uomini appena in fieri all'inizio del loro periodo lavorativo e il più sofisticato *team work* di una grande fabbrica moderna, anche se per altri versi possono sembrare insuperabili le antitesi concrete che intercorrono fra le due cose. Per questo già in precedenza abbiamo potuto descrivere in termini astratto-generalizzati i tipi principali di una simile negazione logica, inevitabile per la prassi, ma per sua natura diversa da essa.

Il « sì » e il « no » della prassi in generale sono d'altro ordine. Essi sono sempre messi davanti a una concreta costituzione dell'essere (la natura, la società o una loro interrelazione). In base a una conoscenza più o meno, a seconda dello stadio evolutivo, adeguata dell'essere, qui si ha la domanda: come ci rapportiamo all'esser-proprio-così appunto di questo essere? E tale comportamento pratico verso l'essere in quanto oggetto rispettivo della prassi concreta, come abbiamo estesamente dimostrato analizzando il lavoro, è indissociabile dall'atto del valutare. Ciò è riscontrabile in ogni momento della vita quotidiana, quando la si esamina senza prevenzioni, e – senza mai perdere del tutto il rapporto con questa base, nonostante tutti i decisivi rivolgimenti di forma e di contenuto, – va sviluppandosi fino a raggiungere le forme massime della prassi umana. Qui possiamo toccare questo complesso di problemi solo nei

termini più generali. La differenza decisiva rispetto ai casi visti in precedenza è che qui si ha soltanto la preparazione del rapporto fra affermazione (giusta) e negazione (di quella sbagliata), anzitutto la approvazione o disapprovazione del modo in cui un dato esser-proprio-così agli occhi dell'esecutore delle rispettive decisioni alternative dovrà essere in un futuro più o meno prossimo. Quando un padre deve decidere se punire o no il figlio, quando un partito discute se nel proprio Stato questa o quella istituzione (eventualmente l'intera forma statale) deve essere conservata, modificata o eliminata, il decisivo rapporto con la realtà si rivela soprattutto nel fatto che il sì o il no non si riferiscono in sostanza alla costituzione generale dell'essere in assoluto, alla sua oggettività in senso generale, ma invece al dover-essere o non-dover-essere (con tutte le gradazioni intermedie) di un concreto esser-proprio-così, ogni volta da crearsi mediante la prassi. Dove ovviamente sono presupposti, da un lato il fatto che questo esser-proprio-così sia in qualche modo esistente come essere e, dall'altro lato, il modo in cui l'uomo, sempre prendendo atto del carattere essente, debba rapportarsi a questo fatto. Ne segue inoltre che non viene in nessun modo stabilito se qualcosa che è stato dichiarato essente sia realmente un essente (per esempio: esistono i draghi a sette teste oppure non esistono), ma [si ha] invece il rapportarsi dell'uomo nella sua prassi a qualcosa che-è-proprio-così e il cui essere, non messo in dubbio, rappresenta il presupposto ontologico di ogni normale decisione alternativa circa la questione se esso debba essere. Detto in termini generali, ciò significa: se, poniamo, la prassi è diretta all'annientamento di qualcosa che-non-deve-essere, allora in questo porre è affermato appunto l'essere dell'oggetto in questione. Un repubblicano non nega l'essere della monarchia, ma il suo dover-essere; se non ne riconoscesse l'essere, tutto il suo comportamento pratico sarebbe insensato. Ed egualmente non determinante è che tali atti (o i mezzi della loro realizzazione) siano reali, quando solamente l'atto della negazione possiede una realtà sociale. Tanto la magia quanto l'utopia non vogliono realmente porre oggettività essenti; solo che l'intera loro condotta deve nondimeno possedere una realtà sociale (corrispondente alla rispettiva situazione). Poiché però in queste decisioni pratiche si tratta di forme fenomeniche dell'essere concretamente determinate, poiché dunque la decisione ogni volta può essere soltanto un momento di un processo concreto della prassi, l'« affermare » e il « negare » non compaiono mai nelle loro forme semplificate e astratte, nelle vere e

proprie forme logiche, ma si presentano come momenti concreti di un processo concreto-multilaterale. La gamma della « negazione », cioè, va dalla semplice antipatia, magari tacita, alla sopportazione indifferente, e fino alla volontà di distruggere totalmente l'esser-proprio-così in questione. E ciascuno di tali atteggiamenti non è mai ciò che esso è nell'astrazione logicamente depurata, ma si conforma al suo ruolo di momento del processo complessivo. Chi lo riducesse a un affermare o negare astratto, falsificherebbe proprio la sua costituzione concretamente essente. Non si dimentichi infatti: le espressioni affermare e negare, che nei contesti realmente logici incarnano l'essere reale dei rispettivi enunciati, in questo campo sono semplici espressioni linguistiche, talora solamente emotive, che in alcune circostanze possono bensì mettere in luce qualcosa, persino importante, della base conoscitiva della decisione in questione, ma che nel senso che a noi qui interessa della univocità necessaria sul piano logico sono semplicemente irrilevanti, addirittura sono invertibili. Quando dico: « Non voglio rubare », affermo la stessa cosa di quando dico: « Voglio obbedire alle leggi vigenti ». La forma linguistica (concettuale) della negazione non ha cioè collegamento con l'atto della decisione alternativa, né sul piano logico né su quello ontologico. Ogni decisione alternativa può essere espressa in forma affermativa o negativa senza che cambi essenzialmente il suo contenuto. Vale a dire, mentre nella immediatezza della vita quotidiana le intonazioni emotive del « sì » e del « no » di solito sono estremamente caratterizzanti, per contro il senso pratico di un enunciato non è connesso al modo affermativo o negativo in cui lo si esprime. E così la coppia opposizionale affermazione-negazione qui diviene, da determinazione antitetica reale, una metafora delle prese di posizione spesso semplicemente emotive. Per cui, mentre sul piano logico il « sì » e il « no » devono avere una univocità di senso determinata con esattezza estrema, qui si ha sempre una gamma enorme di sfumature emotive, che vanno, nell'affermazione, per esempio, dalla sopportazione all'entusiasmo e, nella negazione, dall'antipatia, che spesso confina con l'indifferenza, fino alla volontà di distruggere. Ma non si tratta affatto di inesattezza dell'espressione linguistica quotidiana. Al contrario. Nella maggioranza dei casi le sfumature di questa « metafora » stabiliscono se e come vengano prese le decisioni alternative della prassi concreta.

A Hegel questo carattere del fenomeno non rimase affatto nascosto. Quando per esempio nella *Filosofia del diritto* pre-

senta la pena come realizzazione della negazione della negazione, egli prende le mosse dalla « nullità » del delitto. « La nullità sta in questo: nell'aver abolito il diritto in quanto diritto ». Perciò « l'atto del delitto non è un che di primo, di positivo, al quale la pena sopravvenga in quanto negazione, ma un che di negativo, cosicché la pena è solo negazione della negazione »<sup>53</sup>. Ora l'atto nullo, specie se, come in Hegel, viene messo in contrasto con l'assolutezza del diritto e dello Stato, è una forma determinata, quantunque debole per sua natura, di negazione in senso strettamente giuridico. Nella realtà sociale però l'agire illegale non designa affatto la reale forma generale di trasgressione della legge. Marx ad esempio caratterizza il comportamento del borghese nei confronti delle leggi della propria società nei seguenti termini: « Il borghese si comporta verso le istituzioni del suo regime come l'ebreo verso la legge: le elude, ogni volta che sia possibile, in ogni caso particolare, ma vuole che tutti gli altri le osservino »<sup>54</sup>. È un'affermazione o una negazione delle leggi vigenti? Eppure corrisponde certamente alla media dell'essere sociale nel capitalismo. La constatazione della nullità nella prassi si trasformerebbe, di regola, in una indifferente disattenzione e per nulla affatto in quelle necessarie serie di reazioni descritte da Hegel. (Persino nella sfera giuridica: *minima non curat praetor.*) Perciò, se la pena possa venir spiegata effettivamente in tal modo come reazione al delitto, resta del tutto oscuro anche dopo che Hegel l'ha de-dotta come negazione della negazione.

Conformemente alla natura della cosa, ciò risulta in termini ancora più espliciti nella *Logica* stessa, dove appunto la negazione della negazione vuol essere quel taumaturgico rimedio onto-logico con il cui ausilio da un essere indeterminato, che perciò non è propriamente un essere (in Hegel stesso: essere  $\neq$  nulla) magicamente viene fatto apparire l'autentico essere, tutto dispiegato quanto a determinazioni (in Hegel: realtà). Quando si sia accettato l'impianto idealistico di Hegel che logicizza interamente l'essere, è una concezione sistematica persino affascinante. Ma dalla cosa stessa viene che le sue dimostrazioni concrete non possono avere alcuna persuasività.

<sup>53</sup> G. W. F. Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 97, aggiunta (tr. it. di Francesco Messineo, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1974, p. 378. La traduzione italiana citata non corrisponde del tutto al passo quale è riportato da Lukács).

<sup>54</sup> MEGA, I, 5, p. 162 (tr. it., *L'ideologia tedesca*, cit., p. 174).

Così, come stazione importante sulla via di tale deduzione, si dichiara: « Il qualcosa è la *prima negazione della negazione* ». Per dimostrare però che qui non si tratta semplicemente dell'*omnis determinatio est negatio*, ma di avanzare effettivamente oltre essa in termini di processo reale, che si tratta della negazione della negazione, Hegel, mentre sta ancora tentando di dedurre il qualcosa molto astratto, poco fornito di contenuto, è costretto, per addurle come prove, a trarre da esso alcune forme dell'esserci più concrete, « sviluppate » (?) « più tardi » lungo tale cammino:

L'esistere, la vita, il pensiero ecc. si determinano essenzialmente a *esistente, vivente, pensante* (Io) ecc. Questa determinazione è della più alta importanza, affin di non fermarsi all'esistere, alla vita, al pensiero ecc., e anche alla divinità (invece di Dio); per non fermarsi cioè come a universalità<sup>55</sup>.

Vale a dire, per spiegare il processo con cui dal non-ancora-essente, in quanto astrazione, dialetticamente si sviluppano i modi determinati dell'essere, il processo medesimo, quantunque non ancora dedotto a nessun grado, viene portato come « prova » di se stesso.

Il negativo del negativo non è, come *qualcosa*, altro che il cominciamento del soggetto; l'esser dentro di sé, però come ancora affatto indeterminato. Esso si determina poi dapprima come quello che è per sé, e così via, finché solo nel concetto raggiunge la concreta intensità del soggetto. Ma a queste determinazioni sta in fondo la negativa unità con sé. Se non che a questo proposito importa assai distinguere la negazione come negazione *prima*, o come negazione *in generale*, dalla negazione seconda, la negazione della negazione. Quest'ultima è la negatività concreta, *assoluta*; la prima, invece, non è che la negatività *astratta*<sup>56</sup>.

Qui vediamo con chiarezza i due lati della filosofia di Hegel. La sua genialità sta nel tentare di concepire il mondo dell'oggettività come un processo nel quale le forme più elevate (in virtù della sua irreversibilità) si sviluppano necessariamente da quelle più basse e non sono a priori date. Ma poiché egli intende il processo di questa genesi per sua natura come una

<sup>55</sup> G. W. F. Hegel, *Werke*, Berlino 1841, 3, p. 114 (tr. it. di Arturo Moni riv. da Claudio Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1968, I, p. 110).

<sup>56</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 111).

deduzione logica del concreto dall'astratto, finisce per non vedere le vere categorie evolutive dell'essere processuale, per mettere quindi lo sviluppo sulla testa e per interpretare la deduzione logica del concreto dall'astratto – deduzione che si verifica sempre *post festum* – come il processo vero e proprio. Hegel non si avvede che perfino in termini logici l'astratto può solo essere dedotto dal concreto e non viceversa come fa lui. Si capisce come egli – nel rendere « dialettico » Spinoza – sia finito nella negazione della negazione come motore del processo. Ma si capisce altrettanto bene che questo metodo non poteva non fallire nel complesso e nel dettaglio.

Si capisce meno come mai Engels, in genere così lucido e devoto alla realtà, su questo punto non abbia elaborato una critica di principio, distruttiva, nei confronti di Hegel, e si sia invece limitato a « mettere sui piedi » materialisticamente la costruzione idealistica della negazione della negazione, cioè a dimostrare « che nei due regni del mondo organico la negazione della negazione *ha realmente luogo* ». Come prova serve il chicco di orzo:

Se un tale chicco di orzo trova le condizioni per esso normali, se cade su un terreno favorevole, sotto l'influsso del calore e dell'umidità subisce un'alterazione specifica, cioè germina, il chicco come tale muore, viene negato, e al suo posto spunta la pianta formatasi da esso, la negazione del chicco<sup>57</sup>.

Quel che Engels descrive è un normale processo evolutivo nell'ambito dell'essere organico, dove a volte i cambiamenti di forma degli oggetti, in quanto momenti dei loro processi di riproduzione, possono presentarsi in modi diversi, in genere sono gradualmente, ma in singoli casi divengono rapidi. Ma dove è individuabile una negazione (e tantomeno una negazione della negazione) in questo essere? A voler fare la massima concessione possibile, quanto a trasferimento della negazione logica ai processi di trasformazione dell'essere, al più si può concepire la morte come negazione della vita, essa infatti chiude ogni processo riproduttivo all'interno dell'organismo, così smette di funzionare l'intero suo complesso e con ciò, simultaneamente, tutte le sue componenti materiali divengono semplici sostanze ecc. della natura inorganica. Non c'è nessun motivo ragionevole per interpretare simili cambiamenti di forma del normale pro-

<sup>57</sup> F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., p. 139 (tr. it. cit., p. 130).

cesso riproduttivo (per esempio l'appassire e cadere delle foglie in autunno, il loro ricrescere in primavera) come negazione e negazione della negazione di alcunché. Per giunta solo in certi casi funziona questo schema binario di un tale fatto nel processo riproduttivo. La nascita dei mammiferi non presenta nulla di simile, neppure in termini di analogia. E quando Engels, per illustrare questa « legge generale », si richiama alle farfalle, è poi costretto ad aggiungere:

Che in altre piante e in altri animali il fenomeno non si compia con questa semplicità, che essi, prima di morire, producano semi, uova o piccoli non una sola, ma più volte, è cosa che qui non ha importanza per noi; qui dobbiamo dimostrare solamente che nei due regni del mondo organico la negazione della negazione *ha realmente luogo*<sup>58</sup>.

Ma con questo risulta distrutta e confutata proprio la presunta struttura legale della negazione della negazione. Nell'ipotesi di un cambiamento di forma in generale nel processo riproduttivo il loro numero può anche considerarsi indifferente; non così invece quando in esso deve realizzarsi la negazione della negazione. Se però esaminiamo il processo reale della riproduzione delle farfalle, non abbiamo un uovo che dapprima nega e poi viene negato nel corso della formazione della nuova farfalla, ma la serie: uovo-bruco-larva-farfalla, cioè a dire non una negazione della negazione, ma la negazione della negazione della negazione. L'applicazione dello schema hegeliano alla natura viene trasformata dai fatti in una caricatura superflua, giacché il processo diviene facilmente comprensibile sulla base della coppia categoriale coordinata continuità-discontinuità, di cui parleremo per esteso più avanti.

Le cose non vanno meglio con gli altri esempi. Non occorre essere specialisti di metodologia matematica per contestare che  $-a$  sia la negazione di  $+a$ . Si prenda un'applicazione tanto frequente e metodologicamente tanto importante e feconda della negatività come i sistemi delle coordinate. Qui il  $+$  non è una affermazione così come il  $-$  non è una negazione. Si potrebbe semplicemente invertire il  $+$  con il  $-$  senza cambiare di un ette l'essenza del procedimento e dei risultati, tanto poco essi hanno in sé di « positivo » o di « negativo », il che naturalmente non tocca affatto la loro utilizzabilità come segni di

<sup>58</sup> *Ibidem (ibidem)*.

un rapporto. Inoltre: per Engels la negazione della negazione la si ha anche nella moltiplicazione di  $-a$  con  $-a$ , che dà come risultato  $+a^2$  e quindi, sembra, una negazione della negazione. L'esempio è perfettamente corretto sul piano matematico, tuttavia non contiene neppure l'ombra di un accenno a una qualsiasi questione ontologica. Infatti, perché proprio nella moltiplicazione e non nell'addizione doveva esprimersi la « negazione », cioè che  $-a$  è la negazione di  $+a$ ? Il fatto è che la moltiplicazione mostra un'analogia che sembra utilizzabile sul piano formale puro ed esclusivamente per questo ha ottenuto la preferenza.

Engels d'altra parte non ha eluso la problematicità dell'applicazione di questo schema a tutti i campi e processi dell'essere. Nelle osservazioni conclusive intorno a questo complesso di problemi scrive quasi con autoironia che egli non dice assolutamente nulla riguardo al « particolare processo di sviluppo » che ogni volta porta come esempio: « Se di tutti questi processi io dico che sono negazione della negazione, li comprendo tutti insieme sotto questa unica legge del movimento e precisamente perciò trascuro la particolarità di ogni singolo processo speciale »<sup>59</sup>. Questa giusta delimitazione critica, però, indica appunto la debolezza metodologica dell'intera costruzione. Quando infatti generalizzando alcuni processi reali si ottiene un'astrazione, il particolare può anche cadere fuori dell'attenzione in certe esposizioni generali, ma rammentare tale particolare non trasforma queste ultime in assurdità grottesche. L'affermazione generale, per esempio, del *Manifesto del Partito comunista* secondo cui « la storia di ogni società sinora esistita è storia di lotte di classi » è una astrazione ottenuta a partire dal processo reale, nel senso autentico del generalizzare. Infatti, fin dall'inizio gli autori ne hanno delimitato la validità a una fase determinata del processo, alludendo con ciò al fatto che il futuro (il comunismo) poteva produrre un non-rimanere-più-valida di questa generalizzazione. Ed Engels medesimo nel 1890 definì con precisione ancora maggiore sul piano ontologico l'ambito di validità di questa astrazione rilevando come si tratti di una generalizzazione che ha anche un inizio reale nella storia reale della specie umana. Quando perciò, muovendo da tale generalizzazione, diciamo che la rivolta di Spartaco, quella di Thomas Münzer, l'accumulazione originaria del capitale, il moto luddista, la Comune di Parigi sono state lotte di classe, certa-

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 144 (*ivi*, p. 135).

mente non occorre che analizziamo sempre in termini concreti i loro tratti particolari, e tuttavia questi, se per un qualsivoglia motivo venissero ricordati, non metterebbero in luce nessun lato assurdo di tale generalizzazione. Engels invece teme proprio questo nelle osservazioni prima citate. Che lo sviluppo dell'orzo sia un processo di negazione della negazione tanto quanto il calcolo integrale è un pensiero che basta enunciare per vederne i lati assurdi. Ciò non avviene con le generalizzazioni cui realmente si giunge muovendo dall'essere stesso. E la lotta di classe è una di queste — come usa dire Marx — astrazioni « razionali ». Quando infatti ricomprendo la rivolta di Spartaco e l'accumulazione originaria sotto il concetto generale di lotta di classe, devo bensì prescindere da moltissime particolarità concrete, ma poi ambedue i processi posseggono proprio quelle particolari determinazioni ontologiche che giustificano questa generalizzazione. Se faccio la medesima cosa con il chicco di orzo e il calcolo integrale, viene in luce, anche secondo Engels, una palese assurdità. Né si dica: nel caso della negazione della negazione si tratta di una forma più alta, più generale, di legalità. Anche questo non è vero. Perché io, senza neppure accostarmi alla zona dell'assurdità, posso affermare: la geologia mostra la irreversibilità dei processi naturali con la stessa evidenza con cui la storia della Francia mostra l'irreversibilità di quelli storici. Anche qui i momenti concreti particolari dei due gruppi di fenomeni non hanno nulla a che fare gli uni con gli altri; ma l'irreversibilità del processo in quanto tale costituisce in ambedue la base reale delle rispettive particolarità. Il che però, come Engels stesso giustamente percepisce, non è possibile nell'applicare la « legge » della negazione della negazione al chicco di orzo e al calcolo integrale senza finire sul terreno delle assurdità, perché appunto questa « legge generale » non è stata ricavata da sviluppi dell'essere stesso, ma « da fuori », a partire da sfere completamente altre, è stata arbitrariamente applicata a ogni e qualsiasi essere.

Qui appare evidente quanto importante, decisiva, sia la critica ontologica delle costruzioni ideali logiche, gnoseologiche, metodologiche, ecc. Proprio perché logicizzava in generale i problemi dell'essere, Hegel evitò una tale critica, così da dare fondamento e levigatezza alla sua costruzione sistematica. Ed Engels, giacché nella sua critica di Hegel qui non è andato realmente fino alle radici, come invece Marx già ai primi inizi della sua attività, non soltanto ha evitato la necessaria critica verso la logicizzazione di nessi ontologici, ma ha addirittura fatto

il tentativo, inevitabilmente vano, di rendere plausibile la costruzione hegeliana mediante esempi tratti dalla natura, dalla società e dalla filosofia. Sul piano storico, appare comprensibile che, in un periodo in cui il movimento operaio marxiano si trovava di fronte nel campo borghese un ottuso e smorto empirismo ed eclettismo, che in un tale periodo una sintesi filosofica di tutti i nessi evolutivi, la dottrina della negazione della negazione, potesse affascinare molti, in quanto sintesi storico-mondiale, anzi filosofico-universale, dove le soluzioni socialiste dei problemi risultavano ineluttabili. Oggi non ci sembra più necessario analizzare meglio le fonti concrete dell'errore di Engels. È infatti indicativo come il confronto storico del movimento operaio rivoluzionario con la rivoluzione reale abbia cancellato in amici e nemici questo tipo di fascino. Per esempio, caratteristico è che Lenin, quando lo scoppio della prima guerra imperialistica gli dette la possibilità nell'esilio svizzero di studiare la *Logica* di Hegel, stese un abbozzo schematico dei momenti essenziali della dialettica. Ebbene qui, al contrario della centralità che assume nelle grandi opere di Engels, la negazione della negazione non è una delle tre determinazioni della dialettica, ma viene soltanto al punto 14, con questo contenuto: « Il presunto ritorno al vecchio (negazione della negazione) »<sup>60</sup>. Lenin quindi si riferisce palesemente in maniera esclusiva al luogo di Marx da noi citato, e rimane in assoluto silenzio a proposito dei passi a lui senz'altro ben noti dell'*Anti-Dühring*. Con ciò il significato di questo « elemento » rimane circoscritto alla concreta peculiarità evolutiva descritta da Marx. Del tutto escluso che si tratti di una assunzione in termini di generalizzazione filosofica. Lo dimostra anche, come ha testimoniato il successivo sviluppo del marxismo, la circostanza che questa interpretazione acritica della dialettica hegeliana ha poi perduto ampiamente di attualità. Se ce ne stiamo occupando in maniera relativamente approfondita, è perché l'esposizione concreta delle categorie nell'ambito della dialettica marxiana, ontologica per sua natura, richiede sul piano puramente teorico una critica, che ritorni sulle questioni di fondo, della dialettica hegeliana e del suo influsso sul marxismo.

L'approssimativo chiarimento delle questioni finora discusse fornisce solamente la base per esaminare con un po' più di

<sup>60</sup> V. I. Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass*, Vienna-Berlino 1932, p. 145 (tr. it. di Ignazio Ambrogio, *Quaderni filosofici (Opere complete, XXXVIII)*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 206).

precisione la novità che c'è nei problemi categoriali dell'ontologia di Marx. Da punto di partenza non possono non servire le sue affermazioni ontologiche fondamentali già più volte riportate. Prima di tutto, che l'essere può venir considerato essere solo quando è oggettivamente determinato sotto ogni profilo. Un essere indeterminato non è che un prodotto mentale: una astrazione da tutte le determinazioni la cui totalità rende essere l'essere. Ai fini del padroneggiamento intellettuale, così come e soprattutto ai fini del padroneggiamento pratico di un determinato essente, può in date circostanze, in casi concreti, essere utile, anzi talvolta può essere inevitabile, prescindere da certe determinazioni dell'essere. Ma davanti a tali operazioni astrattive non va mai dimenticato che con esse da sole l'essere in questione non può subire alcun cambiamento in quanto essere. Quando io, poniamo, nel valutare le conseguenze di una guerra prescindendo astrattivamente dall'età, dal sesso, ecc. delle vittime per avere il panorama complessivo, non è che ho soprappreso sul piano dell'essere una qualsiasi determinazione concreta. Quando in certi esperimenti diventa possibile e magari necessario escludere tecnicamente talune determinazioni ontologiche (caduta libera nello spazio vuoto), naturalmente questa esclusione astrattiva si verifica sul piano dell'essere e la scienza in questione può reintrodurla come determinazione ontologica concreta. Questo però non tocca minimamente il problema di cui parliamo: un essere senza determinazioni reali non è mai essente, è una mera creazione ideale. E si va incontro, come Hegel, alle più grandi confusioni quando vengono ignorati questi fondamentali nessi.

L'altra affermazione di Marx strettamente collegata alla precedente, e da noi altrettanto spesso citata, è che le categorie sono forme d'esserci, determinazioni d'esistenza. Qui è di nuovo visibile l'antitesi radicale a ogni gnoseologia idealistica, secondo cui le categorie sarebbero prodotti del nostro pensiero sulla costituzione dell'essere, anzitutto appunto sulle sue determinazioni concrete. Nell'immediato esse lo sono, in quanto sono riproduzioni ideali di ciò che nel processo dinamico dell'essere-in-sé, vale a dire come momento dell'essere stesso, è essente e opera come tale. L'importanza di questa inversione nel rapporto tra categoria e essere in generale si estende, come vedremo più avanti, all'intero nostro rapporto pratico con il mondo ambiente (nel senso più lato), giacché, come vedremo in dettaglio trattando del lavoro, ogni posizione teleologica presuppone la conoscenza di un essente determinato (categorialmente

determinato). È qui dunque che sorge la questione se queste determinazioni siano davvero meri prodotti della nostra conoscenza, che vengono « applicati » al rispettivo essere, oppure stiano già oggettivamente per intero nell'essere stesso e il processo del pensiero soltanto le riproduca con la massima possibile corrispondenza. La chiarezza su questo punto è tanto più importante in quanto in varie forme di prassi e nel pensiero che vi corrisponde vengono necessariamente individuati e usati anche procedimenti alla cui base stanno specifiche esigenze delle condizioni operative date in quel contesto e non le determinazioni essenti-in-sé in quanto tali (ovvero, a seconda dei casi, queste sono più o meno ampiamente modificate). Sul terreno della mera gnoseologia e tanto più su quello della metodologia di un settore specifico, questi procedimenti tecnici sono difficilmente distinguibili dalle determinazioni essenti-in-sé. Soltanto la critica ontologica è in grado qui di mettere in luce la reale costituzione dell'essere. Delle amplissime conseguenze che tali atti hanno per le relazioni fra scienze singole e filosofia potremo discutere con una certa adeguatezza solo concludendo queste nostre considerazioni.

Il terzo momento essenziale di cui dobbiamo trattare qui è stato anch'esso più volte sottolineato nelle analisi precedenti. Ed è che noi a poco a poco siamo arrivati a concepire il mondo non in termini dualistici, nella forma di « cose » (e anche di strutture ideali cosificate) e di energie « immateriali », ma invece come complessi le cui interrelazioni interne e la cui dialettica di movimento danno luogo a processi irreversibili (cioè storici).

Se ora guardiamo alle conseguenze ontologiche che derivano da questa costituzione dell'essere, c'imbattiamo subito in problemi categoriali essenzialmente nuovi; per meglio dire: in relazioni essenzialmente nuove che intercorrono fra le categorie. I nessi del mondo sono dati in sé — ma ciò è chiarissimo per la prassi — con tale forte evidenza che sorge inevitabilmente il problema di coordinare o subordinare le categorie, di porre gruppi coerenti e di qui magari interi sistemi. Quanto più certi nessi categoriali sono collegati alla prassi in quanto tale, tanto più esplicita si fa la loro specifica dialettica in questi tentativi di sistematizzazione. Si pensi, per esempio, alle cosiddette categorie modali, che, si potrebbe dire, da sempre sono state trattate in questa maniera. Poiché tuttavia in tali casi finora si trattava di sintesi intellettuali di determinazioni del pensiero, da questi riassunti astrattivi spesso non si otteneva un'immagine

adeguata della effettiva costituzione categoriale dell'essere.

Hegel, pur con tutti i suoi incrollabili pregiudizi logicistico-idealistici, è stato comunque l'unico pensatore che abbia lavorato a cogliere il problema dell'essere in termini di processo, cosicché in lui talvolta emergono inevitabilmente nessi categoriali nei quali, nonostante il suo punto di vista in prevalenza logicistico, si esprime qualche sentore dei rapporti ontologici reali. Ci siamo occupati prima del suo tentativo, a priori condannato al fallimento, di svolgere con mezzi logici e però anche sul piano ontologico le determinazioni dell'essere dall'essere privo di determinazioni. Ebbene, a dispetto dei mezzi illegittimi, Hegel però giunge comunque a un essere con determinazioni concrete. Il fatto che egli in seguito chiami essenza questo « stadio » dell'essere, non cambia le cose; in fin dei conti a quel punto ha in mente un essere caratterizzato da determinazioni. Poco rilevante è in sostanza anche il fatto che la categoria a questo stadio venga chiamata determinazione riflessiva; al dunque qui si tratta pur sempre di categorie e delle loro relazioni l'una con l'altra, con l'essere, di cui in ultima analisi sono e restano determinazioni. Qui Hegel si stacca nella maniera più netta dall'idealismo soggettivo di Kant. Il fatto che le categorie arrivino al pensatore in quanto tale non implica « che queste sarebbero perciò da considerare solo come appartenenti a noi (come soggettive) ». Ma si tratta semplicemente di idealismo oggettivo e non di un reale superamento dell'idealismo, come dimostrano le sue riflessioni introduttive. Dove polemizzando contro il soggettivismo, dice: « Questo è invece giusto, che le categorie non sono contenute nella sensazione immediata »<sup>61</sup>. Infatti, nel caso in cui le categorie siano realmente forme d'esserci, determinazioni d'esistenza, il loro esser-propriosi non può non affermarsi persino nella reazione più primordiale al mondo ambiente, nella stessa interrelazione delle cose, e a maggior ragione già nella prassi più primitiva. Con ciò non si nega naturalmente che il loro divenir-consapevoli, il loro divenir-poste nella prassi e nella teoria, costituisca un passo significativo al di là della mera immediatezza. Tuttavia nessun essere vivente potrebbe compiere il suo processo riproduttivo senza reagire a queste determinazioni ontologiche in termini reali, relativamente adeguati alla realtà. Abbiamo già messo in luce questa necessità trattando della legalità. Quando, cioè, Molière fa dire al suo *Bourgeois gentilhomme* di aver parlato

<sup>61</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, cit., § 42, aggiunta 3 (tr. it. cit.).

in prosa tutta la vita senza rendersene conto, mostra attraverso questa replica da commedia di aver colto l'essenza delle categorie in maniera più adeguata di quanto non possa qui Hegel, sebbene la prosa sia soltanto un modo della riproduzione dell'essere e non un modo dell'essere stesso.

Pur con tutti questi limiti, Hegel qui vede con grande chiarezza un modo d'essere decisivo delle categorie, vale a dire che le categorie possono presentarsi ontologicamente solo come forme dell'essere di complessi processuali, non quindi isolate, per così dire basate su se stesse, ma soltanto, in termini reciprocamente determinati a opera della cosa stessa, come forme reciprocamente collegate, espressive della complessità della loro fondazione ontologica e indissociabilmente coordinate. E questo passaggio dalla cosalità isolata al carattere complesso dell'essere – spesso non chiaro, che per alcuni versi rimane inconsapevole – dà avvio anche alla percezione, anch'essa di frequente altrettanto netta, della processualità di questi complessi. Ciò, espresso teoricamente, viene a dire che le categorie così emergenti anche in quanto categorie non incarnano un essere immutabile, ma invece – proprio in quanto categorie – con i cambiamenti dei processi ontologici non possono non subire trasformazioni essenziali e proprio sul piano della categorialità. Prendiamo – per rimanere ai casi discussi da Hegel stesso, per seguire la sua esposizione – la forma come categoria. Essa compare come momento della differenziazione ontologica dell'essenza. Si concretizza successivamente nella determinazione bilaterale, coordinata, di ogni essente, come coppia categoriale: forma-materia. Si ha così una inseparabile e insopprimibile determinazione reciproca di tutti i complessi processuali: « La materia deve quindi esser formata, e la forma si deve materializzare, si deve dar nella materia l'identità con sé o la sussistenza »<sup>62</sup>. Secondo Hegel tale co-appartenenza non si coglierà mai abbastanza a fondo: « Questo, che appare quale attività della forma, è inoltre anche il proprio movimento della materia stessa »<sup>63</sup>. Il processo di sviluppo va avanti, mai complessi in quanto tali si conservano, anche se non al medesimo grado dell'esser-determinato; si ha invece l'ulteriore e superiore correlazione tra forma e contenuto, e quest'ultima può sorgere solo come rinnovamento della correlazione precedente, quella tra forma

<sup>62</sup> G. W. F. Hegel, *Werke*, cit., 4, p. 81 (tr. it., *Scienza della logica*, cit., II, p. 505).

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 83 (*ivi*, p. 506).

e materia. Ora la forma è correlativa a questo complesso<sup>64</sup>. Con ciò siamo rimasti nel regno della natura. Hegel qui non discute affatto la specificità delle forme che (nel lavoro, nella prassi) pongono consapevolmente-teleologicamente, sebbene poi quel che egli ha chiamato appunto correlazione tra forma e contenuto stia, come nuovo contenuto, anch'esso in correlazione con tale forma che pone e che è posta, e nemmeno solo nel lavoro e nella prassi quotidiana, ma su su fino alle massime espressioni di vita dell'umanità (pensiero, arte, etica). In questo caso però lo sviluppo degli spunti hegeliani è metodologicamente anticipato in sostanza negli spunti medesimi.

Allo stesso modo Hegel riesce qui a determinare il significato della correlazione categoriale fra intero e sue parti. La struttura complessa dell'essere vi emerge plasticamente come nel caso precedente. Hegel prende le mosse dal vicendevole condizionare ed esser-condizionato di ambedue i momenti e sintetizza poi questo lato categoriale di ogni complesso processuale nei termini seguenti: « In quanto così entrambi i lati del rapporto sono posti come condizionantisi l'un l'altro, ciascuno è in lui stesso un immediato per-sé-stare, ma il suo per-sé-stare è in pari tempo mediato, ossia posto, dall'altro »<sup>65</sup>. Scompare così dalla dottrina delle categorie ogni richiamo a una « cosa-lità » in sé unitaria e omogenea. L'unità che si ha qui del rispettivo intero è « unità di una *diversa molteplicità* ». E se qualcosa in essa è una parte, ciò deriva dal modo in cui questi momenti di una eterogenea molteplicità entrano in relazione l'uno con l'altro<sup>66</sup>. Qui implicitamente – anche se Hegel lo fa da lontano, con forti astrazioni logicistiche – si allude però alla relatività estrema dei complessi quanto a esistenza autonoma, a un loro frammentarsi in nuovi complessi. Per cui il momento che funge da parte può entrare in collegamento con altri complessi come intero, può verificarsi che un intero si inserisca come parte in un complesso più ampio, e così via. Che tutto questo, pur non condotto con coerenza fino in fondo, sia stato in qualche modo tenuto presente, è dimostrato dal fatto che Hegel nel passaggio da una specie di essere all'altra vede già con chiarezza un cambiamento di forme e di struttura quanto alla correlazione intero-parti. Così, egli sottolinea che le « parti » di un organismo considerato come un intero si rapportano l'una

<sup>64</sup> *Ivi*, pp. 85-86 (*ivi*, pp. 508-510).

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 160 (*ivi*, p. 577).

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 161 (*ivi*, pp. 577-578).

con l'altra in maniera del tutto diversa dalla parte e l'intero nel mondo inorganico, giacché queste parti sono quello che sono « soltanto nella loro unità e rispetto a questa non si comportano affatto con indifferenza ». Qui Hegel vede chiaramente perfino la diversità qualitativa che c'è fra rapporto ontologico e rapporto conoscitivo tratto da esso, quando osserva che il mero rapporto di parte si forma solo per chi elabora scientificamente questo modo dell'essere, anche se in questo caso si forma necessariamente. Hegel qui riconosce addirittura che nella sfera dell'essere sociale (egli parla di « mondo spirituale ») non può non aversi un ulteriore cambiamento qualitativo interno in questo rapporto categoriale<sup>67</sup>.

Questa lucidità di Hegel non è, in verità, casuale, perché lo sviluppo interno dell'essere verso forme strutturali di oggettività più complicate, più ricche di valore, è in fin dei conti una delle idee-guida fondamentali del suo edificio sistematico dinamico-storico, alla stessa stregua della logicizzazione permanente, di rado interrotta, dei dati di fatto ontologici, la quale, come abbiamo visto e come ancora vedremo, conduce spesso la sua grande e originale concezione in vicoli ciechi filosofici.

Nel modo più chiaro ciò risulta visibile quando discute di una coppia categoriale, così decisiva proprio per la sua concezione del mondo, come continuità-discontinuità. Se consideriamo la storia del mondo (nel senso più lato del termine) come l'espressione ontologicamente adeguata dell'unità e sintesi di quei processi nei quali il presente e il passato ci risultano, nella misura del possibile, conoscibili come essere, allora continuità e discontinuità nella loro dialettica co-appartenenza e simultanea contraddittorietà sono senza dubbio quelle categorie che con più immediatezza e perspicuità caratterizzano la costituzione di questo processo. Poiché i complessi, le cui interrelazioni si danno a conoscere nel loro irreversibile moto processuale, come già sappiamo, sono in sé combinazioni eterogenee, va da sé che anche questi processi non possono esibire una compatta omogeneità. Uno dei momenti decisivi in cui tale interazione fra componenti, processi parziali, ecc. eterogenei si esprime, è appunto quel che noi del tutto in generale usiamo indicare come discontinuità. Il momento della continuità, però, non può mai venir eliminato completamente; le due categorie stanno in permanente relazione reciproca: non c'è alcun continuum che sia privo di momenti di discontinuità e nessun momento di discon-

<sup>67</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, cit., § 135, aggiunta (tr. it. cit.).

tinuità interrompe in maniera assoluta e totale la continuità. Anche i processi concernenti il genere, perciò, si svolgono, di norma, in forme prevalentemente continuative: dal processo di accoppiamento, per esempio, delle farfalle nascono parimenti farfalle. Solo entro questi limiti si ha appunto uno sviluppo generico che nella sua totalità non può in ultima istanza non costituire una continuità. Il fatto invece che questo processo, egualmente di norma, prenda la strada che passa attraverso l'uovo, il bruco e la larva, indica sotto il medesimo riguardo la presenza anche di una palese discontinuità, infatti le incarnazioni di queste tappe fra loro diversissime sono componenti dell'autoriproduzione del genere allo stesso modo in cui esse nel cammino verso la realizzazione devono con continuità l'una sostituire l'altra. Abbiamo portato di nuovo questo esempio anche perché, come abbiamo visto, esso ha una certa parte nel tentativo engelsiano di dimostrare che la negazione della negazione è un fatto della natura.

Nella *Logica* Hegel mette da un canto, in pratica completamente, questo fatto fondamentale dei processi irreversibili al fine di illustrare tali fatti, a lui nondimeno ben noti, con forme in definitiva logiche. Quel che occorre, però, è dimostrare con il decorso del processo medesimo questa indissociabile co-appartenenza di momenti contraddittori. Hegel si limita invece a indagare la contraddittoria co-appartenenza di queste determinazioni solamente in riferimento alla quantità. Tale analisi è bensì in grado di esporre correttamente questa costellazione nelle sue determinazioni fondamentali astratte: « Ciascuno di questi due momenti contiene in sé anche l'altro, e quindi non si dà né una grandezza solo continua, né una grandezza solo discreta »<sup>68</sup>. Hegel discute bensì questa opposizione come nuova forma fenomenica dell'antitesi fra le altrettanto co-appartenenti attrazione e repulsione, la applica anche alle antinomie della costituzione infinita di spazio e tempo (qui in giustificata polemica con l'idealismo soggettivo di Kant); nelle sue considerazioni tuttavia manca ogni richiamo alla presenza universale dell'antitesi continuità-discontinuità in ogni processo reale, nella sua totalità così come nelle sue parti, a prescindere dal fatto che queste non sono mai semplici modi fenomenici della quantità, quale che sia l'importanza di questa determinazione nella loro oggettività. Per cui Hegel — e chiunque lo segua in que-

<sup>68</sup> *Ivi*, § 100, aggiunta.

sto — è costretto a sostituire l'elementare e generale antitesi co-operativa continuità-discontinuità con lambiccate costruzioni.

Tale riduzione del campo d'indagine riconduce in Hegel al problema dello sviluppo dell'essere dalla cosiddetta indeterminazione alla ricchezza di determinazioni. Poiché per lui soltanto in seguito all'inserimento della quantità l'essere diviene effettivamente essere, sembra naturale che ci fermiamo a esaminare un po' meglio queste categorie centrali dell'essere come processo di complessi. E altrettanto giustificata appare l'analisi della contraddittoria co-appartenenza di continuità e discontinuità nel quadro di una categoria tanto importante com'è la quantità. Tuttavia si deformano, si rendono unilaterali, questi fatti veri, se si intende che tale tendenza esista soltanto a questo livello. Ricordiamoci il passo di Hegel già citato secondo cui le categorie non sono, certo, meri prodotti del pensiero (come in Kant) nel senso dell'idealismo soggettivo, e sono invece indissolubilmente legate alle oggettive forme dell'oggettività, ma non possono ancora comparire nella loro vera determinazione categoriale allo stadio della sensazione (cioè, in Hegel, allo stadio dell'essere soltanto qualitativo, espresso fuori dalla « terminologia », nella vita quotidiana degli esseri pensanti).

Qui si vede con chiarezza come la contrapposizione fra Marx e Hegel sia una rottura radicale da parte di Marx nei confronti dei movimenti logicistici di Hegel verso la nuova ontologia. Nei *Manoscritti economico-filosofici*, proprio dove presenta l'essere appunto come oggettività, cioè come esistente inseparabilmente, simultaneamente alle proprie determinazioni, Marx viene a parlare e a lungo anche della relazione fra gli esseri pensanti e questa costituzione dell'essere. Dice:

Che l'uomo sia un ente *corporeo*, dotato di forze naturali, vivente, reale, sensibile, oggettivo, significa ch'egli ha come oggetto della sua essenza, della sua manifestazione vitale, degli *oggetti reali, sensibili*, o che può *esprimere* la sua vita soltanto in oggetti reali, sensibili. *Essere* oggettivi, naturali, sensibili, e avere altresì un oggetto, una natura, essenti fuori di sé, oppure essere noi stessi oggetto, natura, sensi nei confronti di terzi, è l'identica cosa<sup>69</sup>.

Questo significa che le determinazioni categoriali dei processi irreversibili, fra cui naturalmente anche la continuità e la discontinuità, negli uomini erano di fatto operanti, sviluppa-

<sup>69</sup> MEGA, I, 3, pp. 160-161 (tr. it. cit., p. 364).

vano e suscitavano forme ontologiche, moltissimo tempo prima che il pensiero fosse in grado anche soltanto di immaginarsi il loro carattere di categorie. Quando l'uomo sente o non sente più o non sente ancora fame, si manifesta in lui come complesso processuale l'unità contraddittoria di continuità e discontinuità. E considerare questa « sensazione » — passando per ampie astrazioni gnoseologiche — come semplicemente « soggettiva », significa deformare la natura. Se l'uomo non fosse in permanenza circondato nel mondo esterno da complessi oggettivi processuali, la interazione pratica con i quali è la sola cosa che lo renda capace di placare ogni volta la sua fame, non sarebbero mai nati i filosofi idealisti che negano in questo nesso la presenza della costituzione categoriale; la specie umana si sarebbe estinta molto prima che tali pensatori avessero avuto modo di nascere. L'insopprimibile datità dei vari modi dell'oggettività (quindi anche delle categorie) deve perciò essere stata all'opera moltissimo tempo prima che potesse venir in essere anche la più modesta delle loro generalizzazioni intellettuali. La concezione idealistico-logicistica di Hegel relativa al ruolo del divenir-consapevole delle categorie misconosce questa loro vera e propria preistoria, cioè che l'interrelazione oggettivamente permanente, sempre dinamico-processuale, dei complessi essenti deve acquisire una qualche forma di consapevolezza non appena uno dei complessi processuali usa compiere la propria riproduzione con una qualche forma, per quanto bassa, di consapevolezza. E giacché le categorie sono momenti oggettivi, essenti, di queste interrelazioni, è inevitabile che anche ciò in qualche maniera — magari assai elementare — incida sulla consapevolezza dei complessi processuali, in quanto essa arriva a esprimersi nelle loro reazioni al mondo ambiente. Se si vuol comprendere in termini ontologicamente corretti questo nesso, occorre considerare tali retro-relazioni come ineluttabili non soltanto nel genere umano ai primordi, ma anche nel mondo animale. Quando stavamo discutendo della indissociabilità oggettiva, essente, di genericità ed esemplare singolo, abbiamo parlato della vacca al pascolo. Questa — anche [supponendo noi di essere] in presenza di fatti di coscienza assai primordiali — non « può » avere neppure il minimo sentore di questo nesso categoriale in termini di qualcosa che è in qualche maniera consapevole. Tuttavia placare la fame, trovare e divorare cose da mangiare, sarebbe una operazione irrealizzabile sul piano ontologico oggettivo se la vacca non possedesse la sicurezza pratica che i singoli fili d'erba, appartenendo essi al genere erba, sono oggetti che

si sono dimostrati commestibili.

Questi fatti e molti altri analoghi sono ovviamente noti da molto tempo. E non ha grande importanza che spesso mediante il termine « istinto » siano stati in parte semplicemente estromessi dall'esame della categorialità oggettiva, essente, e talora anche forniti di una mitologizzata « infallibilità ». Ma non appena nel mondo, già dell'essere organico, non resta più affidato esclusivamente al caso quali siano fra gli oggetti esistenti fuori dall'ente che va riproducendosi quelli con il cui ausilio il processo riproduttivo può compiersi, non appena ciò accade, finisce continuamente e ripetutamente per diventare realtà la costellazione illustrata prendendo come esempio la vacca al pascolo. Naturalmente questo operare di categorie avviene, qui, all'interno della cerchia ontologica di una riproduzione determinata soltanto dalla biologia. Anche qui, cioè, si tratta di un processo naturale, perché ovviamente anche nella natura inorganica i diversi complessi operano uno sull'altro in conformità alla loro costituzione oggettiva, solo che non ne scaturisce nulla di simile, neppure lontanamente, a una coscienza. Anche l'elemento « consapevole », « soggettivo », nella natura organica è a sua volta solo naturale, ma adesso viene determinato dalle leggi biologiche della riproduzione dell'organismo. (Che le determinazioni inorganiche vi siano contenute in qualità di determinazioni tolte, superate, si comprende da sé.) Di conseguenza le interazioni, determinate dai processi riproduttivi di questo tipo, fra diversi modi di oggettività producono talvolta persino determinati sviluppi di momento soggettivo. Dopo Darwin noi sappiamo quale importanza abbia la capacità di adattamento, che qui si manifesta, nei processi riproduttivi delle specie. E, per esempio, la cosiddetta « danza » delle api nella loro ricerca dei fiori adatti per la produzione del miele, mostra che, anche a questo livello ontologico, diventano possibili addirittura i primi inizi della comunicabilità, all'interno di una specie, di questi momenti del processo riproduttivo nella sua interazione con il mondo circostante. Anche se proprio tale esempio ci indica quali siano i confini evolutivi determinati dall'essere organico: questo grado relativamente alto di reazione « soggettiva » si dimostra, nella continuità storica, un vicolo cieco, incapace di ulteriore evoluzione.

Un'autentica evoluzione diventa possibile, come sappiamo, solo nelle e in seguito alle già consapevoli posizioni teleologiche che il lavoro e (parzialmente) i suoi prodromi comportano. Intorno ai problemi che si presentano in tale contesto ci soffer-

meremo a lungo nel capitolo sul lavoro. A quel punto diverrà visibile come dal nuovo (sociale) processo riproduttivo della specie umana scaturisca e si elevi processualmente a gradi sempre più alti la coscienza della operatività delle categorie. Qui siamo stati costretti ad accennare solo in breve a questa « preistoria » della coscienza delle categorie, ma anche in tali annotazioni assai succinte e astratte abbiamo dovuto ricordare, da un lato, che senza una tale « preistoria » nessun animale avrebbe mai potuto evolversi a uomo; dall'altro lato, che ovviamente neanche la vita quotidiana dell'uomo così venuta in essere, basata sul lavoro, fu in grado nella sua immediatezza di accostarsi correttamente all'emergere dei problemi categoriali. Ciò nondimeno le precondizioni sociali occorrenti furono – in germe – tradotte in essere dal processo lavorativo e successivamente andarono per molti aspetti parecchio oltre la costituzione del mero lavoro. Ma, come sopra, non è questa la sede per descrivere tutto ciò. Dovevamo soltanto, di fronte alle considerazioni di Hegel, considerazioni idealistiche e quindi gnoseologicamente negatrici del processo storico quanto alla genesi [della coscienza delle categorie], dovevamo accennare ai principi più generali di tale genesi.

Con ciò in apparenza ci siamo allontanati dal nostro punto di avvio concreto, dal rapporto categoriale continuità-discontinuità. Ma solo in apparenza. Infatti non può non essere chiaro per chiunque che, se esse fossero soltanto determinazioni della quantità e non del complessivo processo dell'essere, già l'irreversibilità dei processi naturali non sarebbe possibile. Ora, è un fatto che, sebbene anche nella natura inorganica si abbiano palesemente – almeno in via tendenziale – da un lato modi assai simili di comporsi della materia, dall'altro assai simili leggi di movimento generali, ecc., nondimeno già i complessi maggiori che (a dimensione cosmica) sono molto vicini tra loro (i pianeti del nostro sistema solare) mostrano tendenze evolutive estremamente varie. Abbiamo visto che Hegel – del tutto scorrettamente sul piano ontologico – considera questi ultimi forme che anticipano la vita organica. La sua categoria « organismo geologico » non esprime nessun rapporto dell'essere reale, è una analogia formalistica e vuotamente logica. Il fatto che sulla terra dalla natura inorganica si sia potuta sviluppare una natura organica e da questa un essere sociale, non dice assolutamente nulla circa la reale evoluzione, poniamo, sulla Luna, su Marte, su Venere, ecc. I processi irreversibili che si svolgono dappertutto hanno manifestamente preso dappertutto strade

diverse, che nel concreto possono naturalmente venir illuminate da ricerche concrete (come geologia, ecc.), ma la possibilità – ad alto grado di probabilità – di una differenza qualitativa di questi processi su altri corpi celesti è già indicata dal fatto che nelle interrelazioni fra complessi eterogenei i processi non possono non svolgersi in maniera varia, vale a dire che le forme concrete, la loro sequenza concreta, ecc., in cui di solito si esprime la dialettica di continuità e discontinuità, assumono anch'esse un carattere vario. I risultati della geologia mostrano sulla terra con chiarezza la dialettica di continuità e discontinuità già nella natura inorganica e i pochi dati che possediamo sui corpi celesti a noi vicini sembrano bensì allontanarsi da questi processi, nei dettagli, più o meno nettamente, ma non c'è al momento la minima ragione per supporre che vi sia in linea di principio escluso l'avvicendamento fra continuità e discontinuità nei processi irreversibili dei complessi. Ed è ovvio che, se già i processi riproduttivi della natura inorganica si svolgono in forme reali tanto differenti, i processi di adattamento degli organismi non possono che dar luogo a una ulteriore intensificazione della dialettica di continuità e discontinuità. Sembra dunque, fuor d'ogni dubbio, giustificato considerare questo rapporto come fondamentale per il movimento processuale di ogni essere.

Quanto abbiamo finora detto ci riconduce al nostro problema di fondo del ruolo di guida critica che spetta all'ontologia in tutte le questioni concernenti le categorie, al fatto che l'essenza e le interrelazioni delle categorie possono essere intese correttamente soltanto sul terreno ontologico. Lo dimostra nel modo più convincente proprio la questione celeberrima, che il marxismo ha reso addirittura popolarissima, del rapporto fra qualità e quantità. In Hegel esso serve a far « sviluppare » dall'essere « puro », originariamente privo di determinazioni, le sue determinazioni reali per farne un essere effettivo in senso vero e proprio. Le esposizioni di Hegel, però, mostrano in duplice modo l'erroneità dei suoi presupposti programmatici. Da una parte viene in luce che tali « arricchimenti » di un essere cosiffatto (vuoto) con determinazioni concrete è possibile esporli solo mediante un'analogia logico-gnoseologica con l'essere che già contiene determinazioni. Di fatto, quindi, l'esposizione dimostra esattamente il contrario di quel che per il sistematico Hegel doveva dimostrare. Quando per esempio l'essere si « concretizza » nel qualcosa, è palese che questo – proprio in quanto essere, non in quanto deduzione intellettuale – presuppone

già l'essere determinato: è la forma fenomenica di un essere che già contiene determinazioni e non potrebbe mai – ontologicamente – divenire reale come autoconcretizzazione dell'essere indeterminato in un mondo essente. Dall'altra parte, proprio le esposizioni di Hegel dimostrano che qualità e quantità come categorie non possono mai – ontologicamente – comparire separate, per costituirsi in essere determinato soltanto nella misura come loro unità. Infatti prima di tutto nessuna categoria ontologica qualitativa può fungere realmente da determinazione dell'essere se non contiene già in sé, magari tacitamente, qualche determinazione quantitativa. Sia che consideriamo il qualcosa in rapporto con l'altro (e il qualcosa soltanto in quanto essente fra molti altri essenti può essere un qualcosa), sia che esaminiamo il suo essere come esser-altro, come esser-per-altro, ecc., arriviamo sempre, anche nelle forme di essere più elementari, alla pluralità come modo di esistenza, e l'esser-per-sé – che deriva di qui già quando si sta discutendo della qualità – come modo dell'oggettività nel suo riferimento a se stessa viene designato da Hegel stesso per l'appunto, come « uno », vale a dire come una determinazione anche quantitativa<sup>70</sup>. Ciò indica dunque che Hegel non era in grado qui di seguire coerentemente la propria linea. E se la quantità viene pensata, non nella sua forma intellettuale evoluta di cosa già concepibile matematicamente, ma al modo in cui essa di fatto figura nell'essere originario, come quanto, allora questa indissociabilità ontologica di quantità e qualità si presenta evidente ovunque. Vero che risulta subito chiaro come Hegel nella sua deduzione logico-gnoseologica, pseudo-ontologica, delle determinazioni dell'essere sia costretto a invertire la sequenza reale delle categorie: sul piano ontologico è un fatto che non può essere essente un oggetto il cui essere non si incarni, addirittura in modi diversi (grandezza, peso, ecc.), anche come un determinato quanto. Solo l'analisi intellettuale, solo l'astrazione intellettuale a essa strettamente connessa, ne produce nel corso dello sviluppo sociale (lavoro, ecc.) la forma astratto-generalizzata di concetto della quantità. Va da sé che l'emergere della possibilità di una tale generalizzazione intellettuale costituisce un progresso enorme nel padroneggiamento pratico-intellettuale dell'essere, nel processo che Marx indica come ricambio organico della società con la natura. Lo sviluppo del lavoro, del-

<sup>70</sup> G. W. F. Hegel, *Werke*, cit., 3, p. 179 (tr. it., *Scienza della logica*, cit., I, p. 173).

la divisione del lavoro, ecc., vale a dire della civilizzazione, sarebbe stato impossibile senza compiere questo passo.

Ma proprio per questo occorre ontologicamente rendersi conto che l'insopprimibile determinatezza originaria anche « quantitativa » di ogni oggetto essente deve presentarsi come la categoria del concreto-oggettivo quanto, e non come la generalizzata quantità, ottenuta da esso per via intellettuale-astrattiva. Abbiamo già visto che l'essere di un qualcosa sarebbe ontologicamente impossibile senza l'essere di un altro. Questi e altri fatti elementari di ogni essere hanno, dunque, come conseguenza necessaria che una interrelazione ontologica fra gli oggetti, il che tocca il lato oggettivo-ontologico, sarebbe impossibile senza una simultanea operatività di questo momento (il quanto). Nessuno può mettere in dubbio che, sia nella natura inorganica, sia in quella organica, il carattere di quanto, determinante l'oggetto, è indispensabile per ogni interrelazione reale fra oggetti essenti allo stesso modo dei loro momenti qualitativi, che tali aspetti devono operare nell'essere dappertutto simultaneamente, inseparabili l'uno dall'altro. Concreto quanto e qualità concreto-reali di un oggetto sono cioè – di contro alla sistematizzazione logicistica di Hegel – determinazioni riflesive originarie, che si presentano coordinate allo stesso modo di forma e contenuto, intero e parti, ecc. Questa costituzione e interrelazione originaria delle coppie categoriali compare infatti già nei processi puramente oggettivi, svolgentisi senza nessuna coscienza, della natura inorganica, dove il quanto delle « cose », delle « forze », ecc. ogni volta in questione immancabilmente contribuisce a determinare l'esser-proprio-così di processo e risultato. Poiché sotto questo profilo nei processi di autoriproduzione degli organismi non può che aversi un ulteriore intensificarsi del ruolo ontologico-determinativo del quanto reale-concreto – non c'è pianta o animale la cui autoriproduzione non venga decisamente determinata anche da tale quanto – questo rapporto categoriale, allo stesso modo della genericità, come a suo tempo abbiamo mostrato, deve lasciare le sue tracce anche come parte integrante della coscienza che va emergendo come epifenomeno biologico. Abbiamo già portato l'esempio della vacca al pascolo. Dato che la sua reazione di fronte al disturbo arrecatole da una mosca è di tutt'altro tipo rispetto a quella che le suscita la minaccia costituita da un lupo, sarebbe ridicolo affermare che in tale faccenda il rispettivo quanto presente nella oggettività del « fattore di disturbo » non c'entri affatto. Ed è una costellazione che si presenta ulteriormente in-

tensificata nei primissimi inizi della civilizzazione umana. L'uomo è in grado di padroneggiare nella pratica molto bene taluni dati quantitativi, senza dover possedere nella coscienza neppure la traccia del loro carattere quantitativo. Ogni mandriano sa non soltanto distinguere fra loro con esattezza vitello e manzo a seconda del quanto, ma anche valutare in maniera praticamente corretta un rapporto quantitativo come la grandezza, la completezza della mandria; egli, conoscendo con precisione la costituzione qualitativa di ciascuna bestia (dove naturalmente è compreso anche il quanto), sa quale esemplare sia, nel caso dato, da considerare mancante, disperso, anche se è ancora molto lontano dal saper contare la mandria e sottrarre dalla somma totale gli esemplari mancanti. Ed è caratteristico che persino al giorno d'oggi, in un periodo di grande sviluppo e di uso generale della matematica, tali reazioni siano nella vita quotidiana più frequenti di quel che da molti si sia inclini ad ammettere.

Naturalmente un pensatore in definitiva orientato verso il realismo come Hegel non poteva trascurare del tutto questo complesso di fatti. Anche se il suo pensiero sistematico e logicistico gli rende impossibile afferrare realmente e coerentemente questo carattere concretizzantesi in qualità della quantità come categoria. Solo nella categoria della misura si completa la sua deduzione logicistica dell'essere determinato, dove, « per dirla con una espressione astratta, sono unite la qualità e la quantità »<sup>71</sup>. Così la misura diviene una « determinatezza [...] che è in sé », « la concreta verità dell'essere »<sup>72</sup>. Nelle sue deduzioni logicistiche, tuttavia, compaiono di continuo affermazioni secondo le quali questo carattere dell'essere (inclusa naturalmente la inscindibile datità di quantità e qualità) era già presente nel quanto ed è un carattere insopprimibile. Per esempio, se Hegel dice: « Ma ogni esistente ha una grandezza, per essere quello che è, e in generale per aver un esistere », è un sofisma richiesto dall'edificio sistematico logicistico attribuire questa funzione semplicemente alla misura e in tale contesto vedere nel quanto solo « grandezza indifferente », « determinazione estrinseca »<sup>73</sup>.

La « unificazione » hegeliana di quantità e qualità nella misura, vale a dire la pretesa deduzione dell'essere determinato dall'essere indeterminato, è dunque una pura pseudo-operazione

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 381 (*ivi*, p. 365).

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 384 (*ivi*, pp. 368-369).

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 390 (*ivi*, p. 374).

logicistica, una mera finzione. Solo quando dà inizio alla sua « Logica dell'essenza » Hegel comincia a parlare dell'essere nel senso di realmente essente e il raggruppamento categoriale qui genialmente ideato delle determinazioni riflessive vale dunque anche per quella regione dell'essere – estremamente importante – che Hegel ha considerato semplice cammino verso l'essere. Quantità e qualità sono, per conseguenza, categorie dei complessi processuali alla stessa stregua di forma e contenuto, di parte e intero, ecc. In tutti i casi di questo tipo è possibile esporre tali generalissime determinazioni dell'essere come momenti delle totalità che sono i complessi processuali: esse non operano mai separate, ma sempre come rapporti reciproci delle determinazioni generalissime dei complessi processuali, che senza tali indissolubili interrelazioni di coppie categoriali non riuscirebbero ad acquisire nessuna determinazione oggettiva concreta. In questo senso Hegel, discutendo di forma e contenuto, dice giustamente circa tali rapporti: « *In sé* si ha qui l'assoluta relazione del contenuto e della forma; cioè il convertirsi dell'uno nell'altro; cosicché il *contenuto* non è niente altro che il *convertirsi della forma* in contenuto, e la forma nient'altro che il *convertirsi del contenuto* in forma »<sup>74</sup>. Se si considera spassionatamente la reale relazione ontologica di quantità e qualità, non si può che giungere a questo risultato o a uno molto simile. Infatti, queste determinazioni riflessive, poiché determinano rapporti, certo, molto generali, ma diversissimi fra di loro, sono anch'esse numerose e diverse fra di loro. Ciò risulta con evidenza nei cambiamenti che subiscono necessariamente quando figurano in specie diverse di essere. Basterà rimandare alla notazione hegeliana secondo cui il rapporto dell'intero con le parti e viceversa nella natura organica è già d'altro tipo rispetto a quanto accade nella natura inorganica; oppure per esempio al fatto che la vicendevole relazione spontanea tra forma e contenuto nell'essere sociale diviene un formare consapevolmente posto, che si afferma nel ricambio organico della società con la natura e che nelle forme superiori della socialità incide in maniera determinante sulla massima parte dei processi dell'essere sociale.

Qualcosa di analogo si ha nell'essere sociale con la coppia di categorie qualità e quantità. Già Hegel parla di una « linea nodale di rapporti di misura », mentre il marxismo ha reso ad-

<sup>74</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, cit., § 133 (tr. it. cit.).

dirittura universalmente noto il « convertirsi della quantità in qualità ». Se ora siamo costretti a considerare criticamente anche questo rapporto, non abbiamo in mente di ripetere la critica fatta circa la « negazione della negazione ». Perché questa volta si tratta in effetti di veri rapporti ontologici; occorre soltanto determinarne con maggiore esattezza la costituzione ontologica. Quando Engels dice che lo stato di aggregazione dell'acqua, a pressione atmosferica normale, passa da quello liquido a quello solido a 0° Celsius, in effetti porta un esempio reale di questo rapporto reciproco fra quantità e qualità. Dal punto di vista ontologico bisogna solo chiedersi se qui (e in analoghe vistose costellazioni) si tratta davvero di un unico vero realizzarsi di tale conversione oppure se la quantità e la qualità si convertono ininterrottamente l'una nell'altra così come fanno la forma e il contenuto nella esposizione hegeliana appena riportata. Noi pensiamo che si verifichi questo secondo caso, che a 17° o 27° Celsius, situazioni non prese in esame, abbia luogo una conversione di questo tipo esattamente come nel celebre esempio ora citato. Dal punto di vista dell'essere naturale, anche l'acqua, il freddo, la pressione atmosferica, ecc. appartengono alla natura e queste conversioni sono del medesimo genere. Non useremo qui l'espressione: di pari valore, giacché i processi naturali sono per loro essenza estranei al valore e, dal loro punto di vista ontologico, è del tutto indifferente quante e quali conseguenze ciascuna di queste conversioni può avere in concreto. Assolutamente diversa è la situazione nell'essere sociale. Nel ricambio organico della società con la natura (questa volta presa nel senso più lato) esistono, nella grande maggioranza dei casi, confini superiori e inferiori della costituzione della materia, all'interno dei quali un atto di questo processo è eseguibile in generale, così come un ottimo e un pessimo della costituzione della materia nella attuazione pratica delle posizioni teleologiche. Quando gli uomini accentuano con particolare forza questi punti nodali nel ricambio organico, essi toccano autentiche basi ontologiche della propria prassi, senza però eliminare con questo la continuità della conversione fra quantità e qualità nella natura o anche solo modificarne l'essere-in-sé naturale. Semplicemente indicano in quali casi si producono punti nodali socialmente importanti. Si capisce che nel corso dello sviluppo sociale anche nell'oggettività sociale pura, che ovviamente non ci si potrà mai rappresentare come qualcosa di « naturale-in-sé », staccato dalla prassi sociale, possono emergere problemi dell'essere che producono cambiamenti a volte fondamentali per la

prassi. Si pensi alla tesi di Marx, giustamente da Engels difesa contro Dühring, secondo la quale non una qualsiasi somma di valore può fungere da capitale, ma per questo è indispensabile un quanto minimo<sup>75</sup>. Il fatto che tale quanto di valore non sia un punto-limite definitivamente fissato, come il gelarsi dell'acqua, ma subisca invece in permanenza cambiamenti storici, non incrina la oggettiva correttezza ontologica dell'affermazione di Marx, piuttosto la rende concreta intendendo che qui, come anche nei problemi del « ricambio organico con la natura », si tratta di problemi ontologici dell'essere sociale che, benché la loro materia appartenga alla natura, sul piano categoriale non possono e non devono essere semplicemente identificati con i casi che rientrano nella ontologia della natura. Ciò viene in luce chiarissimamente nell'ultimo esempio da Engels portato nel corso di questa polemica. Egli cita qui un discorso strategico di Napoleone I, secondo cui due mamelucchi erano incondizionatamente superiori a tre francesi. Segue poi una lista di confronti numerici fra i due gruppi che termina così: « 1.000 francesi mettevano costantemente in rotta 1.500 mamelucchi »<sup>76</sup>. Da una parte è chiaro che in tutti i confronti numerici citati e non citati vengono espressi rapporti militari di quantità e qualità. L'ultimo caso deriva il suo significato specifico, per Engels qui polemicamente rilevante, solo dal fatto che in questo rapporto numerico viene in luce un punto di svolta, cioè a dire perché la disciplina della cavalleria francese può nei confronti dei mamelucchi realizzarsi praticamente come superiorità militare. Tuttavia ogni anello della catena esprime in sé - nell'essere naturale - un rapporto qualitativo fra due quantità fatte di elementi eterogenei. Soltanto nell'ultimo ha luogo - in senso sociale puro - una conversione socialmente rilevante: la possibilità pratica di realizzare in un singolo caso la concezione strategica di Napoleone nella sua campagna orientale. Questa situazione si rivela giusta, però, anche quando si tratta del ricambio organico con la natura e non di processi sociali puri. Anzi la conoscenza dei nessi può arrivare al punto che non si suppone più nessun punto fisso di conversione, ma ci si abitua a reagire a questo processo come a un processo. Si pensi ai cambiamenti patologici della temperatura umana, che oggi vengono ormai trattati come processi, e persino graduati in termini individuali. Oggi verrebbe assunto come una ingenuità un

<sup>75</sup> F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., pp. 128-129 (tr. it. cit., p. 120).

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 132 (*ivi*, p. 123).

« limite della febbre » inteso come « punto » quantitativamente determinato in « conversione ».

Definire i confini, come abbiamo fatto, fra due situazioni ontologiche talvolta strettamente collegate, non è affatto uno spaccare il capello in quattro. Compiere tale operazione con coerenza è addirittura non indifferente per il destino delle concezioni filosofiche marxiane. Infatti, se con dialettica della natura si intende il sistema unitario, in sé omogeneo, della contraddittoria costellazione ontologica dello sviluppo della natura e della società al medesimo modo, come era in prevalenza nella « ortodossia » marxiana dopo Engels, non può non averci una giustificata protesta contro una tale meccanica omogenizzazione delle categorie ontologiche, delle legalità ontologiche, ecc. nella natura e nella società, che nella massima parte dei casi aveva come effetto un ritorno gnoseologico al dualismo idealistico-borghese. Anche oggi sono visibili chiare tracce di questa confusione, per esempio in Sartre. Solo quando l'ontologia del marxismo è in grado di praticare con coerenza la storicità come base di ogni conoscenza dell'essere, nel senso del profetico programma di Marx, solo quando, pur riconoscendo determinati e documentabili principi ultimi unitari di ogni essere, vengono correttamente intese le differenze, spesso profonde, tra le singole sfere ontologiche, la « dialettica della natura » non si presenta più come un appiattimento uniformante di natura e società, che spesso variamente travisa l'essere di ambedue, ma come la preistoria, in termini categoriali, dell'essere sociale. Se essa viene elaborata e applicata giustamente, allora la dialettica di continuità e discontinuità, dell'unità ultima e dell'antitesi concreta, assume il dominio nell'ontologia in un senso autentico – perché storico – che guarda ai processi evolutivi anche nella loro ineguaglianza. Soltanto così la verità dialettica, l'essere come processo irreversibile (cioè storico) di complessi processuali, può conquistarsi nella teoria marxiana il posto che le compete di fatto, per la stessa essenza della cosa.

Le nostre considerazioni – non soltanto queste più generali che fungono da introduzione, ma l'intero nostro tentativo – non potrebbero mai pretendere di ricondurre sistematicamente alle loro basi ontologiche tutti i problemi della dottrina delle categorie che si sono presentati nella storia del pensiero umano. Il loro unico intento è di portare a chiarezza in alcuni casi, fondamentali dal punto di vista dei principi, la priorità dell'essere – da Marx raggiunta e praticata – nel sorgere e operare, nel modo di essere e di interagire, nel conservarsi e cambiare delle

categorie, al fine di preparare la strada a una vera dottrina delle categorie, nella quale queste figurino realmente come « forme d'esserci, determinazioni d'esistenza ». Ciò nella ferma fiducia che lo sviluppo storico-sociale che ha condotto al presente abbia posto all'ordine del giorno questa impostazione come problema da risolvere adesso, e che perciò – così spera l'autore – mediante sforzi collettivi si trovi anche una soluzione teoricamente più comprensiva e meglio rispondente alla realtà.

Qui, perciò, poteva e può aversi soltanto l'apertura della discussione su alcune questioni centrali, e lo scopo primo è di agire con il tentativo, con la critica, da esempio. Per cui occorre anche, pur evitando di soffermarsi su problemi singoli, toccare nella massima brevità possibile la questione delle categorie modali. Il fatto è che il numero di quei cambiamenti di funzione delle categorie che si verificano a ogni passaggio in un nuovo modo dell'essere è molto più grande di quanto non ci si immagini di solito. Noi abbiamo già visto alcuni esempi di questi mutamenti categoriali e, quando sarà necessario, ne parleremo anche in seguito, ma non dobbiamo illuderci di poter esaurire magari solo approssimativamente questo tema. Al solo scopo di illustrare la situazione citerò una affermazione di Marx. Nella sezione introduttiva del *Capitale* egli, mentre sta analizzando una categoria economica importante come il valore di scambio, si trova – giustamente – ad affermare: « Il valore di scambio può essere in generale solo il *modo d'espressione*, la 'forma fenomenica' di un contenuto distinguibile da esso »<sup>77</sup>. Per ogni essere naturale è cosa evidente e ovvia che la forma fenomenica possa svilupparsi solo dalla identità dell'oggettività che la mette in moto. Tuttavia fino a che punto questa affermazione di Marx sia valida anche per altre oggettività sociali è questione che già da sola richiederebbe ampie indagini particolari qui impossibili. Menzioniamo il punto solo per accennare almeno al campo, oggi ancora visibile a stento, delle nuove forme delle categorie, delle loro trasformazioni e principi di trasformazione nell'essere sociale.

Se, alla conclusione di questi ragionamenti sulla vera costituzione delle singole categorie a noi tramandate dalla storia della filosofia, passiamo al gruppo delle cosiddette categorie modali, lo facciamo soprattutto perché esse, ancora più strette della massima parte delle altre alla prassi umana, per le interrelazioni con quest'ultima vengono sottoposte a modificazioni

<sup>77</sup> K. Marx, *Das Kapital*, cit., I, p. 3 (tr. it. cit., p. 69).

ancora più rilevanti. Naturalmente anche qui si tratta di un processo generale, che soltanto la specificità dell'essere sociale, e anch'essa solo nel corso del proprio sviluppo, può far venire in essere con sempre maggiore nettezza. Ma talune modificazioni qui sono, se possibile, ancora più evidenti. Il rapporto con la prassi umana qui agisce con energia. Cosicché, mentre per esempio la quantità e la qualità in Kant erano ancora trattate del tutto separatamente e, come abbiamo visto, anche Hegel compie il tentativo - fallito - di presentarle come separate all'origine e solo in un secondo tempo indissolubilmente rapportate l'una all'altra, le categorie modali in pratica da sempre compaiono come un gruppo compatto e indivisibile, come un complesso.

Ciò implica, anche se spesso in maniera poco consapevole, un tirare-in-campo il loro stretto collegamento con la prassi sociale. Questo si riferisce naturalmente soltanto alla conoscenza, alla caratterizzazione, alla valutazione di queste categorie, cioè alla loro riproduzione intellettuale, non alla costituzione delle categorie stesse nel processo genetico di nuove forme di essere. Prima però di passare all'esame particolareggiato, già nel loro raggruppamento gerarchico occorre brevemente indicare la differenza fra la concezione ontologica e quella gnoseologico-logica della loro natura. Mentre infatti in ogni visione ontologica proprio in questo caso l'essere deve essere il centro che tutto fonda e il metro generale di ogni differenziazione, per la gnoseologia e la logica invece, con altrettanta coerenza, è la necessità il centro che determina tutto. In Kant tale subordinazione gerarchica è un principio talmente decisivo che l'essere può venir inserito in questo contesto categoriale solo come esserci - specificato sul mondo fenomenico - l'essere stesso (l'essere-in-sé) è infatti da Kant gnoseologicamente concepito come inconoscibile per principio. Per cui il ruolo centrale della necessità vi risulta già un po' attenuato. È evidente e non abbisogna di discussione dettagliata il fatto che in ogni concezione del mondo a carattere religioso la necessità, in quanto essenza e modo fenomenico del divino trascendente, non può non avere una parte in ogni senso privilegiata. (Talvolta, qua e là anche in Omero, il « fato » astratto-necessario, non modificabile neppure dagli dèi, compare come forma ancora superiore, trascendente-sublime, persino sovrarazionale, di necessità.) Senza analizzare ora questo complesso per esteso, possiamo accennare al fatto che la collocazione centrale della necessità in sistemi a carattere in tutto o in parte religioso va di pari passo nelle so-

cietà precapitalistiche con le tendenze conservatrici nell'economia e nella sovrastruttura. Quando la tradizione fa da guida, nell'economia e nella sovrastruttura, la sua esemplarità per la prassi attuale deve essere fondata ideologicamente mediante un qualche tipo di necessità. Non sorprende quindi per nulla che nelle grandi filosofie moderne, che erano chiamate a consacrare sul piano della concezione del mondo la nascente scientificità e con essa lo sviluppo, il progresso, in quanto decisivo concetto di valore ideologico scaturente dalla nuova economia, si sia posta al centro la necessità (che stava emergendo soprattutto nella natura), come potere spersonalizzato che domina sul mondo, così da rimpiazzare la determinazione divina del mondo con la autodeterminazione mediante una necessità. Non è dunque affatto per caso che nella più monumentale e duratura incarnazione di queste tendenze, nella filosofia spinoziana del *deus sive natura*, costruito *more geometrico* (in termini di antropomorfizzanti), alla necessità spetti un ruolo centrale, che decide di tutto sul piano categoriale. Spinoza già nel *Breve trattato* dice a proposito delle leggi di Dio, a proposito cioè dell'incarnazione ultima della necessità, che « le leggi di Dio non sono di tale natura che le si possa violare »<sup>78</sup>. Nella grande *Etica* questa concezione viene ancora più estremizzata. La « natura delle cose » viene determinata così: « Nella natura delle cose non c'è niente di contingente; ma tutte le cose sono determinate dalla necessità della divina natura a esistere e a operare in qualche modo »<sup>79</sup>. Così ragione, saggezza, ecc. si connettono indissolubilmente, dal lato del soggetto adeguato alla vera realtà, con la visione di questa necessità: un tale soggetto è « consapevole di sé, di Dio e delle cose secondo una certa necessità eterna »<sup>80</sup>.

Quando nel sistema di Hegel si rileva il tentativo di rendere dinamico-storico questo aspetto di Spinoza, non se ne esaurisce certamente l'essenza, ma comunque se ne coglie uno dei lati più essenziali quanto al metodo e al contenuto. Infatti l'intero edificio logico del sistema hegeliano è in sostanza guidato dal proposito di assegnare alla realtà, non più concepita come statico-« eterna » ma invece come storico-dinamica, la medesima incrollabile necessità assoluta che era contenuta nel *deus*

<sup>78</sup> B. Spinoza, *Werke*, cit., I, p. 101.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 27 (tr. it. di Sossio Giannetta, *Etica*, Boringhieri, Torino 1959, p. 49).

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 275 (*ivi*, p. 330).

sive natura di Spinoza. Che a molte tappe decisive non potevano non derivarne irrisolvibili contraddizioni, abbiamo già potuto vederlo nella deduzione logica dell'essere. Contraddizioni assai simili vengono in luce quando la logica dell'essenza, per molti aspetti così feconda sul piano ontologico, prosegue verso l'assolutezza. Nel delineare il programma della sua *Introduzione*, Hegel determina nel modo seguente la funzione ontologica della sua logica:

La logica è perciò da intendere come il sistema della ragione pura, come il regno del puro pensiero. *Questo regno è la verità, com'essa è in sé e per sé senza velo*. Ci si può quindi esprimere così, che questo contenuto è la *esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito*<sup>81</sup>.

Per mettere in pratica completamente questo progetto, in Hegel la realtà né può avere una unitarietà ontologica, come in Spinoza, né può diventare un processo vero (ontologico), come poi in Marx, deve invece sistemarsi in questa gerarchia logica come realtà formale, reale e assoluta. Dopo un'analisi logicistica dei tipi inferiori, Hegel ne determina in questo modo lo stadio terzo e massimo, dominato dalla necessità: « Questa realtà che è necessaria appunto come tale, in quanto cioè contiene la necessità come suo *essere-in-sé*, è *realtà assoluta*; — realtà che non può più essere altrimenti, perché il suo *essere-in-sé* non è la possibilità, ma la necessità stessa »<sup>82</sup>. Man mano che il capitalismo si sviluppa, la necessità va bensì perdendo questo pathos metafisico-trascendente, ma, soprattutto nella meto- dica filosofica delle scienze naturali, conserva il suo posto centrale nel complesso delle categorie modali, a dispetto di tutta la problematicità che sorge e prende piede. Questa problematicità in graduale aumento si esprime nelle conclusioni ampiamente divergenti che da questa concezione della natura vengono tratte sul piano filosofico generale. Così, per la cosiddetta Scuola di Marburgo (Cohen, Natorp) essa rimane tuttora il filo conduttore di ogni conoscenza scientifica, mentre in Windelband-Rickert la metodologia della storia si basa appunto sul fatto che per essa tale significato costitutivo della necessità viene negato. La crescente eliminazione dell'essere stesso dall'immagi-

<sup>81</sup> G. W. F. Hegel, *Werke*, cit., 3, pp. 33 (tr. it., *Scienza della logica*, cit., I, p. 31).

<sup>82</sup> *Ivi*, 4, p. 206 (*ivi*, II, p. 621).

ne del mondo dell'epistemologia del positivismo intende, certo, allontanare dal pensiero tutte queste contraddizioni in quanto falsa formulazione del problema, ma, siccome con ciò viene eliminato anche il riferimento all'essere stesso, ne deriva soltanto un caos soggettivistico, un arbitrio soggettivistico nell'intera dottrina delle categorie. (In questa sede non possiamo soffermarci sulle contraddizioni neo-irrazionalistiche che ne derivano.)

In tali circostanze, data la necessaria lotta quotidiana contro la presenza dell'idealismo filosofico, perfino in Marx si troveranno sicuramente, in singole notazioni tenute del tutto sulle generali, echi di concezioni contemporanee. Ma nelle analisi concrete degli scritti decisivi, che — esplicitamente o tacitamente — entrano nei problemi delle categorie, questa feticizzazione della necessità scompare del tutto. Invece nella cerchia più ampia dei seguaci resta a lungo. Si pensi, ad esempio, a come Lassalle parli sempre di una « legge bronzea dei salari », dove già nel linguaggio si manifesta la vecchia collocazione centrale della necessità. Quando però Marx, che considerò sempre con sprezzo e ironia tale definizione, si mette a parlare concretamente del pluslavoro, concepisce quest'ultimo come risultato processuale di componenti, bensì strettamente connesse, ma in sé eterogenee, all'interno di un complesso sociale. Marx dimostra qui che la legalità intrinseca all'economia capitalistica è in grado di determinare soltanto il limite superiore e inferiore del pluslavoro (per i capitalisti e i lavoratori rispettivamente in quanto compratori e venditori di tale merce). La grandezza concreta, di conseguenza, viene ogni volta stabilita sul concreto piano storico dalla loro lotta, dalla violenza sociale. Così e solo così dalla legalità dello sviluppo economico può scaturire, come necessario campo dei concreti risultati ontologici, la lotta di classe<sup>83</sup>. Per motivi socio-ontologici molto simili la teoria dell'« impoverimento », che ha dominato a lungo, si rivela una astratta costruzione feticizzante che contraddice alla dottrina sociale di Marx. Già prima che iniziasse il suo predominio teorico, Engels nella *Critica del programma di Erfurt* protestò contro una generalizzazione di quel tipo (di nuovo: necessità o realtà come categoria centrale!) e, alla stessa stregua di Marx, si appellò alla forza reale delle organizzazioni operaie che operava in senso contrario<sup>84</sup>.

<sup>83</sup> K. Marx, *Das Kapital*, cit., I, p. 196 (tr. it. cit., p. 205).

<sup>84</sup> K. Marx-F. Engels, *Kritiken der...*, Berlino 1928, p. 59 (tr. it., *Per*

Da tutto ciò risulta palese come Marx e quelli che lo hanno davvero seguito sul piano teorico abbiano rotto anche qui con la vecchia dottrina delle categorie (in questo caso con il vecchio concetto di necessità), come la loro teoria fosse orientata sui processi irreversibili, in sé afferrabili solo per approssimazione, della interrelazione fra complessi. Ma altrettanto evidente è che la prassi socialista corretta è possibile soltanto sulla base di tale impostazione teorica. Abbiamo particolarmente sottolineato l'analisi del pluslavoro e quella dell'impoverimento anche perché esse — proprio in conseguenza della loro centralità teorica — hanno decisamente influito sulla prassi. Chi per esempio ritiene che nell'economia capitalistica il pluslavoro abbia il carattere di « necessario » nel vecchio senso, non comprende che soltanto a partire da questa sua costituzione può dedursi teoricamente e realizzarsi praticamente la possibilità della lotta di classe per delimitarlo, diminuirlo, ecc. La nozione secondo cui l'essere (anche l'essere sociale, questo anzi nella maniera più esplicita) è un processo irreversibile di interrelazioni fra complessi essi medesimi processuali, non soltanto, dato l'attuale stato delle nostre conoscenze sulla vera costituzione dell'essere, dà loro espressione nella maniera più adeguata, ma produce anche, proprio per questo, l'impostazione teorica più efficace per una prassi corretta, al contempo legata ai principi ed elastica. Chi esamini con attenzione lo sviluppo del movimento operaio influenzato dalla teoria marxiana, riscontrerà sicuramente che le deviazioni opportunistiche dal marxismo si riallacciano in prevalenza alla vecchia concezione meccanico-assolutizzante di uno sviluppo economico-sociale necessario, mentre quelle settarie perlopiù isolano artificiosamente il momento pratico-soggettivo dalle sue basi ontologiche (*Fischer su O. Bauer*). Si ha così o una impostazione teorica che deve senz'altro limitare, anzi frenare, ogni prassi davvero operante, socialmente universale, oppure una impostazione che soggettivamente la isola dalla sua unica base ontologicamente legittima, dalla totalità dinamica del complessivo processo socio-economico.

La necessità feticisticamente generalizzata, resa meccanica attribuendole universalità, condiziona in larga misura anche gli errori ontologici nella concezione della casualità. La assolutizzazione della necessità, se pensata radicalmente fino in fondo,

*la critica del progetto di programma del partito socialdemocratico, in K. Marx-F. Engels, Opere scelte, cit., p. 1170).*

conduce a negarne la possibilità oggettiva, ontologica, di accadere. Dopo quanto abbiamo detto finora, non sorprende che tale posizione negativa in assoluto verso l'essere della casualità abbia anch'essa ricevuto la sua formulazione più esplicita in Spinoza. Il quale, [come abbiamo visto,] nella proposizione 29 dell'*Etica* dice: « *Nella natura delle cose non c'è niente di contingente; ma tutte le cose sono determinate dalla necessità della divina natura ad esistere e ad operare in qualche modo* ». Ciò significa, come Spinoza ripete nella relativa dimostrazione, che « non c'è niente di contingente »<sup>85</sup>. Muovendo da altre considerazioni, il suo contemporaneo Hobbes perviene a una, in definitiva, analoga negazione della casualità. In *De corpore*, discutendo del rapporto fra possibilità e realtà, dice: « Noi chiamiamo effetto necessario quello che non è possibile impedire; quindi ogni accadimento che in generale si verifica è prodotto necessariamente »<sup>86</sup>. Hobbes tocca qui con coerenza e anche con molte conseguenze un aspetto ontologico che ha esercitato un grande influsso sulle teorie della necessità, prevalentemente fondate sulle scienze naturali: vale a dire che quanto è (comechessia!) accaduto può essere solo qualcosa di non più mutabile. Si tratta senza dubbio della constatazione, giusta nell'immediato, di un aspetto essenziale di ogni essere. Dal fato di Omero fino alla predestinazione di Calvino, questo aspetto, interpretato in termini di teleologia trascendente, ha una parte importante nelle immagini religiose del mondo. Qui abbiamo un fatto che nessuno può eliminare, cioè a dire la immutabilità pratico-reale di ciò che è accaduto una volta che sia accaduto, quindi dell'intero passato, il quale, con l'insediamento ontologico della necessità al posto della realtà, riceve anche una consacrazione trascendente. E vi conducono anche i ragionamenti delle filosofie della natura materialistiche secondo cui l'attuale esser-ci ed esser-così di tutti gli essenti deve essere dedotto « necessariamente » dai precedenti caratteri dell'essere. È un punto cui giunge anche Hegel quando, nella Prefazione alla *Filosofia del diritto*, riallacciandosi a Platone, dice: « *Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale* »<sup>87</sup>. Non occorre notare che qui il razionale si distingue dalla necessità, comunque concepita, solo in via formale-terminologica. Hegel ri-

<sup>85</sup> B. Spinoza, *Werke*, cit., I, p. 27 (tr. it. cit., p. 49).

<sup>86</sup> Th. Hobbes, *Grundzüge der Philosophie, Erster Teil: Lehre vom Körper*, Lipsia 1915, p. 127.

<sup>87</sup> G. W. F. Hegel, *Rechtsphilosophie*, cit., p. 14 (tr. it. cit., p. 16).

vela solo con la terminologia l'origine umano-intellettuale di questa pretesa constatazione ontologica. In sostanza ne nasce – anche nei filosofi della natura materialisti – un fatalismo meccanicistico che, pensato con coerenza fino in fondo, si applica tanto all'esser-proprio-così delle più comprensibili espressioni di vita della quotidianità quanto ai dati ed eventi più grandi della natura e della società.

Prima di iniziare la necessaria correzione di tali concezioni dal punto di vista dell'essere processuale correttamente inteso, vorremmo sottolineare in breve un loro lato gnoseologico che per il padroneggiamento pratico-teorico dell'essere non è privo di significato positivo. Sia Spinoza che Hobbes mettono in rilievo il momento del carattere soggettivo nelle affermazioni degli uomini circa la questione se un fenomeno possa o debba venir concepito come casuale. Essi, in verità, respingono così a *limine* ogni impostazione di questo genere. Tuttavia – volere o no – tale valutazione tocca un importante punto di avanzamento nel processo della conoscenza dell'essere. Infatti, dal punto di vista dello sviluppo spirituale della specie umana, è un caso di continuo ricorrente nel suo cammino storico-sociale che un determinato fenomeno venga considerato casuale perché si ignorano le forze che lo muovono e che solamente stadi successivi, più elevati, del padroneggiamento sociale dell'essere riescano a vedere l'origine di questa determinazione nella precedente ignoranza. A dire il vero, questa apparente convergenza fra i due tipi di ontologia è in effetti solo apparente. Perché nella scoperta del carattere non casuale di tali fenomeni il primo giudizio errato può al medesimo modo venir interpretato come misconoscimento della validità universale della necessità assoluta ovvero come passo verso la corretta comprensione dell'essere come processo. Il fatto che vi siano indubbiamente casi nei quali senza saperlo s'incrociano ambedue le tendenze, non toglie che fra esse vi sia una antiteticità di principio.

Nel cercare ora di delineare la necessità e la casualità nell'ambito dell'essere sociale, dobbiamo anche qui prendere le mosse dalla nostra intuizione di base: l'essere consiste di interrelazioni infinite fra complessi processuali, che intrinsecamente sono di carattere eterogeneo, le quali sia nel dettaglio sia nelle – relative – totalità producono processi concreti irreversibili. Come abbiamo più volte dimostrato, questi processi costituitivi di complessi sono afferrabili nella loro autentica mobilità soltanto con il metodo statistico e perciò il risultato può essere soltanto una probabilità statistica, maggiore o minore a secon-

da dei casi. Per la prassi umana – incluse scienza e tecnica – ne deriva che la probabilità molto alta di un qualsiasi decorso processuale può essere trattata come necessaria senza provocare errori pratici, in quanto le deviazioni dalla norma attesa o posta non hanno importanza decisiva per la prassi. Con ciò, tuttavia, abbiamo semplicemente circoscritto in astratto la conseguenza ultima dello sviluppo della conoscenza, soprattutto di quella dei processi naturali. La prassi della specie umana ha reso a tal punto concreta anche la concezione della stessa necessità, tanto nel ricambio organico con la natura quanto nello sviluppo sociale medesimo (qui soprattutto: grazie all'opera di Marx), da metterla in grado di sostenere teoricamente e con frutto tale prassi.

Intendiamo dire quanto segue. Il progredire verso la conoscenza più esatta dell'essere mette in luce di continuo che anche laddove i risultati di un processo si realizzano senza eccezioni, cioè sembrano necessari nel vecchio senso, non si ha mai qualcosa che funziona senza premesse ontologiche molto determinate, ma al contrario viene sempre prodotto da determinati risultati concreti di determinate circostanze ontologiche. In breve: tutto quello che noi siamo soliti chiamare necessità è per sua natura la forma generalizzata di uno di tali concreti decorsi processuali, cioè ontologicamente è una necessità « se... allora ». Si pensi all'esempio estremo del cessare di ciascun organismo che, una volta divenuto [tale], riproduce se stesso e la sua specie. Qui il fatto è che, quando sorge un organismo come riproduttore di se stesso e della sua specie, con questo processo è oggettivamente posta anche una determinata fine di quell'essere. Genesi, crescita e sviluppo così come fine del processo sono maglie di quel processo necessario « se... allora » nel quale, soltanto, la vita organica è in grado di realizzarsi, di diventare un essere specifico. Ma questa connessione necessaria non si limita al processo ontologico degli organismi. I difensori della necessità *sans phrase* usano in tali casi dimenticare che le scoperte maggiori, d'avanguardia, nel campo dell'essere naturale sono state ottenute con l'aiuto degli esperimenti. Ma cos'è – dal punto di vista dell'essere – l'esperimento? È artificiale, ma ontologico isolamento di questi momenti « se... allora » dagli innumerevoli altri momenti che di solito nel complesso totale reale dell'essere accompagnano questa « necessità ». Galilei studiò la « caduta libera » nello spazio vuoto per poter dare espressione pura, mediante esclusioni di questo genere, alla componente « se » che ha il predominio in questa

determinazione. Tale caduta pura anche della necessità « se... allora » esiste però solo nell'esperimento – teleologicamente posto – che la isola. Nell'essere stesso questa connessione « se... allora » è soltanto una componente di un complesso ogni volta concretamente determinato, quantunque molto spesso vi abbia il ruolo dominante.

È forse superfluo aggiungere che le cosiddette « necessità fondate in termini di scienze naturali » nell'economia marxiana hanno un carattere « se... allora » esplicitamente sottolineato. Rammento solo la caduta tendenziale del saggio medio di profitto, la cui base ontologico-sociale (il suo « se ») Marx deduce da quello stadio dello sviluppo capitalistico che rende possibile ed effettiva una migrazione del capitale verso un più alto profitto<sup>88</sup>. Ancora più rilevante è che egli, come conclusione dell'analisi delle leggi necessarie più generali del capitalismo, introduca la grandiosa descrizione dell'« accumulazione originaria » per stabilire con tutta chiarezza la premessa teorica che ciascuna delle sue leggi è per sua natura una « necessità se... allora ». L'esito dell'accumulazione originaria viene riassunto così:

La silenziosa coazione dei rapporti economici appone il suggello al dominio del capitalista sull'operaio. Si continua, è vero, sempre a usare la forza extraeconomica, immediata, ma solo per eccezione. Per il corso ordinario delle cose l'operaio può rimanere affidato alle « leggi naturali della produzione », cioè alla sua dipendenza dal capitale, che nasce dalle stesse condizioni della produzione, e che viene garantita e perpetuata da esse »<sup>89</sup>.

E ripete di nuovo, in termini sinteticamente lapidari, questa formulazione, consapevolmente e chiaramente ironizzando in polemica con la meccanicistica concezione universale della necessità: « *Tantae molis erat* il parto delle 'eterne leggi di natura' del modo di produzione capitalistico »<sup>90</sup>. Marx, dunque, qui considera l'intero sistema delle leggi economiche come un complesso di « necessità se... allora » storicamente divenute. Altrimenti il processo storico che ha prodotto il capitalismo come – nel nostro senso – necessario non sarebbe concepibile a partire dal processo irreversibile dell'essere sociale. Quando, decenni dopo, Lenin parla di una via prussiana e di una via americana per lo sviluppo dell'agricoltura nel capitalismo, e delle

<sup>88</sup> K. Marx, *Das Kapital*, cit., III, 1, p. 175 (tr. it. cit., p. 182).

<sup>89</sup> *Ivi*, I, p. 703 (tr. it. cit., p. 800).

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 725 (*ivi*, p. 822).

loro conseguenze sullo sviluppo di quest'ultimo, egli concretizza ulteriormente questa « concezione se... allora » della necessità del capitalismo. Nella seconda il « se » si presenta come una società nella quale, a causa del suo specifico (casuale) carattere, non occorre oggettivamente come genesi nessuna « accumulazione originaria »; nella prima compare una forma di genesi che non ha dovuto sovvertire la struttura feudale dell'agricoltura per dar luogo a un capitalismo evoluto. Le « casualità » storiche, che stanno a fondamento delle differenze in queste due forme del « se... allora », determinano in larga misura le deviazioni evolutive della società capitalistica negli Usa e nella Germania-Prussia, sebbene in ambedue i paesi si abbiano le forme più alte di questa economia.

Con ciò, tuttavia, nel concretare ontologicamente la necessità abbiamo descritto soltanto un tipo di sua coordinazione ontologica con la casualità, cioè l'interagire entro un complesso processuale di determinazioni che, certo, di norma sono collegate alla tendenza dominante del processo, ma che nondimeno, conformemente al loro essere, non possono mai perdere e neppure soltanto attenuare la propria indole eterogenea rispetto a essa. Tali determinazioni possono diventare dunque – proprio nella loro eterogeneità – componenti della risultante del processo totale di ciascun complesso. Così, per gran parte, i momenti ontologici che in sé stanno in relazione reciproca casuale divengono ciascuno una componente inserita nei processi irreversibili di un complesso processuale. Questa interazione immette bensì la casualità « pura » delle sue componenti nella risultante, giacché da tale interazione scaturisce comunque – come esito finale – un processo irreversibile unitario. La sua irreversibilità, però, è determinata non in ultima analisi e non epistemicamente, proprio dal grado con cui sulle sue componenti incidono queste casualità derivanti dalla loro reciproca eterogeneità.

Questo è un connotato ontologico generale della massima parte dei processi irreversibili. È evidente, però, anche senza analisi approfondite, che questa tendenza, con le antitesi e tensioni che ne derivano, diviene tanto più forte, in termini sia estensivi che intensivi, quanto più complicato è l'edificio dell'essere nel quale essa opera. Anzi, non è esagerato affermare che nell'essere sociale tale intensificazione diviene così determinante da venir indotti a mettere da parte in ogni senso i tratti comuni (molto generali). Le innovazioni metodologiche della fisica moderna hanno un'importanza filosofica generale non fos-

se altro perché con il loro ausilio la continuità, comunque esistente, delle categorie generali risulta più persuasiva che nella precedente concezione dei processi naturali, soprattutto quanto alla natura inorganica. Infatti, che da quest'ultima fosse stata tratta una troppo rigida contrapposizione escludente ogni tratto comune fra i due tipi di essere, oppure un'applicazione ontologicamente inammissibile della struttura delle legalità inorganiche all'essere sociale, l'insensatezza filosofico-metodologica di quella situazione non cambiava. Allo stesso modo in cui il fatto che nell'allontanarsi dei « seguaci » di Marx dal suo metodo ha avuto parte maggiore la seconda variante e minore la prima non toglie che tutt'e due siano criticamente da respingere.

Con ciò non abbiamo affatto esaurito le interrelazioni ontologiche fra tendenze, forze, costellazioni, ecc. che noi eravamo abituati a chiamare necessarie o casuali. Nella interrelazione fra complessi processuali — spesso molto disomogenei — la possibilità che ne nasca una unità processuale duratura, tendenziale, operante per contraddizioni, non è l'unica esistente. Spesso possono prodursi — e tanto più con lo sviluppo di forme dell'essere più complesse — anche intrecci nei quali l'attivizzarsi delle tendenze in ciascuna delle componenti coinvolte, considerando a sé l'esito conclusivo, possiede bensì un fondamento causale concluso (cioè può addirittura essere considerato come necessario nel vecchio senso), ma il loro incontro poggia su una ineliminabile casualità. Si pensi all'esempio citatissimo del passante al quale cade sulla testa una tegola dal tetto della casa cui egli cammina accanto. Che la caduta della tegola sia « necessaria » in termini di fisica, è un fatto incontestabile; così come « necessario » è che il passante si trovi lì proprio in quel momento (per esempio, sta andando al lavoro). Il risultato, però, l'incrociarsi delle due « necessità » può essere solamente qualcosa di casuale. Processi di questo tipo sono facilmente riscontrabili nella natura. Non vi è dubbio tuttavia che con il sorgere di forme ontologiche più complicate la loro frequenza necessariamente si accresca. Il solo fatto che per l'appunto le forme di movimento elementari di una specie dell'essere più complessa si trovino davanti, assai eterogenee, quelle della specie più semplice, già questo apre grossi spazi a nessi di questo genere. Lo si vede subito nella interrelazione fra natura inorganica e natura organica, dove le più importanti leggi interne della riproduzione della prima si trovano di solito in collegamento largamente casuale con la seconda. A partire dal fatto semplice di una pianta che riceve sufficiente, poca o troppa lu-

ce solare per potersi riprodurre in termini adeguati alla sua specie, questo campo delle casualità ontologicamente inevitabili si allarga fino alla conservazione o scomparsa degli esemplari nelle circostanze di vita per essi normali e alla distruzione o alla nascita di intere razze nel mondo animale.

Nell'essere sociale questa costellazione subisce una intensificazione qualitativa. Intensificazione che per forza di cose è indotta già dalla sua base primaria, da quel che Marx chiama ricambio organico della società con la natura. Il motivo sta per la massima parte nel momento più essenziale dell'adattamento umano (attivo) al mondo ambiente, nella posizione teleologica su cui poggia il lavoro. Poiché tale costellazione si presenta di continuo sia nel processo lavorativo stesso (inclusi la costituzione e l'uso degli attrezzi) che nel prodotto del lavoro e nel suo uso, si ha fin dall'inizio una reazione teleologica a queste casualità. Già la distinzione valutativa, non eliminabile dalla prassi quotidiana e dal suo linguaggio, fra accidenti favorevoli e sfavorevoli indica con evidenza questa nuova situazione. L'oggettività della natura inorganica non conosce assolutamente nulla di simile; nel processo di riproduzione degli organismi compare oggettivamente questa distinzione, ma solo oggettivamente. Invece nell'essere sociale la sua consapevolezza soggettiva, essendo un momento dinamico delle posizioni teleologiche, diviene una componente importante dell'essere sociale stesso. Le casualità vengono osservate, analizzate, classificate in tipi, ecc. al fine di utilizzare quelle favorevoli e, nella misura del possibile, evitare quelle sfavorevoli. Basta pensare alle più diverse norme per il traffico, ai regolamenti per il processo lavorativo stesso, ecc., per rendersi conto dell'importanza di questa prevenzione degli accidenti sfavorevoli. E proprio nella valutazione dell'attività lavorativa diviene del tutto evidente il rilievo che vi assume l'abile utilizzazione degli accidenti favorevoli. Si prenda, ad esempio, negli stadi iniziali della cultura del lavoro il pilota di una nave a vela. Nei suoi viaggi egli incontrava, si potrebbe dire regolarmente, bonacce, venti dalle direzioni più varie e inattese, tempeste, ecc. La loro corretta utilizzazione e prevenzione era un importante criterio per stabilire in quale grado il pilota conoscesse effettivamente il suo mestiere. E sarebbe un grave errore ritenere che tali costellazioni caratterizzino solo gli inizi dell'essere sociale. Al contrario. Quanto più evoluto, quanto più sociale diviene il lavoro, tanto maggior rilievo ha la utilizzazione efficace di questi momenti. Non si può negare, per esempio, che le norme prima accennate ab-

biano un'importanza incomparabilmente maggiore nel traffico automobilistico in aumento che non nel precedente sistema di trasporti mediante carrozze trainate da cavalli. Quanto più vengono perfezionati gli aerei, tanto maggiore importanza ha per essi questo momento, e così via. Anzi, per passare direttamente al problema capitale, tralasciando invece i dettagli superflui, si può dire che il processo dell'arretramento delle barriere naturali, da Marx indicato come uno dei principali momenti dello sviluppo umano, porti con sé proprio il dispiegarsi universale di questo momento della casualità nel quadro della complessiva condotta di vita dell'uomo.

Nell'*Ideologia tedesca* Marx arriva a parlare della diversità ontologica essenziale fra la vita degli uomini nelle società precapitalistiche e nel capitalismo, indicando quale sia l'importantissimo cambiamento ontologico che si verifica nella vita di ciascuna persona circa la questione decisiva per ogni condotta di vita: « Emerge una differenza tra la vita di ciascun individuo in quanto essa è personale, e in quanto è sussunta sotto un qualche ramo di lavoro e sotto le condizioni relative ». Aggiunge poi, guardando indietro nella storia: « Nell'ordine (e più ancora nella tribù) questo fatto rimane ancora nascosto: per esempio un nobile resta sempre un nobile, un roturier sempre un roturier, a prescindere da ogni altra sua condizione: è una qualità inseparabile dalla sua individualità ». Marx termina infine questa retrospettiva con la seguente constatazione:

La differenza fra l'individuo personale e l'individuo come membro di una classe, la casualità delle condizioni di vita per l'individuo, si ha soltanto con la comparsa della classe che a sua volta è un prodotto della borghesia. Solo la concorrenza e la lotta degli individui tra di loro produce e sviluppa questa casualità come tale <sup>91</sup>.

Poiché in precedenza abbiamo già parlato, in altro contesto, dell'importanza di questa condizione di casualità nella condotta di vita di ciascun essere umano per lo sviluppo della sua individualità, qui possiamo rimandare a quelle considerazioni. Il fatto che Marx nelle riflessioni che seguono al passo da noi citato rilevi come la tendenza alla libertà dell'uomo, che in tal modo viene in essere, nel capitalismo sia di fatto una illibertà, in quanto viene ancora sussunta sotto poteri oggettivi, non attenua in nessun modo il significato di tale constatazione dal

<sup>91</sup> MEGA, I, 5, pp. 65-66 (tr. it. cit., p. 64).

punto di vista storico. Non occorre certo sottolineare che per la concezione marxiana della storia il passaggio reale al « regno della libertà » diviene possibile soltanto a partire dalla base capitalistica e mediato dalla rivoluzione sociale e dal socialismo. Il fatto che le fondamenta di ciascuna esistenza socio-umana divengano casuali non può che rappresentare, perciò, un progresso oggettivo in questa direzione rispetto alle precedenti società che erano vincolate alla natura.

Riteniamo impossibile che di questa sequenza di costellazioni evolutive indirizzate a eliminare la necessità meccanica, a dare funzione per molti versi positiva alle casualità in ogni esistenza individuale entro le tendenze ogni volta dominanti, possa venir sopravvalutata l'importanza per le questioni centrali della concezione marxiana della storia. Non vi è dubbio che abbiamo qui una di quelle ontologiche tendenze evolutive della società che sole rendono possibile un'autentica genericità umana, essa infatti va molto al di là di ogni « mutezza » naturale del genere, di ogni « realizzazione limitata » di formazioni primitive. Il divenir-casuale della base sociale dell'esistenza umana è nel capitalismo, nonostante tutta la negatività e problematicità iniziale, una indispensabile premessa di questo cammino evolutivo. E nulla chiarisce meglio la imponente unitarietà dello sviluppo intellettuale di Marx che verificare come questo complesso di problemi fosse già centrale nel suo primissimo scritto teorico (nella *Dissertazione* su Epicuro). Ovviamente non in maniera diretta. Non certo nel senso che Marx avesse semplicemente proiettato su Epicuro la prima sintesi intellettuale della sua immagine del mondo, non ancora adeguatamente sviluppata né al suo interno né all'esterno, e nemmeno nel senso della sua successiva autointerpretazione di quando, in una lettera a Lassalle, dice che quel sistema si trovava « negli scritti di Epicuro soltanto *in sé*, ma non in una sistematicità consapevole » <sup>92</sup>. Anche a voler vedere in questa lettera il metodo generale per interpretare pensatori precedenti, un tale atteggiamento di Marx verso Epicuro non può considerarsi quello più decisivo. Occorre invece legittimamente domandarsi che cosa abbia reso Epicuro tanto interessante per il giovane Marx e tanto fecondo per la sua minuziosa analisi. La semplice formula del materialismo non ci dà neppure un approccio corretto a

<sup>92</sup> *Briefwechsel zwischen Lassalle und Marx*, Berlino 1922, p. 123 (tr. it. di Mazzino Montinari, *Lettera a Lassalle del 31 maggio 1858*, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, XL, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 588).

questa domanda, figuriamoci se può rispondervi in maniera esauriente. Parti centrali di questo scritto sono per l'appunto dedicate a polemizzare aspramente con l'altro grande materialista presente nella storia della filosofia greca, cioè Democrito. Quantunque, infatti, per il giovane Marx, istruitosi su Hegel e amico di hegeliani radicali, la simpatia spirituale verso il materialismo fosse cosa ovvia, altrettanto ovvio però gli risultava, nell'orientamento filosofico da lui già allora acquisito, che Epicuro fosse interessante proprio in quanto figura contrastante – pur essendo anch'egli materialista – con Democrito. (Hegel non aveva visto questo contrasto, in ogni caso non l'aveva considerato filosoficamente rilevante.)

Qual è, dunque, il punto filosoficamente essenziale in questo contrasto? A prima vista la declinazione dell'atomo dalla linea retta. Ma si tratterebbe solo di una divergenza circa la dottrina della natura. Il giovane Marx, invece, vi vede già in pratica una contrapposizione filosofica generale. La cosa è molto importante, perché Marx non mette a contrasto un Epicuro idealista – mai esistito – con un Democrito materialista. Egli vede l'antitesi, già nella dottrina atomica ma poi in riferimento a tutto l'essere, fra il materialismo evoluto di Epicuro e quello, a suo giudizio, primitivo, non-dialettico, non-umano, di Democrito. Senza poter qui minimamente, neppure in termini approssimativi, esaurire il tema, metteremo in rilievo due aspetti che sono centrali per il nostro discorso. Il primo è la distinzione fra le specie di essere, di contro alla unitarietà meccanica, categoriale, di ogni essere. Dice Marx in proposito:

*La declinazione dell'atomo dalla linea retta, cioè, non è una determinazione particolare che nella fisica epicurea compaia accidentalmente. Al contrario, la legge che essa esprime domina tutta la filosofia di Epicuro, certo, com'è ovvio, in modo tale che la determinazione del suo manifestarsi dipende dalla sfera in cui essa viene applicata*<sup>93</sup>.

La declinazione dell'atomo come processo materiale reale della natura conduce cioè ontologicamente a una esistenza umana nella quale l'atarassia, come forma di vita etica, può essere a sua volta realizzabile ontologicamente.

La premessa ontologica di tale cammino della natura verso la vita umana è il rifiuto della necessità. Marx riscontra: « Sto-

<sup>93</sup> MEGA, I, 1, Erster Halbband, cit., p. 28 (tr. it., *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, cit., pp. 45-46).

ricamente certo è dunque che *Democrito* usa la *necessità* ed *Epicuro* il *caso*; e anzi ciascuno dei due respinge la veduta opposta con polemica irritazione». E sottolinea come Epicuro respinga persino il giudizio disgiuntivo per non dover ammettere alcuna necessità<sup>94</sup>. Prima ancora di queste considerazioni, Marx mette in evidenza il punto filosofico centrale nella battaglia di Epicuro contro il dominio della necessità. E cita, concordando, questi brani di Epicuro:

*La necessità, che da alcuni è introdotta come la dominatrice di tutte le cose, non lo è; bensì alcune cose sono casuali, altre dipendono dal nostro arbitrio. La necessità non si può persuadere, e il caso d'altra parte è instabile. Sarebbe meglio seguire il mito sugli dèi che essere schiavi della εἰσπαρένη dei fisici. Quello infatti lascia adito alla speranza della misericordia se rendiamo onore agli dèi, questa invece è necessità inesorabile. Ma è il caso, e non dio, come crede la moltitudine, che bisogna ammettere. [...] È una sventura vivere nella necessità, ma vivere nella necessità non è una necessità. Ovunque sono aperte le vie verso la libertà, molte, brevi, facili. Ringraziamo dunque dio per il fatto che nessuno può essere trattato a forza in vita. Domare la necessità stessa è consentito*<sup>95</sup>.

I passi qui riportati vogliono anzitutto caratterizzare gli inizi filosofici del pensiero marxiano. La questione dell'esattezza storico-filosofica di questa interpretazione di Epicuro – di cui, comunque, abbiamo sottolineato solamente i momenti per noi rilevanti in questa sede – non intendiamo, non solo discuterla, ma nemmeno sfiorarla. A noi qui interessa solo domandarci perché il giovane Marx per il suo primo scritto filosofico – che, come mostra la sua lettera a Lassalle, egli non ha mai rifiutato del tutto – abbia scelto [di parlare] del contrasto fra Epicuro e Democrito, del contrasto fra la sua concezione del materialismo e quella corrente. Nella rapida evoluzione dei suoi anni giovanili Marx abbandonò sicuramente qualcosa di questo scritto. Ma se gli fu possibile criticare con una radicalità non eguaglianza da nessuno dei suoi contemporanei e posteri la necessità logicistica che deformava la dialettica hegeliana, ciò lo si deve non da ultimo a questo rifiuto radicale della necessità meccanico-universale, comunque fondata: al modo della filosofia della natura o in termini logicistici. I ragionamenti di parecchio tempo dopo con i quali all'essere sociale verrà data ba-

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 22 (*ivi*, pp. 38, 37).

<sup>95</sup> *Ivi*, pp. 21-22 (*ivi*, p. 37).

se economica scaturiscono in linea retta da questa contrapposizione fra Epicuro e Democrito.

Quel che abbiamo detto fin qui ha già messo in luce quanto immediatamente e fortemente la concezione delle categorie modali sia legata alla prassi umano-sociale. Nel delineare categorie come necessità o casualità abbiamo osservato questa determinatezza con sufficiente precisione, il che in tutti i casi concreti ha come conseguenza che queste categorie non soltanto oggettivamente nel loro esser-proprio-così agiscono per via diretta sulla prassi, ma influiscono anche largamente – e forse con maggior forza – sui presupposti e i postulati della rispettiva prassi, a partire dalle sue condizioni di sviluppo. Da ultimo abbiamo visto con chiarezza come le vedute filosofico-naturali di Epicuro circa la necessità e la casualità siano larghissimamente guidate dal problema di quale costituzione della natura possa favorire od ostacolare il comportamento sociale dell'atarassia. Se vogliamo correttamente interpretare in termini ontologici questa situazione, abbiamo questo risultato – bensì paradossale in un'ottica logico-gnoseologica, ma invece molto ovvio sul piano dell'essere – che il modo di comparire e di operare delle categorie modali nell'essere sociale ha influito sul modo di conoscere la natura più incisivamente che non il loro essere nella natura sulle forme in cui esse operano nella società. L'evoluzione di Marx dopo la *Dissertazione* – quello che si è soliti indicare come il suo cammino dall'idealismo al materialismo – dipende in larga misura dal fatto che il percorso dell'essere dalla natura inorganica a quella organica, da quest'ultima all'essere sociale (incluso lo sviluppo all'interno di questo) gli appariva sempre più risolutamente come un processo storico. È solo quando si esamina con esattezza il cambiamento storico delle categorie nelle diverse specie dell'essere, diventa possibile cogliere e caratterizzare ogni categoria nella sua costituzione autentica.

Questa breve digressione è stata inevitabile perché la forte diversità dell'edificio categoriale, interno ed esterno, nelle singole sfere dell'essere si presenta molto più ricca di conseguenze quando si tratta delle relazioni della possibilità, di quanto non sia stato nei tipi di modalità finora indagati. Anche questa differenza risale alle diversità nelle relazioni ontologiche fondative che vigono ogni volta. Si tratta soprattutto del modo in cui nelle relazioni di materialità in questione si presenta il rapporto fra essere-per-sé ed essere-per-altro degli oggetti. Abbiamo visto prima come il modo più proprio di presentarsi del-

la casualità nell'essere si basi sul fatto che quei complessi processuali che vengono in reale rapporto l'uno con l'altro sono, nel loro rispettivo essere, relativamente indipendenti dalle « normali » relazioni dell'essere-per-altro. Se, per esempio, consideriamo il caso proverbiale della tegola sulla testa di una persona, vediamo che lo specifico intervento della casualità sta per l'appunto in questa relativa assenza di relazione. (Diciamo « relativa » di proposito, per evitare di mistificare questo nesso mediante una costruita « unicità ». Nell'essere sociale è inevitabile che spesso intervengano le posizioni teleologiche e i loro preparativi a restringere il campo di manovra di queste casualità. E il fatto di tale campo di manovra ne segna con chiarezza la ripetibilità. Si pensi, per esempio, alle norme del traffico.) Viene così in luce ancora una volta che le categorie – fino al momento in cui non si modificano a fondo in seguito a un cambiamento dell'essere – in termini di essere esistono e operano simultaneamente. In questo caso ogni casualità presuppone talune relazioni della possibilità. Il che non è stato privo di effetti anche per quanto riguarda la precedente interpretazione delle categorie, ma perlopiù nel senso di distorcerne la vera costituzione. Così è stato, ad esempio, nella cosiddetta concezione « megarica » della possibilità, che era improntata alla concezione eleatica del rapporto fra realtà e necessità<sup>96</sup>, così anche in Spinoza, nel quale la possibilità e la casualità, la contingenza, vengono concepite ambedue come semplicemente soggettive. Per lui, una cosa può non sembrarci né necessaria né impossibile « e per questo la diciamo o contingente o possibile »<sup>97</sup>. Ma chi non abbia le idee deformate dalla feticizzazione deve riscontrare, invece, che ogni casualità non può non essere possibile; con ciò, tuttavia, non si ha affatto che ogni possibilità è casuale. Questo però non può essere dedotto per via di logica dal mero essere-per-sé degli oggetti (dei complessi processuali), è invece una conseguenza ontologica del modo in cui ogni volta il loro concreto essere-per-altro si presenta.

La possibilità – già nella natura inorganica – esibisce in maniera ineliminabile questo doppio vincolo ontologico con l'essere-per-sé e con l'essere-per-altro. Già Hegel, sebbene nei tentativi di far sfociare sia realtà che necessità nella (necessaria) idealità spesso esprima in termini astratto-logicizzati i tipi di

<sup>96</sup> N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlino 1938, pp. 181 e sgg.

<sup>97</sup> B. Spinoza, *Werke*, cit., I, p. 31 (tr. it., *Etica*, cit., p. 53).

possibilità, nell'analisi dell'esistenza, dell'essere delle cose, perviene a una concezione assai notevole e assai realistica della proprietà in quanto caratteristica di queste cose. Dice:

Una cosa ha la proprietà di produrre in altro questo o quello, e di estrinsecarsi nella sua relazione in una maniera sua particolare. Mostra questa proprietà solo a condizione di una corrispondente costituzione dell'altra cosa, ma essa le è in pari tempo *peculiare*, e costituisce la sua con sé identica base, epperò tal qualità riflessa si chiama *proprietà*<sup>98</sup>.

Qui è ben visibile un risoluto irrompere del senso della realtà, che in Hegel non è mai reprimibile del tutto. I momenti che determinano il rispettivo esser-proprio-così di un complesso (cosa), cioè le determinazioni che ne fondano l'essere-per-sé, non sono altro che le sue reazioni a quest'ultimo – condizionate dal proprio essere, ma suscitate da un essere estraneo; vale a dire, il modo di essere suo proprio nell'ontologicamente inevitabile essere-per-altro. E proprio questa insopprimibile duplicità mostra che le proprietà di un essente non sono altro che le sue possibilità vere.

Hegel descrive questa situazione (senza trarne conseguenze) con formulazioni generalizzate al massimo grado, parimenti valide per ogni specie di essere. Ma proprio qui vengono in evidenza i limiti di questo modo logico o gnoseologico di generalizzare. Tale modo, infatti, deve – esplicitamente o implicitamente – presupporre che queste componenti ontologiche dell'essere-per-sé che determinano la possibilità con il mutare delle specie dell'essere non subiscano modificazioni fondamentali. Ma già nella natura organica non è così. Poiché qui l'essere-per-sé di ciascun esemplare di una specie è la permanente e permanentemente mutevole autoriproduzione del proprio organismo, questo essere-per-sé – che si rapporta a tale organismo, entra con esso in interrelazioni permanenti, concentra in sé le reazioni della possibilità – subisce un mutamento funzionale qualitativamente significativo in seguito al quale anche il suo essere-per-altro subisce un mutamento qualitativo: esso – a prescindere se in sé sia organico e non-organico o una loro interrelazione – come mondo ambiente interviene sugli organismi che si riproducono e così ne determina in un modo totalmente

<sup>98</sup> G. W. F. Hegel, *Werke*, cit., 4, p. 125 (tr. it., *Scienza della logica*, cit., II, p. 546).

nuovo le reazioni a esso, le proprietà, cioè la struttura dinamica del loro essere-per-sé. Il fatto che gli interventi del mondo ambiente sugli organismi possano risultare favorevoli o sfavorevoli per la loro autoriproduzione, di per sé non provocherebbe nessun rivoluzionamento qualitativo. Anche nella natura inorganica i processi irreversibili dei complessi totali possono produrre trasformazioni nella costituzione oggettuale delle « cose ». Queste però si svolgono in base a reazioni che dipendono in termini chiaramente causali dalle loro « proprietà » fisse e che in tal modo diventano componenti, momenti, del processo. Perciò un sasso non ha un mondo ambiente nel senso in cui lo ha un organismo; infatti le sue reazioni sono completamente indifferenti nei confronti del complesso di possibilità « favorevole o sfavorevole ».

Qui non possiamo addentrarci in concreti problemi di dettaglio – fra l'altro l'autore non ne possiede neppure la competenza – tuttavia possiamo affermare, parlando del tutto in generale (con N. Hartmann), che ci troviamo di fronte a modi stabili oppure labili di reagire e che soltanto nel secondo caso siamo autorizzati a parlare di interrelazioni permanenti con il mondo ambiente. Senza soffermarci ora sui molteplici aspetti interni ed esterni di questo contrasto, ci sembra comunque non superfluo accennare al fatto che la mera antitesi di stabile e labile non esprime con piena adeguatezza le differenze che qui si hanno. È vero infatti che la labilità costituisce un momento assai importante nel sistema reattivo degli organismi, nondimeno non ne esprime con esattezza quelle relazioni con il loro mondo ambiente che sono definibili come adattamento, se non è anche momento di una relativa stabilità dinamica dei processi riproduttivi degli organismi, se non è campo di manovra per diverse possibilità reattive (concreto), inquadrato in termini necessari in questa specifica stabilità. In altre parole: [se non si presenta] come variabile carattere dinamico delle proprietà all'interno di campi di manovra determinati (anch'essi soggetti a variazioni). Le molteplici varianti nella riproduzione ontogenetica e filogenetica degli organismi, la possibilità che si estinguano o che si formino tipi più o meno nuovi di riproduzione, le differenziazioni entro i processi riproduttivi delle specie, il verificarsi di varianti anomale all'interno delle specie, magari di specie del tutto nuove, ecc. mostrano come, con il dinamizzarsi delle proprietà nel quadro delle specie e degli esemplari che entro adattamenti al mondo ambiente vanno riproducendo se stessi, il campo di manovra reale della possibilità sul terreno

della natura organica non si allarghi semplicemente in maniera anomala rispetto a quello della natura inorganica, ma si differenzi molto da esso anche qualitativamente.

Pur non avendo ancora descritto il salto qualitativo ancora più netto che si ha al formarsi dell'essere sociale, già adesso possiamo rilevare quanto differente sia — dal punto di vista della possibilità — il suo rapporto con la natura inorganica da quello con la natura organica. Nella prima, e lo vedremo subito, come base del rapporto può aversi soltanto la presa d'atto e l'utilizzazione delle leggi di movimento esistenti. Come vedremo, possono così verificarsi combinazioni che nella natura inorganica in quanto tale non esistono; la loro base, però, è e resta costituita dai complessi di relazioni dinamiche che operano in sé nella natura stessa. In tutt'altro modo stanno le cose nelle interrelazioni fra essere sociale e natura organica. Questi [complessi di relazioni] possono venir adattati ai bisogni essenziali dell'essere sociale; quest'ultimo può mettere in piedi per essi un mondo ambiente assolutamente nuovo e così produrre trasformazioni significative nel loro adattamento a esso; basta ricordare le piante coltivate e gli animali domestici. La differenza nel modo di reagire da parte delle due specie ontologiche della natura all'essere sociale e al suo sviluppo è una prova ulteriore di ciò che noi sinteticamente abbiamo indicato come loro differenza quanto al complesso di problemi della possibilità.

La costituzione qualitativamente nuova della categoria della possibilità nell'essere sociale scaturisce dalle premesse e conseguenze che le posizioni teleologiche hanno sul piano dell'essere e che, iniziando con il lavoro, nel corso dello sviluppo determinano in tale direzione tutto questo modo dell'essere. In primo luogo, ogni analisi ontologica deve partire dal fatto che solamente qui, nella e in conseguenza della posizione teleologica, si forma quella coppia categoriale di soggetto-oggetto che è sotto ogni profilo così decisiva per l'essere sociale e che acquisterà in esso un'importanza sempre maggiore e sempre più articolata. In quanto categoria rilevante della prassi sociale, la possibilità presenta sotto questo aspetto una precisa differenza, che va sempre più aumentando in termini sia quantitativi che qualitativi con la sempre più spinta socializzazione della società. In ogni natura l'emergere, il realizzarsi, ecc. della [possibilità] è un atto unitario. Possibilità oggettiva e possibilità soggettiva si distinguono ontologicamente soltanto nella prassi sociale, soltanto qui assumono modi di essere, certo indissolubilmente col-

legati fra loro, ma per loro essenza diversamente strutturati. Ogni posizione teleologica è una scelta che il soggetto della prassi scientemente compie fra due (o più) possibilità e la conseguente realizzazione pratica, così determinata, della possibilità scelta. Già in questa situazione di base di ogni prassi umana è presente la polarizzazione dell'atto in momenti soggettivi e oggettivi. Giacché il soggetto, sia nella posizione del fine che nella realizzazione, è messo davanti a una scelta ed egli sceglie, nell'atto stesso finiscono per separarsi con esattezza ontologicamente — pur nell'indissolubile vincolo — i momenti della soggettività e quelli dell'oggettività.

Quindi, per poter porre correttamente il problema della possibilità nell'essere sociale, bisogna prendere le mosse da questa dualità di funzioni, nell'immediato, ma solo nell'immediato, esattamente separate, del soggettivo e dell'oggettivo, per la quale non vi sono analogie dirette nell'essere della natura. Dal punto di vista della storia dell'evoluzione vi sono naturalmente nel mondo animale momenti della vita che nelle loro conseguenze pratiche sembrano già sfiorare i confini di un primordiale lavoro. Ma poiché, sia nei paesi « vicoli ciechi » del mondo dell'essere organico (il « lavoro » e la « divisione del lavoro » delle api, ecc.) che in singoli momenti della vita di animali superiori (ad esempio, scimmie che usano rami per difendersi), non oltrepassano mai i confini degli adattamenti alle circostanze biologicamente determinati, in questa sede possiamo prescindere da essi.

Rivolgendo ora la nostra attenzione, in primo luogo, al lato oggettivo di questo complesso entro l'essere sociale, vediamo che il lavoro (qui assumiamo il lavoro come fondamento e caso-modello delle posizioni teleologiche in generale) nei suoi interventi sulla natura è costretto a riconoscerne le connessioni, le forze motrici, ecc., ed è in grado soltanto di riconoscerle e utilizzarle, non invece di trasformarle. Questo, detto così in generale, suona come una cosa ovvia, ma a un esame ontologico più ravvicinato risulta che c'è bisogno di una essenziale concretizzazione, la quale è appunto strettissimamente collegata con il problema della possibilità. Anche in questo caso ci riferiremo a situazioni relativamente primordiali, perché queste spesso fanno venire in luce le basi ontologiche con maggiore evidenza che non quelle più evolute e complesse. Quando la tecnica lavorativa poggia ormai su una scienza naturale evoluta, avanzata, si ha la suggestiva apparenza che sia la semplice indagine scientifica dei nessi naturali a rendere possibile questa

scienza, senza utilizzazioni tecniche, lavorativo-teleologiche. Tale modo di vedere, però, trascura importanti nessi ontologici estremamente presenti sia nella teoria che nella pratica. Per cogliere più in concreto il vero contenuto ontologico di questo complesso problematico, guardiamo alla situazione degli stadi iniziali, primitivi. Si pensi, per esempio, all'uso della ruota, che comincia nel neolitico. È senz'altro evidente che una ruota che potrebbe girare con continuità, non potrebbe far andare scorrevolmente un carro, ecc., se la sua esistenza e il suo funzionamento non poggiassero su nessi naturali realmente operanti. Questo evidente stato di cose deve però essere ulteriormente integrato: in nessun punto della natura inorganica e organica a noi nota c'è un oggetto che sia anche soltanto analogo a una ruota e tantomeno ci sono quelle combinazioni che, per esempio, rendono possibile un carro. Qui, cioè, ci troviamo di fronte a una contraddizione: vi è qualcosa di mobile che risponde alle leggi della natura, ma che in essa non compare mai, neppure in maniera allusiva e germinale, e per quanto noi oggi siamo in grado di vedere, non può comparirvi. Gli uomini del neolitico, cioè - senza essere in grado di possedere la minima consapevolezza circa le basi teoriche della loro prassi - introdussero nella vita qualcosa che funzionava secondo le leggi della natura, ma che era molto più della semplice scoperta e utilizzazione di una possibilità di movimento all'interno dell'essere naturale.

Ovviamente la ruota si muove rispondendo alle leggi della fisica. Tuttavia nel suo essere, determinato dalle leggi della natura, essa non possiede alcuna analogia reale con qualcosa di naturale. Se ora guardiamo a questo fenomeno con occhi ontologici, dobbiamo concluderne che nella natura ci sono modi possibili di movimento che nel suo ambito non sono mai divenuti essenti. Nella natura, cioè, esistono possibilità reali (in sé capaci di attuarsi) cui nell'ambito dell'essere naturale a noi noto è negato di attuarsi. Questo vuol dire in primo luogo che tutte le teorie della possibilità le quali, come quella megarica da noi ricordata, vedono nell'attuazione il criterio della realtà, anche in quanto possibilità, non corrispondono alla costituzione dell'essere della natura. Qui non c'è - per la nostra concezione rigorosamente ontologica - nessuna contraddizione. Se nella possibilità è contenuta la reazione di un essente-per-sé al proprio essere-per-altro storicamente determinato dalla rispettiva costituzione ontologica del suo mondo ambiente, se cioè la possibilità reale riposa su questa duplice relazione, allora non

è affatto un paradosso assumere che nell'essere-per-sé dei complessi naturali possono celarsi molteplici possibilità che per le circostanze ontologiche concrete non giungono mai ad attuarsi, perché appunto quei grandi processi irreversibili che determinano il carattere di una concreta - relativa - totalità naturale non hanno prodotto quell'essere-per-altro che suscita e determina queste concrete reazioni. Per contro, solo la sociale - non-naturale - posizione teleologica può immettere nell'essere proprio queste circostanze ontologiche.

Le nostre considerazioni risulterebbero estremamente discutibili, se qui si trattasse di un caso isolato. Da un lato, però, già la scoperta e l'uso della ruota non sono un fenomeno isolato, ma caratterizzano molte culture dell'età della pietra che si sviluppano indipendentemente l'una dall'altra. Dall'altro lato, noi abbiamo soltanto messo in rilievo un caso particolarmente caratteristico nella lunga serie di fenomeni di simile natura dove la totale non-esistenza nella natura è visibile anche al primo sguardo. È chiaro, comunque, che le conclusioni ontologiche circa l'attivarsi concreto delle possibilità restano necessariamente immutate e valide anche se il fenomeno di base, pur in qualche modo presente nella natura stessa, solo in seguito alle posizioni teleologiche del lavoro diviene capace di esercitare effetti che a loro volta non mostrano più analogie di sorta con i processi naturali immediati, in quanto tali. Si pensi, per esempio, all'uso - anch'esso molto precoce - del fuoco per gli scopi della vita dell'uomo (cucinare, riscaldare, ecc.), laddove il fuoco come potenza naturale si presenta soltanto nella veste di distruttore. Il fornello, la stufa, ecc., nella loro costituzione che suscita effetti nuovi, altrimenti non presenti (le possibilità del fuoco), non si distinguono in linea di principio dalla ruota. E se riflettiamo al fatto che moltissimi risultati lavorativi esibiscono momenti di questo genere quanto a effetti (si pensi all'uso delle armi, al remare, alla navigazione a vela, ecc.), appare chiaro come qui abbiamo davanti a noi un connotato generale del lavoro, del ricambio organico della società con la natura: vale a dire che attraverso questo processo non è che semplicemente vengano utilizzati per i suoi scopi oggetti e processi naturali dati, ma invece con esso vengono liberate di continuo anche nuove possibilità che nella natura a noi immediatamente data altrimenti non si sarebbero sviluppate fino all'essere. È probabile siano pochi a contestare questo fatto quando si parla di tecnologia scientifica avanzata. Ma non è stato senza intenzione che noi abbiamo scelto esclusivamente esempi assai

elementari. Nessuno nega l'enorme progresso che necessariamente deriva dal formarsi di una tecnica che si fa guidare dalla scienza. Noi però arriviamo molto più vicini alla vera essenza delle categorie e della loro opera, se — come già prima in alcuni casi, per esempio in quello della genericità e del suo ruolo persino nella vita presociale — comprendiamo con chiarezza che le categorie, in quanto determinazioni dell'essere, già molto tempo prima della loro conoscenza teorica possono cominciare a operare nell'essere, e naturalmente soprattutto nella prassi sociale, che la loro costituzione può incidere a fondo su tale prassi e portare praticamente alla luce del giorno nessi che altrimenti rimarrebbero ignoti. Così dai nostri esempi risulta chiaro, speriamo, come l'emergere pratico di possibilità naturali in sé nuove sia del tutto possibile anche in assenza di indagini scientifiche sulla loro vera costituzione, sulle loro vere cause, ecc. Le esperienze della prassi quotidiana, quelle della pratica lavorativa che si va accumulando — dove naturalmente, come vedremo, anche negli uomini che le compiono è possibile che si risvegliano, si formano, divengano consapevoli, ecc. nuove possibilità come forme nuove del proprio essere-per-altro — tali esperienze, come la storia della prassi sociale chiaramente dimostra, sono perfettamente sufficienti per un certo tempo. Le scoperte di tali nuove possibilità nella natura possono quindi, prima ancora di venir teorizzate, dar luogo sotto questo profilo a risultati pratici di precisione relativamente alta.

Naturalmente, presupposto indispensabile di ogni riuscita è che i rispettivi nessi naturali concreti vengano colti nella pratica in maniera adeguata. Ma il fatto che già la prassi sociale primitiva abbia raggiunto, in questo, un livello relativamente elevato mostra con quale sicurezza occorresse distinguere nel processo lavorativo fra le possibilità di intervenire sulla natura inorganica e su quella organica. Lo dice con tutta evidenza il fatto che è cominciato e si è perfezionato l'uso delle piante coltivate e degli animali domestici. La raccolta delle piante e la caccia degli animali richiedono semplicemente una osservazione esatta di ciò che comunque esiste in natura. L'agricoltura e l'allevamento invece esigono che la prassi umana divenga capace di creare nuovi ambienti per le piante e gli animali di cui si ha bisogno e con ciò nuove possibilità reattive in essi; l'utilizzazione delle possibilità note, la scoperta di possibilità nuove, la loro valorizzazione tendenzialmente esatta al servizio delle finalità teleologiche del lavoro sono cose che compaiono anch'esse in stadi relativamente iniziali. Il fatto che quegli animali do-

mestici che in tutto o in parte prevalente venivano allevati per nutrire gli uomini abbiano ricevuto un ambiente in cui le loro antiche possibilità biologiche di difendersi *dovettero* gradualmente estinguersi, mentre in quelli che dovevano essere usati come « aiuto » nella prassi umana vennero sviluppate possibilità totalmente nuove, è una prova evidente che anche in stadi relativamente iniziali ci fu una differenziazione abbastanza precisa. Certo è, comunque, che — per quanto concerne l'importanza generale della categoria della possibilità — qui abbiamo un modo di porre fondato in maniera analoga a quello che si svolge nel campo della natura organica, sebbene o proprio perché tutti i contenuti, tutte le premesse e le conseguenze delle posizioni teleologiche concrete risultino completamente differenti.

Di proposito il campo delle possibilità che si producono oggettivamente è stato da noi delineato prima di quello delle possibilità soggettive. È chiaro infatti che proprio nell'essere sociale, proprio perché in esso per la primissima volta emerge il soggetto come essente, come iniziatore di processi irreversibili, non si sottolineerà mai abbastanza la priorità ontologica del fattore oggettivo. Ogni concezione della storia che unilateralmente attribuisca questa priorità al soggetto, finisce nella pancia delle contraddizioni di un irrazionalismo trascendente. Infatti da un soggetto isolato, basato su se stesso, non è possibile far derivare un comportamento consapevolmente attivo, pratico, verso la realtà, senza un aiuto trascendente. Lo si vede anche in tutte le ideologie dell'epoca primitiva (e ancora a lungo successivamente). Per questo la teoria della conoscenza sorta all'inizio dei grandi rivolgimenti scientifici e tecnici dell'evo moderno fu costretta semplicemente ad assumere come « dati » tutti i modi esistenti di padroneggiare la realtà e al massimo riuscì (anzitutto Kant: in termini pseudo-immanenti) a domandare: come sono possibili? Ma, così, neppure ci si avvicina a una spiegazione adeguata, soprattutto della genesi delle costellazioni ontologiche che qui si presentano. Naturalmente resta in piedi anche per il modo di vedere *ontologico* uno iato. Perché la trasformazione dell'adattamento passivo (biologico) a un mondo ambiente ogni volta dato in un adattamento attivo (sociale) è e resta un salto, e noi oggi ancora manchiamo della base fattuale immediata per [stabilire] il suo svolgimento effettivo, sappiamo semplicemente che esso — pur conservando il suo carattere di salto — nella reale concretezza ha avuto un lunghissimo periodo di transizione. I più primordiali documenti fattuali del lavoro a noi tramandati provengono da stadi evo-

lutivi che avevano già da tempo alle proprie spalle il salto. E tutti i prodromi comprovabili nel mondo animale sono ancora così lontani da questo salto che neppure da essi è possibile trarre conclusioni circa il suo come concreto. Noi quindi possiamo argomentare soltanto in base alla meta contrapposizione tra la sfera dell'essere naturale organico e quella dell'essere sociale, tenendo ben presente che esse, per un verso, sono qualitativamente separate dal salto a noi noto, ma per l'altro verso sono anche collegate in termini di continuità dal periodo di realizzazione di quest'ultimo, che nei fatti è stato molto lungo e ricco di passaggi.

La nota e da noi già citata determinazione marxiana della posizione teleologica all'interno del lavoro dice:

Alla fine del processo lavorativo emerge un risultato che era già presente al suo inizio nella *idea del lavoratore*, che quindi era già presente *idealmente*. Non che egli *effettui* soltanto un cambiamento di forma dell'elemento naturale; egli *realizza* nell'elemento naturale, allo stesso tempo, il *proprio scopo*, da lui ben *conosciuto*, che determina come legge il modo del suo operare, e al quale deve subordinare la sua volontà<sup>99</sup>.

A considerare la cose dall'angolazione del soggetto, ne segue che, appunto perché vuole realizzare il proprio scopo, egli può dominare le circostanze reali di questa realizzazione solo quando è in grado di vederle per quanto possibile nella loro costituzione oggettiva, indipendentemente dalle proprie idee. Cioè, proprio perché il momento soggettivo della prassi si realizza nella posizione consapevole dello scopo, la sua attività di fondazione della prassi deve consistere anzitutto nella conoscenza il più possibile adeguata della realtà oggettiva. Di qui si sviluppa con il tempo, a consolidare la prassi, la scienza e con ciò la capacità dell'uomo di sviluppare entro di sé anche una visione e conoscenza disantropomorfizzante dell'essere. La quale sta con la soggettività immediata in un rapporto di netta antitesi. In sé essa è un effetto del formarsi della relazione soggetto-oggetto nel processo lavorativo, per cui la socialità di questo, anche quando si sia sviluppata solo entro certi limiti, può diventare capace di guardare in termini disantropomorfizzanti l'essere. Nella mera determinazione biologica dell'organismo è impossibile un tale distanziamento dalla propria e altrui immediatezza. Vero che anche qui dobbiamo aggiungere una - a noi

<sup>99</sup> K. Marx, *Das Kapital*, cit., I, p. 140 (tr. it. cit., p. 212).

metodologicamente già nota - delimitazione: poiché l'edificio categoriale dell'essere è qualcosa di oggettivamente essente, di ontologicamente effettivo, le reazioni degli organismi costretti ad adattarsi a esso devono possedere una determinata correttezza oggettiva, concreta, anche se delimitata, per non effettuare l'adattamento al mondo ambiente in una direzione pericolosa per l'organismo. Quindi ciò vale, come abbiamo mostrato discutendo della genericità, entro certi limiti anche per il mondo animale. Con l'adattamento attivo tramite il lavoro questa tendenza della vita subisce poi un'intensificazione e un forte innalzamento qualitativo. L'allargamento, l'approfondimento, la generalizzazione (elementare-quotidiana) delle esperienze del lavoro possono, come abbiamo visto, perfino condurre alla scoperta e messa in valore di nessi ontologici estremamente complicati (la ruota, ecc.), non possono però arrivare a una immagine del mondo nella quale il campo di attività futuro dell'uomo, che dovrà realizzarsi nella posizione teleologica, abbia in anticipo una rappresentazione oggettivamente corrispondente al suo essere. Solo quando la preparazione intellettuale delle posizioni teleologiche è avanzata fino al punto che in esse prende il sopravvento la visione disantropomorfizzante (geometria, matematica), si forma in termini realmente operativi la contro-categoria della possibilità: la impossibilità. Soltanto allora un enunciato come: la somma degli angoli interni di un triangolo è impossibile che sia più o meno di 180°, diventa qualcosa di univocamente e indubitabilmente giusto, razionale ed efficace nella realtà.

È importante fissare l'oggettività di questi enunciati e con ciò il campo di manovra reale della loro oggettività. Infatti le dottrine logico-gnoseologiche delle categorie lavorano su tutta la linea con accoppiamenti fra un enunciato e la sua negazione che di solito non fanno vedere il vero stato delle cose (per esempio Kant: esistenza/non-essere, necessità/contingenza). Noi però abbiamo visto che la casualità non è una categoria negativa in corrispondenza alla necessità, ma invece una concretizzazione che la integra nel contesto dei complessi processuali. Ancor meno di non-essere, in quanto negazione, è una vera categoria dell'essere. In Kant - il quale per motivi gnoseologici assume con base non l'essere stesso ma la sua differenziazione concretizzante, l'esistenza - il non-essere come negazione dell'esistenza ha un senso utilizzabile almeno sul piano logico. Invece i pretesi tentativi ontologici dei nostri giorni di fare del nulla, come negazione dell'essere stesso, una categoria reale

non hanno alcun vero rapporto con la realtà: il nulla come negazione dell'essere è e resta una parola vuota. Per questo è importante esaminare un po' più attentamente l'ambito di validità dell'« impossibilità » che sorge a questo punto. Come categoria di scienze quali la geometria o la matematica essa è perfettamente sensata. Ed è chiaro che nel processo lavorativo ogni operazione tecnologica la cui elaborazione intellettuale conduca a una impossibilità anche solo analoga deve a priori venir esclusa dalla cerchia della realizzabilità. Naturalmente il problema dell'impossibilità emerge nel quadro dell'essere sociale non soltanto in questi legittimi termini teoretico-astrattizzanti, ma nella preparazione di ogni posizione teleologica anche come domanda sulla sua praticabilità o sulla negazione di quest'ultima. Anche in questo caso essa conserva validità ontologica, con la sola riserva — molto importante — che resti circoscritta alle posizioni ogni volta concrete. Ne deriva però una [sua] irrevocabile relatività storico-sociale. Come abbiamo visto, nella prassi sociale in genere, e in specie nell'ambito del lavoro, possono essere portate a realizzabilità possibilità fino a quel momento sconosciute o, magari con apparente ragione, negate. E abbiamo visto che ciò dipende dalla scoperta di tipi fino a quel momento sconosciuti o non-esistenti in natura di essere-per-altro di ciascun essente-per-sé. Una posizione teleologica, quindi, a un certo stato dello sviluppo sociale, può con piena ragione passare per impossibile (cioè, assolutamente non-praticabile) senza che per questo resti escluso che essa in circostanze storico-sociali mutate, di solito in termini concreti del tutto diversi, comunque divenga realizzabile. In tali casi si tratta però, dal punto di vista categoriale, in prevalenza di possibilità di nuova formazione e non semplicemente della negazione dell'impossibilità prima riscontrata (si pensi, per esempio, al — mitico — desiderio di volare nell'antichità e al moderno volo). Questo complesso di problemi si complica ulteriormente in quanto l'impossibilità non sempre è una impossibilità tecnologica, ma può riguardare la redditività o addirittura la correlativa propagabilità. In questi casi si vede con particolare chiarezza come la questione della possibilità o impossibilità di un determinato tipo di posizioni teleologiche dipenda da condizioni storico-sociali molto concrete<sup>100</sup>.

<sup>100</sup> Marx rileva molto concretamente una tale differenza fra produzione bellica e produzione civile, cfr. K. Marx, *Robentwurf*, cit., p. 29 (tr. it. cit., I, p. 37).

Solo dopo aver messo in luce questo campo socio-economico di applicazione della possibilità nell'essere sociale noi siamo in condizione di esaminare da vicino anche il lato puramente soggettivo di questo complesso, l'entrare in azione della possibilità negli esseri umani divenuti soggetti. In sintesi si può dire che tutto quanto finora abbiamo esposto è insieme una descrizione dell'inarrestabile crescita qualitativa e quantitativa delle possibilità, nelle quali si esprime la dinamicità interna dell'essere sociale e con cui si manifesta chiaramente la sua differenza dalle precedenti specie dell'essere. Ma con ciò noi siamo arrivati alla trasformazione essenziale nelle condizioni di vita e nel modo di operare dell'uomo, alla concretizzazione di quel salto qualitativo nell'essere che ontologicamente poggia anzitutto sull'adattamento attivo per il tramite del lavoro. Né va assolutamente dimenticato che l'uomo proprio attraverso questo adattamento attivo poté diventare il soggetto di tale processo, mentre gli esseri e oggetti essenti di stadi precedenti erano in grado al massimo di esprimere nella loro esistenza, sotto diverse forme di passività, i risultati di un ingrandirsi del campo di manovra della possibilità. Cioè, persino quando vigeva la idea falsa, come abbiamo avuto modo di verificare, secondo cui il campo di manovra della possibilità non implica ancora in sé oggettivamente un processo di crescita, l'esistenza umana non poté non essere caratterizzata da un aumento di peso dei fattori della possibilità. Le nostre osservazioni invece hanno mostrato che questa sfera ontologica oggettivamente ha dovuto e deve per poter semplicemente continuare a riprodurre il proprio modo di essere, produrre un'enorme, inarrestabile crescita e articolazione qualitativa di questi campi di manovra della possibilità. (Qui parliamo e anche in seguito parleremo soprattutto di quell'essere sociale che ha avuto svolgimento prevalentemente in Europa. È tuttavia palese che a paragone con l'esistenza che si ha nella natura organica questo connotato di diversità rispetto alle precedenti specie dell'essere caratterizza perfino le cosiddette culture stagnanti.)

Il divenir-soggetto dell'uomo attraverso le sue posizioni teleologiche nel lavoro provoca anche qui necessariamente un mutamento qualitativo: mentre nelle specie naturali dell'essere si aveva soltanto la forma (il venir-formato in seguito a processi ontologici), adesso la categoria della forma viene convertita in un'attività, quella di formare oggettività. Già per il lavoro più primitivo questo mutamento categoriale è cosa ovvia. In rapporto al problema della possibilità questa situazione dice

che non soltanto si formano delle possibilità nell'oggetto, non soltanto ne vengono scoperte e utilizzate nell'essere, ma che il soggetto - costretto dalla sua propria attività - finisce per sviluppare nuove possibilità anche in se stesso, e in questo processo egli inevitabilmente è indotto a reprimere o modificare qualcuna di quelle vecchie. Che, cioè, l'essere umano, proprio come essere umano, non è qualcosa di dato, di fisso, qualcosa di univocamente determinato dalle reazioni agli stimoli esterni, ma è in larga misura il prodotto della sua propria attività, egli esercita sulle sue possibilità un'azione qualitativamente sovvertitrice esattamente al modo in cui il medesimo sviluppo ha tramutato l'essere e il venir-determinata della forma in un attivo processo di formazione. Naturalmente anche questo mutamento categoriale ha la sua storia. Gli inizi sono costituiti dal sorgere spontaneo di possibilità nuove in seguito all'ampliarsi dei campi d'esperienza, in seguito alle nuove esperienze spontaneamente raccolte, accumulate, ordinate, ecc. circa tali possibilità e ai corrispondenti modi di reagire a esse, per cui si produce quanto è indispensabile per una prassi efficace, vale a dire l'ampliamento da parte dei soggetti del campo di manovra della possibilità soggettiva. Ed è forse superfluo aggiungere che per la dilatazione qualitativa del campo dell'attività dell'uomo (già l'agricoltura, l'allevamento di animali, ecc. a paragone con il periodo degli uomini raccoglitori), per lo sviluppo estensivo e intensivo della divisione del lavoro, per l'articolarsi dei problemi interni alle società (nascita delle classi) e delle attività che di conseguenza vanno quantitativamente aumentando e nettamente differenziandosi, ecc. questo campo di manovra della possibilità non può che di continuo accrescersi in termini quantitativi e qualitativi sia in ciascuno dei membri della società che nella totalità della loro cooperazione.

Ma questa crescita produce, agli inizi forse spontaneamente, poi con maggiore o minore consapevolezza sociale (sempre relativa), forme nuove di reazione e moltiplica di continuo il numero di quei modi di reagire che, in parte, conducono al formarsi negli uomini di nuovi campi di manovra della possibilità, in parte vengono in essere in collegamento con campi di manovra già formati o in via di formazione. Quel che Marx chiama arretramento delle barriere naturali all'interno dello sviluppo sociale appare, in questo contesto, anche come un momento di accelerazione di tale processo oggettivamente provocata. Infatti le formazioni sociali ancora « naturali » hanno anch'esse la tendenza a escludere a priori dalla condotta di vita degli uomini

che vivono al loro interno la nascita di determinati modi di reagire o perlomeno a renderne difficoltoso lo sviluppo. Mentre però questi ordinamenti ancora per molti versi determinati da condizioni « naturali » possono variamente frenare queste tendenze, la socializzazione della società - che noi, seguendo Marx, abbiamo descritto anche dicendo che la collocazione delle singole persone diventa sempre più casuale, cioè non viene più circoscritta e regolata dalla casta, dall'ordine feudale, ecc., più o meno dal momento della nascita - provoca indubbiamente una accelerazione di tale processo. Lo sviluppo generale verso l'ampliamento dei campi di manovra della possibilità, quindi, non è casuale, e ancor meno casuale è che la sua accelerazione massima intervenga e assuma un ritmo superiore con il capitalismo. Non vi è dubbio, perciò, che il carattere casuale del rapporto fra persona singola e sua posizione nelle totalità sociali diviene un fattore importante di accelerazione di questo processo. Il quale, ovviamente, non è neppure esso unilineare e privo di contraddizioni. Basta ricordare con quale forza l'attuale capitalismo manipolato, con i suoi interventi « regolati » sul mercato dei consumi e dei servizi, con i suoi *mass-media*, agisca nel senso di restringere la possibilità di decisioni veramente personali (proprio mediante l'apparenza propagandistica del loro massimo dispiegamento). Le rivolte contro di questo, che sono in continuo aumento e che al presente hanno un carattere in prevalenza spontaneo-immediato, dimostrano che tali effetti restrittivi cominciano a essere avvertiti a livello di massa, così come avvenne a suo tempo con quelli degli usi irrigiditi, delle tradizioni, dei pregiudizi feudali, ecc. Lo sviluppo determinato dalla crescita delle forze produttive, comunque, fa dell'ampliamento dei campi di manovra della possibilità un moto in ultima analisi irresistibile, nonostante tutte le contraddizioni e tutti i freni. I sintomi di crisi del presente dimostrano inoltre che Marx giudicava giustamente questa tendenza evolutiva quando, nel fissare le conseguenze importanti dello status « casuale » nel rapporto fra singolo e società, sottolineava con forza che nel capitalismo c'è una pseudo-libertà.

Tuttavia, riscontrando l'incremento irresistibile, a dispetto delle contraddizioni, dei campi di manovra della possibilità nelle decisioni di azione degli uomini, abbiamo rivolto la nostra attenzione soltanto a un lato del nuovo volto sociale della categoria della possibilità. Il quale potrebbe anche essere inteso come una variazione ontologica conforme al generale modo di essere di quest'ultima, in quanto compare solo quando un de-

terminato essere-per-sé entra in relazione ontologica con momenti del suo essere-per-altro fino a quel momento non-attivi. Noi riteniamo però di aver dimostrato che il processo da noi descritto si distingue qualitativamente dai processi in apparenza paralleli che hanno luogo nella natura (anche in quella organica). Tale divergenza, poi, acquista nel corso dello sviluppo della società momenti totalmente nuovi, al punto che, riteniamo, la differenza qualitativa non può più essere sottratta alla riflessione. Essa deriva dalle conseguenze più rilevanti e più dirette del formarsi della correlazione soggetto-oggetto nell'essere sociale. Questa infatti imprime su tutti i processi che si verificano nell'essere sociale un momento di immediatezza tolta, di mediazione, che manca sempre nei processi semplicemente naturali. Anche quando l'uomo scopre nella natura nuove possibilità — si pensi ancora una volta alla ruota — le forze naturali ora sistemate in una combinazione nuova operano direttamente come in ogni altro caso. Quando invece, poniamo, nel periodo degli uomini raccoglitori donne e bambini staccavano dei frutti e li portavano a casa per mangiarli in comune, nella semplice separazione temporale fra « produzione » e consumo c'era già questo momento di non-immediatezza, questa rottura con la spontaneità della natura. Era stata presa una decisione teleologica, quella di portare i frutti a casa, che escludeva nella pratica la possibilità spontanea di mangiare tutto e subito lì sul posto e induceva le persone coinvolte a reprimere tale possibilità, senz'altro presente e operante sul piano della natura.

Qui, in verità, abbiamo sottolineato una manifestazione assai elementare del nuovo stato di cose. Ma da tutti i fatti dell'evoluzione delle civiltà risulta palese che questo movimento in negativo è soltanto un caso speciale nella massa di movimenti in positivo, nei quali l'uomo non reprime semplicemente una possibilità, ma invece la sviluppa con consapevolezza. Con ciò siamo arrivati a toccare una situazione sostanzialmente nuova: non è semplicemente che nell'uomo come essere essente determinate possibilità si realizzino o restino latenti a seconda di circostanze che lo riguardano prodotte dalla sua vita, ma, al contrario, la sua condotta di vita come essere processuale è tale per cui egli stesso, in conformità alle strade evolutive percorse dalla sua società, si sforza o di portare a pieno sviluppo o di reprimere o magari di modificare a fondo anche le proprie possibilità soggettive. Questo è tanto poco un processo puramente personale, ed è, all'opposto, tanto profondamente sociale,

che già molto presto cessa di verificarsi nelle singole persone o nelle loro relazioni dirette, ma vengono presi peculiari provvedimenti sociali per guidarlo nella direzione socialmente desiderata. In questa sede non possiamo soffermarci a esaminare i modi molto diversi in cui si realizzano queste tendenze. Perciò in questa sintesi le riassumiamo sotto la voce educazione, ben sapendo che la loro dimensione reale è di gran lunga più vasta di quella dell'educazione in senso proprio, e questo tanto più nelle epoche iniziali. Comunque, quest'ultima vi ha una funzione di guida. Infatti ogni educazione è per l'appunto diretta a sviluppare nell'alunno possibilità molto determinate, che nelle date circostanze appaiono socialmente importanti, e a reprimere o modificare quelle che vengono considerate dannose per tale situazione. L'educazione dei bambini piccolissimi a camminare in posizione eretta, a parlare, al cosiddetto ordine, a evitare i contatti pericolosi, ecc. ecc. in fondo non è altro che il tentativo di sviluppare quelle possibilità che appaiono socialmente utili e vantaggiose per la vita del futuro adulto (e di reprimere quelle che non vi corrispondono).

Questa versione del problema, pur tenuta molto sulle generali, mostra già la novità radicale di questa costellazione categoriale: le possibilità (non importa se funzionanti o latenti) non sono semplicemente date, ma vengono sviluppate con consapevolezza più o meno giusta oppure si tenta di reprimerle, per formare un essere umano utile e utilizzabile per la società. E che si tratti di un problema sociale centrale è dimostrato già dagli interventi che ne derivano sulla crescita biologica degli uomini. Infatti non è certo un problema biologico stabilire quando il neonato potrà essere considerato un esemplare compiuto della sua specie. Mentre i piccoli degli animali sono in grado di sviluppare in sé le possibilità essenziali della propria specie in tempi relativamente brevi, la durata del corrispettivo processo nell'uomo è, già nell'epoca primitiva, incomparabilmente più lunga. La base materiale di questo fatto è costituita dalla relativa sicurezza entro cui vivono gli uomini a paragone degli animali, mentre la causa motrice diretta è data dai compiti che sono incomparabilmente più complessi già ai primordi (per esempio, il possesso della lingua). Ed è degno di nota, anche se non sorprende, che con il dispiegarsi della civilizzazione il tempo impiegato a questo scopo diventa sempre di più, appunto a causa dell'aumento dei compiti cui far fronte. E questa crescita, questo moltiplicarsi delle richieste non può che proseguire ininterrotto nel corso di tale sviluppo: scrivere, legge-

re e far di conto, che erano privilegi di una piccola minoranza, sono diventati possesso generale proprio perché le possibilità di reazione così risvegliate sono a loro volta diventate indispensabili per strati sempre più larghi. Questi fatti sono naturalmente a tutti noti. Abbiamo dovuto menzionarli solo per non far dimenticare che i campi di manovra della possibilità così creati sono diventati indispensabili per l'autoriproduzione delle persone che vivono in una società socializzata (e, va da sé, anche per l'autoriproduzione di quest'ultima).

Una discussione effettiva di questi temi andrebbe oltre i confini di un'introduzione, necessariamente da tenersi su un piano generale; rientra infatti nell'analisi concreto-sistematica della costituzione ontologica delle attività umane, dalla prassi quotidiana al massimo livello dell'etica. Tuttavia, per poter avere una qualche visione, almeno circa i tratti più generali, del significato sociale di questo cambiamento di funzione delle categorie modali nell'essere sociale, dobbiamo, comunque soffermarci, magari in termini appena abbozzati, sulla sua connessione con lo sviluppo della personalità umana. In una fase precedente abbiamo già accennato alla personalità come risultato evolutivo della socialità, come concretizzazione nel singolo esemplare dell'essere del genere umano a questo stadio. In quel contesto abbiamo indicato come, da un lato, l'ampliarsi quantitativo e qualitativo delle attività degli uomini e, dall'altro lato, l'accrescersi della loro eterogeneità in seguito alla divisione sociale del lavoro, per l'uomo singolo - che vive in maniera sempre più sociale - rendano sempre più indispensabile, nell'interesse della sua personale riproduzione, non soltanto il dominio adeguato delle reazioni alla realtà, che appunto vanno moltiplicandosi, ma inoltre la costruzione di un'unità del reagire determinata, che dia ordine anche soggettivo alle sue attività. L'unità interna che in tal modo variamente si forma nelle persone più svariate è stata da noi indicata come la base ontologica di ciò che siamo soliti chiamare la personalità dell'essere umano. I nostri attuali ragionamenti rendono più concrete queste constatazioni solo per quanto riguarda il fatto che in tale processo si ha prima di tutto ciò che noi qui abbiamo indicato come ampliamento del campo di manovra della possibilità nel reagire degli uomini alla realtà. Infatti, com'è ovvio, è oggettivamente difficile che si possa essere preparati a decisioni alternative future, cioè per principio non prevedibili nel concreto, con un modo di reagire definito e fisso. Questo è quanto accade, per esempio, con la burocratizzazione, ma in un gran nu-

mero di casi ciò conduce a decisioni di fatto false, errate, dannose. Una preparazione realistica, cioè, non è altro che l'allargamento e l'approfondimento del proprio campo di manovra della possibilità in tali specie di reazione. La poliedricità, l'elasticità, la coerenza che si conforma agli eventi, l'elaborazione di principi per modi di reagire all'altezza del genere umano, ecc. possono venir costruite solo per questa via. Non è certo un caso che la maniera più corretta di giudicare la personalità degli uomini sia di guardare al modo in cui essi - prevedibilmente o, se si dà il caso, effettivamente - reagiranno a esigenze inattese, più complesse. Il dispiegarsi della personalità implica dunque l'allargamento da noi qui descritto del campo di manovra della possibilità come sua indispensabile base.

Va da sé che, quando si parla di personalità in contesti di tale genere, la cosa può venir intesa solo ed esclusivamente in termini socio-ontologici, cioè del tutto avalutativi. Noi infatti qui abbiamo potuto parlare soltanto delle premesse categoriali, socialmente condizionate, dello sviluppo della personalità, e non invece di quel contenuto specifico che di una persona fa una personalità spiccata, affascinante, ecc., di un'altra, al contrario, fa una personalità insussistente. Questa differenza va sempre tenuta presente quando si discute di sviluppo, progresso e simili. Le ideologie borghesi dell'evoluzione soffrono quasi senza eccezioni di questo difetto: o identificano semplicemente il cammino evolutivo storico-sociale con l'elevamento dell'uomo o li separano l'uno dall'altro in maniera meccanica. In ambedue i casi non ne vengono che deformazioni già quando si tratta di riprodurre nel pensiero l'essere sociale e l'essere dei singoli uomini in esso. È fuori di dubbio, infatti, che una dattilografa media del giorno d'oggi dispone di un campo di manovra della possibilità maggiore che non Antigone o Andromaca e nondimeno altrettanto indubbio è che nello sviluppo della personalità, nello sviluppo della vera genericità umana, la prima non ha assolutamente alcuna parte, le seconde vi hanno invece una parte assai positiva e importante. L'effettivo sviluppo della personalità umana - che potrà venir discusso solamente nell'ambito di una specifica analisi storico-teorica delle attività umane nella loro totalità, nella loro connessione permanente con lo sviluppo del genere umano e con il modo di realizzarsi delle sue fasi - come tutti i processi storici sta in un rapporto di ineguaglianza con la propria base storico-sociale. E il marxismo, appunto perché mette al centro del metodo e delle sue applicazioni concrete il carattere storico dell'essere più risolutamente di qualsia-

si altra teoria, non può non vedere nello sviluppo ineguale la forma tipica dei processi storico-sociali.

Questa ineguaglianza non è una anomalia che si presenterebbe per eccezione nell'ambito di uno sviluppo normalmente funzionante « secondo leggi » (nel consueto senso della gnoseologia), rientra invece fra le caratteristiche di ogni decorso processuale. Vi sono fautori privi di intendimento e avversari incapaci di pensare che usano attribuire alla teoria marxiana [l'idea del] governo illimitato da parte della forza dell'economico, la cui caratteristica fondamentale sarebbe una necessità univoca, unidirezionale, cioè un qualcosa di simmetrico, una variante, uno « sviluppo » della concezione sublime-statica della necessità che aveva Spinoza. Costoro dimenticano che già il *Manifesto comunista* sintetizza l'essenziale dello sviluppo avutosi fino a quel momento, i risultati della lotta delle classi, in una alternativa: « Una lotta che finì sempre o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con la rovina comune delle classi in lotta »<sup>101</sup>. Nella famosa *Introduzione* al cosiddetto *Robertwurf* viene fatto cenno alle possibilità di sviluppo economico e quindi socio-politico delle conquiste: qui le conclusioni teoriche culminano nell'abbozzo di tre diverse vie<sup>102</sup>. In una lettera alla redazione della rivista « Otečstvennyje Zapiski », Marx parla fra l'altro della prospettiva dello sviluppo capitalistico in Russia. Il suo critico ne aveva trasformato la descrizione storica dell'accumulazione originaria in una legge di necessità assoluta. Marx protesta contro questa interpretazione teorica. Il mio critico, egli scrive, « ha assolutamente bisogno di trasformare il mio schizzo storico della genesi del capitalismo nell'Europa occidentale in una teoria storico-filosofica del cammino generale, fatalmente imposto a tutti i popoli, quali che siano le circostanze storiche in cui essi si trovano [...] Ma gli chiedo scusa. Egli mi vuole fare, al tempo stesso, troppo onore e troppa offesa ». Citato poi l'esempio della espropriazione dei contadini nell'antica Roma, quando i contadini espropriati non divennero proletariato, ma un « mob ozioso », una « plebaglia oziosa », aggiunge questa conclusione metodologica: « Dunque, avvenimenti la cui analogia colpisce, ma che si svolgono in ambienti storici differenti conducono a ri-

<sup>101</sup> MEGA, I, 6, p. 526 (tr. it. di Palmiro Togliatti, *Manifesto del partito comunista*, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 486).

<sup>102</sup> K. Marx, *Robertwurf*, cit., pp. 18-19 (tr. it. cit., I, p. 23).

sultati del tutto differenti »<sup>103</sup>. Gli esempi tratti dagli scritti di Marx potrebbero essere numerosissimi.

Questa conseguenza necessaria dell'immagine marxiana della realtà a noi qui interessa perché contribuisce a caratterizzare il funzionamento delle categorie. Quando noi, come con Marx abbiamo fatto finora, intendiamo e trattiamo le categorie non come principi di formazione logici o gnoseologici all'interno della conoscenza, ma come determinazioni dell'essere stesso, già con ciò mettiamo in luce alcuni aspetti importanti del loro essere e del loro funzionamento. Mentre nell'ottica gnoseologica e soprattutto logica le categorie possono presentarsi ed esercitare il loro influsso indipendentemente l'una dall'altra, noi abbiamo cominciato a far vedere che l'essere, in quanto complesso processuale, produce sempre le categorie al plurale e dotate di costituzione eterogenea. E solo il caso più semplice di questa coordinazione dinamica quello da noi visto secondo cui determinate categorie possono presentarsi soltanto in riferimento reciproco e funzionando in comune (per esempio, forma-materia). Ma proprio laddove si ha il vincolo reciproco più semplice, più stretto, più irrevocabile, diventa palese la eterogeneità ontologica oggettiva delle categorie fra loro. La erroneità di principio della omogenizzazione, poniamo, logica ha tanta difficoltà a scomparire dal nostro pensiero intorno alle categorie perché la nostra attività pratica, anzitutto il lavoro, ha come premessa uno spontaneo processo di omogenizzazione delle categorie, anche se limitato alla rispettiva finalità concreta. E il lavoro, parlando molto in generale, è una sorta di modello per ogni porre teleologico (alternativo) nell'ambito delle attività umane anche più complicate. Questo è vero, tuttavia, solo parlando molto in generale. Quanto più gli uomini stessi diventano anch'essi oggetti di attività umane, tanto meno valida è questa universalità come tale, tanto maggior rilievo acquista in essa il momento della relativizzazione, a tale proposito, nel quadro del processo; la omogenizzazione assume il carattere di un semplice approccio generale. I problemi categoriali che ne derivano costituiscono importanti momenti della caratterizzazione adeguata delle attività umane. E il loro campo di realizzazione si estende dal lavoro, dalla vita quotidiana fino alle attività più alte dell'etica.

<sup>103</sup> K. Marx-F. Engels, *Ausgewählte Briefe*, cit., pp. 291-292 (tr. it. di Giuseppe Bedeschi, *Lettere sul Capitale*, Laterza, Bari 1971, pp. 157-158).

Sono questioni che in questa sede non possiamo discutere, neppure in termini schematici. Quel che importa è il complesso problematico del modo in cui nelle posizioni teleologiche si possa effettuare una omogenizzazione che in definitiva rimanga valida soltanto senza appiattire tutti i suoi elementi, ma anzi addirittura facendo in modo che venga assolutamente conservata l'eterogeneità di determinati momenti. La cosa viene in luce già nella divisione del lavoro, dove la tendenza alla omogenizzazione assoluta (il lavoro schiavistico) pone confini invalicabili alle posizioni teleologiche che vadano nel senso del miglioramento. Il lavoro a macchina invece produce, bensì a un livello molto più alto anch'esso, alcune tendenze, anche se d'altra natura, verso la omogenizzazione, ma, poiché esse hanno ora un collegamento di grande elasticità con il processo lavorativo, possono persino indurre aumenti di produttività del lavoro. Quest'ultimo caso vuol essere solo un esempio per intendere quanto fosse giusto l'avvertimento di Marx citato in precedenza secondo cui precise analogie, che però si verificano in ambienti storico-sociali diversi, possono portare a risultati completamente differenti. Poiché ai giorni nostri l'analogizzare da una parte burocratico e dall'altra manipolatorio è diventato in vasti ambienti un'abitudine mentale, il principio per governare la prassi - e che tali tendenze lavorino a volte con i mezzi tecnici più moderni, dalla estrapolazione alla cibernetica, non diminuisce di un ette la distanza dalla realtà - noi riteniamo importante per ragioni teoriche ma anche per ragioni pratiche mettere ancora una volta in evidenza questo avvertimento metodologico.

Questo modo di funzionare dei complessi processuali irreversibili come base ontologica di tutte le categorie e delle interrelazioni categoriali nel processo della vita si presenta naturalmente anche laddove questi processi, agendo l'uno sull'altro, si sintetizzano in unità, in totalità, più grandi. Si tratta veramente di un tipo di sintesi pratica che entro certi limiti è solita comparire a ogni grado dell'essere, ma nell'essere sociale subisce un'intensificazione qualitativa. Siccome qui l'adattamento all'ambiente è attivo, ricevono un impulso enorme non soltanto, anzitutto, quantitativamente i complessi che funzionano in maniera - relativamente - autonoma, ma anche le loro sintesi e le combinazioni di queste ultime in sintesi di tipo sempre più elevato, fino a che gradualmente cominciano a costituirsi forme processuali funzionanti in concreto per la loro totalità (per l'intera specie umana).

Così, a poco a poco, va nascendo una totalità assolutamente nuova, quella del genere umano con il suo mondo ambiente, in definitiva, autocreata. Solo quando gli uomini la fanno venire in essere attuandola in concreto, la categoria della totalità nell'essere sociale è compiuta. Tuttavia già molto tempo prima, in epoche che a stento sono in grado di far anche solo intuire le sue determinazioni più generali, noi vediamo quanto profondamente e nettamente questa forma di totalità si distingue da tutti i precedenti tipi di sintesi di processi irreversibili, singoli o combinati, di complessi. Per cominciare da un fatto ormai divenuto indubbio: la nostra terra è certamente una totalità - anche se relativa - che, pur subendo in permanenza influssi esterni, quelli del suo ambiente, nondimeno come totalità delle forze esistenti nel suo ambito, agenti in cooperazione e in antagonismo, ha avuto nel suo complesso una propria storia evolutiva. In questo senso la totalità a moto irreversibile, in sviluppo, della specie umana sembra, in quanto totalità, appartenere insieme con il suo mondo al medesimo contesto categoriale e, in quanto sostanza di questo essere, possedere una propria storia esattamente come il suo fondamento materiale, il pianeta terra.

Solo se noi prendiamo in considerazione questa co-appartenenza categoriale generale-ultima e simultaneamente le diversità e antitesi qualitative della concreta costituzione ontologica di ambedue i processi irreversibili, le determinazioni ontologiche specifiche dell'essere sociale vengono nella luce giusta. Già all'interno dell'essere naturale vi è una netta distinzione qualitativa fra mondo organico e mondo inorganico. I singoli complessi, collegati fra loro da un processo unitario (e a loro volta già sintesi di complessi processuali), costituiscono una totalità concreta, di fatto unita nell'ambito dell'essere complessivo, che noi appunto siamo soliti indicare con il concetto terra (come riproduzione nel pensiero di un complesso totale funzionante di fatto come un'unità). Le unità ontologiche operative che qui vengono in essere hanno quindi - nonostante tutti i limiti che si frappongono alla riconoscibilità di tali categorie a questo livello ontologico - non solo un essere-in-sé, ma anche un distinto essere-per-sé. Nell'essere organico, una tale determinabilità categoriale risulta già più problematica. Ogni specie di esseri viventi è specie in maniera ontologicamente più esplicita di quel che potesse accadere nel quadro dell'essere inorganico. Ma già le relative divergenze fra processi ontogenetici e filogenetici all'interno dell'evoluzione delle specie dimostrano che il rapporto

ontologico fra specie ed esemplare singolo è più complicato e - se è permesso questo termine - più intimo, più interno, di quanto avveniva al precedente livello dell'essere. Per contro la totalità reale, ontologica, delle specie che costituiscono la totalità della natura organica come modo dell'essere, essendo esse unificazioni ontologiche, vale a dire totalità non solo in-sé ma al contempo essenti-per-sé, è di gran lunga più problematica di quanto non fosse la totalità della natura inorganica. Il pensiero che conosce in termini scientifici è riuscito a stabilire che nelle evoluzioni delle specie, nel concreto tanto differenti, si verificano invece processi molto simili (e che sono talmente simili a processi irreversibili da rasentare l'identità con essi). Tuttavia sul piano dell'essere ciò risulta soltanto nelle specie concrete, non come essere-per-sé del loro complesso reale.

La nascita dell'essere sociale, il divenir-uomo dell'uomo, si riallaccia in termini ontologicamente necessari a questo. Anche se tale divenir-uomo, l'adattamento attivo (lavorativo) al mondo ambiente, porta in sé subito, fin dall'inizio, una tendenza a sollevarsi oltre il determinismo biologico e il successivo distacco, pur mai completabile, da esso.

L'iniziale liberazione dal determinismo biologico (ineliminabile nella sua interezza) anche della vita degli uomini ha come effetto ontologico che le piccole società che palesemente si vanno formando in diversi punti non producono nelle loro determinazioni ontologiche ultime nessuna moltiplicazione delle specie. La specie umana è in sé unitaria, ma insieme ha anche la tendenza a realizzare di fatto questa unitarietà. Le innumerevoli diversità di punti di avvio e di modi evolutivi producono bensì differenziazioni visibili e accertabili, queste però sono in ultima analisi fondate nel nascente lavoro e nelle sue conseguenze, sono cioè di indole sociale, quindi non possono più condurre a differenziazioni biologiche a livello di specie. Il fatto che il clima, il modo di vivere, l'ambiente, ecc. introducano oppure conservino anche determinate differenze biologiche (per esempio, il colore della pelle) non apporta mutamenti decisivi alla tendenza di fondo del processo in cui si costituisce la specie umana. Infatti, mentre la conservazione, la scomparsa, il cambiamento di una specie animale è un processo biologico all'interno dello sviluppo ontologico di quella specie, le singole società maggiori o minori (e anche i gruppi di società) la cui totalità costituisce oggettivamente la specie umana non sono, sotto il profilo sociale - in ultima analisi - definitivamente chiuse l'una all'altra. Se finiranno per fondersi completamente l'una

con l'altra, come i normanni e i sassoni in Inghilterra, oppure continueranno a esistere fianco a fianco come nazioni (etnie), al modo degli scozzesi, gallesi, ecc. ancora in Inghilterra, è un problema di sviluppo sociale, che in pratica non tocca il momento evolutivo generale (arretramento delle barriere naturali) e di regola è riconducibile a tendenze concrete presenti nello sviluppo socio-economico dei gruppi umani in questione.

Perciò l'integrazione degli uomini che vivono in società separate, dalla tribù alla nazione, dalla nazione all'umanità, è un processo che si svolge nella società, come cambiamento di categorie sociali, economiche (l'arretramento delle barriere naturali è anch'esso un processo sociale). Il processo sociale, in quanto adattamento attivo dell'uomo al suo mondo ambiente, in quanto trasformazione di tale ambiente in base ontologica al servizio dei bisogni sociali, fa sì che le unità sociali concrete ogni volta in funzione (totalità relative) non posseggano per principio un carattere fissato definitivamente, paragonabile a quello delle specie animali, ma siano invece sottoposte nella loro struttura interna e nelle loro relazioni reciproche a continui cambiamenti. Le forze trasformatrici prevalenti sono sempre i caratteri e le tendenze evolutive delle rispettive economie, cioè della comune genericità. Engels rilevò giustamente che una articolazione sociale così importante e universalmente diffusa ma così primitiva, come quella fondata sull'antagonismo fra liberi e schiavi, presuppone per l'appunto una produttività del lavoro in cui l'uomo è capace di produrre più di quanto richiede la sua personale riproduzione<sup>104</sup>.

Questi sviluppi sono di indole molto varia. Il marxismo si è occupato essenzialmente della teoria della genesi, della preistoria e storia del capitalismo. In verità i fondatori del marxismo ebbero perfettamente chiaro che questa linea evolutiva non è affatto l'unica nella storia dell'umanità; elaborarono infatti, anche se solo in abbozzo e per cenni, ma comunque nei loro tratti più importanti, i principi di fondo del cosiddetto modo di produzione asiatico. Soltanto la volgarizzazione staliniana del marxismo ha sostituito questo approccio conoscitivo con un decreto che affermava un mai esistito « feudalesimo » cinese. Il basso livello delle teorie ufficiali che si autodefiniscono mar-

<sup>104</sup> F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, Mosca-Leningrado 1934, pp. 39, 155-156 (tr. it. di Dante Della Terza, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 34, 192).

xiste è dimostrato anche dal fatto che, nonostante tutte le opposizioni tattiche contro « Mosca », anche la « teoria » cinese ha accettato come base questo « feudalesimo » mai esistito. Mentre è chiaro che ogni tentativo di padroneggiare sul piano teorico i problemi del « terzo mondo » non può che portare a parole astratte, fin quando le differenze degli sviluppi africani, arabi, sudamericani, ecc. non vengano marxisticamente ricondotte alla loro effettiva base economica, non vengano marxisticamente analizzate nelle loro vere linee evolutive. Ma siccome l'odierno marxismo non è ancora arrivato nemmeno a un'analisi corretta della fase capitalistica europeo-nordamericana, ciò viene detto qui solo come rivendicazione teorica di un rinascimento del marxismo. Non è possibile in questa sede addentrarci nei problemi in quanto tali; questi devono essere oggetto di indagini scientifiche concrete.

Ma, nonostante tutti questi limiti posti alla nostra reale penetrazione adesso in questo ambito di problemi, è possibile esaminare nel loro vero essere i tratti comuni più generali di tali sviluppi. Come abbiamo ripetutamente messo in luce, Marx ha indicato il momento ontologicamente più decisivo della forma d'essere che sorge con la società quando, definendo il lavoro sua base pratico-reale, ha rilevato che solo in esso la genericità smette di essere muta (cioè puramente naturale). La cessazione di questa mutezza però (alla stessa stregua della genesi del lavoro, delle posizioni teleologiche con le loro decisioni alternative) non è affatto un risultato compiuto, una volta che l'essere sociale sia sorto con un salto qualitativo; è invece semplicemente il punto di avvio di un lungo e contraddittorio processo evolutivo, che al giorno d'oggi è bensì più visibile di quanto non fosse in precedenza, ma che è anche, tuttora, molto lontano dall'aver reso essenti quelle sue possibilità immanenti la cui esistenza in quanto fattori dello sviluppo è già espressa e realizzata dal decorso avutosi finora. Quando tale processo del divenir-uomo entro la genesi di una genericità non-più-muta lo si esamina nella totalità del percorso compiuto fin qui, si vede che il « periodo generico » che sostituisce la mutezza si presenta come una doppia determinazione contraddittoria. Per un verso, ciascuna delle sue manifestazioni (dagli arnesi più semplici, alle forme di regolamentazione della nascente socialità, fino a quelle elevatissime forme di attività, di capacità intellettuale e di sensibilità dell'uomo che in apparenza sono oramai distaccate dalla realtà) è sul piano del contenuto, dal raggio d'azione al contenuto in quanto tale, diretta al padroneggiamento del mon-

do ambiente, è intesa a realizzare ogni volta attivamente l'adattamento dell'uomo. Vale a dire che tutti gli atti sono irrimediabilmente segnati dal loro *hic et nunc* sociale, posseggono tutti cioè una unicità spatio-temporale, una unicità storica. Per l'altro verso, e inseparabilmente da quanto precede, tutte queste espressioni della genericità umana non-più-muta che vanno in tal modo sviluppandosi tendono in pari tempo insopprimibilmente verso la unitarietà ultima, verso corrispondenze spontaneamente derivanti dall'essere sociale che, non soltanto rendono universalmente possibile sul piano ontologico una generale comprensibilità reciproca fra questi « linguaggi », ma possono anche, quando le circostanze storico-sociali lo richiedono e lo producono, fare in modo che nella prassi sociale il loro vicendevole influenzarsi arrivi fino alla loro fusione.

Per dire ora qualcosa di più concreto circa questo « linguaggio » della nascente genericità umana, pur restando su un piano assolutamente generale, notiamo che tale « linguaggio » si esprime anzitutto nel processo e nei risultati del lavoro stesso. È ovvio che ogni volta [in tali risultati] sono presenti i segni dell'unicità della genesi concreta, nondimeno colpisce la precocità con cui ha avuto inizio lo scambio dei prodotti del lavoro (inclusi gli utensili). Se guardiamo a questo fatto nell'ottica dei problemi su cui andiamo discutendo ora, vediamo, in termini puramente ontologici, che lo scambio sarebbe stato impossibile se i prodotti del lavoro non avessero posseduto un'utilizzabilità pratica egualmente realizzabile per gruppi sociali fra loro diversi, se quindi non avessero posseduto – in definitiva – un « linguaggio », sotto questo profilo, comune: la generalizzazione, già precocemente iniziata, nell'uso delle nuove acquisizioni (si pensi alla diffusa, comune, esistenza della pietra, del bronzo e del ferro come materia prima per il lavoro, alla diffusione del denaro come strumento del sistema di scambio divenuto generale, al numero relativamente ristretto dei materiali con funzione di denaro, ecc.). Le grandi diversità fra i differenti gruppi, regioni, ecc., che indubbiamente ci sono nel rispettivo sviluppo economico, non eliminano del tutto queste tendenze a un « linguaggio comune » presenti nelle basi ultime dell'economia. Naturalmente le diversità, talora le antitesi, fra le singole realizzazioni concrete non vanno mai dimenticate; tuttavia dall'essenza del lavoro, fondata sulle posizioni teleologiche, deriva il fatto di fondo per cui nel ricambio organico della società con la natura le possibilità ottimali ogni volta esistenti hanno la tendenza, a lungo andare, ad affermarsi. E

da qui deriva che nello sviluppo economico (inclusa la divisione del lavoro ecc.) si è in questo senso affermato come tendenza, nonostante tutte le differenze e persino antitesi, tale « linguaggio comune » della genericità non-più-muta.

Questa tendenza ontologica di fondo si manifesta in maniera se possibile ancora più esplicita nel linguaggio in senso vero e proprio. Che la nascita di quest'ultimo sia strettamente collegata con le primissime esigenze del lavoro e della divisione del lavoro è un fatto universalmente noto. Così come è noto il fatto altrettanto evidente della varietà, in apparenza enorme, delle lingue e delle loro reciproche differenze qualitative, dal contenuto delle parole alla struttura grammaticale. Dove però non va perduto di vista un particolare momento (in pratica già universalmente impostosi): tutte queste differenze posseggono una unitarietà comprovata dalla pratica: le lingue sono tutte senza eccezione trasportabili, cioè traducibili. Di fronte alla varietà quantitativa e qualitativa, esterna e interna, delle lingue sta, a integrazione, il momento della loro traducibilità. La traducibilità però implica che all'interno delle molte diversità si abbiano momenti essenziali di contenuto, in definitiva, comune. Al centro di tali momenti vi è che tutte le parole vengono poste al fine di esprimere la genericità degli oggetti; soltanto le sfumature nella costruzione della frase, nella combinazione delle parole, ecc. sono in grado, al caso, di trasformare questa genericità universale, comune a tutte le lingue, in particolarità oppure in singolarità. Questa universalità fondamentale — che appunto per questo fa anche da base a differenze nell'immediato assai grandi — emerge in tutte le lingue anche per il fatto che la loro struttura interna esprime sempre un determinato tipo generale di vita degli uomini, quale va differenziandosi sulla base e a partire dal lavoro: il soggetto e le sue azioni, la differenziazione spazio-temporale di queste ultime, il rapporto fra soggetto e oggetto, quello del soggetto con altri soggetti, ecc. — se consideriamo le lingue come fattore importante dell'essere sociale — stanno alla base di ogni struttura linguistica. Il fatto che queste strutture abbiano nelle diverse lingue diversa espressione concreta è un rilevante momento della loro rispettiva costituzione concreta, della loro storia, ma non cambia nulla quanto a ciò che abbiamo visto ora. (Che, per esempio, determinate relazioni in una lingua acquistino la figura di preposizioni e in un'altra quella di suffissi può anche essere un fatto importante dal punto di vista della linguistica, ma è irrilevante per quanto riguarda l'elemento comune qui riscontra-

to.) In questo modo si formano le lingue, che sono fra loro assai diverse, qualitativamente diverse, — la cui diversità ha avuto e tuttora ha una parte importante nello sviluppo dell'umanità, né questo eliminerà probabilmente mai tale diversità, — ma che dal punto di vista qui decisivo dello sviluppo universale del genere umano sono momenti dell'unità oggettiva di questo processo irreversibile. E anche il fatto che l'attuale varietà delle lingue è già il risultato di un lungo processo di integrazione, che a poco a poco ha sinterizzato le lingue locali, i dialetti, ecc. in lingue nazionali, non fa che corroborare la realtà del processo da noi messo in evidenza. La lingua — medium indispensabile della comunicazione, che è possibile soltanto in termini sociali, della cooperazione e della convivenza già nella quotidianità dell'essere sociale — è proprio in questa unitarietà ultima un segno dell'analogia unitarietà ultima del processo della nuova genericità non-più-muta.

Con la stessa chiarezza che ha nel lavoro e nella lingua, questo tipo di unità processuale si manifesta nella scienza che si sviluppa dal processo lavorativo e che gradualmente perviene a una autonomia in apparenza totale. Per comprendere bene la genesi ontologica della scienza, noi dobbiamo prendere le mosse da quel momento della posizione teleologica nel lavoro per cui quest'ultimo, secondo Marx, può essere compiuto solo se il risultato cui si mira, il fine della posizione, è presente già definito nella testa dell'uomo prima dell'atto stesso del porre. (Le esperienze di lavoro possono a volte obbligare a un cambiamento anche durante il processo di realizzazione, ma ciò non tocca la validità generale di questo stato di cose.) Che questa « pianificazione » mentale che precede il lavoro fosse all'inizio una semplice raccolta e applicazione di esperienze, è cosa evidente quanto il fatto che — nel perfezionarsi del processo lavorativo — la riflessione, che precede lo stesso porre, circa la finalità e i mezzi per realizzarla finì per generalizzarsi e con lo sviluppo della divisione del lavoro anche per autonomizzarsi.

La separazione economico-sociale del lavoro intellettuale da quello fisico è uno dei fatti più importanti dello sviluppo del genere umano. Se soltanto facciamo attenzione a quel lato di questo processo che si riferisce — in ultima analisi — al ricambio organico della società con la natura, vediamo che la nascita della matematica e della geometria vi ha una parte decisiva. Metteremo in luce qui solo quei momenti che hanno a che fare con il nostro tema attuale, lo sviluppo della genericità umana. In linea di principio si verifica qui una delle massime svol-

te nella coscienza umana: lo sviluppo della capacità del pensiero di staccarsi consapevolmente dai limiti dei propri immediati atteggiamenti biologici (e quindi psicologici) verso l'essere e di formare in sé un atteggiamento disantropomorfizzante verso la realtà. Il padroneggiamento lavorativo, dell'ambiente umano solo per questa via poté avanzare e ampliarsi fino alla conoscenza sempre più adeguata dell'intero mondo ambiente. Ma anche in un processo che – nell'immediato – si svolge tutto all'interno dei soggetti lo sviluppo sociale mostra un'unitarietà di percorso evolutivo analoga a quella di tutte le sfere nell'immediato semplicemente pratiche. Naturalmente anche lo sviluppo scientifico si differenzia parecchio a seconda delle formazioni ecc.; naturalmente succede che taluni errori si mantengano addirittura per secoli (per esempio, l'astrologia); tuttavia quello che noi al livello della vita quotidiana, parlando della lingua, abbiamo identificato come « traducibilità » si verifica anche qui, persino in misura maggiore. La universalità del « linguaggio » matematico, di quello geometrico, esibisce una omogeneità anche più avanzata, una più avanzata convergenza sia nel riconoscere i nessi giusti che nel contestare quelli sbagliati. Il fatto che anche in questi settori nell'immediato si abbia spesso una fortissima differenziazione, una diseguaglianza dei concreti percorsi evolutivi non cambia nulla rispetto alle tendenze di fondo, che restano univoche.

E anche in quelle sfere che sembrano fortemente dominate dalla « casualità » storica, dagli « impulsi » individuali, nelle sfere dei criteri istituzionali e personali per le attività umane, nell'immediato si presenta bensì una varietà di forme e contenuti che sembra quasi sterminata, ma quando si vanno a esaminare da vicino queste forme e questi contenuti – in collegamento con i problemi ontologici di quelle società, di quei contesti storico-economici, in cui concretamente essi funzionano – anche qui compare la convergenza ultima già messa in luce nelle altre sfere. Che si tratti delle forme statuali, delle articolazioni di classe, dei precetti o divieti morali, delle virtù o dei vizi, ecc., si hanno sempre dei caratteri tipici generali che, nel senso qui utilizzato di questo termine, possono dirsi « traducibili ». Molto spesso tale « traducibilità » è così manifesta che proprio in questa sfera in apparenza tanto condizionata dai soggetti si verifica che durino per secoli modi di comportamento sentiti come esemplari (si pensi a Socrate, a Gesù di Nazareth, ecc.). E proprio in questo caso sono più trasparenti i motivi della « traducibilità ». Infatti, che gli uomini agenti ne siano

consapevoli o no, ogni comportamento umano si orienta implicitamente sulla genericità. (Il che, naturalmente, può avvenire anche in termini negativi rispetto alla genericità predominante in quel momento.) Ora, accade spesso che tale orientamento si configuri anche – in termini che nell'immediato possono essere individuali o collettivi – come richiamo a vecchi esempi da moltissimo tempo scomparsi e, in genere, adeguatamente reinterpretati. Ma non è questa la sede per analizzare ed esporre in maniera dettagliata tale complesso. Ci interessava soltanto far vedere come l'unitarietà ultima dello sviluppo del genere umano non scompaia neppure in questo caso, come anzi vi si manifesti addirittura in forme della massima evidenza.

Se finora abbiamo messo in luce questa tendenza generale e permanente nello sviluppo della genericità dell'uomo, dobbiamo tuttavia mettere assolutamente fuori causa un pregiudizio molto diffuso: quello del progresso unitario e diretto, rettilineo. Noi abbiamo bensì continuamente richiamato la diversità storico-sociale, la unicità storica, ontologica, di tutte queste manifestazioni, ma era una delimitazione che avrebbe potuto essere respinta come non sufficientemente fondata, se anche qui non ci fossimo riferiti alle basi ontologiche di tale fenomeno. Che consistevano nel decorso esclusivamente causale di ogni accadere storico, il quale nella sua totalità non conosce teleologia. L'essere sociale, certamente, si distingue in termini qualitativi dalle due specie d'essere naturali che lo precedono, per il fatto che in esso ogni impulso proveniente dagli uomini ha come suo fondamento d'essere una posizione teleologica. Questo è, naturalmente, un momento ineludibile se si vuol comprendere l'essere sociale in quanto modo specifico dell'essere. Ma non lo si potrà comprendere correttamente se al medesimo tempo non si tiene presente che la posizione teleologica è bensì in grado, ponendo praticamente il fine e i mezzi, di modificare largamente i processi causali messi in movimento, ma non di trasformare ontologicamente il carattere causale di questo movimento. Esistono, appunto, solo processi causali, quelli teleologici semplicemente non esistono. Quindi, il processo messo in moto teleologicamente resta comunque un processo causale; per quanto precisa, la sua determinazione a opera della posizione non può che essere approssimativa; esso conterrà sempre anche momenti che vanno – positivamente o negativamente – oltre la posizione, che divergono ecc. da essa quanto a indirizzo, contenuto, ecc. Poiché, infatti, anche questi processi irreversibili si svolgono come processi sociali, è inevitabile che essi me-

-desimi, le loro ripercussioni sugli uomini, ecc. siano determinati socialmente, anzitutto economicamente. Ne segue, per esempio, che queste posizioni nella sfera del lavoro, del modo di lavoro, della divisione del lavoro, ecc. presentano in genere delle tendenze, che vanno nella direzione dell'aumento della produzione, la forza, l'orientamento, ecc. delle quali naturalmente dipendono in larga misura dalla rispettiva struttura economica, dal suo stadio di sviluppo, ecc. Altrettanto ovvio è, poi, che gli effetti sui comportamenti degli uomini tanto più sono divergenti, ineguali, quanto più si trovano lontani dalla sfera economica in senso stretto. Questo - per sintetizzare in maniera concentrata l'intero complesso di problemi - ha come conseguenza che l'unitarietà delle generali tendenze evolutive generiche di cui abbiamo parlato finora si presenti in termini enormemente ineguali. Il marxismo autentico, che rifiuta completamente la fede volgare nel progresso, non si è mai stancato di sottolineare con energia questo lato dello sviluppo generale, per mettere nella luce realistica della sua ineguaglianza talora brutale il carattere progressivo, mai - in ultima analisi - posto in dubbio, dello sviluppo generico. Engels descrive per esempio il dissolversi della vecchia società tribale (oggettivamente: uno dei progressi più rilevanti) come segue:

I più bassi interessi - volgare avidità, brutale cupidigia di godimenti, sordida avarizia, rapina egoistica della proprietà comune - inaugurano la nuova società incivilita, la società di classi; i mezzi più spudorati - furto, violenza, insidia e tradimento - minano e fanno cadere l'antica società gentilizia senza classi<sup>105</sup>.

Marx stesso descrive in termini analoghi l'accumulazione originaria, che è altrettanto un punto di svolta progressivo. Soltanto questi estremi dello sviluppo, che è ineguale ma pure tendenzialmente promuove le basi sociali del progresso, danno il fondamento ontologico, la cornice ontologica, per cui gli uomini fanno da sé la loro storia, sono stati, sono e soprattutto possono diventare gli autocreatori, in ultima analisi, della propria genericità. Questo importantissimo fenomeno nella storia della specie umana resta però incomprensibile fin quando noi non lo consideriamo nell'ottica della compresenza delle serie causali socio-economiche - che nella loro totalità posseggono bensì orientamenti di fondo, ma non scopi e loro realizzazioni -

<sup>105</sup> F. Engels, *Der Ursprung*, cit., pp. 86-87 (tr. it. cit., p. 125).

e delle reazioni umane che ne scaturiscono, le quali, mentre possono venire in essere solo in seguito a tali processi, poi però, oltre a essere loro risultati involontari, li considerano oggetti di nuove decisioni alternative. Si pensi, anche in questo caso, al complesso: personalità umana. Abbiamo visto come essa scaturisca dallo sviluppo sociale oggettivo, la cui crescente complicità pone gli uomini davanti a decisioni alternative sempre più varie, nell'immediato reciprocamente eterogenee, sviluppando così in essi un campo di manovra della possibilità che ciascuna persona singola è in grado di padroneggiare soltanto perfezionando in personalità la peculiare, interna, unità dinamica del suo essere. Questa crescente determinazione economico-sociale da un lato produce come tendenza dominante questo sviluppo della personalità, ma dall'altro lato - considerata nella sua immediatezza - non è altro che la distruzione di quegli originari vincoli naturali che sempre più divengono un ostacolo per lo sviluppo della produzione. Il punto d'avvio immediato per il formarsi e svilupparsi della personalità umana sta dunque in questo arretramento delle barriere naturali, arretramento che - come abbiamo visto in precedenza - trasforma il rapporto del singolo con la società, in quanto campo della sua esistenza e attività, in un rapporto fondamentalmente casuale, in cui le categorie classiste a metà « naturali » (dalla casta all'ordine feudale) perdono sul piano economico le basi sociali della loro esistenza e lasciano la singola persona, divenuta casuale, a confronto diretto con la società. La classe in senso proprio, in senso stretto, è già un prodotto di questa socializzazione della società, è quindi, sotto questo profilo, qualitativamente diversa dalle precedenti differenziazioni sociali antagonistiche: il confronto della personalità umana divenuta casuale con la società nella sua interezza non viene sostituito a opera della classe con precetti e divieti che scaturiscono da vincoli sociali ancora « naturali », ma proprio alle reazioni dei singoli divenuti casuali nella società la classe può dare stimoli verso il loro potenziamento onnilaterale. Perciò è il processo complessivo dello sviluppo sociale che produce tali forme singole, oggettive e soggettive, in sé eterogenee, ma indispensabili per il funzionamento di ogni formazione di questo tipo. Sul piano oggettivo il processo complessivo diviene così il portatore del progresso sociale, ma senza che né nella totalità delle rispettive formazioni né nei singoli complessi e processi di cui è fatto ci sia neppure l'ombra di una intenzionalità, di una teleologia complessiva.

Naturalmente le singole persone e gli organi della loro attività autocreati (Stato, partiti, ecc.) reagiscono a ogni sollecitazione di questo processo con posizioni teleologiche intese a favorirlo o frenarlo, a impedirlo o modificarlo, e nella maggioranza dei casi con posizioni teleologiche che semplicemente esprimono il loro adattamento alla rispettiva formazione, il desiderio di riprodursi in essa senza attriti. Ma poiché, come sappiamo, ogni posizione teleologica è in grado soltanto di mettere in movimento delle serie causali, tutte queste posizioni teleologiche delle singole persone sfociano in qualche maniera nel processo complessivo attraverso cui ogni formazione si riproduce e sviluppa come totalità. Quale sia dunque il risultato di questi movimenti dipende dal co-agire di ambedue le componenti. La protesta di una singola persona, anche quando si esprima in posizioni teleologiche effettive, di regola rimane inefficace nei fatti. La storia delle rivoluzioni tuttavia ci insegna che, quando tale protesta assume dimensioni di massa, può convertirsi in fattore soggettivo di una situazione rivoluzionaria e portare un cambiamento sociale al trionfo. Infatti – e anche a questo tema possiamo qui accennare solo per quanto riguarda i suoi lineamenti più generali – proprio nei cambiamenti rivoluzionari, nei passaggi esplosivi e concentrati da una formazione all'altra, il rapporto tra fattore soggettivo e fattore oggettivo dello sviluppo sociale si presenta in termini estremamente plastici. Dice Lenin: « Per lo scoppio della rivoluzione non basta ordinariamente che 'gli strati inferiori non vogliano', ma occorre anche che 'gli strati superiori non possano' vivere come per il passato »<sup>106</sup>. Dove è degna di nota la differenziazione dell'attività umana in « potere » e « volere ». Per le persone che, per ragioni di classe, vogliono lasciar funzionare una formazione esattamente com'è, basta che la società esistente possa produrre quelle decisioni alternative che semplicemente siano in grado di favorirne la riproduzione o che almeno sembrino favorirla. Non si tratta naturalmente di un'ovvietà « eterna ». Le situazioni di crisi si manifestano oggettivamente proprio nelle crescenti difficoltà oggettive che incontrano le posizioni teleologiche di questo tipo. Certo, non va assolutizzata nemmeno questa tendenza, pur oggettivamente assai importante. Lenin stesso ammonisce a fare attenzione: « Nessuna situa-

<sup>106</sup> V. I. Lenin, *Werke*, Vienna-Berlino 1929, XVIII, p. 319 (tr. it. di Rossana Platone, *Il fallimento della II Internazionale*, in *Opere complete*, XXI, Editori Riuniti, Roma 1966, p. 191).

zione è assolutamente senza sbocco »<sup>107</sup>, dice in un discorso al II Congresso del Comintern. Come tendenza, tuttavia, un tale catastrofico restringersi del campo di manovra della possibilità della classe dirigente è un momento della massima importanza: un segno che il fattore oggettivo di un cambiamento rivoluzionario è entrato in funzione; comincia a instaurarsi la situazione rivoluzionaria oggettiva. Marx e altre figure di rilievo dopo di lui, però, sulla base di molte situazioni rivoluzionarie dimostrano che soltanto il contemporaneo attivarsi del fattore soggettivo, che esprime una volontà, può condurre realmente al trionfo la rispettiva rivoluzione. È questo intreccio di fattori puramente soggettivi e di fattori che, a partire da atti del soggetto, si sintetizzano in oggettività sociale, che dà un senso effettivo alla fondamentale tesi generale di Marx secondo cui gli uomini fanno da sé la propria storia (la storia del genere umano), ma non in circostanze scelte da loro.

Il problema dell'estraniamento, che oggi – non casualmente – sta al centro dell'interesse teorico, è adatto, anche nei suoi tratti più generali, a portare luce sulla decisiva peculiarità dell'essere sociale in quanto modo specifico di essere del genere umano. Poiché più avanti a questo tema è dedicato un intero capitolo, qui possiamo limitarci ai suoi momenti generalissimi. In primo luogo, si tratta di movimenti ontologici che nelle forme precedenti dell'essere non possono esistere in nessun modo. Per non parlare dell'essere inorganico, è evidente che l'estraniamento non può esistere nell'essere organico. Pur con tutte le differenze tra riproduzione ontogenetica e riproduzione filogenetica, è proprio la mutezza della genericità dell'esemplare che esclude ontologicamente per esso perfino la possibilità dell'estraniamento. Il superamento di tale mutezza riscontrato da Marx nell'essere sociale può dunque attuarsi nei primissimi stadi senza essere costretto dall'essere sociale ad affermare il proprio processo riproduttivo con i mezzi della violenza sociale. Abbiamo riportato poco fa l'esposizione engelsiana di questo inevitabile passaggio. Qui però interessa non soltanto lo scatenarsi lì descritto di tutte le possibilità antisociali socialmente formatesi negli uomini (un inevitabile e importante fenomeno che accompagna il processo di socializzazione), ma in definitiva il fatto che uno sviluppo sociale che conduca oltre

<sup>107</sup> V. I. Lenin, *Werke*, cit., XXV, p. 420 (tr. it. di Ignazio Ambrogio, *Rapporto sulla situazione internazionale...*, in *Opere complete*, XXXI, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 216).

gli stretti vincoli naturali degli stadi primitivi, che perciò rompa le barriere naturali e socializzi il dominio sulla natura, cioè realizzi l'essere sociale nel senso più originario e proprio, è costretto a rivelare subito la sua profonda contraddittorietà interna, quella della genericità non-più-muta di nuova formazione.

Lo sviluppo della genericità non-più-muta, cioè, scinde il proprio processo evolutivo: il suo lato oggettivo può realizzarsi solamente esercitando violenza su quello soggettivo; la crescita del lavoro al di là della mera possibilità riproduttiva (pluslavoro nel senso più lato del termine) sviluppa a livello sociale la necessità di strappare ai veri produttori i frutti di questo pluslavoro (e perciò anche le condizioni sociali della sua effettuazione), di costringerli quindi a un modo di lavoro in cui essi divengono possesso di una minoranza di non-lavoratori. Con ciò per tutta la successiva preistoria del genere umano il rapporto del singolo con il genere si trova in uno stato di irrimediabile contraddittorietà, dove un rapporto immediato, un rapporto generale e diretto del singolo con il genere (e quindi anche con la propria genericità) è diventato impossibile. Attraverso la situazione sociale che si crea in tal modo il singolo, se appartiene agli appropriatori di pluslavoro, è costretto ad approvare come cosa ovvia questa genericità, oggettivamente del tutto contraddittoria, oppure, se appartiene agli espropriati, è costretto a respingerla come genericità a motivo di questo suo carattere contraddittorio. (I due comportamenti nei diversi stadi dello sviluppo assumono forme molto diverse di espressione ideologica e soltanto nel capitalismo diventa oggettivamente possibile una formulazione approssimativamente adeguata del problema.) Questo non impedisce però che la contraddittorietà oggettiva, in apparenza ineliminabile e irrisolvibile, in questo fondamentale rapporto dell'uomo con la propria genericità non-più-muta, ma nella contraddittorietà perlopiù articolabile in maniera errata, assuma il carattere della estraniamento di se stesso. La estraniamento nasce oggettivamente fra la genericità della società in quanto tale e quella dell'appartenente a essa. Per cui è inevitabile che essa si manifesti anche nell'immediato come estraniamento dell'uomo da se stesso (estraniamento del singolo dalla propria genericità).

È stata a lungo un'abitudine (che anche oggi fa talvolta sue apparizioni sotto la veste di pregiudizio) quella di vedere e ammettere l'estraniamento esclusivamente nelle persone privilegiate in senso negativo. Non era questa l'opinione di Marx, per il quale la genericità è sempre stato un criterio centrale per giu-

dicare e valutare un qualsiasi fenomeno sociale. Nell'opera giovanile *La sacra famiglia* si dice:

La classe proprietaria e la classe del proletariato presentano la stessa autoestraniamento umana. Ma la prima classe, in questa autoestraniamento, si sente a suo agio e confermata, sa che l'estraniamento è la sua propria potenza e possiede in essa la parvenza di un'esistenza umana; la seconda classe nell'estraniamento si sente annientata, vede in essa la sua impotenza e la realtà di un'esistenza inumana<sup>108</sup>.

Dove importante è che Marx in ambedue i casi considera l'estraniamento come uno stravolgimento dell'esistenza umana. E sebbene egli faccia esplicita distinzione tra « parvenza di un'esistenza umana » ed « esistenza inumana », è chiaro che questo non significa negare le comuni radici sociali dei due fenomeni, in sé e nelle loro conseguenze ideologiche e pratiche, nonostante si tratti di fenomeni diametralmente opposti, profondamente contraddittori, ma anzi vuol dire metterle con energia in primo piano. Infatti l'estraniamento sta proprio in questo suo essere fenomeno storico-sociale, per cui non soltanto presenta questa contraddittorietà, sottolineata da Marx, fra le reazioni dei suoi beneficiari e quelle delle sue vittime, ma possiede anche nelle diverse formazioni, dati i modi diversi di appropriarsi e di usare il pluslavoro, forme fenomeniche assai diverse tanto sul piano soggettivo quanto su quello oggettivo, dalla prassi socio-politica fino all'ideologia. E anche se la base dell'estraniamento è senz'altro una base sociale oggettiva, proprio quando noi diciamo che essa è anzitutto una manifestazione sociale oggettiva, dalla sua determinazione ontologica non è eliminabile la differenziazione personale, sia quando si traduce in prassi immediata che sul piano ideologico, dove assume differenze individuali, se possibile, ancor più accentuate.

La nota personale non solo è una caratteristica ineliminabile dell'estraniamento, ma con le differenze che ne derivano rimanda a importanti determinazioni oggettive dello stesso fenomeno sociale. Infatti, per quanto sia ovvio che l'estraniamento resta in definitiva un fenomeno sociale, che perciò egualmente in ultima analisi può essere superato soltanto per vie sociali, nondimeno nella condotta di vita della persona singola essa assume sempre il posto di problema centrale quanto alla riuscita o al fallimento circa il pieno sviluppo della personalità,

<sup>108</sup> MEGA, I, 3, p. 206 (tr. it., *La sacra famiglia*, cit., p. 37).

quanto al superamento o alla persistenza dell'estraniamento nella propria esistenza individuale. Ai molti problemi che si presentano a questo punto si può naturalmente solo far cenno in termini del tutto generali. Si pensi, per esempio, al caso, non raro anche nel movimento operaio rivoluzionario, del buon militante, intelligente e pronto al sacrificio, che vede bensì e coerentemente combatte l'estraniamento nel lavoro, ma nel rapporto con la propria moglie non gli accade mai neppure di pensare a scuoterne le catene, ecc. Il superamento sociale definitivo dell'estraniamento, perciò, può compiersi solo entro gli atti di vita degli uomini singoli nella loro quotidianità. Ciò non toglie tuttavia il carattere primario della socialità, dimostra soltanto con quale complessità anche qui, anzi proprio qui, i momenti dell'estraniamento che funzionano sul piano della singola persona e quelli che funzionano sul piano sociale generale siano fra loro intrecciati. Esattamente nel momento in cui alla prima superficie suscitano l'apparenza di movimenti – relativamente – autonomi, essi sono ontologicamente vincolati in maniera indissolubile allo stato rispettivo dello sviluppo sociale.

Questa unità indissolubile delle componenti sociali e individuali dell'estraniamento nel loro autonomo, spesso contraddittorio, funzionamento è quindi adatta a far luce su un nuovo lato del peculiare sviluppo della genericità umana. Per un verso, la catena causale entro lo sviluppo oggettivo economico-sociale produce l'estraniamento come momento inevitabile della propria realizzazione. Infatti la genericità muta implica l'unità biologica completamente inscindibile, e proprio perciò impossibile da portare alla coscienza, fra genere ed esemplare in ciascun singolo essere biologico. Qualsiasi cosa faccia, esso esprime spontaneamente la propria genericità, il cui carattere indissolubile viene continuamente riprodotto da capo, sotto veste di unità indissolubile – nonostante le trasformazioni – anche nello sviluppo ontogenetico e filogenetico. L'adattamento attivo all'ambiente provoca per forza di cose la consapevolezza del proprio fare, che solo negli stadi meno evoluti è solita non produrre ancora (oppure lo fa molto debolmente) separazioni, differenze e persino antitesi fra singolo esemplare e genere. Infatti l'adattamento attivo all'ambiente, nel lavoro, non può compiersi se anche nella persona singola non si sviluppa la coscienza di che cosa per lei stessa significhino tale processo e i suoi risultati. [Ma] al medesimo tempo questo stesso processo fa diventare realtà nessi oggettivi nei quali giunge a espressione la nuova forma della genericità come risultato di attività che,

nelle loro premesse e conseguenze, sono di natura collettiva. Forse, per chiarire come questa doppia situazione sia inevitabile, possiamo richiamarci a un esempio già fatto: l'unità e la sua contraddizione sono già poste quando all'epoca degli uomini raccoglitori, fra la raccolta dei frutti e il loro consumo si introduce un intervallo temporale reale (il trasporto a casa). Con il trasporto questa attività diventa per la prima volta sociale (un agire al servizio del genere) e al contempo una attività personale, che – per poter essere realizzata – esige dai suoi esecutori che determinati atti divengano consapevoli. Sarebbe però un'idea puramente teleologico-religiosa quella di ritenere che la genericità non-più-muta, così venuta in essere, vada suscitando automaticamente nei suoi singoli membri quei pensieri, quelle sensazioni, quelle decisioni della volontà, il cui senso sia esattamente quello di rispondere a tali esigenze come a bisogni propri, personali. Questo, come abbiamo visto, è possibile solo in stadi molto primitivi, ancora profondamente « naturali », quando fra i membri ancora regna una larga eguaglianza fra bisogni e loro soddisfacimento, quando cioè la genericità non-più-muta si afferma ancora in larga misura in termini « naturali ».

Marx ed Engels, come abbiamo mostrato, hanno messo in luce che il dissolvimento di questo tipo di socialità è inevitabile. E hanno anche fatto vedere come la sua causa ultima sia la crescita delle forze produttive. Noi infatti abbiamo già sottolineato che la schiavitù, prima forma di disuguaglianza di principio, fondata sul terreno economico-sociale e imposta tra i membri di una società, ha la sua base nel fatto che lo schiavo è ormai in grado di produrre più di quanto occorra per la propria riproduzione e che dunque il suo proprietario è socialmente posto nella condizione di disporre di questo pluslavoro per soddisfare i propri bisogni personali. Con ciò entra nella vita l'estraniamento. Per lo schiavo (considerato *instrumentum vocale* dai romani) senz'altro, in maniera evidente; per il proprietario di schiavi in quanto le necessarie esigenze dell'essere sociale turbano anche in lui le relazioni autentiche con la propria genericità. E al medesimo modo si svolge l'intera storia delle società di classe (la « preistoria del genere umano », dice Marx). Lo sviluppo delle forze produttive ha fatto emergere, perlopiù attraverso crisi lunghe e pesanti, la problematicità di queste formazioni e dal loro processo dissolutivo, dalla loro crisi, ha fatto nascere, principalmente in Europa, nuove formazioni più evolute sul piano economico-sociale in cui il proble-

ma dell'estraniamento degli uomini viene di continuo prodotto e riprodotto dalla loro propria genericità a gradi economico-sociali più alti.

Tutta la storia, dice Marx in polemica con Proudhon, « non è che una trasformazione continua della natura umana »<sup>109</sup>. Il suo motore primo è naturalmente l'adattamento attivo stesso, con il suo strumento, il lavoro, nonché il corrispondente porre teleologico, scaturito da esso. È manifesto che in tal modo si ha un ritmo sempre più accelerato della trasformazione anche dell'uomo stesso. (Rammento il caso, discusso prima, dello sviluppo del suo campo di manovra della possibilità.) Quindi non va mai dimenticato che tanto le premesse quanto le conseguenze di tutte le posizioni teleologiche – indipendentemente dal fatto che nell'atto del porre siano dominanti motivi attinenti al singolo o al genere umano – hanno carattere causale. Questo significa, per quanto riguarda le loro ripercussioni sulla rispettiva costituzione degli uomini, che il campo delle possibilità umane, che va così sviluppandosi e realizzandosi, in fin dei conti è determinato dalle esigenze pratiche dell'adattamento attivo, ogni volta necessario, all'ambiente e quindi esprime un indirizzo evolutivo in cui vengono con chiarezza in primo piano un sempre maggiore padroneggiamento dell'ambiente, un crescente dominio dei principi sociali su quelli naturali<sup>110</sup>. Entro questi limiti, si può parlare di tendenze al progresso anche sul piano socio-ontologico, in quanto i tratti specifici dell'essere sociale nel corso di questo processo divengono sempre più dominanti.

Questo progresso, però, non deve – come per lungo tempo si è universalmente fatto – essere interpretato semplicemente come avanzamento dell'uomo. Anche in questo caso bisogna sempre tener presente che le forze principali, operanti in maniera spontanea, hanno per l'appunto carattere causale, e quindi posseggono nella loro universalità una direzione che nella sua linea generale eleva bensì le forze produttive, promuove la socialità, ecc., ma che in sé è assolutamente indifferente a tutti i valori sociali, a tutti i valori umani. Per cui esse da un lato trasformano le energie umane in un governo sempre più finalizzato delle proprie condizioni riproduttive, dall'altro lato produ-

<sup>109</sup> K. Marx, *Elend der Philosophie*, cit., p. 113 (tr. it. cit., p. 202).

<sup>110</sup> Soprattutto, naturalmente, in formazioni che non sfociano in vie economico-sociali senza sbocco, sebbene anche in queste non manchino mai completamente determinati momenti di dinamica evolutiva.

cono, al medesimo tempo e spesso con intensità crescente, oppressione, crudeltà, inganni, ecc. La società originaria non riuscì a venir a capo nemmeno dei primi inizi di un tale scatenamento di possibilità di attività causali indiscriminate. Dovette creare istituzioni destinate a guidarle – con la coazione – nei binari oggettivamente dati dallo sviluppo. La necessità sociale di queste istituzioni, però, si produsse a partire da bisogni ancora più fondamentali. Nel momento in cui lo sviluppo della produttività del lavoro dà luogo a un pluslavoro e a un suo uso da parte di altri uomini, che non hanno partecipato alla sua produzione, gli interessi vitali immediati diventano in tutte le società contraddittori-antagonistici e perciò regolabili soltanto attraverso l'uso della violenza. La necessità dell'agire sociale acquista così la sua prima forma, in funzione ancora oggi: essa – nell'ottica dei singoli membri della società – è un modo di agire, come dice Marx, « pena la rovina ». Se in questo si vede un fatto basilare dell'essere sociale, se cioè si ammette come stato di cose irrevocabile che la violenza è un momento che non può mancare in nessuna società appena evoluta, allora è importante guardare anche a questo problema come a un momento ontologico della socialità e non lasciarsi deviare – in direzione positiva o negativa – da nessuna intrusione di atteggiamenti idealistico-valutativi nei suoi confronti.

È cosa ovvia e largamente diffusa quella di prendere posizione contro la violenza in generale, dimenticando che nessun passo in avanti, a partire dalla nostra uscita dalla sfera biologica dell'essere animalesco, nessuna socializzazione, nessuna integrazione del genere umano sarebbe stata possibile senza violenza. Ma per altro verso non si deve vedere nella violenza, persino nelle sue forme più brutali, una semplice eredità dello stato preumano, che, poniamo, in termini morali astratti potrebbe venir superata « in maniera umana ». Bisogna invece aver sempre presente che – come abbiamo accennato in precedenza in un altro contesto – non c'è forma pratica nell'essere sociale, non c'è quindi alcun momento della sua autoriproduzione (che si tratti di economia o di sovrastruttura, come lo Stato, il diritto, ecc.) che sia potuto nascere e abbia potuto servire alla riproduzione umana, senza violenza. Il « linguaggio » del genere, che storicamente ne sostituisce la mutezza, non può evitare le forme più diverse di violenza, costrizione, ecc. La storia del genere mostra che la mutezza preumana, la costituzione ontologica preumana che funzionava in termini insopprimibilmente spontanei, puramente biologici, era e tuttora è in grado di espri-

mersi soltanto in questo modo antagonistico di muoversi della consapevolezza, carico di violenza. La fuoriuscita dalla mutezza, quando la coscienza smette di essere un mero epifenomeno biologico, è appunto un processo causale che nella sua irreversibilità può avere, certo, un indirizzo generale, ma non uno scopo e perciò neppure un carattere pianificato, finalistico. Il modo poi in cui tale sua spontaneità causale – a un livello ontologico del tutto nuovo – si ripercuote ontogeneticamente e filogeneticamente sulle nuove relazioni fra singolo esemplare e genere, determina appunto le forze che operano nell'autosviluppo della specie umana.

Naturalmente non tenteremo nemmeno di abbozzare, in questa sede, anche solo i tratti principali di questo sviluppo. Dobbiamo limitarci ad alcuni dei più rilevanti complessi di problemi. In primo luogo va riscontrato che il genere produce relazioni completamente nuove con il singolo esemplare. La fine della mutezza è, come processo, identica alla fine dei movimenti collegati da una dinamica spontanea. Il genere, già ai primissimi inizi dell'essere sociale, acquista una figura che sta di fronte al singolo esemplare come realtà oggettiva (seconda natura) da padroneggiare, che dunque è a sé, è chiaramente diversa da lui. Questa concretizzazione ontologica del genere ha effetti molto ampi per il suo rapporto con l'esemplare. Anzitutto esso può incarnarsi soltanto nelle singole figure concrete ogni volta date, e non come loro unità. Nella realtà della prassi, per ogni singolo la società in cui egli vive si identifica direttamente con il genere stesso. Gli uomini che vivono in altre società non appartengono affatto per la sua prassi al suo medesimo genere oppure vi rientrano ma in termini assai problematici (concetto greco di barbaro, ecc.). Soltanto l'integrazione delle piccole tribù originarie in nazioni ecc. dilata l'orizzonte di ciò che la persona singola nella sua prassi sociale è costretta a riconoscere come appartenente al genere umano. Questa integrazione, che è dettata dall'economia, ha già condotto – con il mercato mondiale – all'unità del genere umano sul piano pratico astratto, anche se va rilevato che il riconoscimento di questo fatto – in specie nel campo delle reali attività sociali – avviene in termini estremamente problematici dal punto di vista della genericità.

Queste contraddizioni, che sono eliminabili solo attraverso uno sviluppo sociale materiale, nella realtà effettiva del genere aumentano ancora per il fatto che il suo essere concreto nella rispettiva società concreta, che ha un'importanza decisiva per la

vita di ogni singolo esemplare, in seguito alla produzione e appropriazione del pluslavoro diviene irrimediabilmente contraddittorio anche all'interno di questi confini. Per gli appropriatori del pluslavoro l'estraniamento che in tal modo si verifica dalla genericità umana autentica è la base « naturale » della loro condotta di vita; per i suoi produttori, al contrario – che in genere rappresentano la grandissima maggioranza – è la confisca più o meno ampia del loro essere-uomini, della loro appartenenza reale al genere umano. Con ciò la contraddittorietà delle forme generiche concretamente essenti si dilata e approfondisce anche verso l'interno: non è semplicemente che il loro essere singolo nasconda la propria natura per cui può pretendere di essere la rispettiva incarnazione immediata della genericità complessiva, ma è che anche questa costituzione, considerata dall'interno, risulta irrisolvibilmente contraddittoria.

Eppure: quando nell'essere sociale, nell'essere oggettivo, si può parlare di genericità, questa s'incarna innanzi tutto in tale processo reale di riproduzione e crescita dell'attività economica degli uomini. L'economia assume le singole incarnazioni, le sviluppa e trasforma in unità oggettiva, fino a oggi, del genere umano nel processo materiale di riproduzione dell'intera umanità, connesso – in definitiva – in unità. Di qui la sua priorità, non soltanto generalmente e puramente ontologica, ma anche in riferimento concreto agli uomini, in quel mosso complesso delle forze che realmente determina lo sviluppo dell'umanità. Marx mise in luce già molto presto e con estrema precisione questo punto, dicendo che essa è « l'aperto libro delle forze essenziali umane, la psicologia umana sensibilmente presente, che finora non fu vista nella sua connessione con l'essenza dell'uomo, ma sempre solo in un esteriore rapporto di utilità »<sup>111</sup>.

Dello sviluppo della genericità nell'essere sociale si può parlare senza equivoci soltanto su questa base, perché le sue forme fondamentali e le sue tendenze di fondo soltanto qui possono venire in essere in termini oggettivamente univoci. Quanto più, tuttavia, con Marx, si riconosce e sottolinea questo ruolo dominante dell'economia nello sviluppo, con tanta maggior chiarezza occorre rendersi conto che anche l'estraniamento dell'uomo, di cui andiamo discutendo qui, non può non avere la sua espressione più esplicita e più concreta in questa sfera di vita.

<sup>111</sup> MEGA, I, 3, p. 121 (tr. it., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 330).

Quando infatti si descrivano in maniera non deformata le tendenze qui in funzione, risulta non solo che nascono dal processo riproduttivo sempre più perfetto dell'uomo e dell'umanità, ma anche che si tratta di processi contraddittori: questo sviluppo, cioè, non crea una volta per tutte un modo di estraniamento unitario, ma invece distrugge ininterrottamente le sue singole forme svolgendone ogni volta la contraddittorietà interna. Tuttavia, nella storia finora svoltasi, esso è riuscito a trasformare i singoli modi di estraniamento, a evitarli o ad annullarli, solo lasciando che ne prendesse il posto un altro — più elevato in senso socio-economico, più sociale — che poi verrà a sua volta sostituito da un altro ancora più evoluto, produttore di una nuova estraniamento.

La priorità della riproduzione economica cui abbiamo ora fatto cenno, seguendo Marx, non deve però essere intesa come il dominio di un automatismo<sup>112</sup>. Poiché lo sviluppo economico, che mette socialmente in movimento le trasformazioni filogenetiche del genere umano, funziona in quanto processo complessivo, nonostante tutte le contraddizioni che gli sono intrinseche, come accadere sociale unitario nella sua irreversibilità, ma per la sua genesi può essere solamente una sintesi economica di molte posizioni teleologiche singole, che — in ultima analisi — sono compiute da persone singole, ogni fare sociale che sostenga questa linea di fondo deve difendere, nei confronti di queste posizioni singole, la genericità ogni volta raggiunta. Più esattamente: ha la funzione di guidarle nella direzione ogni volta predominante della genericità. Senza entrare anche qui nelle diversificazioni, possiamo comunque dire che tutti i momenti, quelli fissati e quelli fluttuanti, della sovrastruttura e dell'ideologia hanno qui la base del loro funzionamento sociale, a partire di qui operano per far sì che la singola persona e il genere convergano sul piano della coscienza e su quello pratico. Per questo Marx ha tratteggiato il problema dell'ideologia, non in termini gnoseologicamente astratti, ma in termini socio-ontologicamente concreti; nella determinazione dell'ideologia, infatti, per lui non è il dilemma della giustezza o della falsità a costituire il fondamento genetico, ma la sua funzione: quella di rendere consapevoli e combattere i conflitti avviati nella vita sociale dall'economia. Dalle usanze, le eredità, le tradizioni, ecc.

<sup>112</sup> Molti malintesi e rifiuti della teoria marxiana si basano per l'appunto sull'attribuzione a essa di tale automatismo, per poter poi con facilità confutare la cosa.

fino, per un verso allo Stato e al diritto, per l'altro verso alla sfera della morale (nel senso più lato), della concezione del mondo, si tratta sempre quindi di trasformare le contraddizioni sorte sul terreno economico, e relative alla genericità di volta in volta esistente, in moventi della prassi sociale. Dato il carattere contraddittorio già descritto di ogni grado di genericità fino a oggi raggiunto, questi atti di presa di coscienza, al fine di combattere i conflitti, si verificano sempre nei termini di un confronto la cui scala è molto ampia: il suo ambito può estendersi dal sostegno incondizionato alla genericità di quel momento fino alla sua ripulsa altrettanto incondizionata. In pratica è certo che senza tale sostegno nel socializzarsi dei conflitti personali la genericità non riuscirebbe a mantenersi, così come il suo avanzamento non sarebbe possibile senza tali negazioni. Dove caratteristico è che il momento della negazione qui abbia una parte di primo piano nell'avanzamento. Contro Proudhon, che in maniera eclettica sottolineava i cosiddetti lati buoni e cattivi delle società, con preponderanza dei primi, Marx dice: « È il lato cattivo a produrre il movimento che fa la storia, determinando lotta »<sup>113</sup>.

Il cammino oggettivo verso la realizzazione sociale della genericità non-più-muta, dunque, realizza al medesimo tempo la rimozione delle proprie forme di volta in volta dominanti. E anche quel che Marx chiama arretramento delle barriere naturali va sempre più accentuandosi nella causalità immanente di questo processo. In precedenza abbiamo già rilevato come persino in campi della vita umana dove la base biologica non potrà mai, per ragioni evidenti, essere superata del tutto (alimentazione, sessualità), si ha comunque una sempre più forte e profonda penetrazione di motivi sociali. Nel momento in cui l'essere umano diventa individualità, nel momento in cui appunto le casualità (sociali) della sua vita, come la nascita, l'ascendenza, ecc., che determinavano il suo posto nella società oggettivamente perdono d'incidenza e soggettivamente vengono tralasciate, questa trasformazione trionfa in tutti i campi della vita e non soltanto nella sua riproduzione economica immediata, dove questa tendenza fin dall'inizio si presenta come dominante e come trasformatrice degli altri campi. La mutezza biologica tendenzialmente cessa, in generale, ma nell'immediato dell'essere sociale viene sostituita da un « linguaggio » che, pur essendo

<sup>113</sup> K. Marx, *Elend der Philosophie*, cit., p. 105 (tr. it. cit., pp. 182-183).

sociale, è però anche estraniato ed estraniante. È questa contraddittorietà che Marx fissa quando caratterizza questo periodo come preistoria del genere umano.

Perché solo preistoria? È chiaro che l'intero complesso dell'adattamento attivo (in senso lato) dà luogo nei prodotti del lavoro a oggetti, nel processo della sua esecuzione a modi di comportarsi, che rappresentano una forma dell'essere nuova rispetto ad ambedue le forme naturali. Se l'essere sociale fosse un semplice elevarsi, complicarsi, dell'essere naturale, si potrebbe considerare concluso con esso, in linea di principio, lo sviluppo della genericità che qui viene formandosi. I fatti fondativi, e il carattere delle attività da essi suscitate, creano invece una situazione completamente nuova per il problema del genere nell'essere sociale. Fintantoché infatti il genere, conformemente alle sue basi ontologiche, può essere muto (e persino afono), come nella natura, esso può concludersi in se stesso, nell'immanenza spontanea dell'essere che, nella misura in cui le circostanze lo permettono, è in svolgimento spontaneo. O meglio, quale che sia il grado a cui si trova l'essere-in-sé del genere, il suo incontestabile esser-proprio-così immanente, ciò non va in nessun modo al di là di questo essere-in-sé. Il che è dimostrato sia dalla geologia che dal formarsi delle specie nella natura organica<sup>114</sup>. Solo nell'essere sociale, nel suo sviluppo oggettivamente altrettanto inarrestabile, emerge una profonda problematicità interna all'essere stesso. La quale si manifesta nella maniera più esplicita nel fatto che lo sviluppo filogenetico assume un volto intimamente contraddittorio nel processo, da esso medesimo suscitato, dello sviluppo ontogenetico, giacché con oggettiva inarrestabilità estrania gli esemplari dalla genericità ed è capace soltanto di sostituire ogni forma concreta di estraniamento con una forma diversa, altrettanto estraniata. Dove è necessario sottolineare, sulla linea di quanto abbiamo sostenuto finora, che nel fenomeno dell'estraniamento si ha innanzi tutto qualcosa di ontologico. In primo luogo essa fa parte dell'essere sociale stesso, sia per la sua costituzione oggettiva che per i suoi effetti sui singoli esemplari. La circostanza per cui essa spessissimo assume forme ideologiche, non toglie questo suo ca-

<sup>114</sup> Se ora le ricerche iniziate renderanno possibile una descrizione dello sviluppo lunare, con grandissima probabilità esse ci mostreranno un processo irreversibile del tutto diverso dalla nostra geologia sulla terra. Questo essere-in-sé, tuttavia, non rimanderà mai oltre se stesso, quindi ci mostrerà un essere-in-sé del processo irreversibile altrettanto non-problematico di come per la terra ha fatto la geologia.

rattere di base, giacché per l'appunto l'ideologia è nell'essere sociale la forma generale con cui si rendono consapevoli e si combattono i conflitti che sorgono sul piano economico-sociale. Non è quindi sbagliato vedere nella forma duplice delle reazioni ideologiche all'estraniamento un segnale del fatto che il conflitto che si manifesta nell'estraniamento denuncia, nella rispettiva genericità stessa e nei suoi effetti sull'essere degli esemplari singoli, una duplicità nelle fondamenta oggettive dell'intero complesso problematico. Abbiamo già indicato quale sia la componente più diffusa di questo complesso e che giunge a espressione pratica nell'essere sociale immediato: il grado rispettivo della genericità si manifesta nei singoli esemplari in termini economici diretti, mentre nella sovrastruttura e nell'ideologia ha una vasta gamma di espressioni, che va dalla coazione diretta e indiretta fino alle tendenze puramente ideologiche della persuasione e del convincimento. Il contenuto di questo complesso, lo scopo del suo venir-posto in maniera tanto diversa, è però sempre lo stato rispettivo dello sviluppo sociale, cioè della genericità che quest'ultimo implicitamente determina. Tale complesso quindi, nel momento in cui difende questa genericità, non può non tentare di far valere anche la sua estraniamento, posta con essa, come unico modo d'essere possibile; se si rivolge contro di essa in maniera critica, riformistica o addirittura rivoluzionaria, vuol dire che in esso hanno il dominio, più o meno consapevolmente, le premesse ontologiche di uno stadio evolutivo che viene a sostituirlo. Anche qui non può non accadere in prevalenza che quest'ultimo riceva sostegno, in quanto progresso necessario, senza badare (perlopiù senza rendersene conto) alla nuova estraniamento che dominerà la vita sociale. Nell'immediato cioè, guardando solamente alle forme delle attività sociali di tutti i tipi maturate per l'agire reale, si potrebbe dire che né i mezzi d'azione della sovrastruttura né le forme di coscienza dell'ideologia sono in grado di rompere il cerchio del mutare storico delle estraniamenti. Essi cioè, in tutta la loro contraddittorietà spesso estremamente critica, non possono che confermare l'apparenza che la catena delle estraniamenti che si alternano l'una dopo l'altra sia ontologicamente inevitabile, che sia l'essere in definitiva essente della forma - adeguatamente espressiva della socialità - della genericità nell'essere sociale allo stesso modo in cui lo era la sua mutezza nella natura.

Ma è solo un'apparenza. Si hanno continue prese di posizione degli uomini nei confronti della propria genericità che ten-

tano di rompere – almeno sul piano ideologico – tale cerchio magico e perseguono una concezione della genericità in cui questa possa presentarsi socialmente come vero, concreto adempimento, anche della vita del singolo, nel quale il superamento della « mutezza » sia in grado di lasciarsi alle spalle la sua spontanea, specifica contraddittorietà, che sembra irrevocabile. Ora, una delle caratteristiche dell'intero sviluppo dell'umanità, nella sua permanenza, è che tali voci si fanno sentire fin dal principio, nel corso della storia prendono anch'esse le forme più diverse e, nonostante la loro evidente irrealizzabilità pratica, nonostante che in genere sembrino di facile confutabilità sul piano intellettuale immediato, non si è mai riusciti a farle scomparire dalla società. Il contrasto con le ideologie delineaate prima è estremamente netto: in queste critiche, rivendicazioni, ecc. è presente infatti una genericità che si contrappone a quella che necessariamente produce, difende, ecc. le estraniamenti finora descritte, già per il fatto che il suo punto centrale è proprio il superamento dell'estraniamento stessa, è il raggiungimento e la promozione di una genericità in cui le tendenze filogenetiche e ontogenetiche possano acquisire un carattere convergente.

Sarebbe tuttavia sbagliato stabilire fra le due tendenze un contrasto radicale, di esclusione reciproca. Anche in questo caso, come è chiaro, non siamo in grado di discutere neppure schematicamente lo sviluppo storico, le diverse varianti storiche di questo complesso. Comunque, anche se la nostra esposizione è ridotta al minimo, non possiamo trascurare il fatto che la socializzazione della socialità, se produce forme del tutto nuove di estraniamento (e del modo di combatterla direttamente), al medesimo tempo può diventare la base di differenze importanti anche in questo campo. Abbiamo già rilevato in precedenza che nelle estraniamenti dello stadio primitivo, [la primitività di] quest'ultimo si manifesta di solito ampiamente in quei complessi rappresentazionali dove gli uomini concepivano subito i prodotti della propria attività come « doni » di potenze trascendenti (Prometeo e il fuoco). È questo che sta alla base di ogni estraniamento prevalentemente religiosa: Feuerbach criticò soprattutto questa.

L'esistenza vera e propria in quanto tale, il destino vero e proprio, ecc. assumono così un modo di essere che è estraniato a opera di questa trascendenza. L'automovimento dell'uomo mediante le decisioni alternative autoeseguite viene degradato ad apparenza, in quanto queste vengono considerate effettivamente operative solo in quei casi in cui, nella loro natura ulti-

ma, non sono altro che disciplinate esecuzioni i comandi e divieti trascendenti. Per cui Feuerbach (e prima di lui l'Illuminismo) ha perfettamente ragione a vedere in ogni porre trascendente di attività umane un modo fondamentale di presentarsi dell'estraniamento. La quale poi s'incastona, in certa misura da sé, nell'ideologia conservatrice che difende lo status quo del rispettivo mondo umano estraniato. Infatti la tendenza dominante della socialità ancora molto profondamente immersa nella « natura » è prima di tutto che essa pretende di avere una origine « divina », o almeno mitico-eroica. Quando sorgono dubbi, questi vengono respinti appellandosi a tale origine valida anche nell'attualità. (Si pensi, per citare un prodotto di uno stadio entro questi limiti evoluto, alla soluzione dei dubbi etici nella *Bhagavadgītā*.)

La polis ellenistico-romana introduce in queste controversie motivi nettamente nuovi. Per un lato, pur rimanendo la base della vita integralmente immersa nella natura, nondimeno il cittadino della polis, in specie nelle sue fasi eroico-democratiche, crea una zona dell'agire ricco di valore ed esemplare, la quale sembra poter sospingere nello sfondo tale – già a causa della dominante economia schiavistica irrevocabilmente – estraniato fondamento della vita. Una vita condotta secondo le leggi di questa genericità suscita non soltanto illusioni che sia possibile superare l'estraniamento, ma anche *comportamenti* personali e corrispettive giustificazioni ideologiche a livello della coscienza dove si fanno visibili le relazioni dell'uomo con la propria genericità che, sebbene alla lunga non siano realizzabili in quel dato presente, giacché trascurano la base economica della propria estraniamento, tuttavia contengono intenzioni di modi di agire dell'uomo nelle quali si esprimono determinazioni importanti di una genericità non più estraniata. Si pensi ai trecento spartani delle Termopili, a Cincinnato, alla morte di Socrate (già nell'epoca della crisi), ecc. Un tale atteggiamento verso le fondamenta sociali della propria esistenza sociale può talora condurre persino a una visione penetrante – in termini storicamente relativi – delle basi oggettive, in quel momento dominanti, dell'estraniamento. Nel *Capitale* Marx cita l'intuizione di Aristotele e del poeta Antipatro i quali si aspettavano che l'avvento di una forma produttiva superiore (la macchina) facesse cessare il lavoro degli schiavi. Ed estremamente indicativo del suo orientamento in proposito è che egli non ironizza intorno al loro utopismo, ma intorno a quegli economisti del periodo capitalistico i quali, nella loro cieca prevenzione, disco-

noscono il ruolo della macchina nell'intensificarsi dello sfruttamento nel proprio presente. Ai suoi occhi, cioè, quell'ingenuo utopismo era più vicino alla verità sociale ultima che non l'apologia di livello superiore circa lo sviluppo economico <sup>115</sup>.

Qui, Marx è molto lontano dal sopravvalutare l'importanza sociale delle anticipazioni ideali, emotive e perfino tradotte in attività, delle necessità evolutive reali. In un luogo egli le definisce, sintetizzando, realizzazioni limitate, anche se poi non manca di designare come « volgare » nell'ideologia del mondo moderno ogni manifestazione di appagamento <sup>116</sup>.

Questa duplice posizione di Marx verso la questione da noi ora discussa mostra come quelle critiche all'estraniamento che si proiettano oltre le sue forme di quel momento, guardando a un tipo superiore di genericità (e quindi di socialità), nonostante la loro irrealizzabilità pratica, non vengano da lui mai respinte come irrilevanti, ma siano invece considerate momenti dello sviluppo ideologico reale degli uomini, germi di un più profondo superamento dell'estraniamento. Ciò risulta del tutto manifesto nel giudizio sullo svolgimento della religione cristiana. Che egli la respinga in generale, se possibile con risolutezza ancora maggiore degli illuministi più radicali, è cosa nota, ma non è in contraddizione con il senso reale di quanto abbiamo affermato. Chiunque abbia letto il Nuovo Testamento sa che Gesù di Nazareth su alcuni temi decisivi va molto oltre una semplice critica della estraniamento dominante in quel periodo. Quando al giovane ricco, che rispettava coscienziosamente tutti i precetti del mondo allora dominante e nondimeno era profondamente scontento della propria vita, dà il consiglio di distribuire il suo patrimonio ai poveri, egli rimanda con evidenza – anche se in termini di etica puramente individuale – a una genericità di tipo qualitativamente superiore. Questi spunti non impedirono naturalmente al cristianesimo di diventare il sostegno ideologico del successivo impero romano, poi della formazione feudale e anche di quella capitalistica. Questa tendenza, che il cristianesimo condivide con ogni religione, non ci deve però nascondere i momenti nuovi del suo svolgimento complessivo. La crisi dell'economia schiavistica, il dissolversi della polis condussero infatti, già allo stadio allora dato dello sviluppo sociale oggettivo, a una prima forma della individualità. Ciò ebbe come effetto fra le larghe masse un piatto adattamento

<sup>115</sup> K. Marx, *Das Kapital*, cit., I, p. 373 (tr. it. cit., p. 452).

<sup>116</sup> K. Marx, *Robentwurf*, cit., pp. 387-388 (tr. it. cit., II, p. 113).

alla datità sociale, ma nell'ideale stoico-epicureo del saggio condusse alla atarassia, al precetto di una condotta di vita che, nel mezzo di una società totalmente estraniata, si sforzava, a partire da se stessa, incurante delle circostanze, di realizzare il rapporto vero fra singola persona e genere umano. Con una certa esagerazione – e saltando le mediazioni – si potrebbe forse dire: con Gesù di Nazareth questo ideale aristocratico di una vita fatta di saggezza sublime diviene una democratica rivendicazione quotidiana. Una rivendicazione, in verità, che non potrebbe mai, a priori, attuarsi in termini generalizzati. Tuttavia non bisogna dimenticare che già i movimenti ereticali del primo Medioevo erano larghissimamente orientati verso questo ideale. Gli hussiti radicali e Thomas Münzer trassero da quelle tradizioni motivi di rivoluzione seguendo i quali ci si sentiva chiamati, a partire da questi ideali, a eliminare per via rivoluzionaria la socialità estraniata e a crearne una avversa alla estraniamento. Naturalmente, nella pratica altrettanto invano. Un avvio alla prassi, quale che sia, che salti utopisticamente lo stato delle cose esistente in quel momento, può soltanto infrangersi contro la realtà. Non è però difficile vedere come queste tendenze, dopo modificazioni storicamente appropriate, abbiano avuto un ruolo non irrilevante ancora fra i seguaci estremisti di Cromwell e nel giacobinismo di sinistra, e come siano state a lungo presenti in determinate loro irradiazioni ideologiche.

L'inefficacia pratica di queste posizioni giustifica l'aspra critica politica da Marx rivolta a ogni utopismo. È nella natura dell'essere sociale che qualsiasi avanzamento della sua sovrastruttura presupponga una corrispondente modificazione delle basi economiche sulla quale si fondi il nuovo. E ciò è tanto più vero quanto più questo cambiamento è rilevante. Non per nulla Marx, nel determinare le possibilità di un « regno della libertà », dice che esso « può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità », cioè dell'economia <sup>117</sup>. Ogni ideologia quindi – anche se il suo contenuto è per taluni aspetti risolutamente orientato verso una genericità autentica – finisce per rimanere ideologia senza reale effetto pratico quando non è in grado di fare i conti con le possibilità evolutive esistenti nell'economia, quando nel proprio carattere non deriva concettualmente dalle tendenze evolutive di quest'ultima. Questo non significa però che l'ideologia in tale processo debba rimanere

<sup>117</sup> K. Marx, *Das Kapital*, cit., III, 2, p. 355 (tr. it. cit., p. 933).

del tutto ininfluyente. Abbiamo appena enumerato alcune tendenze pratico-reali che, in quanto tali, per i motivi or ora detti erano condannate al fallimento sociale, ma che in quanto ideologie sono state forze da cui il fattore soggettivo si è alimentato con vero spirito rivoluzionario. L'anelito dell'umanità verso una vita non più dominata da estraniamenti, cioè verso una genericità che non dia vita a nessuna estraniamento, che alla singola persona indichi compiti che possono condurre a una vita ricca di contenuto — anche sul piano personale —, a una vita produttiva di reale soddisfazione, questo anelito rimane inestirpabile dal pensiero e dai sentimenti degli uomini. E poiché tali complessi intellettuali ed emotivi nelle pratiche manifestazioni di vita delle attività umane non potevano, per i motivi appena detti, esprimersi e svilupparsi in termini pratico-sociali, gli uomini cercarono e trovarono uno spazio d'espressione nella zona dell'ideologia pura, quella che nell'immediato non diviene effettivamente operante sul piano pratico-sociale. Hegel ai suoi tempi tentò di definire questo mondo delle ideologie spirito oggettivo e assoluto. A prescindere ora dal fatto che per lui alla fin fine l'estraniamento e l'oggettività coincidevano, che cioè il superamento dell'estraniamento doveva significare il recupero del mondo, fino a quel punto « alienato » dallo spirito, nel soggetto-oggetto identico (in sostanza quindi una utopia logicizzante), Hegel sbaglia a inserire la religione nello spirito assoluto. Certamente in essa — per esempio in determinate affermazioni di Gesù di Nazareth, in determinati tipi di suoi seguaci, come Meister Eckhart o Francesco d'Assisi — vi è anche una tale tendenza, nel complesso però la religione adempie in pratica compiti estremamente simili a quelli del diritto o dello Stato, e infatti i movimenti di giustificazione e conservazione della rispettiva socialità (genericità) e i movimenti ereticali — nonostante tutte le diversità ora rilevate — fanno parte della serie dei tentativi di cambiarla in termini pratico-reali.

Per contro lo sviluppo sociale, ovunque sia giunto a un certo grado, ha dato luogo a ideologie che erano chiamate a operare esclusivamente per via ideologica, senza avere nemmeno la possibilità di un apparato coercitivo (lo spirito oggettivo di Hegel è caratterizzato dalla possibilità e dal bisogno della costrizione). È evidente che ci riferiamo alle grandi filosofie e alle opere letterarie significative. Va da sé che in questa sede non possiamo addentrarci in tale questione, che rientra nel complesso di problemi del dispiegarsi concreto delle attività umane. Solo per avvicinarci con maggiore concretezza al proble-

ma ontologico di cui stiamo discutendo, osserviamo che la cultura europea ha inventato e nel corso dei secoli ha di continuo prodotto un proprio genere di letteratura la cui essenza era di rappresentare la irrealizzabilità pratica, in quel momento, della genericità autentica, non-più-estraniata, appunto come qualcosa di praticamente non-realizzabile, ma al medesimo tempo come un compito superiore, da realizzarsi a opera di una vita umana correttamente condotta. Si tratta della forma letteraria tragica. La sua indistruttibilità nel corso della storia non è che un fatto. Va però ricordato che i suoi grandi autori ebbero fin dall'inizio larga consapevolezza del loro mandato sociale. Si pensi a Sofocle, la cui Antigone rappresenta questa tendenza proprio nella sua necessaria, tragica, rovina; l'autore le contrappone la sorella Ismene per mostrare come il tipo tragico si distingua per principio e qualità su tutti i punti da coloro che, nella massima sincerità, approvano la genericità ogni volta praticamente esistente. Questa unità inscindibile fra agire superiore, giusto in termini di genericità, e necessaria rovina personale riceve in Shakespeare una formulazione poeticamente esatta. Il suo Amleto, dopo aver considerato lo spazio d'azione a lui prescritto nella vita futura, dice: « I tempi sono scombinati: o maledetta uggia, che mai io debba essere nato per rimetterli in sesto! ». Ci condurrebbe troppo oltre i confini di queste considerazioni tentare di descrivere come tale sentimento domini nei millenni la tragedia in forme varie, come il grande problema della società qui aperto abbia agito profondamente non solo sulla letteratura, ma sull'intera arte da Cervantes a Tolstoj, da Rembrandt a Beethoven, ecc., come esso abbia arricchito addirittura l'immagine del mondo dei pensatori socialmente più rilevanti. Mi piace semplicemente ricordare a tale proposito quale importanza abbia avuto per lo stesso Marx la lettura continuamente ripresa dei tragici greci e di Shakespeare, per Lenin quella di Puškin e di Tolstoj.

Per concludere osserveremo soltanto, su tutto ciò, che è universalmente noto come la polemica vincente di Marx contro ogni utopismo abbia a suo fondamento il fatto che il comunismo, la via d'uscita sociale dal mondo estraniante ed estraniato, la fine della preistoria dell'umanità, è realizzabile solo su una base economica adeguata. I nostri accenni vogliono soltanto sottolineare, integrativamente, che neanche il fattore soggettivo di questo massimo rivolgimento nella storia dell'umanità possiede un carattere utopico. Nessuno intende contestare il fatto che i momenti ideologici cui ora abbiamo accennato

hanno finora mosso solo minoranze nella vita pratica della società. Mi sembra però di poter affermare che la capacità d'irradiazione umana di tutto questo complesso di ideologie è sempre stata molto maggiore di quanto non abbia amato rendersi conto il « sapere sociologico ». Infatti nei grandi periodi rivoluzionari accade spesso che sentimenti orientati in tale direzione si diffondano in un lampo fra le masse umane trasformatesi nel fattore soggettivo del rivolgimento. Salti di questo genere sono fatti storici. A questo modo succede che costumi universalmente diffusi possono socialmente scomparire in pratica del tutto (cannibalismo), o conoscenze privilegiate e portatrici di privilegi possono trasformarsi in un possesso sociale generalizzato (leggere e scrivere). Non c'è quindi alcun utopismo nel prevedere che, nel rivolgimento socialista delle società capitalistiche e nel passaggio reale dal socialismo veramente realizzato al comunismo, questi antichissimi motivi ideologici, che fino a oggi sono sempre stati presenti in qualche modo nelle ideologie sia « superiori » che « inferiori », questo umano anelito verso la genericità autentica, nella plasmazione ideologica del fattore soggettivo siano chiamati a svolgere una parte decisiva.

Con tutto ciò, pur risultando queste osservazioni più ampie di quanto non avessimo progettato in partenza, solo l'orizzonte più generale dei problemi di tale ontologia è diventato visibile, ma speriamo che questo sia sufficiente a rendere percepibili con chiarezza e quindi discutibili razionalmente almeno i contorni più astratti di questo metodo nuovo e vecchio contemporaneamente. D'altra parte, questa introduzione non vuole molto di più. Se dunque, conclusivamente, intendessimo sintetizzare in breve la quintessenza reale di questi ragionamenti, dovremmo cominciare ripetendo quanto Marx ha affermato intorno alla natura ontologica delle categorie.

Innanzitutto, che le categorie sono forme d'esserci, determinazioni d'esistenza e quindi non possono avere una genesi reale originaria. Essere è agli occhi di Marx uguale a essere-oggettivo e l'oggettività è la concreta e reale forma originaria di ogni essere, quindi di ogni nesso categoriale, che noi poi, trasportatolo nel pensiero, usiamo esprimere come sua generalità, come la generalità del suo essere-determinato. Dove, subito all'inizio, vi è il pericolo di cadere nell'equivoco di concepire questa generalità come un'aggiunta del pensiero all'essere, come una ricostruzione dell'essere a opera della coscienza pensante. La profondità e la portata della concezione marxiana delle categorie, tuttavia, stanno proprio nel fatto che

la generalità non è né più né meno che in primo luogo una determinazione ontologica, esattamente come la singolarità; e solo perché, esattamente come la singolarità, esiste e opera nell'essere medesimo come determinazione dell'oggettività, essa — riprodotta dalla coscienza — può divenire un momento fecondo del pensiero. In questo modo Marx ha posto tale problema, e in questo modo io, sulle sue orme, tento di interpretarne l'applicazione coerente nella vita quotidiana e nella scienza come un comune patrimonio della prassi umana.

Ma che cosa sono, riguardate in concreto, queste oggettività? Dicendo che hanno carattere in primo luogo e insopprimibilmente essente noi in apparenza esprimiamo soltanto qualcosa di negativo: non sono prodotti del pensiero, il loro essere è indipendente dal fatto che siano o non siano, e come, pensate. La coscienza è il prodotto di un determinato modo di essere dell'essere sociale e vi deve svolgere funzioni estremamente importanti. Tuttavia la parte preponderante dell'essere, quella che chiamiamo natura, esiste, si muove, funziona, ecc. in maniera del tutto indipendente dalla circostanza che si dia una coscienza la quale percepisca queste determinazioni, relazioni, processi, ecc. e ne tragga conseguenze. Perciò, se muoviamo con coerenza dall'essere stesso, non si tratta affatto di una qualificazione negativa. L'apparenza della negatività sorge soltanto dal fronteggiarsi di essere e coscienza (e per giunta nell'ottica della coscienza), il che a sua volta non è altro che una importante componente del movimento di un determinato, particolare modo dell'essere. Dal fatto cioè che nell'essere sociale — dato che le posizioni teleologiche degli uomini hanno la funzione di determinarne le specifiche oggettività — la coscienza ha un peso così grande, non deriva affatto che gli oggetti, i processi, ecc. sia della natura inorganica, che di quella organica, così come dell'essere sociale, stiano di per sé in un qualche rapporto di dipendenza ontologica dalla coscienza. Che il lavoro e tutto ciò che ne deriva come coscienza umana, come attività sociale (proprio nell'interesse della sua riuscita), richiedano una conoscenza il più possibile adeguata delle oggettività naturali, è un fatto basilare dell'essere sociale. Ma tutte le trasformazioni, spesso essenziali, che per opera di questa attività sociale vengono effettuate nella natura, non cambiano il dato ontologico di fondo, la indipendenza ontologica degli oggetti e processi della natura dal loro essere-pensati. Ogni pensiero il quale proietti nella natura relazioni categoriali che possono aversi solo come determinazioni ontologiche dell'essere sociale, commette, in

senso ontologico, una falsificazione dell'essere, produce un mito (il quale, parimenti, soltanto nell'essere sociale può avere la sua « patria » spirituale) e non una conoscenza oggettiva della natura. Lo stesso vale, *mutatis mutandis*, anche per l'essere sociale come essere.

Una contrapposizione rigida fra natura e società si verifica, in verità, come abbiamo visto, solo quando la questione della coscienza e del suo ruolo nel rispettivo essere rappresenta il centro dell'interesse, quando proprio la conoscenza dell'essere sociale, nella sua specificità, costituisce il punto di partenza esclusivo e la corrispondente finalità dell'interesse. Dato il rilievo ontologico di questa questione, le conoscenze corrette che se ne sviluppano possono effettivamente illuminare con verità determinati lati, determinati aspetti del rapporto fra società e natura. Non il rapporto nella sua mossa totalità, solo taluni aspetti, ma significativi. Se vogliamo davvero avvicinarci a questa comprensione dell'essere mediante il pensiero, dobbiamo rifarci a un'altra osservazione di Marx, strettamente connessa a questa. Anch'essa è stata da noi già citata in altro contesto: dice in sostanza che tutto l'essere, la natura come la società, va inteso come un processo storico, che la storicità così statuita rappresenta l'essenza di ogni essere. Ai tempi di Marx – in specie nel momento in cui essa venne formulata nella giovanile *Ideologia tedesca* – una tale affermazione non poteva ancora ricevere sostegno persuasivo da parte scientifica. Per questo Marx ed Engels accolsero le scoperte di Darwin come un'importante conferma integrativa di questa concezione di fondo ed Engels, quando affrontò i problemi della « dialettica della natura », cercò di mettere a frutto gli spunti che andavano in tale direzione per completare questa immagine del mondo. Quanto abbiamo detto finora dimostra già che qui di fatto si ha, in primo luogo, il superamento di quella tenace apparenza, nel nostro mondo, secondo cui la « cosalità » degli oggetti sarebbe la determinante forma originaria della loro oggettività. Nella sua pratica scientifica concreta Marx ha sempre combattuto questo complesso rappresentazionale a proposito dell'essere, ha di continuo messo in evidenza come molto di quel che noi siamo usi interpretare come « cosale », se rettamente inteso, si dimostra un processo. Nella nostra conoscenza della natura, questo modo di vedere si impose definitivamente quando Planck e i seguaci della sua teoria furono in grado di concepire in maniera indubbia come processo la « forza » teorica della « cosalità », l'atomo. Alla luce di questa svolta risultò – anche se a lungo

ciò non ebbe riconoscimento generale – che la massima parte di quel che nella conoscenza della natura viene riguardato scientificamente non aveva più come sua base il « carattere cosale » degli oggetti, base che veniva messa in movimento da « forze », collocate in maniera polarmente diversa, ma che invece, ovunque ci mettiamo a considerare la natura in termini ormai concettualmente adeguati, il fenomeno di fondo è costituito da processi irreversibili di complessi processuali. Dall'interno dell'atomo questa forma di oggettività e al contempo di movimento giunge fino all'astronomia: complessi le cui « componenti » sono in genere anch'esse complessi; ecco in verità ciò che costituisce l'oggettività cui a suo tempo Marx si riferiva. E che cos'altro sono i processi irreversibili se non decorsi storici? del tutto a prescindere dal fatto che la loro irreversibilità venga o no compresa da una coscienza e – se si dà il caso – addirittura parzialmente da questa influenzata, comunque senza eliminare per questo la irreversibilità universale. In questo senso si può dire che le ultime fasi di allargamento e approfondimento della conoscenza del mondo hanno confermato l'osservazione del giovane Marx circa l'universalità cosmica della storicità (vale a dire: irreversibilità dei processi).

Questa, ora giustificata, universalità della concezione marxiana del mondo comporta uno spostamento d'accento estremamente rilevante nel rapporto fra società e natura. Spesso nella esposizione engelsiana e ancor più in quelle che ne hanno seguito le tracce sembrava trattarsi soprattutto dell'esistenza di un metodo dialettico unitario che potesse venir applicato con pari giustificazione alla natura e alla società. Secondo la vera concezione di Marx, invece, si tratta di un processo storico – in ultimo, ma solo in ultimo – unitario, che già nella natura organica si presenta come irreversibile processo di mutamento, dai complessi maggiori (come i sistemi solari e le « unità » ancora maggiori) allo sviluppo storico dei singoli pianeti, giù fino ai processuali atomi e alle loro componenti, dove non esistono confini determinabili né verso « sopra » né verso « sotto ». In seguito a quei favorevoli accidenti che hanno reso possibile la vita organica sulla terra, è sorta una nuova forma dell'essere, le cui condizioni iniziali noi già cominciamo a intuire e la cui storia, dopo Darwin, diviene sempre meglio nota. Una serie di accidenti d'altro tipo ha reso possibile lo sviluppo dell'essere sociale dalla natura organica. Quando noi, cioè, ci sforziamo di intendere con Marx come processo irreversibile la storia del nostro modo sociale dell'essere, tutto quanto si è usi

chiamare dialettica della natura risulta sua preistoria. Dove la doppia sottolineatura della casualità nel passaggio da una forma dell'essere all'altra vuole innanzi tutto richiamare il fatto che in questo processo storico-evolutivo, in questi passaggi, non si può parlare di « forze » teleologiche, così come non se ne può parlare all'interno dei singoli processi irreversibili di ciascuna determinata forma dell'essere. Preistoria significa quindi semplicemente (questo « semplicemente » comprende però una quantità sconfinata di determinazioni reali) che una forma d'essere più complessa può svilupparsi solo da una più semplice, solo sorreggendosi su quest'ultima. Inoltre le determinazioni delle sfere ontologiche precedenti non perdono mai del tutto la loro capacità di co-determinare. I processi evolutivi mostrano in generale la tendenza a mettere le determinazioni ontologiche derivanti dal modo precedente dell'essere in subordine rispetto a un ordinamento il cui principio-guida è l'autoriproduzione della forma d'essere nuova, più complessa. Marx parla, a ragione, di una tendenza all'arretramento delle barriere naturali nell'essere sociale; abbiamo già parlato ripetutamente della misura di questo arretramento e dell'impossibilità che esso si faccia totale. Nessuno, per esempio, può negare che la società capitalistica si fondi su modi di essere più puramente sociali che non quella feudale, che dunque il momento biologico nella società sia ridicibile a opera dello sviluppo, anche se non sarà mai eliminabile.

Questa visione corretta dello sviluppo storico delle singole forme dell'essere l'una dall'altra, delle loro reali interazioni dinamiche nei rispettivi processi riproduttivi di ciascun tipo di essere, potrebbe perciò illuminare per molti versi anche le trasformazioni qualitative sul piano genetico. Si pensi, ad esempio — per prendere la sfera della natura organica — a quanto il processo di riproduzione delle piante venga determinato dagli interventi diretti di processi fisico-chimici, mentre agli stadi più evoluti del mondo animale questi devono subire una trasformazione biologica per diventare forze dinamiche reali del nuovo processo riproduttivo. Vista, udito, odorato sono presupposti reali ineluttabili del processo riproduttivo degli organismi più complessi. Essi perciò costituiscono anche una delle basi ontologiche per l'adattamento attivo della società e dei suoi membri. Qui, però, il fatto che debbano funzionare entro posizioni teleologiche compiute consapevolmente è un momento importante che produce trasformazioni qualitative. Dove, degno di nota è che, pur nella insopprimibilità delle basi biologi-

che di queste forme trasformative, il loro tradursi in qualcosa di sociale (arretramento delle barriere naturali) tende da un lato a intensificarne l'efficacia e dall'altro lato a respingere nello sfondo i loro elementi puramente biologici. Engels dice giustamente: « L'aquila vede molto più lontano dell'uomo, ma l'occhio dell'uomo scorge molto di più nelle cose che non quello dell'aquila »<sup>118</sup>, ecc. Questa trasformazione, questo cambiamento di funzione, viene forse in luce con evidenza ancora maggiore se guardiamo al noto fenomeno per cui la forma biologica più alta di udito (l'« udito naturale ») non ha nulla a che fare con il talento umano per la specifica arte dell'udito, la musica. La sua presenza non dice nulla circa il talento musicale di chi ne è in possesso, mentre d'altra parte si hanno musicisti importanti privi di « udito naturale ». Se è vero che averlo sarebbe anche per loro un aiuto, e persino notevole, ciò non diminuisce minimamente il peso teorico del fatto che esso è, in linea di principio, superfluo. Il talento musicale resta, per l'appunto, una capacità sociale, così come per esempio un paesaggio o il modo caratteristico di esprimersi di una persona ecc. sono e rimangono categorie sociali, non-più-biologiche.

Questioni ontologiche di questo tipo possono essere sollevate e possono perfino ricevere risposte soddisfacenti, senza dover indagare con esattezza scientifica se gli elementi della forma più semplice dell'essere che vanno a inserirsi in quella più complessa sperimentino nel corso di questo passaggio ristrutturazioni interne oppure subiscano semplicemente un cambiamento di funzione divenendo elementi del nuovo contesto. La loro esistenza nel nuovo contesto ontologico produce in ambedue i casi il medesimo quadro. Naturalmente, proprio dal punto di vista dell'approccio ontologico, non risulta inessenziale quale delle due possibilità si realizzi nel caso dato. Saperlo, infatti, può gettare luce concreta sul mutamento ontologico che l'essere più semplice, fondante, non può non subire quando diventa elemento indispensabile, ma subordinato, di un nuovo complesso ontologico più complicato. Nel processo storico concreto i fatti in quanto tali sono così frequenti, colpiscono talmente, che il loro destino generale può risultare visibile con chiarezza anche senza mettere in luce dettagliatamente tutti i momenti. Si pensi, per fare un esempio relativamente semplice, all'allevamento degli animali domestici, i cui inizi risalgono all'età della pietra e il cui percorso biologico rimane ancora lar-

<sup>118</sup> F. Engels, *Dialektik der Natur*, cit., p. 697 (tr. it. cit., p. 462).

gamente inesplorato. Non lo sanno, ma lo fanno: capita a Marx di dire a proposito dell'attività sociale degli uomini. Anche in questo caso gli uomini non lo sapevano, nel senso di una vera scientificità, e però nella loro attività realizzavano praticamente il giusto principio di tale trasformazione: cambiavano e riplasmavano radicalmente l'ambiente di vita degli animali in conformità ai propri fini sociali, negli accoppiamenti davano la preferenza a quegli esemplari che si erano adeguati ai nuovi fini in maniera relativamente rapida e radicale, ecc. Sono sorte così specie nuove, profondamente diverse dalle « origini ». Tali specie inoltre, in conformità ai fini sociali che scaturiscono dai bisogni sociali, sono estremamente diversificate: dal cavallo da corsa inglese al ronzino da trasporto, dal cane da caccia al cagnolino da compagnia, le varie gamme sono molto ricche e graduate. È difficile mettere in dubbio che i tipi così formati rappresentino, da un punto di vista biologico, delle deviazioni: il motore concreto di questa differenziazione, tuttavia, è stato il cambiamento dell'ambiente, delle condizioni di vita; un motivo desunto da questo essere con tanta correttezza che Darwin a partire da qui fu in grado di sviluppare il metodo per l'indagine scientifica dell'origine delle specie.

Qui, in un singolo caso significativo, vediamo quale sia quella dinamica reale dell'essere storico che produce le trasformazioni reali attraverso le interazioni fra le specie ontologiche riunite in un modo dell'essere. La conoscenza dei processi complessivi può essere tratta soltanto dalla sintesi di indagini singole capaci di mettere a nudo nella loro essenza le forze motrici in essi all'opera. Sotto questo profilo, nonostante il grande sviluppo delle scienze naturali, abbiamo ottenuto ancora molto poco a proposito della reale preistoria dell'essere sociale, della preistoria del genere umano. I dati singoli sono in verità sovrabbondanti, ma poiché ogni volta vengono o isolati o universalizzati acriticamente, risultano inutilizzabili ai fini di questa conoscenza. Il mondo manipolato dell'attuale capitalismo, che è incapace di capire il proprio eclatante fallimento anche quando esso viene in luce con tutta evidenza (Vietnam), si cura ancor meno delle conseguenze di un'avventura intellettuale manipolata, purché riesca a farla rientrare totalmente negli schemi « scientifici rivoluzionari » (spesso molto pseudo-scientifici) della manipolazione moderna. Indicativa, in proposito, è la proposta, fatta propria anche da alte « autorità », di aiutare gli uomini ad adattarsi ai bisogni della tecnica contemporanea anche mediante manipolazioni genetiche. Dopo Hitler

è questo il secondo tentativo di riplasmare con la forza « biologicamente » gli uomini in conformità a un assetto sociale desiderato. La « biologia » di Hitler non aveva palesemente nulla in comune con quella vera. La manipolazione genetica può anche aver ottenuto determinati risultati sul piano scientifico. Quando però si vuol dirigere in questa maniera l'adattamento della biologia dell'uomo agli assetti sociali creati dalla sua specie, si dimentica, per un verso, che in realtà si tratta dell'adattamento dell'uomo intero ed è assai dubbio che in linea di principio siano in grado di ottenerlo queste manipolazioni parziali escogitate in astratto; per l'altro verso, si dimentica che le attività reali degli uomini (incluso l'adattamento) sono prima di tutto condizionate dalla società nel suo complesso, per cui gli interventi « puramente » biologici, astratti, il più delle volte le disturbano, molto di rado le favoriscono; le posizioni teleologiche che determinano praticamente le manipolazioni genetiche non tengono conto, per forza di cose, dei problemi sociali reali.

Abbiamo portato ad esempio negativo questo caso singolo – per molti aspetti grottesco – non soltanto perché la debolezza del suo punto di partenza, della sua metodica, dimostra chiaramente come tali problemi possano venir discussi correttamente solo muovendo dalla totalità dell'essere sociale, ma anche perché in genere i suoi critici cadono vittime di un errore analogo, in quanto prendono in considerazione semplici momenti parziali isolati dell'essere sociale e non il suo contesto ontologico complessivo<sup>119</sup>.

Per questo abbiamo preso questo caso solo come esempio. Come tale è sintomatico, non irrilevante. Infatti mostra quanto importante sarebbe guardare ed esaminare criticamente la metodologia (e, muovendo di qui, le imprese) delle scienze in un contesto ontologico. Per quanto grande possa essere il progresso della ragione astratta (disantropomorfizzante), che si esprime in esse, nei confronti dell'intelletto della vita quotidiana solo legato all'esperienza, [anche se] orientato in senso più ontologico, non si può non rammentare che la « ragione » scientifica – che si rende autonoma sul piano del metodo e che però assume acriticamente come realtà i propri presupposti metodologici – proprio nella veste di conoscenza pura, non controllata dall'intelletto, già nel passato è spesso sfociata in costruzioni avventurose e inconsistenti. Si pensi alla divisione del

<sup>119</sup> Cfr. *Menschenzüchtung*, a cura di F. Wagner, 1969.

mondo in mondo sublunare e superlunare, alla pitagorica « armonia delle sfere », ecc. È criticamente giusto ricordare che l'esclusione della mera esperienza (e con essa del mero « intelletto ») dalla metodologia può condurre anche oggi la « ragione » scientifica ad analoghe « avventure », pur se con il sapore di questa epoca, alla creazione di costruzioni vuote, come tanto spesso è accaduto nel passato, i cui errori i moderni s'illudono di aver ormai ben superato a causa della tecnica più evoluta e della modernità delle costruzioni.

Questi esempi tuttavia – benché il loro significato metodologico non sia da sottovalutare né come errore né, soprattutto, come sua critica ontologica – restano semplicemente esempi, e queste considerazioni introduttive intorno a nuovi criteri con cui impostare e risolvere i problemi non possono proporsi di definirne, neppure allusivamente, l'ambito e tantomeno di criticarne in concreto le molteplici manifestazioni tipiche. L'esame del significato che assume il punto di partenza ontologico per le nostre attività pratiche e per i tentativi di dar loro una fondazione teorica deve essere molto più dettagliato, se vuol contribuire davvero alla considerazione critica di questi due momenti e all'indagine concreta sul loro rispettivo rapporto. Nel quadro di considerazioni come quelle che andiamo facendo, l'universalità che si ha qui può, nel migliore dei casi, essere formulata in termini generalissimi, e non invece essere una generalizzazione che prende le mosse da casi singoli (per quanto caratteristici questi siano). La critica ontologica metodica, che si contrappone alla manipolazione – sia a quella brutale che a quella raffinata – si dirige perciò, in termini generali, contro la sottovalutazione delle esperienze umane che si verifica in entrambe. La quale sottovalutazione oggi arriva al punto che spesso la macchina cibernetica, non soltanto comincia a soppiantare la valutazione meditata delle esperienze, ma, contrappo-  
nendosi come modello più perfetto di pensiero al consueto pensiero esperienziale e in generale al pensiero umano, viene esaltata come compimento esemplare. Questo implica una determinazione e una critica dell'« intelletto » secondo cui da esso deve venir eliminata totalmente ogni « mera » esperienza immediata. (Si pensi alle proposte di totale « cibernetizzazione » della diagnosi medica, della relazione immediata, esperienziale, fra medico e paziente, cioè dell'essenza della medicina interna.) Nel giudicare tali complessi di questioni non va mai perduto di vista, naturalmente, che la oggettivazione matematizzante costituisce un enorme progresso nei confronti delle mere espe-

rienze. Tuttavia, questo carattere progressivo può venir facilmente annullato se si arriva all'esagerazione acritica, soprattutto quando in nome del « progresso tecnico rivoluzionario » della manipolazione che ne deriva si cerca di eliminare categorie ontologiche ineliminabili.

La questione di cui direttamente si tratta in tali controversie è come venga valutata l'importanza dell'esperienza nella elaborazione della nostra immagine del mondo. Abbiamo visto che gli indirizzi dominanti vanno nel senso di minimizzarne l'importanza, anzi di escluderla interamente, se fosse possibile, dalla serie degli elementi che contribuiscono a edificare un'immagine del mondo. Più volte abbiamo mostrato come sia stato giustamente superato l'assetto originario nel quale l'organo per orientarsi nel mondo, per padroneggiarlo con il pensiero, era esclusivamente l'esperienza, e come la sua espulsione sempre più netta abbia costituito per molti versi un grande progresso. Quest'ultimo però, come abbiamo visto, ha confini molto ben segnati, e non è casuale che proprio Hegel – nonostante tutta la sua rigorosa logicizzazione dei contenuti dell'esperienza, appunto perché questa logicizzazione aveva alla sua base anche un bisogno ontologico di conoscenza del mondo – fosse sempre attento ad assicurare anche all'esperienza il posto che le spettava nel sistema della conoscenza. Nella introduzione all'*Enciclopedia*, dove alla filosofia attribuisce il compito di conoscere adeguatamente la realtà, dice:

La prima coscienza di questo contenuto noi chiamiamo *esperienza*. Già una considerazione intelligente del mondo distingue ciò che del vasto regno dell'esistenza interna ed esterna è semplice *apparizione*, fuggevole e insignificante, e ciò che in sé merita veramente il nome di *realtà*. Poiché la filosofia si diversifica da ogni altro modo di coscienza dell'uno e medesimo contenuto solo per la forma, è necessario che essa si accordi con la realtà e con l'esperienza <sup>120</sup>.

Conformemente a questo modo di vedere, Hegel altrove loda Bacone perché questi ha « condotto la filosofia giù fra le cose del mondo, nelle case degli uomini ». E subito dopo motiva la propria visione così:

E in tale senso il conoscere che proviene dal concetto, dall'assoluto, può darsi arie nei confronti di questo conoscere; ma per l'Idea

<sup>120</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, § 6 (tr. it. cit.).

è necessario che venga sviluppata la particolarità del contenuto. Un lato essenziale è il concetto, ma altrettanto essenziale è la finitezza di questo come tale<sup>121</sup>.

Dove viene in luce, però, anche uno dei punti deboli metodologici delle sue concezioni, pur grandiose per molti versi nelle intenzioni. Infatti Hegel qui è – nel fondamento ultimo del suo metodo – dualistico tanto quanto lo sono stati prima e dopo di lui difensori e avversari dell'esperienza (empirismo). Questa, cioè, comprenderebbe soltanto la particolarità, la finitezza, mentre le reali forme strutturali della realtà, i veri oggetti della filosofia sarebbero la sua generalità, infinità, idealità, ecc. Il fatto che Hegel consideri contenuto della filosofia anche quelle altre cose, dimostra la sua intelligenza penetrante, che sempre si fa spazio in qualche modo. Egli però è in grado solamente di integrare in termini estrinseci la mera razionalità, non invece di cogliere la unità dialettica ultima della realtà.

Abbiamo più volte mostrato come Marx combatta la tendenza ad astrarre, a deformare l'essere, della hegeliana logicizzazione idealistica della realtà. Ma non si limita a questo, nei *Manoscritti economico-filosofici* egli giunge a parlare anche del nostro attuale problema. Il suo punto di partenza è che in Hegel l'appropriazione della realtà si verifica, in ultima analisi, soltanto nel pensiero puro: è una « appropriazione di questi oggetti come *pensieri* e *movimenti di pensieri* ». E poiché Marx conosce e critica anche lui la tendenza del pensiero hegeliano da noi ora discussa, aggiunge:

È per ciò che già nella « Fenomenologia » – malgrado la sua sembianza affatto negativa e critica e malgrado la critica ivi realmente contenuta e spesso largamente anticipatrice dello svolgimento ulteriore – è latente, è presente come germe, come potenza e come segreto, il positivismo acritico e l'idealismo parimenti privo di critica delle opere posteriori di Hegel<sup>122</sup>.

Se cioè si vuol correttamente apprezzare in Marx colui che criticamente supera la dialettica hegeliana, bisogna rendersi conto che qui non si ha soltanto – come i marxisti in genere usano dire – un materialistico « mettere sui piedi » l'idealismo hegeliano, ma al medesimo tempo, inseparabilmente, anche la critica del suo « positivismo acritico ».

<sup>121</sup> G. W. F. Hegel, *Werke*, Stoccarda 1929, v. XIX, p. 282.

<sup>122</sup> MEGA, I, 3, p. 155 (tr. it. cit., p. 359).

Critica qui significa: critica ontologica dei tentativi logicistici (anche se non esplicitamente in Hegel), gnoseologici, astrattamente metodologici, ecc. di prendere decisioni sull'essere, concernenti la cosa stessa, invece di cercarne le fondamenta nell'essere processuale medesimo. L'affermazione di Marx già ripetutamente citata secondo cui le categorie in primo luogo sono, non astrazioni compiute dal pensiero, ma forme d'esserci, determinazioni d'esistenza, può a questo stadio del nostro esame del problema di fondo venir organicamente collegata con l'altra determinazione, altrettanto fondamentale, concernente l'attività storico-sociale degli uomini: essi non lo fanno ma lo fanno. In precedenza, a proposito di temi specifici, abbiamo già più volte mostrato come l'influsso reale delle categorie sia notevolmente più antico del formarsi anche soltanto di una lontana idea circa la loro effettiva natura. Giacché gli uomini agiscono nella vita, le loro finalità e le strade da essi imboccate per realizzarle possono venir in essere solo nel quadro delle determinazioni oggettive in quel momento essenti e divenienti. La prassi reale elementare presuppone (« pena la rovina », come Marx delimita la necessità che opera nella società) un permanente confronto pratico e quindi consapevole, talvolta formulato in pensieri, e anzi in determinate situazioni storico-sociali anche teorico, con le determinazioni oggettive date. Indipendentemente dal fatto che gli uomini ne siano consapevoli o no (e nella massima parte dei casi non lo sono), questo implica al medesimo tempo un'azione delle categorie sulle attività, in senso lato, degli uomini nella vita sociale. Discutendo di punti specifici abbiamo fatto notare in precedenza come una determinata reazione praticamente corretta, poniamo, alla relazione categoriale fra genere ed esemplare sia inevitabilmente data persino per la vita degli animali e nel discorso che precede questo che andiamo ora facendo abbiamo rilevato che tale immediata considerazione attiva dei complessi categoriali ha condotto ad azioni praticamente corrette e persino alla loro formulazione intellettuale, al livello della quotidianità, nell'allevamento degli animali domestici. Di esempi di questo genere se ne potrebbero portare moltissimi. Ne risulta che il confronto pratico e dunque spesso anche teorico dell'uomo con la costituzione oggettiva e dunque anche con quella categoriale del proprio mondo ambiente è inevitabile. Tali esempi dimostrano inoltre che in molti casi, quando la riuscita pratica delle attività umane dipende direttamente da una valutazione relativamente corretta sul piano dell'essere di determinati rapporti og-

gettivo-categoriali concreti, è la prassi stessa che induce a fare determinate generalizzazioni. Ma solo entro precisi limiti. Non appena, nel dato caso, la percezione diretta delle costellazioni ontologiche indispensabili per la prassi non basta più a realizzare gli scopi praticamente posti e i loro mezzi, l'uomo deve (di nuovo: pena la rovina) andar oltre i limiti del pensiero quotidiano. Nella prassi umana, cioè, e nella teoria che ne nasce non sarebbe possibile fermarsi al predominio esclusivo del pensiero quotidiano (anche nelle sue forme più raffinate). Già nei primissimi tempi, infatti, questo fu spinto del tutto o parzialmente in secondo piano da forme di prassi che andavano molto al di là, cioè dall'impiego di elaborazioni intellettuali della realtà disantropomorfizzanti (matematica, geometria, ecc.). Lo sviluppo delle forze produttive, la sempre crescente divisione del lavoro, l'avanzante socializzazione della vita sociale, ecc. convergono tutti nello spingere sempre più indietro la sfera dell'esperienza immediata della prassi quotidiana.

Nelle generalizzazioni teoriche che il nuovo tipo di prassi suscita (la scienza, ma anche la logica, la gnoseologia, ecc.) questo progresso rilevantissimo, ma come ogni progresso — in ultima analisi — relativo, appare assoluto. Tali assolutizzazioni scaturiscono direttamente dal fatto che il funzionamento efficace dei nuovi mezzi conoscitivi viene spiegato così: solo nei loro presupposti, mezzi, procedimenti, ecc. — metodologici — si manifesta davvero il dominio sull'essere in generale e « quindi » la sua conoscenza adeguata (pitagorismo). Questo slittamento ontologico verso l'apprezzamento del padroneggiamento della realtà sembra scaturire direttamente dal processo conoscitivo medesimo, dall'eccessivo apprezzamento per i metodi e gli elementi della [scienza] nel loro rapporto con l'essere stesso. Un « errore » solo gnoseo-metodologico di questo tipo, tuttavia, non basta a spiegare il loro ininterrotto ricomparire e il loro reale durare, spesso per lungo tempo.

In genere, parlando in termini sociali, dietro tali decisioni, che nell'immediato concernono semplicemente il processo conoscitivo [circa la questione] « che cosa è l'essere? », di solito ci sono, per una data società, anche rilevanti decisioni ideologiche. La determinazione marxiana dell'ideologia è stata da noi esposta già più volte. Se perciò ora, ai fini del nostro attuale problema, ci richiamiamo alla determinazione essenziale di ogni ideologia secondo cui con il suo ausilio vengono resi consapevoli e combattuti conflitti sociali, non occorre un ragio-

namento troppo particolareggiato per vedere come il complesso problematico « che cosa è la coscienza scientifica dell'essere e quale parte compete a essa nello sviluppo sociale? » scaturisca per molti aspetti dalle basi ontologiche della ideologia e come senza di queste rimarrebbe incomprensibile. Anzitutto, fra le innovazioni scientifiche importanti sono poche a cui non sia accaduto di svolgere una tale funzione nella società. Cioè, non è affatto come i teorici dello sviluppo immanente della scientificità spiegano di solito, vale a dire che quest'ultima per propria logica interna si evolverebbe di passo in passo, di problema in problema. In primo luogo, quindi, una grande e sempre crescente importanza vi ha la produzione materiale, il ricambio organico della società con la natura. La posizione di monopolio che agli inizi spetta all'esperienza immediata va sempre più restringendosi; tanto che oggi essa, secondo molti, non compare assolutamente più in questa sfera. Basta ciò per eliminare ogni illusione a proposito di una evoluzione immanente e autonoma. I bisogni e problemi che si hanno in questo ambito scaturiscono prima di tutto dalle tendenze che dominano lo sviluppo economico, determinando i principali percorsi anche di quello scientifico. Nasce così la prima dipendenza dalle forze della crescita economica nelle rispettive società.

Tuttavia, nessuna società potrebbe riprodursi realmente senza regolare e guidare con i mezzi più svariati (dagli strumenti di potere della sovrastruttura, come lo Stato e il diritto, fino all'influsso in prevalenza ideologico esercitato da tradizione, usanze, morale, ecc.) le attività sociali e personali, per essa necessarie, dei suoi membri. Di conseguenza devono stare in connessione intima con questo sistema di regolazione dell'orientamento ideologico anche le tendenze principali, d'importanza sociale, dei tentativi del pensiero di padroneggiare l'essere nel suo aspetto ontologico ogni volta rilevante. Il che ha, ovviamente, già sul piano formale un carattere alternativo, in quanto tutte le decisioni che vengono perlomeno co-determinate da questi complessi sociali costituiscono in primo luogo la base delle decisioni alternative nelle attività umane. Le alternative, poi, molto spesso si sviluppano in opposizioni antinomiche, a seconda della nettezza con cui per gli uomini che prendono le decisioni ideologiche siano praticamente (e quindi anche teoricamente) posti i conflitti di classe della loro società. L'antagonismo fra difesa dell'esistente e attacco all'esistente, le prese di posizione pro o contro la genericità appunto divenuta essere produ-

cono inevitabilmente antagonismi ideologici che sono, in entrambe le direzioni, intimamente connessi con la spiegazione di quel che si debba effettivamente considerare essere. E qui sia le esperienze immediate sia i metodi scientifici fattisi — più o meno — razionali possono produrre deformazioni, spesso molto grandi, nelle concezioni dell'essere.

Su questo punto abbiamo una diversità assai rilevante dell'essere sociale rispetto a ogni essere precedente. Non appena la coscienza degli organismi è in grado di esercitare un qualche influsso circa l'esito della riproduzione dell'organismo, si ha (oggettivamente, non è affatto obbligatorio che ciò avvenga in maniera consapevole) la possibilità dell'« errore », della valutazione sbagliata a proposito dell'essente-in-sé oggettivo, e che perciò opera oggettivamente. Tuttavia, fin quando si tratta della mera riproduzione biologica, ontogenetica e filogenetica, di generi muti, viene in questione semplicemente nel corso del processo riproduttivo, sul piano oggettivo, l'adattamento giusto o sbagliato e, sul piano soggettivo, l'immediato adattamento riuscito o fallito a singoli complessi determinati, percepibili con determinatezza, dell'essere. L'« errore », cioè, può provocare semplicemente un problematizzarsi del processo riproduttivo immediato, anche se in certe circostanze, per questa via, può verificarsi l'impossibilità dell'ulteriore riproduzione della specie.

L'adattamento attivo all'ambiente per mezzo della decisione alternativa che è presente in ogni posizione teleologica provoca nel processo riproduttivo dell'essere sociale che si svolge per tale via situazioni qualitativamente, radicalmente diverse. La caratterizzazione delle attività sociali degli uomini, da noi spesso citata, secondo cui essi « non lo fanno ma lo fanno », significa, a una considerazione ravvicinata, che gli uomini agenti non riescono, è vero, ad avere consapevolezza adeguata al suo vero essere né delle cause, né delle conseguenze e tantomeno dell'essenza di quel che costituisce l'oggetto o lo strumento (o ambedue) della loro attività, e tuttavia essi sono capaci di elevare a momenti consapevoli della propria prassi — in conformità alle rispettive situazioni sociali concrete — quegli aspetti del complesso ontologico che sono principalmente rilevanti per l'attività in questione. La novità decisiva qui non è che a questo punto l'essere che si dà in concreto, nella misura in cui venga direttamente in questione per la prassi (nel senso più lato), deve assolutamente, pena la rovina, venir correttamente

padroneggiato sul piano teorico. La novità è invece che questo frammento dell'essere complessivo deve risultare inquadrato dentro una « immagine del mondo » della prassi, la cui verità ontologica può bensì rimanere, sul piano oggettivo, estremamente discutibile, ma i cui falsi rispecchiamenti nella coscienza con la quale il processo riproduttivo della società viene effettuato praticamente, e proprio in quanto essere, possono molto spesso figurare come essere più elevato effettivamente conosciuto e compreso. Per cui nell'essere sociale qualcosa di non-essente, le cui rappresentazioni però guidino e determinino praticamente alcune attività sociali, può avere un'importante funzione come momento dell'essere. Questa situazione paradossale fu vista con chiarezza da Marx già ai primissimi inizi della sua attività intellettuale. Nella *Dissertazione*, proprio laddove viene con la massima risolutezza contestata l'esistenza di Dio, è detto, come parte organica del ragionamento: « Non ha dominato forse l'antico Moloch? Non era forse l'Apollo delfico una potenza reale nella vita dei greci? »<sup>123</sup>.

Proprio dal punto di vista ontologico si ha così una situazione estremamente paradossale, che però appunto per questo è adatta a determinare con esattezza il carattere ontologico degli atti di coscienza e dei loro oggetti che hanno una determinata parte nelle posizioni teleologiche che mettono in moto la prassi. Qui si tratta di un'oggettività tutta nuova, peculiare, che non ha analogie di sorta nelle forme d'essere precedenti, e che tuttavia determina per l'appunto lo specifico dell'oggettività (cioè dell'essere e delle sue categorie) nell'ambito dell'essere sociale. Per cui non è affatto un caso che Marx, analizzando nelle considerazioni introduttive della sua opera principale genesi ed essenza di una forma di oggettività tanto fondamentale come la merce, parli subito all'inizio di una « spettrale oggettività »<sup>124</sup>. Il termine « spettrale » contiene una critica ironica verso il materialismo volgare. Infatti i rapporti categoriali che Marx scopre analizzando le funzioni reali del sistema delle merci, da un lato procedono con una irresistibilità che è analoga a quella delle leggi della natura, dall'altro lato, se considerati nella loro immediatezza, sembrano mere astrazioni intellettuali. Sembra che una categoria come il tempo di lavoro socialmente necessario, nel suo esplicito contrapporsi a quella di lavoro concreto, sia una mera astrazione intellettuale, che venga dedotta

<sup>123</sup> MEGA, I, 1, Erster Halbband, p. 80 (tr. it. cit., p. 101).

<sup>124</sup> K. Marx, *Das Kapital*, cit., I, p. 4 (tr. it. cit., p. 70).

per via di pensiero dal lavoro concreto immediato. In effetti, si tratta invece di realtà economiche, la cui esistenza immediata (eventualmente nel reale mediata), la cui operatività fattuale determina in concreto la fecondità del lavoro di ciascun membro della società. L'uomo cioè deve di fatto reagire di fronte a questa operatività come di fronte a una legge naturale materiale conosciuta in tutto o in parte, o magari solo supposta. La « spettrale oggettività », perciò, per la prassi (e quindi anche per il pensiero) di ogni uomo che vive in società è, sia in quanto impulso che in quanto conseguenza, qualcosa di essenziale alla stessa stregua della realtà materiale del lavoro concreto medesimo. Il valore d'uso e il valore di scambio hanno nell'essere sociale una coesistenza reale, dialetticamente determinata, indipendentemente dal modo in cui possa essere fatta l'oggettività di ciascuno di essi isolatamente considerato.

Dal punto di vista dell'ontologia dell'essere sociale, tuttavia, il nostro discorso finora non ha fatto che astrarre e isolare. Infatti, per un verso nella prassi e nel pensiero che fonda e guida quest'ultima il membro della società soltanto in rari casi eccezionali si trova di fronte un'oggettività che si presenti come mera singolarità: egli si trova di fronte piuttosto suoi complessi reali, in reale processo, il che risulta particolarmente visibile proprio nella relazione, comunque fatta, che egli ha, poniamo, con il centrale problema della merce. Per l'altro verso – e si tratta di un complesso problematico già da noi discusso in un diverso contesto – il rapporto immediato, normale, il rapporto più essenziale in termini sia pratici sia teorici per la condotta di vita, è quello che mette il singolo membro della società, inteso come unità complessa, di fronte alla totalità, agente su tale condotta di vita, di quell'essere sociale in cui egli è costretto (pena la rovina) a vivere e operare. Quando in precedenza abbiamo discusso di questo complesso problematico, ci siamo sforzati di mostrare come ciò che chiamiamo individualità umana (la trasformazione della singolarità meramente naturale dell'uomo in individualità) può essere appunto solo il risultato di queste interazioni fra le due totalità. L'azione concretamente aggregante, e che si esercita come un'unità, della società come totalità rende indispensabile per il singolo suo membro – tanto più quanto più socializzata essa è, e questo in termini sia estensivi che intensivi – che egli elabori le proprie reazioni attive e passive al proprio ambiente sociale così da farne un modo di agire e di pensare il più possibile unitario, cioè da diventare una individualità soprattutto nella sua prassi.

Quel che, ponendo una certa distanza intellettuale dalla immediatezza della vita quotidiana, si è soliti chiamare « concezione del mondo » non è altro, per quanto riguarda la sua genesi sociale, che uno sviluppo di questa tendenza, la quale in una società appena evoluta è riscontrabile – naturalmente a gradi molto diversi di reale visione d'insieme, di conseguenze, di unitarietà, ecc. – almeno come tendenza nella condotta di vita di ogni membro della società. È più di una semplice arguzia dire, come è stato fatto con spirito pragmatistico, che dipende dalla concezione del mondo dell'inquilino se egli pagherà l'affitto. Certamente, qui si tratta soltanto di quei germi di concezione del mondo che nella vita quotidiana degli uomini nascono come tentativi di unificare le forme di oggettività date oggettivamente, inevitabili per l'individuo, con i più profondi bisogni della sua vita. Tuttavia la concezione del mondo, in quanto massima forma di sintesi intellettuale generalizzante, si distingue dalla « filosofia » astratta delle aule scolastiche proprio perché in essa tale riferimento alla prassi sociale degli uomini torna a presentarsi – naturalmente a un più elevato livello di pensiero – come fattore attivo.

Soltanto per questa via le contraddizioni fondamentali della costituzione socio-economica di un periodo riescono a farsi sentire anche nelle astrazioni più coerenti dei pensatori più significativi. Marx lo fa vedere bene proprio nell'affrontare i problemi della merce e del valore, quando analizza l'atteggiamento di Aristotele verso questo complesso problematico. Il grande pensatore ha fissato con tutta chiarezza l'astrazione intellettuale dello scambio di merci, così: « Lo scambio non può esserci *senza l'eguaglianza*, e la eguaglianza non può esserci *senza la commensurabilità* ». Nel fare però luce sui giusti fondamenti – filosofici e di concezione del mondo – di questo fenomeno sociale, egli viene in un irrisolvibile contrasto con la costituzione socio-economica reale del suo presente. Marx lo rileva nei termini seguenti:

Ma qui si ferma, e rinuncia all'ulteriore analisi della forma di valore. « Ma è in verità impossibile che cose tanto diverse siano commensurabili », cioè qualitativamente eguali. Tale equiparazione può essere solo qualcosa di estraneo alla natura delle cose, e quindi solo un « espediente per il bisogno pratico ». Aristotele stesso ci dice dunque per quale ostacolo la sua analisi si arena: per la mancanza del concetto di valore. Che cos'è quell'eguale, cioè la sostanza comune che, nell'espressione di valore del letto, la casa rappresenta per il letto? Aristotele dichiara che una cosa del genere « in

verità non può esistere». Perché? La casa rappresenta qualcosa d'eguale nei confronti del letto in quanto rappresenta quel che è realmente eguale in entrambi, nel letto e nella casa. E questo è il lavoro umano. Ma Aristotele non poteva ricavare dalla forma di valore stessa il fatto che nella forma dei valori di merci tutti i lavori sono espressi come lavoro umano eguale e quindi come egualmente valevoli, perché la società greca poggiava sul lavoro servile e quindi aveva come base naturale la diseguaglianza degli uomini e delle loro forze-lavoro <sup>125</sup>.

A un primo sguardo superficiale, qui sembra presentarsi un problema gnoseologico, quello dell'eguaglianza e della commensurabilità. Ma è un abbaglio. In realtà si trattava e si tratta di un problema socio-ontologico: se e in quali circostanze oggetti e processi che sono totalmente estranei l'uno rispetto all'altro possono invece ritrovarsi nella condizione ontologica della commensurabilità. E il problema concreto giustamente visto e formulato da Aristotele è che una commensurabilità inimmaginabile nell'essere naturale (e nelle fasi non-evolute dell'essere sociale) appunto per l'azione sociale di « spettrali oggettività », quali quelle che prendono corpo nell'onniparificante tempo di lavoro socialmente necessario, diviene operativa e non può non essere riconosciuta come possibilità ontologica. Nell'orizzonte conoscitivo di quell'essere sociale (l'economia schiavistica) in cui Aristotele elaborava la sua teoria e la sua prassi, questo era impossibile. Il limite in questo caso ontologicamente insormontabile della sua conoscenza dell'essere mostra – e l'analisi di Marx lo mette in luce con chiarezza – come il suo spunto correttamente intenzionato e altrettanto correttamente posto sul piano ontologico sia stato reso vano, sia stato fatto – in definitiva – fallire, da un non-poter-sapere nell'immediato del tutto giustificato perché fondato nell'essere allora esistente.

Il significato, ricco di conseguenze, di questa analisi marxiana è che un semplice allargamento concettuale – ma che rimanga statico rispetto alla totalità – delle componenti attive, anche quando esse si sintetizzano fino alla loro totalità socialmente determinata, finisce in ultimo per non dare frutti se, non semplicemente non prende in considerazione, ma nel presentare ciascuna totalità (formazione, ecc.), non attribuisce importanza centrale alla fondamentale determinazione, da Marx colta nel suo principio, della irreversibilità dei processi (cioè: della loro storicità) come momento motore centrale di ogni totalità

<sup>125</sup> *Ivi*, p. 26 (*ivi*, pp. 91-92).

(intesa anche nel senso di delimitazione). Il padroneggiamento, cioè, tanto pratico quanto teorico dell'ambiente per mezzo della prassi umana, presa nel significato più ampio, non può tralasciare il fatto basilare che ogni oggettività è storica, in quanto è un prodotto e in quanto è una produttrice, che il suo modo di essere ogni volta dato è solo un momento delle sue forme processuali, che il presente insomma è un trascorrere del passato nel futuro. Per riuscire a cogliere con correttezza l'essere ogni volta esistente, si deve dunque cercare di mettere al centro fin dove è possibile il criterio della storicità.

Al medesimo tempo, tuttavia, non va mai dimenticato che già questa maniera di rapportarsi agli oggetti, alle loro forme di oggettività, non è altro essa stessa che il risultato del processo storico. Ciò ha potuto elaborarsi nella prassi e nella sua teorizzazione solo passo passo, seguendo lo sviluppo economico delle forze produttive, l'arretramento delle barriere naturali, l'integrazione e socializzazione della socialità, ecc. Infatti le prime, primordiali, forme di estraniamento consistono proprio nel fatto che la specie umana, mentre va lentamente contraddittoriamente uscendo dalla mutezza, attribuisce le proprie azioni e conquiste a potenze trascendenti, le considera un loro dono. E anche quando queste vengono sostituite dall'esaltazione intellettuale della necessità astratta e universale, valida per la natura e per la società, questo vuol dire in fin dei conti rimpiazzare uno stato di estraniamento con una estraniamento di tipo diverso, senza distruggere nel pensiero la concezione reificata del mondo (cose e « forze » che muovono le cose operando indipendentemente da esse), senza imporre agli uomini la conoscenza di se stessi, per cui anche la loro vita, sia quella del genere umano che quella dei singoli, risulti un grande, complicato e in definitiva irreversibile processo, vale a dire un processo storico. Fu Hegel che dette avvio a questo grandioso tentativo di elaborare una simile concezione, lo fece tuttavia, come abbiamo mostrato più volte, ancora in una forma distorta, di stampo logicistico-idealistico. Soltanto con Marx la storia acquista il suo significato oggettivamente sempre più adeguato alla realtà, quello cioè di forma-base di ogni essere, da cui tutto riceve fondamento. Soltanto mediante il suo metodo nuovo, ontologico, diviene possibile, per un verso, rendersi conto del fatto che nel passato, in conformità al carattere oggettivamente storico di quest'ultimo, nonostante tutti gli importanti passi in avanti nella comprensione di processi di dettaglio, era impossibile che si sviluppasse e si affermasse tale visione complessiva.

Sarebbe una grossa illusione ritenere che oggi questi ostacoli appartengano ormai al passato. La concezione nuova della storicità come categoria ontologica massima, dinamicamente centrale, di ogni essere e quindi anche, anzi soprattutto, dell'essere sociale, è oggi ancora molto lontana dal dominare concettualmente le visioni dell'essere persino di coloro che si riconoscono nel marxismo. Per illustrare subito la questione guardando alla superficie dell'immediatezza, va sottolineato già adesso che questo « storicismo » radicalmente nuovo ha molto poco in comune con le concezioni della storia precedenti, quantunque naturalmente non solo il processo storico stesso, ma anche tutta una serie di tentativi di chiarire concettualmente la irreversibilità dei processi in singoli complessi abbiano contribuito moltissimo a renderne possibile la conoscibilità<sup>126</sup>. Naturalmente, per lo più venivano solo messi in luce processi irreversibili che si verificavano nella realtà, ma da essi, nella massima parte dei casi, gli studiosi stessi non traevano conclusioni generali, riferibili alla totalità di ogni essere. Ciò venne fatto per la prima volta dal giovane Marx e, come abbiamo visto, in definitiva senza successo esteriore, nemmeno presso la maggioranza di quelli che si riconoscevano nella sua teoria.

Questo insuccesso ha ragioni profondamente radicate nello sviluppo che si è verificato fino a oggi. Prima di tutto, probabilmente il fatto che i tentativi appositi e scientificamente clamorosi di trattare la storia come una scienza hanno sviato dal problema centrale molto più che cercare di, almeno, accostarsi a esso. La storia infatti è consapevolmente divenuta scienza solo nell'epoca moderna; in precedenza essa non lo fu, praticamente, né nelle intenzioni né, molto spesso, nel metodo concreto. Ma proprio questo farsi scienza l'ha indotta a rinunciare metodologicamente, con sempre maggiore consapevolezza, all'universalità. Il che, com'è naturale, aveva profonde ragioni ideologiche. Per le classi dominanti di ciascuna società risultava ovvio rappresentare sul piano ideologico proprio la forma presente di società come definitiva, non più bisognosa di avanza-

<sup>126</sup> Si pensi a molti risultati della geologia, alla svolta rivoluzionaria che Darwin, i suoi grandi precorritori e i suoi degni successori hanno compiuto entro l'immagine complessiva della natura organica, a tutta una serie di ricerche etnografiche, ecc. Ed è indubbio che la moderna fisica atomica a partire da Planck, sebbene essa ancora non guardi affatto a se stessa come alla considerazione storica della natura inorganica, ha fatto uno dei passi più importanti per costruire scientificamente la storicità come categoria centrale dell'essere.

mento. A partire dall'apologo di Menenio Agrippa — che sembra assai più antico del tempo che ce l'ha fatto conoscere — fino allo « storicismo » romantico successivo alla Rivoluzione Francese, tale linea, anche se diversamente nelle diverse epoche, è sempre presente, fino a quando da ultimo culmina ideologicamente nella tesi secondo cui le rivoluzioni sarebbero per loro natura « astoriche », anzi « antistoriche ». Il momento storico dell'essere veniva quindi ridotto all'evoluzione « organica », priva di attriti sociali. La scienza storica del XIX secolo diede ulteriore impulso, in vario modo, a questa tendenza: da Ranke a Rickert e oltre, la storiografia, formalmente scienza particolare, sempre più « esatta » nelle sue intenzioni, fu invece, stando al suo vero contenuto, un fattore ideologico per rendere il reale processo storico (anche nel senso metodologicamente più ristretto) punto d'appoggio per la conservazione dell'esistente.

È evidente che l'universalità marxiana della storicità non ha nulla in comune con tendenze di questa sorta. (A parte, naturalmente, determinate tecniche per stabilire i fatti.) Questa universalità può quindi affermarsi sul piano scientifico come anche su quello ideologico solamente in quanto loro opposto. Con ciò cade un po' di luce sulla difficoltà principale: una teoria può affermarsi socialmente solo quando almeno uno degli strati sociali che in quel momento hanno peso vi vede la strada per prendere coscienza e battersi intorno a quei problemi che considera essenziali per il proprio presente, quando cioè tale teoria diventa per quello strato sociale *anche* un'ideologia efficace. Così è accaduto con Copernico e Galilei, con Cartesio e Spinoza, da ultimo con Darwin. Naturalmente l'ampiezza e la profondità di questi fenomeni sono estremamente varie nei vari casi, a seconda di quali complessi problematici della vita sociale vengano toccati dalla nuova scoperta circa un aspetto della vera costituzione dell'essere e a seconda che le conseguenze della trasformazione sulla vita pratica degli uomini, che verso il basso possono anche arrivare fino alla quotidianità, si facciano sentire verso l'alto fino alla concezione del mondo.

La situazione presente, però, è tale che la maniera degli uomini di rivolgersi alla prassi, alla scienza che la sorregge, e il loro atteggiamento generale verso la condotta di vita si trovano in contrasto netto con l'idea anche soltanto di riflettere seriamente sul principio marxiano. Certo, questa affermazione oggi non è più del tutto esatta. Perché, da un lato la crisi dell'economia manipolativa, di recente manifestatasi apertamente, ha un po' incrinato il legame fra l'ideologia « deideologizzata » e la

sua autocrazia ritenuta « perenne ». Anche se vi sono tuttora alcuni teorici di spicco che vi vedono la fine (cioè l'ultima vettura) della storia. Dall'altro lato, l'opposizione incipiente nei confronti della universalità del sistema della manipolazione è ancora molto lontana – anche quando si va formando una certa simpatia con il marxismo, un certo accostamento alla sua teoria – dal cercare un aggancio con l'effettiva concezione ontologica del marxismo. Non è questa la sede neppure per accennare a un catalogo – perfettamente possibile – di quegli atteggiamenti verso la realtà e verso il suo padroneggiamento intellettuale che oggettivamente stanno alla base di queste contrapposizioni estreme, di questa piena estraneità. Per contro, il momento socialmente decisivo – comunque lo si valuti – è universalmente noto, anche se molto di rado lo si concettualizza consapevolmente e apertamente lo si enuncia. È la generale tendenza ad abbassare ogni attività degli uomini operanti nella società, ponendola al livello del dominio illimitato della loro particolarità. A dire il vero, si tratta di una tendenza sempre esistita nel capitalismo. Risulta senz'altro palese il dato di base, già da noi accennato, secondo cui il predominio aperto e ora assoluto delle motivazioni puramente economico-sociali nell'agire umano, la relazione casuale dell'individuo con la propria genericità, spinge spontaneamente a dare un predominio anche interiore alle motivazioni che scaturiscono direttamente ed esclusivamente dalla particolarità dell'essere umano. Occorre però, al medesimo tempo, tener presente che questa motivazione all'inizio si era presentata come principio acceleratore dell'arretramento delle barriere naturali, come distruzione delle realizzazioni limitate, che nelle precedenti società, più primitive, più « vincolate alla natura », più « tradizionaliste », avevano una funzione non irrilevante. In questo senso, in quanto cioè in essa operano anche le tendenze a introdurre nella vita degli uomini una genericità in-sé di tipo più elevato, più puramente sociale, diventano comprensibili molte contraddizioni del protocapitalismo. L'ideale del *citoyen* delle grandi rivoluzioni, soprattutto quelle francesi, che sul piano sociale si liberarono largamente delle componenti religiose e « naturalistiche », in realtà trova fondamento, in senso ontologico reale, nel passaggio rivoluzionario, nelle aspirazioni rivoluzionarie a distruggere il feudalesimo, e molto meno nell'essere sociale della società capitalistica stessa. Marx, che nei suoi scritti storici sulle crisi rivoluzionarie del 1848 analizza a fondo questa situazione con tutti i suoi effetti, dice a proposito del grande slancio ver-

so il *citoyen* caratteristico della rivoluzione del 1789: « Ma per quanto poco eroica sia la società borghese, per metterla al mondo erano però stati necessari l'eroismo, l'abnegazione, il terrore, la guerra civile e le battaglie delle nazioni ». Di qui il riaggancio alle ideologie del *citoyen* antico, che nel suo modo di essere era in realtà radicalmente diverso. Le ideologie rivoluzionarie vi trovarono però « gli ideali e le forme artistiche, le illusioni di cui avevano bisogno per dissimulare a se stessi il contenuto borghesemente limitato delle loro lotte e per tenere la loro passione all'altezza della grande tragedia storica »<sup>127</sup>.

Già negli anni Quaranta Marx aveva visto con chiarezza come qui si avesse qualcosa di completamente nuovo, qualcosa per cui la società capitalistica interveniva a porre da capo nella realtà i problemi della vita generica dell'uomo. Nella *Questione ebraica* si dice: « Lo Stato politico perfetto è per sua essenza la *vita generica* dell'uomo in *opposizione* alla sua vita materiale ».

Abbiamo già descritto, in altro contesto, come gli uomini, in seguito al cessare della genericità muta, andarono avvicinandosi al nuovo « linguaggio » lottando socialmente per articolarne i suoni. L'opposizione qui indicata da Marx è una nuova, importante tappa di questo cammino. Le contraddizioni che vi si verificano portano attivamente e realmente alla luce del giorno tale opposizione, che arriva fino alla rigida scissione nei modi di atteggiarsi dell'uomo di fronte al suo ambiente sociale. Dice Marx:

Tutti i presupposti di questa vita egoistica continuano a sussistere *al di fuori* della sfera dello Stato, nella *società civile*, ma come caratteristiche della società civile. Là dove lo Stato politico ha raggiunto il suo vero sviluppo, l'uomo conduce non soltanto nel pensiero, nella coscienza, bensì nella *realtà*, nella *vita*, una doppia vita, una celeste e una terrena, la vita nella *comunità politica* nella quale egli si considera come *ente comunitario*, e la vita nella *società civile* nella quale agisce come *uomo privato*, che considera gli altri uomini come mezzo, degrada se stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee. Alla società civile lo Stato politico si rapporta nel modo spiritualistico in cui il cielo si rapporta alla terra<sup>128</sup>.

<sup>127</sup> K. Marx, *Der Achtzehnte Brumaire...*, Vienna-Berlino 1927, p. 22 (tr. it., *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, in K. Marx-F. Engels, *Opere scelte*, cit., p. 489).

<sup>128</sup> MEGA, I, 1, Erster Halbband, p. 584 (tr. it. di Raniero Panzieri, *Sulla questione ebraica*, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, III, cit., p. 166).

L'allusione all'analogia con la religione è giustificata, in termini di critica dell'ideologia. La parte che Gesù di Nazareth ha nel feudalesimo evoluto è, sotto un certo profilo, affine a quella che Robespierre e Saint-Just hanno nel 1848, quantunque la socialità più sviluppata del capitalismo abbia al contempo creato contrasti talmente rilevanti da essere in grado di nascondere le somiglianze. I legislatori rivoluzionari della grande svolta che si verifica alla fine del XVIII secolo agirono perciò – contraddicendo i propri ideali teorici generali ma in concordanza con l'essere sociale del capitalismo – in maniera ontologicamente coerente quando nelle loro costituzioni subordinarono il rappresentante idealistico della genericità, il *citoyen*, al *bourgeois* che invece rappresentava il materialismo di questa società. È un apprezzamento del peso ontologico che dominerà l'intero sviluppo capitalistico anche più tardi. Quanto più energicamente avanzava la produzione, tanto più il *citoyen* e il suo idealismo divenivano componenti subordinate del dominio materiale e universale del capitale. Naturalmente tutto ciò non si svolge senza lotte di frazione. La concorrenza, però, tra liberalismo (riconoscimento e affermazione di questa supremazia materiale) e democrazia (tentativo di rimanere collegati con le tradizioni delle grandi rivoluzioni) non poteva che terminare – in conformità allo sviluppo economico dell'essere capitalistico – con la vittoria del primo, con la trasformazione di tutte le riforme un tempo intese come antifeudali (suffragio universale, libertà di stampa, ecc.) in strumenti dell'illimitato dominio del capitale. Questo modo di essere del capitalismo non poteva che portare con sé una estraniamento universale dell'uomo. Al momento di parlare di questo tema, infatti, abbiamo chiarito come anche l'estraniamento abbia finito per divenire universale, sebbene con accenti emotivi contrapposti a seconda della collocazione di classe.

Come a suo tempo abbiamo inoltre chiarito, l'estraniamento acquista anch'essa tratti sociali sempre più puri. Che nella classe dei capitalisti, quanto più si dispiegava la loro economia, l'estraniamento dovesse subire un ininterrotto potenziamento, è cosa che si capisce da sé; e tanto più, quanto più energicamente si andava affermando, dilatandosi a tutti i momenti della condotta di vita, il dominio del materialistico *bourgeois* sull'idealismo del *citoyen*. Ma anche nella parte avversa la lotta contro l'estraniamento sperimenta mutamenti di fondo. Anche qui i contenuti e le forme sono condizionati dallo sviluppo economico del capitalismo. Marx, che descrive con precisione questo

processo storico, dopo aver mostrato come con i modi crudeli dell'accumulazione originaria si sia formato l'ordine capitalistico dell'economia, conclude la sua precisa esposizione storica delineando ironicamente l'assetto normale che ne scaturisce: « Per il caso ordinario delle cose l'operaio può rimanere affidato alle 'leggi naturali della produzione' »<sup>129</sup>. Questo corso ordinario, però, conteneva nelle forme dello sfruttamento e, per loro tramite, nella generale estraniamento umana elementi bastevoli a suscitare, dalla parte degli sfruttati, più o meno coscienti controforze rivoluzionarie, le quali appunto, com'è a tutti noto, si sono fatte alla luce nei movimenti operai del XIX secolo. Già nel Marx giovane appare chiaro ed evidente che l'orario di lavoro troppo lungo e il salario disumanamente basso creavano situazioni per uscire dalle quali soltanto la rivoluzione estrema era in grado di indicare una via. Il fatto che fossero radicate a fondo nell'essere direttamente determinato dall'economia indicava perciò la direzione del movimento, cioè come dalla lotta per una vita materiale in qualche modo degna dell'uomo potesse organicamente svilupparsi il rivolgimento totale dell'intera società. Non vi è dubbio che sia stato questo il fondamento materiale e ideologico da cui venne determinato ideologicamente il movimento rivoluzionario alla metà del secolo scorso e nella seconda parte di esso.

Marx stesso, tuttavia, poté riscontrare un ulteriore cambiamento di fondo nell'edificio economico ontologicamente decisivo e nell'indirizzo dinamico dell'economia del capitalismo. Ci riferiamo al passaggio, quanto alla forma di sfruttamento determinante, dal plusvalore assoluto – la cui genesi venne da lui descritta al momento di analizzare la fine dell'accumulazione originaria – alla forma mediata dal plusvalore relativo. Il nocciolo di quest'ultimo viene da Marx al medesimo tempo sintetizzato e così descritto per sottolinearne l'essenza: all'opposto che nel caso del plusvalore assoluto, per far sì che il plusvalore aumenti non occorre prolungare l'orario di lavoro, ma bisogna accorciare il lavoro necessario alla riproduzione del lavoratore stesso, « con metodi che servono a produrre in meno tempo l'equivalente del salario ». Invece, cioè, di aumentare l'orario di lavoro, si rivoluzionano da cima a fondo i processi tecnici del lavoro e i raggruppamenti sociali. Il che fa sorgere un nuovo periodo della produzione capitalistica: « Al posto della sussunzione formale del lavoro sotto il capitale subentra quella

<sup>129</sup> K. Marx, *Das Kapital*, cit., I, p. 703 (tr. it. cit., p. 800).

reale»<sup>130</sup>. Ed è evidente che in tal modo viene a potenziarsi – in conformità naturalmente agli interessi di classe della borghesia – la socialità della riproduzione sociale degli uomini. Altrettanto chiaro è che al medesimo tempo perde d'immediatezza per questo motivo la reazione rivoluzionaria allo sfruttamento capitalistico. Questa trasformazione, conseguente al variare delle categorie nel processo dello sfruttamento, si riflette anche nei diversi movimenti revisionistici, secondo i quali la sovversione rivoluzionaria della società non è parte organica del marxismo, ma un'aggiunta estranea (per Bernstein: un'aggiunta blanquista, cioè tratta dal piano del *citoyen*). I tentativi di contestare il revisionismo conservando le vecchie argomentazioni economiche finirono in un eclettismo che attribuiva alla forte presenza della rivoluzione nel marxismo un carattere idealistico-utopistico, manipolabile a piacere, e quindi nella pratica le attribuiva l'impotente carattere del *citoyen*.

L'importante atto teorico compiuto da Lenin fu di insorgere contro questo falso dilemma, che dimenticava l'essere sociale del proletariato, il suo sfruttamento e la sua estraniamento. Tale atto, però, non conteneva ancora una nuova, approfondita analisi del cambiamento intervenuto nella situazione ontologico-economica. Quando più tardi Lenin ritenne di averlo individuato nell'economia dell'imperialismo, egli indicò ben a ragione, come anche Rosa Luxemburg fece contemporaneamente, uno dei fenomeni più rilevanti della mutata situazione economica; nessuno dei due, però, si spinse nella propria analisi critica fino alle categorie economiche di fondo. Rosa Luxemburg mise a confronto la prassi rivoluzionaria spontanea del proletariato con l'opportunismo dei suoi dirigenti nel capitalismo a funzionamento ordinario e così approdò alla concezione secondo cui il fattore soggettivo compare in maniera automatica e spontanea, « necessaria », in situazioni oggettivamente rivoluzionarie, o almeno che accennano anche a possibilità rivoluzionarie. L'analisi di Lenin fu più critica. Alla vigilia della Rivoluzione d'ottobre, in polemica con Zinov'ev, fece notare come anche veementi ribellioni spontanee del fattore soggettivo contro il sistema capitalistico esistente non possano non avere un carattere alternativo, cioè è perfino possibile che nella loro spontaneità si convertano in un vero e proprio fatto reazionario<sup>131</sup>. Questa giusta critica è da lui collegata a una corretta,

<sup>130</sup> *Ivi*, p. 474 (*ivi*, p. 557).

<sup>131</sup> V. I. Lenin, *Werke*, cit., XXI, pp. 437-438 (tr. it., *Lettera ai com-*

approfondita, analisi delle generali possibilità di azione da parte degli uomini nel capitalismo, all'idea secondo cui la ribellione spontanea dei singoli (che restino particolari), anche quando afferra le masse, non va affatto per spontanea necessità oltre l'orizzonte del capitalismo. Nel *Che fare?* egli mette sullo stesso piano la spontaneità da lui chiamata « tradunionista » e il terrorismo individuale dei socialisti rivoluzionari<sup>132</sup>; e la sua critica di quelle ideologie è largamente valida anche per le azioni attuali dello spontaneismo. Ancora una volta con ragione, Lenin cerca la via d'uscita da questo incagliarsi nella spontaneità che caratterizza il normale modo d'agire degli uomini particolari, nel suo superamento ideologico, e questo implica che il superamento della particolarità, con tutti i suoi effetti nell'azione e nella teoria, può essere costituito solo da una coscienza che agli individui venga portata « dall'esterno », la coscienza politica di classe. Egli descrive questo fatto nel modo seguente:

La coscienza politica di classe può essere portata all'operaio *solo dall'esterno*, cioè dall'esterno della lotta economica, dall'esterno della sfera dei rapporti tra operai e padroni. Il solo campo dal quale è possibile attingere questa coscienza è il campo dei rapporti di *tutte* le classi e di tutti gli strati della popolazione con lo Stato e con il governo, il campo dei rapporti reciproci di *tutte* le classi<sup>133</sup>.

Con ciò veniva compiuto un importante passo verso il superamento della falsa « scientificizzazione » del marxismo che aveva luogo a quel tempo. Per Marx l'economia era sempre stata la base materiale delle forme decisive (categoriali) della vita umana, del loro svolgimento storico, la cui espressione più generale viene a concretarsi nella realtà come lo sviluppo della genericità non-più-muta che si ha in quel momento. I suoi successori, invece, facendo di questa base universale dell'essere dell'uomo una « scienza particolare », isolata da tale essere, erano in grado di mettere in luce nei suoi contesti parziali solo riferimenti alle attività delle persone meramente particolari, per cui nemmeno le loro sintesi più totali riuscivano a guardare oltre tale particolarità. Poiché inoltre ogni manifestazione non strettamente economica della vita umana – coerentemente,

*pagni*, in *Opere complete*, XXVI, Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 195-196).

<sup>132</sup> V. I. Lenin, *Werke*, cit., IV, 2, p. 212 (tr. it. cit., p. 386).

<sup>133</sup> *Ivi*, pp. 216-217 (*ivi*, pp. 389-390).

data la base di partenza – veniva a trovarsi di fronte a questa economia artificiosamente isolata sotto le vesti di sovrastruttura meccanicisticamente dipendente (o idealisticamente autonomizzata) da essa, l'economia in quanto tale finì per perdere ogni nesso interno con la genericità umana e con la sua dinamica storica, quale che fosse la formulazione del rapporto « scientifico » fra base e sovrastruttura, quella idealistica di « valido » o quella meccanico-materialistica di « legale ». La teoria leniniana della coscienza di classe del proletariato non-più-spontanea, portata « dall'esterno », fu l'unico grande tentativo teorico di spingersi verso un rinnovamento del marxismo, verso la costituzione della sua totalità autentica, fondata sull'essere, e della sua duttilità storico-mondiale.

L'unico importante punto debole di questa ampia concezione di Lenin, che portava realmente Marx all'incontro con il presente in termini rivoluzionari – punto debole allora non visibile e quindi oggetto di critiche sbagliate – era di concentrarsi con troppa esclusività, con troppa assolutezza, sul rivoluzionario dell'ideologia e perciò di non orientare quest'ultimo con sufficiente concretezza sulla trasformazione dell'oggetto da rivoluzionare, cioè dell'economia capitalistica. In verità, non va sottaciuto a tale proposito che neppure Marx trasse mai conseguenze esplicite per il movimento rivoluzionario dalla trasformazione poco sopra ricordata, e da lui stesso considerata fondamentale, che è indotta nell'economia capitalistica dalla tendenza del plusvalore relativo a divenire dominante nello sfruttamento dei lavoratori<sup>134</sup>. Anche in Lenin manca qualsiasi cenno, magari solo allusivo, per chiarire se la sua importante distinzione fra coscienza tradunionistica di classe e coscienza politica di classe venga suscitata da un cambiamento nell'essere sociale del capitalismo e se sia riferita specificamente a questo

<sup>134</sup> Con il ripetuto richiamo all'importanza di quanto Marx dice a tale proposito, non si vuole affatto affermare che questo cambiamento sia la chiave economica o magari solo una delle chiavi per comprendere realmente a fondo il capitalismo contemporaneo. Si tratta di qualcosa che può venir confermato o negato soltanto da ben fondate ricerche specifiche. Marx ha detto solamente – e noi facciamo lo stesso tentando di interpretarlo – che ai suoi tempi cominciava a verificarsi questa *differenziazione* estremamente rilevante. Fino a che punto a essa spetti una collocazione importante oppure episodica nella descrizione economica del capitalismo odierno, se essa sia significativa o trascurabile come categoria transitiva, possono deciderlo solo ricerche specifiche sull'odierno mondo economico. Queste valutazioni non pretendono, quindi, di assumere una posizione anche solo concreta sulla questione.

cambiamento oppure se sia valida allo stesso modo per ogni stadio dello sviluppo. Abbiamo, così, un – rilevante – fronteggiarsi ideologico di due comportamenti. Ciò ha però avuto, nel corso delle cose successivo, conseguenze nefaste. Questa universalità ideologica, infatti, sembrò offrire a Stalin e ai suoi seguaci la possibilità di presentare la propria ideologia politica, che su tutti i punti d'una qualche importanza fu l'esatto opposto di quella di Lenin, come invece la sua giusta prosecuzione. Cosicché divenne lo strumento di un « citoyenismo » manipolato in termini di socialismo burocratico, nel quale il superamento, individuato da Marx e concretizzato da Lenin, del dualismo borghese trovava un'unità socialista, ma formale, e proprio ciò gli nuoceva quanto alla prassi del presente. Per riproporlo, occorrerà fare quel che Lenin omise di fare: mettere in luce quelle fondamenta economiche, quelle sue tendenze evolutive, che qui – e proprio qui – finalmente permettono di tradurre in realtà il superamento del dualismo fra *bourgeois* e *citoyen* e quindi, soprattutto, [del] dominio dell'umanità puramente particolare sopra quella orientata verso una genericità nuova, non necessariamente estraniata.

Non lo si ripeterà mai abbastanza: ciò presuppone una conoscenza molto precisa, scientifica, dell'economia di quelle formazioni in cui queste tendenze possono e devono essere realizzate. Quanto esposto finora, tuttavia, ci ha messo nella condizione – almeno così spera l'autore – di vedere con maggior esattezza che cosa bisogna intendere qui con scientificità. Se, anche su questo punto, torniamo al metodo di Marx, ci imbattiamo subito in uno dei suoi risultati che aprono strade nuove: esso ha fatto crollare la muraglia cinese che fino a quel tempo era spesso stata innalzata fra scienza e filosofia. Questo non significa affatto, naturalmente, tentare di omogenizzare in maniera meccanica la specificità dei due campi, che in ultima analisi sono solidali, ma anche, nell'immediato, così diversi per obiettivi e metodi da arrivare addirittura talvolta a contrapporsi. Significa, all'opposto, comprendere bene che, per poter adempiere davvero le loro autentiche funzioni conoscitive, devono ambedue diventare attività teorico-pratiche della specie umana che, nella loro differenza, alla fine si integrino l'una con l'altra.

Con ciò siamo di nuovo in un punto dove si vede con chiarezza l'antitesi fra Marx e il pensiero borghese circa il rapporto delle categorie con l'essere. Le categorie sono per Marx, come abbiamo mostrato ripetutamente, « forme d'esserci, determinazioni di esistenza », sono cioè parti, momenti dinamizzanti

e dinamizzati di quel grande processo irreversibile che noi, in termini generalissimi, siamo soliti chiamare essere. È dunque, come abbiamo già in precedenza indicato, un fatto dell'essere stesso che nella vita quotidiana immediata degli uomini (anzi, come abbiamo visto, per ogni entità che sia in grado di percepire comechessia il proprio ambiente e di reagire in qualche modo a quanto ha, bene o male, percepito) le categorie abbiano un ruolo a volte episodico, a volte relevantissimo, come oggetti del loro agire, come modi di essere oggettivi che influiscono realmente su queste attività. Ed è vero che spesso sono estremamente importanti, per le conseguenze che hanno, il modo, il grado, ecc. in cui tale operatività delle categorie viene correttamente compresa; ma che essa sia un fatto ontologico è cosa che va riconosciuta sempre.

I modi di pensare borghesi vanno invece da molto tempo per altre strade. Ci sono - secondo questi - determinati metodi filosofici (logica, gnoseologia, semantica, ecc.) che sono stati creati espressamente ovvero ineriscono alla natura dello spirito umano per poter, con il loro tramite, conoscere tutte le categorie, presentate come determinazioni del pensiero. Per cui le scienze particolari - che si trovano di fronte l'empiria, cioè una forma di datità nella quale le categorie in sé non possono essere né visibili né concepibili - lavorano o « empiricamente », vale a dire non tenendo conto delle categorie, o « criticamente », vale a dire accogliendo talune categorie da una filosofia contemporanea o passata e « applicandole » alle sintesi del proprio modo di studiare la realtà. In questo secondo caso ne deriva un'immagine della realtà per la quale è come se quest'ultima potesse venir compresa in termini scientificamente corretti soltanto nel quadro di validità di determinate categorie riconosciute. Naturalmente anche in questa concezione, che isola fra loro artificiosamente scienze particolari e filosofia, che nella prassi le contrappone in maniera che si escludano a vicenda, nonostante tutto (nonostante la sua natura) si verificano gli effetti - anche se solo pratici - del carattere ontologico delle categorie. Soprattutto in quanto le filosofie spesso sono costrette a riscontrare che alcuni risultati e alcune innovazioni interne di singole scienze, innovazioni intese come semplicemente metodologiche, sono in realtà il fondamento per introdurre modifiche nella dottrina delle categorie e perciò devono assumere gli uni e le altre nei propri sistemi. Anzi, si può forse dire senza esagerare troppo che in gran parte le determinazioni categoriali filosofiche ancora oggi in vigore hanno questa origine, anche se

spesso non hanno nulla a che fare con la struttura reale, con i modi reali del movimento dell'essere. Nelle scienze particolari, infatti, va in genere perduto il senso dell'essere reale, del movimento autentico del campo specificamente indagato. A sostituire i modi di esistenza reali insorgono forme strutturali esterne, formali, e la filosofia, anch'essa sotto questo influsso, ma su questioni decisive guidata dagli interessi manipolativi del capitalismo, sempre meno riconosce e analizza l'essere reale. Kant ammetteva ancora un - per quanto inconoscibile - essere-in-sé; l'aspirazione massima del neokantismo e ancor più del positivismo e del neopositivismo sarà di eliminare completamente l'essere dalla sfera della conoscenza. Questa « oggettività », senza base ontologica, della scienza e della filosofia è adattissima a « deideologizzare » le attività umane, cioè a trasformarle in semplici oggetti di manipolazione (mediante l'universale onnipotenza delle « informazioni »).

Si comprende bene, allora, come mai per opera congiunta delle scienze e della filosofia la storia sia divenuta anch'essa una scienza particolare senza irraggiamenti su altre discipline. Qui la storicità viene delimitata non soltanto all'essere sociale in senso stretto, ma addirittura ai suoi stadi evolutivi più alti. Basta il termine di « preistorico » a rivelare questa tendenza, che definisce la storicità vera e propria quanto al passato. A questa delimitazione, con cui vengono esclusi gli « inizi » della storia, ne corrisponde un'altra nella direzione della sua fine. Che a ogni uomo il proprio presente appaia come qualcosa di insopprimibilmente dato, sul piano ontologico immediato, è un fatto ovvio e, fin quando tale idea viene pensata nella sua immediatezza, non necessariamente vuol dire che si prescinde dalla realtà, anzi è un'idea che a volte può persino riuscire utile sul piano conoscitivo, come sospensione critica del giudizio davanti alla costruzione di enunciati concreti sul futuro. Quando però il presente viene irrigidito in un dato intrasformabile, la storicità non può che limitarsi semplicemente al passato, e il presente non può che essere concepito come alcunché, per sua natura, privo di ulteriore evoluzione. Già nel 1847, contro Proudhon che intendeva studiare con criteri storici la trasformazione del feudalesimo in capitalismo, ma al di là di questo non vedeva margine per lo sviluppo storico, Marx scrisse: « Così c'è stata storia, ma ormai non ce n'è più »<sup>135</sup>. Ciò ha naturalmente prima di tutto motivi ideologici: ogni ideologo di una classe incli-

<sup>135</sup> K. Marx, *Elend der Philosophie*, cit., p. 104 (tr. it. cit., p. 183).

na a concepire come « fine della storia » l'assetto sociale che a lui pare la soluzione di tutti i problemi. In questi tentativi metodologici di soluzione possono perciò trovare un punto d'incontro ideologie sia romantico-conservatrici che ultraprogressiste, quando sono in gioco i loro principi astratti. Così, non è davvero un caso che la stragrande maggioranza dei cosiddetti filosofi della storia cerchi di coronare le proprie considerazioni con il pensiero della « fine della storia ». (Ai nostri tempi lo si riscontra nelle più diverse costruzioni intellettuali, da Spengler a Gehlen.)

Il declassamento della storia a scienza fra molte altre ha però ulteriori conseguenze di grande portata. Non soltanto viene artificiosamente ridotto il volume complessivo della materia storica, ma anche la totalità essente di ciascuna tappa storica finisce per essere suddivisa con « criteri specialistici » fra le diverse scienze, altrettanto ridotte di dimensioni; cioè la totalità esistente dello storico-sociale è obbligata a subire, su tutta la linea, una cosiffatta frantumazione in « campi specialistici » esattamente separati<sup>136</sup>. Per cui la storicità, intesa come punto di vista universale nell'approccio alla realtà, è andata sempre più perdendo il suo influsso sulle scienze. Le richieste di « differenziazione specialistica », di limitarsi alla « esattezza » conseguente a tale differenziazione, ecc. hanno reso le scienze particolari sempre più incapaci di cogliere in termini ontologicamente corretti anche momenti parziali del processo complessivo. Poiché tuttavia l'idiotismo specialistico che ne deriva (trattazione « esatta » di pseudo problemi) facilita e favorisce la sussunzione delle scienze particolari sotto la manipolazione capitalistica universale, questa tendenza è divenuta dominante anche nella prassi accademica ufficiale delle scienze.

La storicità nel senso di Marx è invece un principio universale, chiamato non soltanto a investire ogni trattazione scientifica dell'essere, innanzi tutto naturalmente di quello sociale,

<sup>136</sup> Va espressamente sottolineato che questi rilievi non sono rivolti contro le ricerche specialistiche. Queste sono, ovviamente, indispensabili per il progresso reale, effettivo, di qualsiasi scienza. Tuttavia la ricerca specialistica come tale non implica affatto la delimitazione metodologica a settori speciali, definiti accademicamente o comunque per via convenzionale. Proprio le ricerche specialistiche di cui è piena l'opera di Marx così come i suoi pronunciamenti metodologici in lettere ecc. mostrano che qui si tratta del modo di lavorare, del tipo di approccio agli oggetti, e non di una tematizzazione formale, quella che generalmente determina il metodo delle ricerche borghesi (e spesso di ricerche che si dicono marxiste).

ma anche e soprattutto a indirizzare conformemente, a guidare, le attività degli uomini. A suo fondamento sta la nozione secondo cui, per un verso, tutto – anche il dato materiale-« cosale » – nel suo vero essere è un processo irreversibile di complessi, per l'altro verso questi processi non posseggono un essere isolato, « esattamente » separabile da altri processi, ma fra essi si verificano di continuo intensivi o estensivi, forti o deboli, influenzamenti reciproci, per cui la costituzione autentica del loro essere può venir compresa in maniera adeguata solo nel contesto del processo complessivo in cui ontologicamente si sintetizza, solo entro la società complessiva come totalità processuale. Vogliamo sottolinearlo di nuovo: la totalità è per Marx sempre una totalità di totalità, perciò anche il fermarsi – spesso inevitabile dal punto di vista conoscitivo – alla totalità in senso determinato non può che essere sempre qualcosa di relativo, quando consapevolmente, spesso per ben fondate ragioni conoscitive, si rinuncia a studiare le totalità più ampie. Così, per esempio, lo sviluppo dell'essere sociale ha imposto, per propria dinamica, di essere inteso solo come movimento verso la totalità autentica della specie umana. Il contesto cosmico, la ripercussione che il destino del nostro pianeta avrà su quello del genere umano (così come quello del sistema solare su quello del nostro pianeta, ecc.) resta ontologicamente collegato e presente, ma, dato l'enorme intervallo di tempo in cui avrà efficacia reale, può nel concreto di una discussione teorica sul genere umano essere trascurato senza danno.

Per il processo ontologico, così divenuto e diveniente, del genere umano sono decisive due categorie, al tempo stesso omogenee ma duali per la totalità in divenire, separate. Nelle *Tesi su Feuerbach*, criticando Feuerbach il quale tentava di decifrare filosoficamente questi problemi come problemi dell'essenza umana concepita in astratto, Marx dice: « Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali »<sup>137</sup>. La base di questo insieme è, come dato ontologicamente primario, il processo economico stesso che, sviluppandosi dal lavoro, determina in maniera primaria tutte le linee evolutive in quanto determinazione ontologica centrale dell'essere sociale che così si forma. Tuttavia ogni formazione economica prodottasi, proprio in quanto rispettivo insieme dei rapporti sociali, non solo è inscindibile dalla sua costituzione eco-

<sup>137</sup> MEGA, I, 5, p. 535 (tr. it. cit., p. 4).

nomica, ma proprio in quanto incarnazione di questa, in quanto insieme reale di rapporti sociali, è la figura, l'essere non-più-abstracto dell'essenza umana, della genericità umana non-più-muta. Ciò che in precedenza abbiamo indicato come azione elementare dei rapporti e processi categoriali a un livello non ancora caratterizzabile come cosciente, adesso si presenta nella sua forma ontologica più alta, mentre dà avvio alla coscienza più evoluta e le fornisce il contenuto più concreto. Lo sviluppo del genere umano, la sua storia come processo oggettivo, procede entro un duplice riferimento a questa sua base duale-unitaria, che nella sua duplicità è simultaneamente causa scatenante e oggetto di ogni attività. Le relazioni categoriali che si formano nella coscienza degli uomini agenti sono quindi, con simultaneità dinamica, cause ed effetti dell'esser-proprio-così, del trasformarsi-proprio-così, del mondo delle attività umane loro proprie. Marx, perciò, non fa che tirare le conseguenze concettuali dalla base ontologica, ineliminabilmente data, di ogni esistenza socio-umana quando vede nella prassi il fondamento reale di ogni essere e divenire sociale: « Tutta la vita sociale è essenzialmente *pratica* », dice anche nelle tesi di critica a Feuerbach. Non manca però di aggiungere che la prassi non è semplicemente il motore di ogni movimento di questo essere, ma è al medesimo tempo la chiave per comprenderlo davvero e correttamente: « Tutti i misteri che trascinano la teoria verso il misticismo trovano la loro soluzione razionale nella prassi umana e nella comprensione di questa prassi »<sup>138</sup>.

La tesi marxiana della storicità come base di ogni essere e perciò di ogni giusta coscienza di esso, tesi da noi ripetutamente presentata come apportatrice di un principio nuovo e tale da aprire nuove strade, acquista figura concreta solo quando viene intesa come inescandibilmente connessa con il carattere ontologico delle categorie, in quanto conseguenza necessaria della originaria oggettività di ogni essente, e con la prassi, con le posizioni teleologiche fondate su decisioni alternative, in quanto base elementare dell'essere sociale. Questa forma concreto-categoriale, estremamente dispiegata, di storicità illumina retrospettivamente alla conoscenza anche l'irreversibile (storico) essere-mosse delle più semplici forme ontologiche precedenti. Marx parla dettagliatamente di questa conoscibilità *post festum* a proposito della società borghese e dei suoi precedenti, ma nella sua esposizione accenna chiaramente che tale modo

<sup>138</sup> *Ibidem* (ivi, p. 5).

conoscitivo ha per forza di cose validità generale per tutti i modi di essere. Dice:

La società borghese è la più complessa e sviluppata organizzazione storica della produzione. Le categorie che esprimono i suoi rapporti e che fanno comprendere la sua struttura, permettono quindi di penetrare al tempo stesso nella struttura e nei rapporti di produzione di tutte quelle forme di società passate, sulle cui rovine e con i cui elementi essa si è costituita, e di cui si trascinano in essa ancora residui parzialmente non superati, mentre ciò che in quelle era appena accennato si è sviluppato in tutto il suo significato ecc. L'anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia. Invece, ciò che nelle specie animali inferiori accenna a qualcosa di superiore può essere compreso solo se la forma superiore è già conosciuta<sup>139</sup>.

Abbiamo così nella sua generalità il metodo per conoscere il decorso storico passato. È un metodo rigorosamente scientifico, dal punto di vista ontologico basato sul fatto che i processi reali hanno carattere causale, sul fatto che nel loro ambito – con la ovvia eccezione delle posizioni teleologiche della prassi umana, le cui conseguenze reali hanno però anch'esse carattere causale – non vi è cenno né di una teleologia oggettiva, né di forze provenienti dall'esterno, da una trascendenza quale che sia. Questo dominio assoluto del principio causale in tutti i processi che costituiscono ogni essere non permette altra conoscenza che quella *post festum*: cioè una trattazione storico-scientifica che guarda indietro a processi trascorsi, che poggia quindi sugli esiti fattuali, ormai ineliminabili, dei processi. La storicità dell'intero processo dell'essere fa nascere dunque l'esigenza metodologica di una scientificità esatta in questo studio.

Sta qui, perciò, anche la base metodologica della rigorosa scientificità del marxismo. Che questa scientificità possa e debba tradursi in considerazione filosofica, è cosa che deriva intanto dalla oggettività ontologica delle categorie. La separazione, anzi la esclusione reciproca, tra scienza e filosofia discende – e non importa che se ne abbia coscienza chiara o confusa e falsa – dall'assunzione di un dualismo fra categorie « ideali » ed essere, che verrebbe, realmente o presuntivamente, formato da esse. Da questo punto di vista è indifferente, quanto a conseguenze metodologiche, che quelle vedute le quali non concipiscono le categorie come originariamente e ineliminabilmen-

<sup>139</sup> K. Marx, *Robentwurf*, cit., pp. 25-26 (tr. it. cit., I, pp. 32-33).

te oggettive, bensì, seguendo acriticamente il modo di presentarsi immediato della loro conoscenza, le considerano senz'altro un prodotto del pensiero, è indifferente che tali vedute intendano questa immediatezza come dono di un potere trascendente oppure come potenza spirituale necessariamente di spettanza della (inderivabile) coscienza umana. Infatti in tutti e due i casi la costituzione categoriale degli oggetti, delle loro relazioni oggettive, si forma nella coscienza in quanto nell'atto immediato di pensiero viene evidentemente vista una potenza « spirituale » estranea e contrapposta alla realtà materiale, potenza che nella sua immediatezza dovrebbe a partire da se stessa disegnare le determinazioni categoriali degli oggetti.

Abbiamo qui, davanti a noi, ambedue i lati della *conditio humana* presa in considerazione da Marx. Da un lato, da quello dell'essere, l'attività, la prassi come ciò che rende uomini gli uomini, ciò che dalla dialettica interna della loro prassi associata fa sorgere il mondo dell'uomo, dall'altro lato le oggettività ogni volta date, per mediazione sociale, degli oggetti di tale prassi nel mondo delle oggettività dei fatti di natura, già rielaborate dalla prassi sociale oppure ancora intatte. Nella interazione fra i due « mondi » si compie la prassi, l'attività umana. Da essa scaturisce la consapevolezza, sempre relativa, in quanto ineluttabile precondizione del nuovo adattamento, attivo, all'ambiente. La coscienza, quanto alla sua genesi ontologica, non è altro che l'ineluttabile momento fondativo di questo nuovo processo dell'essere. Non ci deve sorprendere, perciò, se questa consapevolezza a lungo non ebbe nessuna consapevolezza di se stessa, se quest'ultima riuscì a formarsi e a operare solo in uno stadio relativamente evoluto. Più esattamente: con lo sviluppo del lavoro, con l'avvento della divisione del lavoro, dei modi della prassi, da questo punto di vista più mediati, che rendevano praticamente possibile lo sviluppo del lavoro in un gruppo sociale, l'orizzonte di questa consapevolezza si amplia naturalmente sempre di più, si libera mano mano del fatto di trovarsi vincolato al solo lavoro in senso stretto, senza però né voler né poter anche soltanto allentare il legame con esso nelle posizioni teleologiche della prassi che sorgono a questo punto.

Il contenuto di tale consapevolezza sta nella sua genesi, ovviamente senza consapevolezza del proprio fare, ed è indirizzato prima di tutto verso la costituzione categoriale degli oggetti della propria prassi, degli oggetti e processi indispensabili per l'adattamento attivo. Anche qui continuano - dato il ca-

rattere di determinazioni dell'esserci delle categorie - quei modi di adattamento che erano già indispensabili nel processo di adattamento biologico (passivo), ed è ovvio che si sviluppano a un livello incomparabilmente più alto. Che qui abbia avuto luogo un salto è comprovato dai fatti addirittura con precisione: l'indirizzarsi spontaneo verso gli oggetti, i loro collegamenti, i loro processi, ecc., l'adattamento spontaneo a quelli fra essi che sono importanti per ragioni biologiche, vitali, si converte - questo è il salto - sia oggettivamente che soggettivamente nel porre teleologico, nel preventivo indirizzarsi, più o meno consapevole, alle precondizioni pratiche di esso. Che in tal modo, come premessa di una prassi che funzioni correttamente, si abbia un più intenso indirizzarsi alle categorie, è legittimo con tutta chiarezza già nella struttura del linguaggio, che rientra fra le condizioni indispensabili del funzionamento del lavoro e perciò si forma ovunque l'uomo in quanto uomo fuoriesca dal regno animale. Comunque possano essersi sviluppate le singole lingue, una cosa esse hanno tutte in comune, a indicare il salto rispetto alla comunicazione per segni degli animali: già i loro elementi, le parole, non sono anzitutto vincolati al concreto *hic et nunc*, poniamo, di un pericolo, come quei segni non-formulati e non-formulabili con cui il mondo animale comunica nel suo adattamento passivo, ma già esprimono invece sempre, nei limiti entro cui ciò allora era riconoscibile, la genericità dei loro oggetti intendendola come universale, cioè a dire nei fatti a cui reagiscono, le parole si indirizzano spontaneamente verso la loro essenza categoriale immediatamente percepibile. Per questo nel linguaggio, nelle parole in generale, può esprimersi subito soltanto il genere, la tendenza alle categorie. Ciò accade già nelle lingue più primitive, e la loro evoluzione, anche dei tempi « preistorici », non fa che rafforzare questa tendenza verso il dato generico-categoriale, cioè verso questa costituzione astrattiva delle parole. Tuttavia, per considerare correttamente il salto, per non vederlo come un « miracolo », come il salto da un « nulla » in un « qualcosa », bisogna ricordare che anche il « linguaggio » dei segni animali non esprime mai soltanto una cosa singola, ma sempre anche l'elemento generico. Comunque, soltanto l'astrazione superiore venuta in essere con il salto crea la possibilità di sintetizzare in complessi enunciativi unitari quei segni di oggetti e processi che si formano per tale via, di elevare i singoli segni dal livello approssimativamente della « rappresentazione » a quello dell'approssimazione al concetto. Quando poi, a stadi di sviluppo superiore

della società, i singoli uomini trapassano ormai a individualità, con forme individuali di prassi, con il bisogno di esprimere anche questo nella convivenza degli uomini, spesso tale astrattezza della lingua si fa consapevole e può persino diventare oggetto di critica nei suoi confronti. Rammentiamo soltanto l'epigramma di Schiller intitolato *Il linguaggio*, dove è detto

Perché lo spirito vivo non può apparire allo spirito?  
Perché se l'anima *parla*, allora, ahimè!, - non parla più l'*anima*.

Citiamo questa massima, che non è affatto unica nell'epoca moderna, tanto per mostrare uno stato d'animo, una reazione schietta, sebbene fortemente ingiustificata sul piano storico, di fronte alla necessaria astrattezza (riferimento al genere) imposta dalla prassi al linguaggio. Infatti, proprio la totalità della prassi umana, non il semplice linguaggio considerato isolatamente, mostra - cosa che Schiller doveva pur sapere a causa della sua attività - che fin dall'inizio anche nell'espressione linguistica della poesia si è mirato a una maggiore vicinanza con la concretezza della vita, senza tuttavia dover e poter con ciò rinunciare a esprimere la genericità, e ciò ha prodotto nell'arte poetica una intenzione specifica verso la particolarità come medium. Poiché è un tema esaurientemente discusso nei miei scritti sull'estetica, qui posso limitarmi a questo cenno. È dunque la prassi che mette in collegamento la vita quotidiana degli uomini con la preparazione ed esecuzione di se stessa, preparazione ed esecuzione da cui sorge non solo il linguaggio, ma a poco a poco anche la scienza. È però ancora la prassi che spinge e al medesimo tempo controlla affinché questa si indirizzi verso la costituzione categoriale dell'essere nel senso della filosofia. Per quanto scienza e filosofia distinguano il proprio immediato oggetto conoscitivo, per quanto possano fronteggiarsi a causa di ciò con spirito assai critico l'una verso l'altra e anzi trovarsi in opposizione, esse hanno in definitiva uno scopo conoscitivo comune: chiarire le vie della prassi in un senso di sempre più elevata, di sempre più sociale socialità, cioè orientare le attività degli uomini con univocità sempre maggiore verso la struttura categoriale delle totalità, della totalità dell'essere. Il fatto che, per arrivarvi, la scienza - di regola - tenti la via che conduce dal dato ontologico immediato alla generalizzazione categoriale, mentre la filosofia - anche qui nella maggioranza dei casi - prenda le mosse dalle categorie e cerchi poi la strada per comprendere l'essere concreto (e il suo orienta-

mento evolutivo), può bensì far sorgere in dati casi qualche controversia, non deve però nascondere ai nostri occhi la essenziale coappartenenza intrinseca, il permanente riferirsi l'una all'altra di queste due tendenze verso la coscienza della prassi e dei suoi oggetti. Nessuna di esse è a priori superiore all'altra. Si hanno vicendevoli correzioni, nel corso delle quali ora l'una parte ora l'altra rappresenta l'impulso a vedere giusto. Poiché in precedenza abbiamo già ricordato come gli sviluppi scientifici possano correggere pregiudizi della filosofia, qui citeremo un'altrettanto corretta osservazione di Engels su questo rapporto nel XVII e XVIII secolo:

Torna ad altissimo onore della filosofia di allora il fatto che non si facesse fuorviare dal limitato stadio delle conoscenze naturali del suo tempo, il fatto che essa - da Spinoza ai grandi materialisti francesi - mantenesse fermo il proposito di spiegare l'universo da se stessa, lasciando alla scienza dell'avvenire le giustificazioni di dettaglio<sup>140</sup>.

Ora, il grande atto metodologico di Marx è di aver portato al centro della metodologia di ogni prassi e della conoscenza, che l'accompagna e favorisce, questo rapporto di cooperazione fra scienza e filosofia, oggettivamente indispensabile ma finora mai realizzato, di aver reso centrale questo complesso di forze riconducendo sia l'una sia l'altra alla necessaria coappartenenza processuale fra essere, categorie, prassi e conoscenza, riconducendole alla storicità generale che ne è il fondamento comune. Così - sulla base della storicità universale, del carattere ontologico delle categorie, della prassi come organo della loro comprensione - viene superata la vecchia contrapposizione fra scienza e filosofia. Nella conquista (padronanza) intellettuale dell'ambiente essente dell'uomo basata sulla prassi, sull'oggettivo e soggettivo divenir consapevole di quest'ultima, non vi sono barriere oggettive che separino in assoluto l'essere dalla propria costituzione categoriale. La conoscenza può procedere dalla datià immediata dei fenomeni alla loro comprensione categoriale oppure dalla seconda alla prima, si tratterà sempre, da un lato, del medesimo processo ontologico, dall'altro lato, di una prassi umana - in ultima istanza, certo solo in ultima istanza - unitaria che si mette storicamente sempre più in grado di portare alla luce le determinazioni ontologiche essenzia-

<sup>140</sup> F. Engels, *Dialektik der Natur*, cit., p. 486 (tr. it. cit., pp. 323-324).

li di un essere che — proprio per il carattere ontologico di queste — è unitario nonostante tutte le differenziazioni. Una volta che sia venuto alla coscienza dell'umanità che a fondamento della prassi umana e della conoscenza dell'essere che ne scaturisce c'è questa irreversibile processualità dell'essere (in tutte le sue determinazioni), qualsiasi muraglia cinese nel corso dello sviluppo sociale sia stata eretta fra scienza e filosofia non può che trovarsi, senza voler annullare le differenze che intercorrono fra esse, in stato di demolizione.

Tale consapevolezza ha, tuttavia, una lunga preistoria. Anche la conoscenza di essa presuppone che le attività umane vengano caratterizzate nella maniera a noi ormai ben nota: lo fanno ma non lo sanno. Per cui la prassi umana è bensì consapevole nei suoi scopi e modi di realizzazione concreto-reali. Se l'uomo dell'età della pietra vuole fabbricare una scure, deve prendere consapevolezza delle funzioni, delle possibili forme, ecc. della scure, di determinati gesti occorrenti per affilare, ecc. Questo, anzi, è per l'appunto il salto dalla sfera ontologica determinata dalla biologia in quella della socialità. Tuttavia non ne segue per nulla che la consapevolezza indispensabile per tale prassi debba essere entrata in quanto tale nella coscienza dell'uomo di quello stadio dell'evoluzione. Le esperienze lavorative concrete, che certamente devono avere un carattere di pratica consapevolezza per funzionare, per poter eventualmente essere allargate nella pratica, posseggono questa consapevolezza soltanto in riferimento al processo concreto della prassi stessa, non in riferimento alla genesi e costituzione di quell'essere-consapevole di cui esse sono di fatto modi di manifestazione pratico-concreti.

Questo non sapere ciò che era quotidianamente funzione da adempiere ed effettivamente adempiuta nella vita degli uomini, non era affatto negli stadi iniziali dell'evoluzione un evento isolato. Al contrario. Nella prassi di quel periodo si aveva sempre a che fare soltanto con una cerchia di vita assolutamente ridotta sia in termini oggettivi sia soggettivi, nella quale poteva bensì dirsi che rientrasse una certa consapevolezza, relativa all'attività immediata e alle sue circostanze altrettanto immediate, ma tale cerchia di vita era inclusa in un mondo smisurato e in apparenza insondabile, della cui struttura non si poteva in quello stadio avere nessuna cognizione corretta e per padroneggiare la quale l'uomo, nel migliore dei casi, era capace di valersi soltanto dei mezzi intellettuali dell'analogia. Senza dubbio anche nella sfera di vita dominata, che era connessa più

o meno strettamente con la sfera del lavoro, il pensiero analogico aveva una parte non irrilevante, qui però nel quadro della prassi concreta veniva di continuo criticamente corretto dai risultati di questa e così man mano era spinto a svilupparsi nella direzione della conoscenza causale (non necessariamente consaputa come tale). Del tutto altrimenti, invece, stavano le cose quando si aveva a che fare con la sfera sconfinata dell'essere non dominabile per tale via, dove inevitabilmente veniva a mancare un simile controllo sull'attività analogica. Poiché non è questa la sede per addentrarci nei complicatissimi problemi di questo sviluppo, possiamo solo rilevare che in questa enorme sfera di vita non dominata, e perciò neanche dominabile con le conoscenze ottenute nella prassi concreta, rientrava anche quel che — oggettivamente — tramite il lavoro, il linguaggio, la socialità, ecc. toglieva l'uomo stesso dalla genericità muta del suo precedente essere animalesco. Nessuna meraviglia perciò che l'esistenza concreta, il modo di funzionare, della propria consapevolezza applicata (nel lavoro, nella divisione del lavoro, ecc. e qui, ma solo qui, verificata nel suo funzionamento, e invece estremamente circoscritta al di fuori delle esperienze lavorative immediate), della propria capacità di pensiero appartenesse anche, e persino in termini rilevanti, a questo mondo non dominato, anzi anche per questo intellettualmente non dominabile.

La immediatezza delle esperienze lavorative — la cui stragrande maggioranza veniva ottenuta per l'appunto nella prassi immediata — dava motivo fra l'altro al dominio della tradizione, dell'autorità degli anziani esperti, ecc. Anche ciò fu un notevole contributo a far sì che, mentre le esperienze lavorative si fissavano per tratti di tempo spesso lunghissimi, la loro origine di atti pratici, invece, poteva essere dimenticata. Già questo rendeva possibile un fatto assai caratteristico quanto ai tipi di estraniamento degli inizi dell'evoluzione, il fatto cioè che gli uomini dei primordi fossero soliti considerare doni di un aldilà, variamente immaginato, determinate forme del padroneggiamento pratico del proprio ambiente, cui essi a suo tempo erano invece arrivati indubbiamente con la propria prassi. (Abbiamo già in precedenza citato una questione importante come il padroneggiamento del fuoco; ma anche miti assai tardi raccontavano ancora che determinate forme di lavoro erano nate come « doni divini » agli uomini.) Dati tali atteggiamenti nei confronti della propria prassi, non può sorprendere che la coscienza, la quale nelle posizioni teleologiche del lavoro toglie

gli uomini alla natura e li rende parti integranti dell'essere sociale che in tal modo si forma, possa bensì essere avvertita da essi come orientamento contrapposto alla natura determinata biologicamente, ma vedendo al contempo in questa contrapposizione l'intervento di potenze trascendenti. Poiché gli uomini negli stadi evolutivi iniziali (e anche in seguito a lungo) non furono in grado magari solo di immaginarsi il proprio essere sociale nella sua genesi, nella sua storicità, cioè non furono in grado di fare della propria prassi e della coscienza che ne sorreggeva il fondamento della propria immagine del mondo, finì per prendere corpo la prima forma importante di estraniamento umana: gli uomini trasferirono genesi, essenza, funzioni del proprio essere a potenze trascendenti la cui indole venne da essi costruita, all'inizio in maniera semplicistica, più tardi con sempre maggiore raffinatezza intellettuale, analogizzando sulla base della propria esistenza. Dal lavoro teleologico degli uomini derivò l'estraniamento del mondo creato da potenze trascendenti e, in esso, degli uomini stessi che venivano creati da tali potenze<sup>141</sup>. In questa sede non possiamo soffermarci sui dettagli, dobbiamo limitarci a una caratterizzazione di fondo, certamente troppo generale.

Lo sviluppo della prassi umana condusse già relativamente presto a considerazioni critiche circa questa forma iniziale dell'estraniamento religiosa. Dominanti e generali esse lo divennero però soltanto nel Rinascimento e nei suoi effetti ideologici. Con il *cogito ergo sum* di Cartesio comincia una tendenza che intende sostituire a questa forma primordiale di estraniamento nel pensare il mondo (con tutte le sue conseguenze sulla concezione dell'uomo, della sua prassi, della sua genericità, ecc.) un modo più progredito, più aggiornato, ma che resta comunque una estraniamento. Non c'è dubbio che l'avvento del capitalismo — la prima formazione, come sappiamo, in cui i momenti sociali sono relativamente dominanti e sempre più respingono indietro i residui di « naturalità » — coincide non casualmente sul piano storico con questa rivoluzione intellettuale. Dal nostro attuale punto di vista si potrebbe dire: la gnoseologia si sostituisce alla teologia, cioè invece di ricondurre l'edificio categoriale della realtà alla teleologia creatrice di un trascendente ente perfetto (o di più enti, comparativamente più perfetti), al

<sup>141</sup> Nella storia della creazione contenuta nel Vecchio Testamento questa analogia arriva per esempio al punto che al dio onnipotente viene addirittura assegnato dopo la creazione del mondo un giorno di riposo.

mondo, che sempre più ci si rappresenta come increato, come immutabilmente eterno, viene messo di fronte un pensiero anch'esso rappresentato come privo di genesi. Invece, dunque, di porre a riscontro la sorte oggettiva del mondo con la volontà dell'ente trascendente, la domanda della filosofia va sempre più concentrandosi su un punto: con quali mezzi, con quale autocontrollo, il pensiero si rende capace di padroneggiare il mondo in maniera corretta, coerente, in maniera a esso adeguata. Idealismo e materialismo proprio in questo periodo combattono le loro grandi battaglie. Ed è naturalmente della massima importanza per lo sviluppo del pensiero che le categorie che costruiscono e organizzano la realtà vengano pensate come fondate nell'essere stesso e conosciute nel pensiero oppure come stampate dal pensiero sulla realtà. Il dualismo di pensiero ed essere, tuttavia, la inderivabilità del principio intellettuale dall'essere e con ciò il principio gnoseologico come centro del metodo filosofico restano — in sostanza — intatti. Tanto più che a rimpiazzare l'immagine del mondo fornita dalla teologia sembrava chiamato, quale contraltare polemico verso di essa, il principio dell'eternità ultima e della sostanziale immodificabilità dell'universo. Così, persino in un grande pensatore relativamente prossimo al materialismo filosofico come Spinoza, la totalità del reale può chiamarsi *deus sive natura* e possedere come attributo, accanto alla estensione (materialità), anche il pensiero. Come singole ricerche scientifiche a poco a poco mettersero in luce, di fatto, la storicità, la processualità dell'essere, è stato da noi già sottolineato. Tali ricerche, però, per quanto rilevanti, non riuscirono a intaccare la priorità filosofica, universalmente dominante, della gnoseologia (l'autoconoscenza del pensiero non-divenuto). Ciò accadeva anche perché, come abbiamo già cercato di mostrare, non di rado tale priorità della gnoseologia acquistava anche la funzione ideologica di conciliare in qualche modo lo sviluppo economico del capitalismo, di cui in definitiva questo pensiero era espressione, con i poteri religiosi dominanti, di rendere privi di oggetto conflitti del tipo galileiano. Questa tendenza fece sì che l'essere, posto di fronte al pensiero, svaporasse sovente fino all'inconoscibilità, talora fino all'inesistenza, il che, specialmente da quando il capitalismo dopo i grandi sommovimenti rivoluzionari si fu consolidato a forma dominante di società, con il neokantismo, il positivismo, il neopositivismo, ecc. è arrivato al punto di elevare a unici oggetti degni della scientificità le determinazioni intellettuali di vario genere utilizzabili nella prassi nelle loro

funzioni di strumenti della manipolazione efficace della realtà.

Questa prassi, naturalmente, in comune con quella primitiva non ha più ormai che alcuni tratti generalissimi. Essa dal punto di vista tecnico si colloca a un livello molto più alto di quanto fosse possibile anche solo immaginare al tempo della massima fioritura intellettuale del pensiero borghese. Ciò nondimeno questa tecnica, tanto magnificamente razionalizzata in tutti i suoi dettagli, comporta nella relazione dell'uomo con la realtà un regresso spirituale, umano, al confronto con le fasi precedenti. E infatti la prassi reale, sia come ricambio organico della società con la natura che come divisione del lavoro, ha la tendenza oggettiva - in quanto effetto di ritorno a livello sociale del lavoro sulla genericità dell'uomo - a ridurre l'uomo alla sua particolarità immediata. Questa tendenza è caratteristica di ogni manipolazione con mezzi prevalentemente economico-sociali, ed è in parte consapevole (si pensi a ideologie come la « deideologizzazione », la « teoria dell'informazione », ecc.), in parte risultato pratico della generale condizione manipolata della condotta di vita. Quest'ultima infatti privilegia, promuove e addirittura coltiva negli uomini motivazioni ad agire che, proprio conservando un'apparenza di estrema differenza, ne riconducono la personalità alle motivazioni in definitiva primordiali di una particolarità esclusiva, e fra l'altro sembra aspirare con successo a tenerli per l'eternità a questo livello.

È impossibile qui anche solo tentare di esporre esaurientemente questo complesso problematico, in particolare perché le tendenze contrarie, che criticano e anzi si ribellano sul piano emotivo, in gran parte esprimono senz'altro su tale piano una violenta opposizione contro le necessarie conseguenze umane del sistema manipolatorio, ma assai di rado sono oggi in grado di individuarne correttamente le basi in termini teorici, di principio, e di criticarle poi muovendo da questioni centrali come l'essere, il suo edificio categoriale e il comportamento generico degli uomini nei suoi confronti<sup>142</sup>. Manca, affinché ciò avvenga, come primo passo appunto l'autoriconoscimento della propria

<sup>142</sup> Si pensi per esempio al fatto che talora si sono avute benintenzionate proposte critiche di contrapporre alla tecnica manipolatoria dell'evoluto capitalismo contemporaneo la rivendicazione di trasformare il lavoro in gioco. Un sillogismo analogico ingenuamente astratto che ai tempi di Schiller, e anche di Fourier, poteva essere storicamente comprensibile come atteggiamento soggettivo che tenta di anticipare le cose, ma il quale, è oggi evidente, trascura i problemi reali, senza intravederne la natura nemmeno da lontano.

condizione come condizione di particolarità, al di sopra della quale bisogna cominciare a elevarsi per poter realmente, anche solo in certa misura, considerare i problemi del suo superamento. Una tale critica e autocritica della particolarità manca ancora quasi completamente e quindi il meccanismo manipolativo non si trova di fronte nessuna attività risoluta fondata sulla semplice consapevolezza. A tutt'oggi non esistono neppure i primi inizi di questo. A illustrazione teorica di questo stato di cose generale non è forse privo di interesse ricordare il chiaro, arguto, scritto di Hegel intitolato *Chi pensa in astratto?* Egli, seguendo le tradizioni intellettualistiche del suo tempo, che ne determinavano l'atteggiamento verso la realtà, definisce la particolarità « incultura » e, in termini molto spiritosi, « astratto » il pensiero che scaturisce da questo livello ontologico. A un certo punto, dunque, una donna trova che le uova della venditrice sono marce. Ne segue uno scoppio d'ira nel quale la personalità, la morale, ecc. della donna che critica appaiono il peggio del peggio. « Breve, non ne lascia sano un capello. Pensa in astratto e la sussume, per lo scialle, il berretto, la camicia, ecc. così come per le dita e altre parti del corpo, e anche per il padre e tutta la sua schiatta, tutta sotto il crimine che le ha fatto trovare marce le uova. Tutto in lei è completamente colorato da quelle uova marce »<sup>143</sup>. Se ora poniamo mente alla circostanza che la persona particolare dei nostri giorni, nel mondo dell'« informazione » di mercato (annunci pubblicitari), « dimostra » la propria saggezza, la propria superiorità in tutte le questioni di vita, per il fatto di fumare le sigarette Gauloise, ecc., ci rendiamo conto di avere davanti a noi una figura che è l'esatto riscontro spirituale di quella: ogni cosa viene, per usare la parola di Hegel, « sussunta » sotto interessi momentanei e particolari. In questa notte, davvero, tutte le vacche sono nere. Tutte le situazioni di vita e le determinazioni di pensiero vengono dominate dal medesimo colore di un insulso analogizzare particolare, che oggi ovviamente non si limita agli annunci pubblicitari, ma compenetra anche la più « alta » e « rigorosa » scienza. Dove tutto è permesso, purché non intralci la strada a qualche interesse manipolativo. Analogie superficiali, di fronte a cui la scolastica medievale potrebbe apparire scienza rigorosa, è possibile vederle enunciate tranquillamente da scienziati di chiara fama senza che temano di venir

<sup>143</sup> G. W. F. Hegel, *Werke* (Jubiläumsausgabe), XX, Stoccarda 1930, p. 449.

derisi. Un esempio sarà sufficiente. Il fisico di fama mondiale Pascual Jordan ha potuto proclamare la seguente connessione analogica: che « la tendenza della materia all'aumento dell'entropia, cioè alla distruzione dell'ordine, sia da considerare lo specchio fisico oppure il substrato fisico del peccato originale »<sup>144</sup>. Si tratta, naturalmente, di un esempio un po' grottesco, ma le deduzioni teologico-fisiche di Teilhard de Chardin, che vengono discusse (e spesso perfino da intellettuali che si dicono marxisti) con grandissima serietà e il massimo rispetto, non cedono di molto quanto a superficiale e astratto analogizzare. Quando nel pensare il mondo l'essere smette di avere il suo ruolo di controllo, tutto diventa possibile e tutto il possibile viene, di fatto, compiuto quando economicamente, socialmente, politicamente la cosa quadra a forze potenti dell'epoca.

È assolutamente necessario vedere e valutare come grotteschi questi fatti, se si vuol seriamente cercare una via d'uscita da questa situazione. Non bisogna però dimenticare che non si tratta di grottesco individuale, ma che esso in realtà viene a prodursi quando i movimenti intellettuali dominanti mettono in pratica con coerenza i propri principi.

Il punto è, dunque, di eliminare l'essere dal pensiero filosofico intorno al mondo. Si tratta, come abbiamo già sottolineato in precedenza, del prodotto di un lungo sviluppo, compiutosi passo passo. Quando il celebre matematico Poincaré dichiarava ai suoi tempi che la differenza essenziale fra il sistema tolemaico e quello copernicano sarebbe la semplicità matematica comparativamente maggiore del secondo rispetto al primo, questa strada era già stata percorsa, pur in termini rigorosamente scientifici sul piano formale e senza ancora trarne direttamente conseguenze di questo tipo: l'unico vero controllo, l'essere (vale a dire, in questo caso, il fatto che sia il Sole a girare intorno alla Terra o la Terra intorno al Sole) come criterio di verità fra teorie che si contraddicono, lo si voleva definitivamente espunto dall'argomentazione sia scientifica che filosofica. Con questa e altre simili prese di posizione la strada dell'analogizzare grottesco, privo di controllo ontologico, era aperta. Doveva solo sopravvenire la nuova fase dello sviluppo capitalistico, la fase della manipolazione universale, perché — spesso attraverso percorsi intricati — dai suoi bisogni ideologici prendesse avvio e si diffondesse l'analogizzare grottesco.

<sup>144</sup> P. Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage*, Oldenburg 1963, p. 341.

Ovviamente questa svolta verso il dominio assoluto del particolare non si ferma alla scienza e alla filosofia. I grotteschi che ne derivano, le misture grottesche di premesse raffinate e conseguenze particolaristiche sul piano umano, si verificano nella totalità della vita, a cominciare dalla più ordinaria quotidianità (come è possibile osservare ogni giorno nell'« informazione di mercato », negli annunci pubblicitari) fino alla più elevata intellettualità. Infatti lo stato di manipolazione generale della vita quotidiana comporta questa sola alternativa: o adattarsi semplicemente, normalmente, alla particolarità imperante oppure produrre in se stessi una particolarità spiritualmente « elevata », conforme sul piano formale, decorativo, ai bisogni dello spirito, « interessante », in apparenza eccentrica, che all'esterno risulti estremamente sovversiva, ma che al suo interno si adatti invece anch'essa al mondo manipolato e particolare quanto ai problemi per quest'ultimo essenziali, [producendo] nelle sfere intellettuali le più diverse forme di tale falsa apparenza interessante. Questo indirizzo nuovo ha avuto il suo compendio teorico nella parola d'ordine della « deideologizzazione », così come lo slogan del rifiuto dell'indirizzo imperante nel XIX secolo ne ha sintetizzato le tendenze culturali e umane<sup>145</sup>. Già alla fine del secolo comincia questo sviluppo, quando per un verso si plaude alla liberazione dell'individuo dai vincoli sociali mediante l'eccentricità puramente autocostituita (in apparenza), il più possibile immediata, della vita personale, un movimento che riceve le sue formulazioni teoriche nell'*action gratuite* di Gide, nel surrealismo e nelle forme iniziali di esistenzialismo, e per altro verso si va considerando con sempre maggior risolutezza — già il futurismo lo fa in maniera radicale — la lacerazione verbale di tutti i vincoli sociali come una rottura con l'intero passato, come una contrapposizione assoluta fra passato e presente (e, a maggior ragione, futuro). Il contenuto ultimo di tutti questi movimenti, in apparenza estremamente diversi, è stato sintetizzato da Thomas Mann nella grande opera della vecchiaia *Doktor Faustus*. Nel dialogo del protagonista con il diavolo, questi dice a proposito del presente e della prospettiva futura che l'inferno « in fondo è solo la prosecuzione della vita stravagante », circa la quale egli afferma che una persona che ne sia caduta vittima vede in essa l'unica cosa che possa soddisfare il proprio orgoglio. Così Adrian Leverkühn per-

<sup>145</sup> Cfr. in proposito il mio saggio *Lob des XX. Jahrhunderts*, in *In Sachen Böll*, Berlino 1968, p. 325 e sgg.

viene all'ultima risolutiva decisione della sua vita: vuole « recuperare » nella propria opera la Nona sinfonia, vuole cioè con la massima forza una rottura radicale con ogni risultato tramandato dell'attività umana, per esprimere nella propria personalità, nella propria opera, la genericità umana, in quanto nocciolo di tale esistenza.

Com'è noto, Marx morì assai prima che queste tendenze si sviluppasse, cosicché non ha lasciato dietro di sé — come disse Lenin spiritosamente al momento di avviare la Nep — nessuna « citazione utilizzabile » contro di esse. Per questo, qualsiasi tentativo di restaurarlo in maniera efficace per la prassi sociale deve andar unito all'analisi economica della nuova fase del capitalismo. La indivisibilità di scienza e filosofia nell'edificio metodologico del marxismo prescrive imperativamente proprio questo. Il mero accertamento di tendenze realmente operanti ma parziali, anche quando la descrizione sia corretta, non può fare da base a nessuna decisione pratica concreta che abbia dimensioni sociali. Sotto questo profilo, perfino l'individuazione corretta delle categorie, della loro connessione, delle loro tendenze evolutive, resta qualcosa di meramente filosofico. Sol tanto l'unione di filosofia e scienza, in quanto rispecchiamenti intellettuali del medesimo essere, è in grado di fornire una reale base teorica per la prassi. In questa sede, dove stiamo trattando di tali problemi in un'ottica ontologica generale, dobbiamo accontentarci di queste osservazioni generali. Con ciò, naturalmente, non si nega che anche la filosofia abbia una determinata importanza pratica (criticamente circoscritta). Si pensi, per esempio, al modo di manifestarsi oggi dell'estraneazione, cui abbiamo già accennato. Il principio dell'estraneazione — quale si presenta almeno nelle parti economicamente sviluppate del capitalismo contemporaneo — si differenzia dalle sue forme capitalistiche precedenti per ragioni economiche. Quanto più lo sfruttamento capitalistico, perlomeno a un alto livello di sviluppo, abbandona l'originaria forma diretta (aumento dell'orario di lavoro, diminuzione del salario) e trasforma la sussunzione formale del lavoro sotto il capitale in sussunzione reale, tanto più scompare dalla prassi del movimento operaio la coincidenza immediata fra lotta contro lo sfruttamento in quanto tale e lotta contro le conseguenze estranianti per gli uomini. Il cambiamento categoriale nello sfruttamento separa di netto i due momenti. La lotta ovviamente tuttora necessaria contro l'estraneazione acquisisce, in seguito al mutamento economico,

un carattere in prevalenza ideologico. (L'uomo come deve usare il suo tempo libero?) La conoscenza della ristrutturazione categoriale, quindi, poiché appunto le categorie sono forme ontologiche, può portare una certa luce sulla prospettiva strategica delle attuali lotte di classe. Se però manca una pari luce sui dettagli concreti nei quali e attraverso i quali le categorie mostrano nell'essere sociale il proprio vero, concreto, modo di essere, la comprensione che se ne ha, per quanto correttissima, non può condurre a una vera prassi socialmente efficace.

È proprio questo inscindibile legame reciproco che, in Marx, rende le categorie basilari principi di formazione dell'essere e, per conseguenza, anche del pensiero sopra di esso. Come l'universalità della categoria può esistere solo in quanto principio, in quanto portatrice dell'unità dell'essere da essa determinato, come i movimenti dei complessi processuali riproducono di continuo la unitarietà categoriale intrinseca, così non può esserci, corrispondentemente, nessuna « muraglia cinese » gnoseologica che separi la conoscenza scientifica delle oggettività concrete da [quella] della loro universalità categoriale (filosofica).

Ora noi, per mettere chiaramente in luce l'edificio categoriale dell'immagine del mondo di Marx, ci soffermeremo assai sinteticamente sui tre grandi processi da lui chiariti, e ciò soprattutto al fine di illuminare, meglio di quanto non sia stato possibile finora, la costituzione specifica delle categorie proprio nel loro essere processuale. È introduttivamente diciamo subito che in nessuno dei tre processi abbiamo, in prima istanza, osservazioni puramente categoriali. Si tratta innanzi tutto di nulla più che constatazioni fattuali *post festum* circa lo sviluppo in quanto tale: in esse vengono riscontrate di fatto sia la conservazione o, per meglio dire, la permanente riproduzione di determinate componenti, spesso esistenti da lungo tempo, e sia la nascita ininterrotta di nuove oggettività, di nuove forme processuali, ecc. In nessuno di questi complessi processi irreversibili viene dunque constatato qualcosa che sia il risultato di una qualsiasi costruzione, la quale, pur ben fondata, sia comunque in primo luogo una costruzione mentale. In ogni punto si riscontrano trasformazioni processuali reali, che con tutte le loro determinazioni si svolgono effettivamente nel processo di vita dell'essere sociale e che appunto *post festum* con l'ausilio delle scienze restano conservate, come fatti, nella memoria dell'umanità. I processi quindi che vengono conosciuti sono proprio reali processi dell'essere sociale. Per questo sono,

poi, tutti e tre conosciutissimi, addirittura fino alla ovvietà.

Il primo processo si può descrivere, per la via più semplice, dicendo che il tempo di lavoro ogni volta socialmente necessario per la riproduzione dell'uomo esperisce una permanente tendenza alla diminuzione. Qui sono visibili in termini inequivoci le conseguenze del salto che separa la natura organica dall'essere sociale. Mentre persino gli animali più evoluti<sup>146</sup> hanno bisogno per la propria riproduzione biologica di un dispendio di energia esattamente pari a quello di migliaia di anni fa, nell'essere sociale – considerato globalmente, calcolando anche lo sviluppo ineguale che vi si verifica – la prestazione lavorativa ha una linea ascendente. Com'è ovvio, non soltanto occorre, se si vuol cogliere questo processo nella sua verità essenziale, mettere nel conto lo sviluppo ineguale in genere, ma bisogna anche tener presente che la processualità autocostituentesi dell'essere sociale mostra una linea discendente quanto al lavoro necessario per la riproduzione della vita. In verità Marx ha messo in luce questa linea evolutiva con concreta esattezza scientifica anzitutto e quasi soltanto per quel che concerne il mondo civilizzato europeo. Si tratta però di una scelta ponderata in termini teorici generali, non di un caso: mostrare le possibilità oggettive offerte dalle basi ontologiche della società nella loro forma pura, classica come dice Marx, mostrare cioè fino a che punto e come queste forze possano svilupparsi, quando le circostanze non mettono sul loro cammino ostacoli molto alti o magari insuperabili, dando a quel processo riproduttivo il carattere di un vicolo cieco. Marx naturalmente sapeva bene che nella realtà la linea evolutiva da lui concretamente discussa non era l'unica; quanto al cosiddetto modo di produzione asiatico, dai suoi scritti è addirittura possibile trarre un quadro sistematico<sup>147</sup>. Tuttavia, delle altre linee evolutive Marx in pratica non si è occupato affatto sul piano teorico. Engels e Marx stesso conoscevano bene i risultati allora forniti dalle ricerche sulle società primitive e li giudicavano gli inizi dello sviluppo della società da loro analizzato, senza però studiare più da vicino le ragioni economico-sociali delle varie forme di stagnazione. Per fondare la teoria dello sviluppo libero e in

<sup>146</sup> Naturalmente, che vivano in libertà: nell'esistenza degli animali addomesticati dominano già, per l'animale stesso, le categorie sociali dell'essere.

<sup>147</sup> Cfr. F. Tókei, *Zur Frage der asiatischen Produktionsweise*, Neuwied-Berlino 1969 (tr. it., *La forma di produzione asiatica*, Sugar, Milano 1970).

specie per la sua applicazione pratica alla strategia e alla tattica del movimento operaio rivoluzionario, ciò sembrava una questione meno decisiva e attuale di quanto non sia diventato visibile oggi. (Lo è diventata più tardi, e una rinascita del marxismo dovrebbe assolutamente allargare il campo di ricerca e la teoria dello sviluppo anche in queste direzioni.) A quel tempo centrale era un'altra domanda: fino a che punto la genericità umana è concepibile sul piano storico e teorico come essere processuale? Quali insegnamenti teorici e soprattutto pratici ne derivano per le attività presenti e venture degli uomini? A queste domande Marx rispose mettendo in luce (scientificamente e filosoficamente) sul piano storico da quali principali indirizzi lo sviluppo dell'essere sociale è costituito quando le energie umane da esso scatenate sono in grado di esplicarsi nella realtà. Si tratta, com'è ovvio, di un processo di sintesi di singoli processi estremamente differenti. L'intrinseca possibilità della crescita permanente dell'efficienza del lavoro scaturisce proprio dalla sua socialità. Questa nel processo del lavoro, nei suoi mezzi e risultati dà luogo a reazioni in seguito alle quali l'efficacia del lavoro, dei mezzi di lavoro, della divisione del lavoro, ecc. può subire una crescita permanente. Tale possibilità – che abbraccia rilevanti complessi di processi, dagli effetti sul mondo naturale al modo di essere sociale e, per tale tramite, individuale delle reazioni umane a questi sviluppi, dove queste tendenze possono dispiegarsi liberamente – è definita classica da Marx. Ciò, tuttavia, non distacca [tali processi] dal corso storico normale, all'opposto essi si presentano come manifestazione veramente tipica dell'essere sociale e proprio per questo vengono al centro della sua conoscenza storica. È qui infatti che si forma la nuova genericità, il lavoro come mezzo per una vita i cui contenuti decisivi sono o tendono a essere oltre l'orizzonte della nuda riproduzione.

Se è vero che queste constatazioni producono un'immagine del mondo unitaria, per meglio dire offrono i basamenti fattuali di una tale immagine del mondo, altrettanto vero è che il ritmo, gli indirizzi immediatamente visibili, ecc. dei fatti su cui esse si fondano esibiscono una varietà estrema. Per coglierli dunque davvero correttamente, nel loro essere reale, nel loro contesto reale, è necessario un doppio movimento di pensiero: da una parte, la nozione il più possibile esatta dei reali movimenti concreti nella loro immediata specificità concreta, dall'altra parte – senza voler revocare nell'astrazione questo tipo di constatazioni – la conoscenza dei momenti comuni che vi si

presentano, che, senza eliminare tali specificità, stabiliscono fra esse un'unità di essere processuale e che ogni volta le trasformano in momenti di una formazione economica. Questo processo quindi nella sua totalità è qualcosa, alla fine, di ontologicamente unitario, e anche se (o proprio perché) i suoi diversi momenti esibiscono nell'unità anche la loro diversità, poi però altrettanto ontologicamente nelle diversità conservano l'unità. Molto indicativo a tale proposito è il frequente prodursi in tali processi di cambiamenti di funzione. Alcuni processi parziali del capitalismo (il capitale commerciale, il capitale per il commercio di denaro) compaiono autonomamente molto tempo prima che si possa parlare di capitalismo. Le loro funzioni socio-economiche, però, in tali stadi sono qualitativamente differenti dal ruolo che avranno più tardi in quanto momenti subordinati del dominante capitale produttivo. La conoscenza di tali cambiamenti, di tali processi, se vuol riuscire adeguata al loro essere, deve dunque unire metodologicamente in sé entrambi i momenti. Il che è possibile soltanto mediante una cooperazione organica di scienza e filosofia, nella quale il pensiero separi ciò che è unitariamente solidale e unisca ciò che si presenta specifico, diverso, così da dare, conformemente alla loro dinamica ontologica, espressione concettuale adeguata nel processo di vita stesso alle categorie che vi sono presenti. Ma ciò non vuol dire altro, in termini metodologici, che ogni conoscenza scientifica deve orientarsi verso quella filosofica e ininterrottamente travasarsi in essa, così come ogni conoscenza filosofica deve orientarsi verso quella scientifica e ininterrottamente travasarsi in essa, per afferrare con il pensiero l'essere nella sua articolazione categoriale e le categorie come determinazioni intrinseche dell'essere.

Se ci accostiamo in questo modo al processo che ora ci interessa, diviene subito visibile la specifica unità fra teleologia e causalità, già da noi affermata in precedenti ragionamenti, nella specificità del suo funzionare pratico-dinamico da principio determinante di questo particolare aspetto del processo di riproduzione. L'essere sociale si costituisce come forma specifica dell'essere proprio con il fatto che, da un lato, ogni momento della sua struttura interna scaturisce immediatamente e insopprimibilmente da una posizione teleologica, dall'altro lato ogni posizione così compiuta pone in movimento soltanto serie causali, non alcunché che sia in sé teleologico (infatti quest'ultimo può esistere solo come posizione teleologica, non come momento dinamico oggettivo di un qualsiasi essere). Tali serie ven-

gono bensì, per il loro contenuto, per il loro indirizzo, ecc., più o meno messe in moto dalle posizioni teleologiche, tuttavia il loro reale decorso complessivo non potrà mai essere determinato da queste ultime in tutto il suo contenuto. Ogni posizione teleologica, cioè, realizza il movimento di una o di più serie causali, che vengono da essa determinate entro un certo grado, ma che, in pratica sempre, contengono al medesimo tempo qualcosa di più o qualcosa di meno di quanto era previsto nell'intenzione della posizione. L'unità sintetica che per tale via si forma nelle varie totalità parziali dell'essere sociale, così come nella sua totalità conclusiva, è perciò, nonostante tutte le amplissime interrelazioni fra i momenti posizionali e le serie causali, qualcosa di pluralistico, una sintesi di diversità, spesso addirittura di antitesi. Non si deve però stabilire fra i momenti teleologici e i momenti causali un'antiteticità gnoseologica. Infatti, da una parte, nei processi causali che deviano dalle posizioni hanno una forte incidenza codeterminativa le posizioni stesse, in quanto delimitano in molti sensi il campo delle possibili deviazioni, ecc., da un'altra parte anche le posizioni non dipendono dall'arbitrio dei loro soggetti. Questi ultimi devono (in ultima analisi: pena la rovina) a priori confrontarsi in qualche modo con il campo di manovra che nel processo complessivo è ogni volta dato. Si ha dunque sempre una determinata unità tendenziale, senza tuttavia che si possa attribuire al processo un'unità assoluta (nel senso del vecchio materialismo o delle consequenzialità della logica hegeliana). Marx enuncia anche con chiarezza la negazione di tale unità assolutizzata: « Considerare la società come un unico soggetto, significa considerarla in modo falso, speculativo »<sup>148</sup>. Ciò naturalmente non esclude un'unità ultima, spesso contraddittoria, dei processi, delle formazioni, nel senso indicato sopra, solo che essa è appunto l'unità tendenziale, spesso estremamente contraddittoria, di complicati processi singoli.

Al rifiuto dell'unità speculativa, come dice Marx, dei momenti della società e del loro tutto si lega strettamente il rifiuto della necessità dei processi medesimi concettualmente assolutizzati. Hegel, cui erano ben note le giuste argomentazioni dell'Illuminismo contro una pseudo teleologia letta all'interno dei processi causali, vuole risolvere la questione, nel senso del suo edificio sistematico logicistico, mediante il divenir consapevole di tali processi. E quindi dice: « Cieca è la necessità solo nella

<sup>148</sup> K. Marx, *Robentwurf*, cit., p. 15 (tr. it. cit., I, p. 18).

misura in cui non viene compresa »<sup>149</sup>. Engels dapprima accetta tale determinazione come, per il momento, corretta. Quando però la va a spiegare nel concreto, risulta che egli intende con essa qualcosa di completamente diverso da Hegel. Purtroppo l'esposizione correttiva non si verifica come conseguenza di una critica di quella hegeliana, la quale addirittura circola ancora oggi nelle forme distorte del marxismo. Engels riconosce giustamente che il problema non sta solo nel diventar consapevole della necessità cieca. Questo può assumere importanza soltanto nel quadro di una processualità logicizzante, la quale, coerentemente ma anche erroneamente, in Hegel conduce al soggetto-oggetto identico, coronamento di una visione nei confronti del processo complessivo certamente legata a intenzioni dialettiche, ma nel risultato finale degradata a una cripto teleologia logicistica. Engels collega giustamente tale visione con la prassi, in primo luogo tecnico-economica. Il superamento della « cecità » consiste « nella conoscenza di queste leggi e nella possibilità, legata a questa conoscenza, di farle agire secondo un piano per un fine determinato ». Non è per caso che Engels concretizzi il suo ragionamento semplicemente identificando la libertà, cioè il comportamento socialmente attivo che supera la « cieca » necessità a partire dall'uomo, con « la capacità di poter decidere con cognizione di causa »<sup>150</sup>. Ed è una eccellente descrizione di determinati momenti importanti, decisivi, del processo di produzione in senso stretto. Engels però qui non dà risposte ai complessi problematici che sono determinanti nella totalità sociale, a come reagisce di fronte a dati cambiamenti nella produzione la maggioranza degli uomini la cui attività sia necessaria per una data formazione, cosa da cui dipende in larga misura quale parte abbia nel meccanismo causale del processo la coscienza (corretta o falsa) delle persone che vi partecipano attivamente e passivamente.

Con ciò siamo arrivati alla seconda tendenza evolutiva dell'essere sociale messa in luce da Marx: la trasformazione che subisce l'uomo in presenza di questa oggettiva, legale crescita delle forze produttive. La genesi dell'essere sociale è – si può dire tranquillamente: innanzi tutto – una trasformazione dell'uomo, in quanto la trasformazione processuale dei modi dell'essere per la prima volta produce soggetti e oggetti. Che nella

<sup>149</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, cit., § 147, aggiunta.

<sup>150</sup> F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., pp. 117-118 (tr. it. cit., pp. 108-109).

natura inorganica non possa né formarsi né agire nulla di pur soltanto somigliante a un soggetto è cosa talmente ovvia da non doverci spendere sopra neppure una parola. Ne segue naturalmente che la natura inorganica non conosce in sé nemmeno l'oggetto. Oggetto essa lo diventa solo per l'attività consapevolmente posiziona, e che in questo processo è divenuta soggetto, nell'essere sociale. I singoli organismi poi della natura organica, che si riproducono direttamente, non fanno sul piano ontologico che dar luogo a un processo di adattamento pilotato dalla biologia fra l'organismo che si riproduce e il suo ambiente, e ciò non trova analogia nell'essere inorganico. In termini ontologici, comunque, anche in questo caso non si può parlare né di soggetto né di oggetto.

Il fatto che ambedue divengano oggetti nell'essere sociale, oggetti del suo ricambio organico con la natura, rientra dal punto di vista ontologico-categoriale nella specificità dell'essere sociale. Solo nelle posizioni teleologiche insieme con i loro preparativi intellettuali, nella cui totalità sorge l'essere sociale come modo di essere autonomo e specifico, sorge anche il rapporto soggetto-oggetto, una delle determinazioni categoriali centrali di questo grado dello sviluppo ontologico. Non è quindi difficile comprendere in termini storici perché tanto a lungo e tanto tenacemente il pensiero ha figurato nella storia dell'umanità come una potenza indipendente dall'essere, inderivabile da esso, e perché suoi acquisti tanto rilevanti per lo sviluppo degli esseri umani come le categorie conosciute, fatte consapevoli, sembravano pretendere alla indipendenza ontologica. Per il pensiero astratto-immediato, posto su se stesso, appunto non è facile intendere che prodotto della sua attività può essere soltanto la tendenza a riconoscere correttamente le categorie, che queste categorie – solo essenti, non conosciute – possiedono in sé una molto determinata, concreta oggettività, che dunque la correttezza delle determinazioni categoriali sta nel rispecchiare il più possibile, con la massima approssimazione, il loro essere-in-sé.

Non sorprende, dal punto di vista della storia evolutiva del modo sociale dell'essere, che, sebbene la più primordiale delle consapevoli posizioni teleologiche rappresenti già un salto rispetto alla natura organica, essa abbia bisogno ancora di un lungo sviluppo, ineguale, contraddittorio, per compenetrare estensivamente e intensivamente l'essere sociale, per dispiegarsi quale sua forma operativa specifica, originaria, quale fattore realmente formativo del suo essere. È questo il processo trac-

ciato da Marx in tutti i suoi scritti economico-sociali. Egli lo chiama, giustamente, processo di arretramento della barriera naturale. Il termine « arretramento » è di grande importanza. Infatti, per quanto nettamente i diversi gradi ontologici si distinguano l'uno dall'altro, tuttavia ciascun momento della totalità riproduttiva sociale che abbia un'azione più o meno determinante conserva in sé elementi dei modi ontologici precedenti. Lo sviluppo di questi modi ontologici consiste in primo luogo – cosa che Marx ha visto correttamente per l'essere sociale – nel fatto che le categorie operative corrispondenti al proprio essere conquistano gradualmente la superiorità nei confronti di quelle ereditate in origine, nel corso del passaggio. È un processo osservabile anche nell'essere organico: nell'interazione fra organismo e ambiente ai gradini più bassi ha una parte decisiva l'azione diretta di forze fisico-chimiche; soltanto nel mondo animale, in specie ai suoi gradi più evoluti, si formano nell'organismo sistemi di trasformazione specificamente biologici per elaborare l'azione fisico-chimica dell'ambiente (vista, udito, odorato, ecc.). Nelle nuove condizioni dell'essere sociale arretramento delle barriere naturali vuol dire appunto andar-oltre quell'adattamento passivo all'ambiente le cui premesse biologiche l'essere umano in divenire ha tratto dalla sua esistenza di animale altamente evoluto. Marx adopera con giusta ponderatezza il termine « arretramento ». I due processi infatti sono diversi proprio perché il mondo animale introduce modi di trasformazione radicalmente nuovi (vibrazione dell'aria e suono, musica, ecc.), mentre nel mondo umano si tratta « semplicemente » del fatto che questi organi del processo di riproduzione in interazione con l'ambiente non possono bensì scomparire come momenti biologici dell'essere umano in quanto essere vivente, ma diventano in misura crescente sociali. Dice Marx: « L'educazione dei cinque sensi è opera dell'intera storia universale fino a questo tempo ». Poi concretizza ulteriormente: « Dunque, si richiede l'oggettivazione dell'ente umano, e sotto l'aspetto teorico e sotto quello pratico, tanto per rendere umani i sensi dell'uomo quanto per creare la sensibilità umana corrispondente all'intera ricchezza dell'ente umano e naturale »<sup>151</sup>. Questo processo di trasformazione raggiunge il suo culmine massimo quando dalle vibrazioni dell'aria già divenute suono negli animali sorge, poniamo, la musica e il senso musi-

<sup>151</sup> MEGA, I, 3, pp. 120-121 (tr. it., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 329).

cale, ma i suoi risultati si vedono anche nei bisogni biologici più elementari, come l'alimentazione, la sessualità, ecc.

In precedenza abbiamo già parlato in vari contesti di momenti importanti di questo processo. Qui perciò possiamo limitarci a una sintesi di principio dei suoi aspetti più essenziali. Il punto è che la prassi umana indirizzata verso l'adattamento attivo produce nei suoi soggetti trasformazioni spontanee di questo tipo che costringono gli esseri umani a cambiare nei contenuti e nelle forme i loro comportamenti conformandoli alle necessarie premesse delle loro attività. Questo processo di trasformazione non concerne soltanto la genesi di specie completamente nuove di attività, le quali non di rado finiscono per esprimersi in mutamenti biologici del corpo umano<sup>152</sup>. Per il nostro problema il cambiamento intellettuale-morale è ancora più importante. Non va mai dimenticato che ogni mutamento nel processo di produzione, per divenire effettivo, comporta di solito nelle persone in qualche modo coinvolte un mutamento in quei loro atteggiamenti che hanno con esso un collegamento oggettivo. Le differenze tra divisione del lavoro manifatturiera e – per rimandare in breve simultaneamente ai poli opposti – quella artigiana o quella meccanizzata non è possibile abbiano mero carattere oggettivo. Ciascuna di esse esige imperativamente (pena la rovina) orientamenti diversi nell'attività ogni volta messa in atto dalle persone coinvolte, e con ciò dunque – indipendentemente dal grado di consapevolezza della trasformazione e dal grado di incidenza su altre espressioni della loro vita – una determinata trasformazione anche delle singole persone. E sebbene proprio questo sviluppo, a seguito del suo carattere causale e non teleologico, si presenti assai esplicitamente come ineguale, tuttavia esso nel suo insieme, commisurato sulla scala delle masse di persone che investe, ha una generale direzione umana: respinge indietro con sempre maggior forza nell'attività delle persone quegli atteggiamenti che derivano dall'essere biologico, impone loro un comportamento sempre più decisamente determinato dalla società, diffe-

<sup>152</sup> Si pensi ai risultati degli scavi che mostrano con precisione come forma e volume della testa, quantità del cervello, ecc. si producano in seguito a mutamenti nel processo di riproduzione degli esseri umani già divenuto sociale in termini primordiali, in seguito cioè all'effetto di tali trasformazioni nel modo della loro attività, fino al momento in cui non viene in essere la costituzione biologica dell'*homo sapiens*. Ma tali trasformazioni biologiche nel genere umano sono avvertibili anche in stadi evolutivi più alti, ad esempio l'aumento della statura corporea o l'allungamento della vita media.

renziandolo sempre più nei suoi modi di realizzazione in maniera tale che l'essere umano nel corso di questo processo generale non soltanto va socializzandosi, anche interiormente, a gradi sempre più elevati, ma al contempo percorre via via il cammino che lo porta dalla mera singolarità alla individualità<sup>153</sup>.

La teoria di Marx dell'arretramento delle barriere naturali viene discussa nella sua opera, alla stessa stregua di quella concernente la crescita delle forze produttive nel lavoro, in sostanza soltanto sul piano scientifico, cioè i processi evolutivi finora effettivamente avvenuti vengono indagati ed esposti con la massima esattezza scientifica possibile nella loro verificabile fatticità, come processi reali, conoscibili *post festum*. Al medesimo tempo, però, in essi, nella loro fondatezza di parti del processo complessivo, nei loro indirizzi e risultati evolutivi essenziali, sono leggibili con chiarezza risposte filosofiche a domande antichissime circa la totalità dell'immagine del mondo, risposte che si era abituati a considerare tesi indipendenti, anzi contrapposte, rispetto alle fatticità scientificamente verificabili. Con ciò non ci riferiamo soltanto alle costruzioni dell'idealismo filosofico, ma anche alle arroganze astrattizzanti su presunta base materialistica. La genesi dell'essere umano dal regno animale è prima di tutto una questione di fatto, i cui dati si spera che nel futuro confuteranno le costruzioni vuote con maggiore persuasività di quanto non sia stato possibile fino a oggi. Anche se, su molti punti, sono già distinguibili con chiarezza le fondamentali antitetività fra le due sfere ontologiche, quando vengano discusse nel concreto e non rimangano invece vuote e astratte compagini ideali. Si pensi, per esempio, a quanto è lungo il periodo evolutivo in cui il bambino non è capace di autonomia al confronto con i cuccioli degli animali. Non si può mettere in dubbio che in tal caso ciò derivi in gran parte dalla maggiore sicurezza, come possibilità fondante, e dai più complicati compiti di apprendimento e adattamento, come esigenze della riproduzione.

La terza linea evolutiva messa in luce da Marx è, in sé, ancor più conosciuta e riconosciuta: si tratta del necessario processo di integrazione dei gruppi umani, originariamente piccolissimi, in nazioni e in imperi, per poi esibire, sotto forma di mercato mondiale e di suoi effetti sociali e politici, i primi inizi di una realizzazione dove per la prima volta si presenta di

<sup>153</sup> Su quest'ultima questione ci siamo già soffermati in precedenza.

fatto la tendenza a sfociare nell'unità sociale effettiva dell'umanità. La fondatezza scientifica di questa constatazione è generalmente ammessa, cosicché non merita spenderci troppe parole. La sua rilevanza filosofica per la teoria marxiana sta nel collegamento con il significato specifico della genericità nell'essere sociale. La genericità muta della natura organica non conosce minimamente connessioni di questo tipo: a seconda della speciale genericità, poniamo, di una specie può aversi una coesione, spesso semplicemente temporanea, di gruppi maggiori o minori, ma un bisogno reale di unione effettiva degli appartenenti a una specie non esiste affatto. Proprio questa invece è la prima caratteristica della genericità umana. Per quella animale l'effettivo riunirsi degli esemplari in un genere realmente unitario non ha assolutamente alcuna funzione. L'essere-in-sé del genere è del tutto indipendente da tale fatto. Invece, con il superamento della mutezza nell'essere sociale, l'unità effettiva, realizzata nella vita, del genere diviene una tendenza evolutiva reale - in ultima analisi - irresistibile. Il fatto che essa abbia avuto bisogno di molto tempo per diventare visibile, per diventare pensabile e per venir pensata, il fatto che le forme in cui si è presentata siano state perlopiù inasprimenti di contrasti, ecc., tutto ciò non incide per nulla sulla fundamentalità di questa tendenza: la quale, essendo per l'appunto una tendenza reale, si esprime in termini causali, vale a dire con ineguaglianze, contraddizioni, producendo antitesi, ecc., come tutti gli indirizzi importanti del processo di socializzazione degli esseri umani.

Anche nell'essere sociale, dunque, queste tendenze si presentano in termini estremamente contraddittori, specialmente se se ne considera l'effettiva realtà. In primo luogo non si può negare che la linea generale dello sviluppo economico proceda in modo da creare unità economiche (con rispettiva sovrastruttura) sempre più estese e intense. Tali tendenze evolutive, che si insediano relativamente presto, raggiungono com'è naturale il loro culmine nel sistema di produzione massimamente sociale, nel capitalismo. Questo sistema riesce, anche se in forme spesso intrinsecamente assai problematiche sotto molto profili, a dare vita a unità sociali, come le nazioni, la cui capacità integrativa è tale da compenetrare sovente l'intera vita sociale e, per questa via, addirittura da improntare alla propria peculiarità i processi economici che vi si verificano. Lo sviluppo dell'economia capitalistica tuttavia non è circoscrivibile entro questa dimensione; esso oltrepassa i confini nazionali che dappr-

ma ha costituito e già oggi ha posto le fondamenta oggettive per un mercato mondiale. E di qui sono anche sorte ideologie secondo le quali l'integrazione di fatto avrebbe ormai oltrepassato queste barriere nazionali e l'umanità avrebbe già davanti a sé, come prospettiva attuale, forme di integrazione più elevate e più comprensive. Finora questa ideologia si è rivelata perlomeno prematura. L'integrazione economica del mercato mondiale fino a oggi non ha saputo produrre forme proprie, più elevate, di integrazione sociale. Nonostante tutti i problemi che gli effetti economici del mercato mondiale hanno fatto nascere, le forme nazionali del capitalismo sono riuscite a resistere. E sebbene in conseguenza della Seconda Guerra Mondiale il vecchio colonialismo sia politicamente e socialmente crollato, esso per il momento è stato sostituito, in linea generale, da una sua forma nuova, non esplicita, ma camuffata mediante ideologie ipocrite, il neocolonialismo. Tuttavia anche le forze contrarie, suscitate spessissimo da questo sviluppo, finora non si sono espresse come forze organizzate e risolutive. Ciò è dipeso innanzi tutto dal fatto che i popoli economicamente sottosviluppati che aspirano a liberarsi dal colonialismo non sono ancora stati in grado di venir in chiaro tramite un'analisi scientifica (marxista) circa il proprio sviluppo economico, che non solo non ha nulla in comune con quello europeo, da Marx inteso come « classico », ma spesso presenta anche tratti completamente diversi dai modi di produzione asiatici, e quindi non sono stati in grado, muovendo da tali conoscenze corrette, di imboccare vie di sviluppo che oggettivamente corrispondessero alla loro speciale condizione.

In termini teorici tali interrelazioni sono state discusse dallo stesso Marx soltanto relativamente a uno stadio precedente. Egli in primo luogo fa il caso del popolo conquistatore che impone il modo di produzione. Di qui è nato quel colonialismo da cui cercano di liberarsi oggi i popoli che aspirano all'indipendenza e che i vecchi e nuovi conquistatori cercano invece di mantenere in piedi in termini ideologicamente mutati, ma solo superficialmente, mentre restano i medesimi quanto alla sostanza economica. In secondo luogo, fa il caso della persistenza della vecchia economia quando il dominio è limitato al tributo, un modo che oggi non possiede più attualità diretta. In terzo luogo, il caso della interazione dei due sistemi da cui può sorgere qualcosa di nuovo. Il che accadde fra il vicolo cieco dell'economia schiavistica dell'impero romano e l'economia delle tribù germaniche. Marx giustamente diceva che ne era ve-

nuto fuori qualcosa di nuovo, vale a dire il feudalesimo europeo. Si tratta di una possibilità, però, che con il presente ha somiglianze assolutamente astratte, nemmeno fondate sulla analogia<sup>154</sup>. Oggi soltanto l'approssimarsi alle forme economico-sociali sviluppate delle società molto avanti nella socializzazione ha possibilità reali di indicare una via d'uscita dalle profonde menzogne del neocolonialismo. Le potenze socialiste contemporanee non possono mobilitare né teoricamente né, tantomeno, praticamente gli insegnamenti del marxismo per risolvere questa grande questione: il corso delle cose sotto Stalin ha talmente ricoperto di oblio i veri principi del marxismo che su questo complesso problematico, a parte eventuali sostegni momentanei e tattici, non si è in grado di fornire nessun servizio di informazione circa le vie da intraprendere. In certe circostanze tali servizi possono anche essere utili (così il sostegno con le armi al Vietnam), ma prospettive, vie verso il futuro, fin tanto che essi rimangono quel che sono, non è possibile che vengano da loro.

Le società odierne, quelle che opprimono come quelle che vengono oppresse, si trovano dunque, come è già accaduto spesso nel corso della storia, davanti a un complesso problematico che esse con i mezzi intellettuali a loro disposizione non sono in grado anche solo di condurre più vicino a una soluzione. L'unico progresso che gli ultimi decenni hanno prodotto - e si tratta comunque di un progresso molto rilevante - è che la crisi sempre più intensa del capitalismo manipolativo, produttore di neocolonialismo, comincia a farsi manifesta. Non è nostro compito, anche qui, parlare dei metodi, delle prospettive, ecc. di tali movimenti. Chiaro è soltanto che, nelle condizioni attuali, sia la consapevolezza della corretta base teorica della prassi rivoluzionaria che il carattere di massa di quest'ultima, cosa che dipende strettamente dalla prima, è prevedibile richiedano un tempo non breve per realizzarsi, probabilmente alcuni decenni. L'aspetto che in definitiva e più a fondo crea difficoltà è proprio che questo compito tanto positivo quanto importante per l'umanità, trasferire cioè nella vita concreta quella genericità generale che avvolge tutto, la cui base materiale, senza consapevolezza e senza volontà di farlo, è stata creata dal capitalismo contemporaneo con il mercato mondiale, solo di rado nelle realtà attuali viene avvertito come tale. Lo sviluppo causale, avalutativo, puramente economico, quello che

<sup>154</sup> K. Marx, *Robentwurf*, cit., pp. 18-19 (tr. it. cit., pp. 22-23).

fino a oggi ha prodotto tutto in forme estraniare, è riuscito a dar luogo a questa integrazione solo come sistema che, allo scopo di sfruttare e opprimere, nell'immediato usa la violenza. Questo spirito d'immediatezza ha dato alle tendenze dominanti dell'oppressione e dello sfruttamento un'ideologia politica che nell'odierno capitalismo manipolativo è appunto prodotto e produttrice di questo stato di cose. L'opposizione contro di esso, l'aspirazione a una generale genericità dell'umanità, se vuol davvero diventare effettiva, deve far saltare questa immediatezza, per avanzare fino al nocciolo oggettivo del problema, per non essere obbligata a barattare, in termini meramente tattici, lo sfruttamento rozzo con quello formalmente raffinato. L'imperante carattere causale di ogni sviluppo sociale produce, anche in questo caso, le sue forme necessariamente estraniare, ma — a causa della sua universalità sociale — non senza mettere in luce al medesimo tempo nella oggettività sociale questo complesso per esso fondativo, la sua relazione con la genericità dell'umanità.

Sarebbe « economicismo » astrattizzante vedere nell'avvento del mercato mondiale un complesso problematico meramente economico, quantunque le sue soluzioni concrete possano ricevere una fondazione ontologica solo in termini economici. Non si dimentichi, invece, che i grandi processi che fondano lo specifico dell'essere sociale, cioè in primo luogo le tendenze spontaneamente derivanti dalla dialettica del lavoro a muovere (contrariamente alla riproduzione solo biologica) verso la diffusione e il perfezionamento estensivi e intensivi, sono in ultima analisi momenti del medesimo processo che si sviluppa nel superamento della genericità muta. Questa, in quanto fattore evolutivo della riproduzione solo biologica, fa bensì venire in essere le specie più diverse, ma poi l'esistenza di queste ultime risulta completa con il loro essere-in-sé fattuale. Non appena invece, come fin dall'inizio accade oggettivamente nell'essere sociale, si avvia il superamento di tale mutezza, la completezza può aversi soltanto nell'essere-per-sé della genericità: ma tale genericità essente-per-sé può davvero superare e spogliarsi della mutezza del precedente stadio meramente organico solo quando tutti gli esemplari della specie sono posti in grado, anche come esseri generici individuali, di realizzare la vita di tale genericità nel loro stesso reale modo di vivere. C'è quindi una doppia tendenza reale nello sviluppo, per cui la crescita spontanea del processo di riproduzione, con la sua base di sfruttamento estensivo e di perfezionamento intensivo del lavoro, si-

multaneamente crea un movimento verso l'unificazione dell'umanità in unità generiche consapevoli. Intrinseca a queste unità è sempre, dalla tribù alle nazioni all'umanità, una tendenza al potenziamento e all'intensificazione, e ciò deriva dal fatto che le attività degli uomini non sono che risposte a quelle domande di vita che si aprono per loro a partire dallo sviluppo delle forze produttive, dall'incidenza diretta o indiretta di quest'ultimo sulla vita stessa degli uomini. Per quanto complesse siano tali interazioni all'interno di questo processo solo in ultima istanza unitario, e invece, nel suo reale modo di presentarsi, profondamente scisso, espressivo di antitesi, ciò nondimeno tale unità ultima è una parte reale, e perciò operante, del suo essere sociale. Soltanto per questo la genesi economica del mercato mondiale può diventare la possibilità ontologica della genericità sociale unificata, che supera cioè la mutezza. Anche qui una constatazione di Marx: « Ecco perché l'umanità non si propone se non quei problemi che può risolvere, perché, a considerare le cose dappresso, si trova sempre che il problema sorge solo quando le condizioni materiali della sua soluzione esistono già o almeno sono in formazione »<sup>155</sup>.

Questa constatazione di Marx è decisiva per la prassi storica della specie umana. Essa però conserva la sua verità e quindi anche la sua fecondità pratica solo quando se ne tenga rigorosamente lontano ogni elemento teleologico o cripto teleologico. Vale a dire che lo sviluppo economico nel suo decorso oggettivo suscita, bensì, e perfino determina largamente le basi contenutive e formali delle reazioni umane, ma né queste domande degli uomini né queste risposte sociali sintetizzanti posseggono un qualche carattere sequenziale-teleologico « realizzatore di valori ». L'essenza del lavoro ci mostra come esso si fondi su decisioni positorie alternative. Marx però non si accontenta di constatare il carattere alternativo delle decisioni nel processo lavorativo, pur assunto nel senso più lato. Egli vede con chiarezza come ne derivi un determinato carattere alternativo per ogni accadimento sociale, naturalmente non in senso logico-astratto, in quanto alternativa entro uno spazio vuoto (ontologicamente privo di determinazioni), ma determinato in concreto, a opera dello sviluppo economico, come cerchia di possibilità concrete. Che ciò sia da lui considerato come qualcosa di prodotto dall'universale modo di essere dell'essere

<sup>155</sup> K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, cit., p. LVI (tr. it. cit., pp. 5-6).

sociale, è dimostrato già dalle prime argomentazioni del *Manifesto comunista*. Dopo il fondamentale rilievo secondo cui la storia della società è storia di lotte di classe, egli non manca di aggiungere, a ulteriore, più concreta determinazione, che tale storia possiede un carattere alternativo nel suo intero: si tratta di « una lotta che finì sempre o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con la rovina comune delle classi in lotta »<sup>156</sup>.

Questo naturalmente non può riferirsi soltanto all'esito delle lotte di classe (cioè: delle decisioni sociali più importanti): sarebbe assurdo, irrealistico, che non si verificasse in tutti i momenti [dell'essere sociale]. Se dunque, ora, esaminiamo più da vicino l'alternativa che è davanti a tutti noi, realizzare cioè la genericità umana come essere-per-sé reale dell'esserci dell'umanità, vediamo che l'economia (fondantesi su alternative) comporta bensì una sempre maggiore integrazione, sia estensiva che intensiva, della specie umana, in quanto crea situazioni la cui soluzione pratica rafforza le tendenze che vanno in questa direzione, ma si tratta di una dinamica che nella sua linea principale procede come rafforzamento, come farsi dominanti di tendenze umane che, astruendo da quella linea generale di sviluppo, potrebbero apparire forze che agiscono nella direzione opposta. Abbiamo già cercato di mostrare come la storia degli uomini, la cessazione processuale della mutezza della genericità, sia al medesimo tempo una storia di estraniamenti, dove finora accadeva che una forma perdesse di attualità solo per venir sostituita da una estraniamento di altro tipo. Dal punto di vista generale della genericità umana ogni estraniamento deve naturalmente essere valutata in termini negativi. Quando però riscontriamo che il mero essere organico non conosce affatto l'estraniamento come modo ontologico, allora ci rendiamo conto che lo sviluppo a una forma di essere più alta non è mai da intendere come dominio di categorie (poniamo, morali) di tipo più alto. Nell'esistenza di quelle « risposte » da cui prende forma di solito anche ciò che è moralmente riprovevole si esprime uno sviluppo ontologico reale (non teleologico e nemmeno cripto teleologico). La critica sociale di quegli illuministi che, in tali casi, alla società moralmente consapevole hanno contrapposto « la natura », che non conosce le immoralità, poteva certo essere una critica per molti versi giusta circa

<sup>156</sup> MEGA, I, 6, p. 526 (tr. it., *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 486).

dettagli della società, ma non affrontava il vero problema ontologico dell'evoluzione. Noi stessi in precedenza abbiamo ad esempio fatto notare che l'espressione « crudeltà bestiale » è sul piano teorico una frase vuota, giacché la crudeltà può formarsi solo sul terreno sociale. Alla stessa stregua, adesso, occorre far notare che oppressione e sfruttamento, che oggi vanno ostacolando la realizzazione pratica della genericità umana finalmente universale, neppure essi sono residui della nostra esistenza un tempo animalesca, ma al contrario si tratta dei frutti dello sviluppo della genericità, il comparire dei quali al momento della loro genesi potrebbe persino essere definito un progresso oggettivo (schiavitù in luogo di cannibalismo).

Quando dunque nella situazione presente – pur senza essere in grado di proporre misure concrete di soluzione nemmeno generalissime – diciamo che premessa ineludibile di una prassi corretta non può non essere la fondazione economica dell'agire socialmente giusto, intendiamo riferirci innanzi tutto al suo contesto economico e alle mediazioni di reazioni corrette che ne discendono. Anche in questa esigenza si esprime un progresso all'interno dello sviluppo sociale: fin tanto che non si era generata la socialità prevalentemente pura della società, persino le trasformazioni che fondavano formazioni nuove potevano aver luogo in assenza di un'intelligenza teorica del proprio fare. Così, per esempio, il passaggio dalla schiavitù al feudalesimo. Sotto questo profilo ha un carattere di transizione addirittura la genesi del capitalismo. Quest'ultimo aiutò bensì a nascere l'economia come scienza, ma solo quando la produzione capitalistica esisteva già e si avvicinava spontaneamente al predominio. Soltanto con il marxismo si è avuta la base teorica per eliminare lo sfruttamento del lavoro dalla riproduzione sociale, ed è così che esso è diventato la guida della trasformazione reale della società. È uno dei punti più importanti dell'attuale rinascita del marxismo quello di elaborare, circa questi complessi problematici, su cui Marx stesso non poté lavorare, le basi teoriche di una prassi efficiente fondate su una concreta e vera storicità.

Questo non significa affatto che si vada rivendicando un puro « economicismo ». Da quando nella società ha preso avvio il processo di integrazione qui considerato, ci sono sempre state correnti ideologiche che hanno inteso il farsi specie umana dell'uomo come problema reale della sua socialità. Il fatto che ciò si sia presentato nelle forme più svariate (in Omero, per esempio, come ospitalità, gli imperativi della quale erano più im-

portanti di temporanee amicizie) non cambia nulla quanto alla sostanza della cosa. Già al tempo della schiavitù vi erano persone che nell'*instrumentum vocale* riconoscevano un essere umano in definitiva uguale a loro: tale circostanza poteva certo avere effetti pratici solo nel modo di trattare il proprio schiavo, e tuttavia non è stata priva di significato sul piano pratico in termini storici. La concezione oggi – formalmente – esistente dell'eguaglianza degli esseri umani in quanto esseri umani difficilmente sarebbe nata senza tali precedenti, così come la sua diffusione generale, quantunque venga seccamente contraddetta da parti rilevanti della prassi (ineguaglianza razziale), è un precedente per l'effettiva integrazione, un indebolimento della resistenza tuttora in piedi contro il riconoscimento del fatto, derivante dallo sviluppo sociale, secondo cui nel mondo sociale unificato dall'economia l'eguaglianza degli esseri umani costituisce una base per la genericità essente-per-sé che vi si forma. Una risposta corretta a questo complesso problematico può venire solo dalla rinascita del marxismo, il contenuto della quale in ultima analisi non è altro che il socialismo in quanto unità teorico-pratica dell'integrazione economica con la vera genericità oramai realizzabile (anche se gradualmente, con fatica, con ineguaglianze di sviluppo). La versione stalinista della teoria del socialismo è però un pesante ostacolo per il realizzarsi di questa linea, che è l'unica a produrre soluzioni. Infatti la priorità della tattica nella prassi, una priorità inaugurata da Stalin, può benissimo in casi singoli condurre a decisioni che in periodi di crisi operino promuovendo lo sviluppo (Vietnam), ma anche troppo spesso portano invece a posizioni puramente arbitrarie, estremamente problematiche quanto alla via generale (sostegno alla Nigeria contro il Biafra). L'esigenza di un reale ritorno a Marx, il che implica una rottura radicale con le tradizioni burocratiche, antidemocratiche, dello stalinismo, deve quindi essere avanzata anche a questo punto.

[4.] Nelle considerazioni precedenti abbiamo affrontato con maggiore o minore profondità, in vari contesti concreti, alcune questioni di principio della concezione marxiana delle categorie. Adesso si tratta di esporne i principi almeno nei loro tratti più generali. Spingendoci quindi fino al problema delle categorie in senso proprio, dobbiamo subito, introduttivamente, prendere atto che Marx ne ha parlato in maniera esauriente anzitutto per quanto riguarda l'essere sociale. Ciò nondimeno, per lui è stato sempre scontato, da una parte, che un'ontologia dell'essere sociale fosse pensabile fino in fondo soltanto prendendo simultaneamente in considerazione lo specifico degli altri modi dell'essere, le connessioni con essi e le differenze da essi, dall'altra parte che la connessione e la contrapposizione fra le costituzioni ontologiche delle categorie devono venir osservate e concretizzate nella loro oggettività vera, nel loro essere, che è indipendente dalla coscienza, e nelle forme di pensiero con cui quest'ultima cerca di afferrarle, se si intende realmente arrivare con il pensiero ai due complessi.

Da quanto abbiamo detto fin qui risulta chiaro che nulla poteva essere tanto estraneo a Marx quanto il far derivare l'essenza e il contesto della problematica delle categorie da un principio astrattivo, comunque costituito. Punto di partenza e modo di procedere del metodo sono, al contrario, leggere e capire, per un verso, nell'ontologia degli oggetti e processi essenti-in-sé la loro differente costituzione reale, pur ontologicamente collegata, ma non in termini di consequenzialità in primo luogo logica, per l'altro verso i bisogni storico-sociali che ogni volta si orientano sui rispettivi modi di presentarsi, sulle forme, ecc. di tali oggetti e processi al fine di ottenere una base reale per la prassi umana. I principi classificatori astratti, che diventano tanto importanti in gnoseologia e in logica, principi cioè come concreto e astratto, semplice e complesso, punto di partenza e conclusione, ecc., possono avere una qualche rile-

vanza solo nella misura in cui esprimano reali determinazioni ontologiche (storiche) della cosa stessa e non rimangano invece mere determinazioni concettuali per incastonare i fenomeni in un sistema di pensiero, perlopiù fissato a priori. Molto caratteristico è a tale proposito il modo in cui Marx delinea il concreto:

Il concreto è concreto perché è sintesi di molte determinazioni, quindi unità del molteplice. Per questo nel pensiero esso si presenta come processo di sintesi, come risultato e non come punto di partenza, sebbene esso sia il punto di partenza effettivo e perciò anche il punto di partenza dell'intuizione e della rappresentazione <sup>157</sup>.

Qui degno di nota, anzitutto, è che a priori Marx concepisce il mondo a noi dato (che si tratti di natura o di società) come una sintesi reale di processi e non come una « immediatezza », le cui determinazioni sarebbero costruibili solamente con il pensiero. Qui viene in luce con quale serietà il giovane Marx abbia detto che l'oggettività (in ultima analisi: la concretezza reale) è sinonimo dell'essere *tout court*. L'oggettività perciò non è un carattere (o un complesso di caratteri) che in qualche modo – per via ontologica o per opera della coscienza conoscente – venga aggiunto all'essere (formandolo), ma invece deve, in senso rigorosissimo, essere riconosciuta: ogni essere, in quanto essere, è oggettivo. Il fatto quindi che nel pensiero il concreto appaia come processo di sintesi, è un'apparenza, di cui per esempio, come Marx fa vedere nelle considerazioni immediatamente seguenti, proprio Hegel è caduto vittima. Il concreto, insomma, è ontologico e appunto per questo la considerazione ontologica non lo assume come risultato, ma come punto di partenza. Questa constatazione ontologicamente decisiva non significa però che da essa possano semplicemente venir tratte conclusioni meccaniche circa il processo della conoscenza scientifica. Al contrario. Nel medesimo contesto Marx, parlando dello sviluppo dell'economia come scienza, dimostra che la semplice, diretta frantumazione del punto di partenza concreto in determinazioni singole astrattizzanti è nel migliore dei casi un'operazione preparatoria al conoscere, non il vero e proprio conoscere. Infatti queste astrazioni, se prese a sé, senza determinatezza concreta, sono vuote, non dicono niente: per esempio, la classe, senza gli elementi concreti su cui si basa,

<sup>157</sup> K. Marx, *Robentwurf*, cit., pp. 21-22 (tr. it. cit., I, p. 27).

è una parola vuota. Dopo i tentativi conoscitivi frantumatori, astrattizzanti, il pensiero deve di nuovo tornare al punto di partenza, fare di nuovo, come dice Marx, il viaggio all'indietro e arrivare alla totalità, in origine percepita come immediata, « ma questa volta non come a una caotica rappresentazione di un insieme, bensì come a una totalità ricca, fatta di molte determinazioni e relazioni » <sup>158</sup>. Quanto alla storia dell'economia politica, Marx osserva che essa agli inizi ha percorso la prima via, per elaborare, dopo aver formato l'apparato concettuale, il « metodo scientificamente corretto ». Il metodo della conoscenza è quindi determinato dalla costituzione oggettiva (ontologica, categoriale) del suo oggetto. Questo tuttavia non vuol affatto dire che il suo cammino, il suo metodo possa o debba essere un modello o una semplice imitazione del processuale essere del concreto oggettivo. La conoscenza scientifica e anche quella filosofica, dunque, devono prendere le mosse dalla oggettività concreta di quell'essente che ogni volta diviene loro oggetto e sfociare nel rischiaramento della sua costituzione ontologica. Proprio perciò tale processo non potrà mai essere identico a quello dell'essere, né potrà mai semplicemente imitare i processi di quest'ultimo. Ma proprio da questa esigenza metodologica deriva, quanto all'autonomia del percorso conoscitivo, che i « metodi » che vi sono applicati e le determinazioni cui esso porta non hanno alcun valore conoscitivo riposante su se stesso, e tantomeno possono servire da « modelli » per la costituzione dell'essere stesso, come accade di solito nel predominio della gnoseologia; e che, al contrario, soltanto il grado di approssimazione alla costituzione ontologica dell'oggettività ogni volta da indagare può fornire il criterio di correttezza o falsità di un modo di conoscere.

Questa incondizionata priorità dell'essere nella sua oggettività ogni volta concreta determina anche il suo modo di venir conosciuto in forma generalizzata, cioè come categoria. Anche su questo punto Marx si è espresso con inequivocabile chiarezza nel saggio ora citato. Prima di tutto egli osserva che, per esempio, la produzione può diventare essente sempre e soltanto a un determinato grado di sviluppo sociale, in quanto è produzione di esseri umani socialmente determinati. Ma allora, si chiede Marx, la definizione « produzione in generale », che possiede già un carattere categoriale, è sensata? È una domanda cui egli risponde positivamente, sostenendo che in tale espres-

<sup>158</sup> *Ivi*, p. 21 (*ibidem*).

sione è bensì contenuta un'astrazione, ma « un'astrazione che ha un senso », in quanto « mette effettivamente in rilievo l'elemento comune, lo fissa », cioè nel processuale essere della produzione guarda al principio ontologicamente persistente. Questo riconoscimento di una generalità ontologica, vale a dire di una persistenza continuativa di momenti importanti nell'irreversibile processo dei cambiamenti, è di estremo rilievo per l'ontologia di Marx. Essa con ciò va oltre la dinamica astratta di un « tutto scorre » nel senso eracliteo, tale riconoscimento dimostra che l'antichissimo e, sul piano gnoseologico e logico, irrisolvibile conflitto di principi fra Eraclito e gli Eleati la nuova ontologia può e deve ridurlo a una compresenza contraddittoria e ineguale di due momenti dell'irreversibile processo dell'essere. È quindi perfettamente coerente Marx quando, subito dopo aver fissato questa « astrazione che ha un senso », la concretizza nei termini seguenti:

Tuttavia questo elemento *generale*, ovvero l'elemento comune che viene astratto e isolato mediante comparazione, è esso stesso qualcosa di completamente articolato, che si dirama in differenti determinazioni. Di queste, alcune appartengono a alcune epoche; altre sono comuni tanto all'epoca più moderna quanto alla più antica. Senza di esse sarà inconcepibile qualsiasi produzione; salvo che, se le lingue più sviluppate hanno leggi e determinazioni comuni con quelle meno sviluppate, allora bisogna isolare proprio ciò che costituisce il loro sviluppo, ossia la differenza da questo elemento generale, mentre le determinazioni che valgono per la produzione in generale devono essere isolate proprio perché per l'unità - che deriva già dal fatto che il soggetto, l'umanità, e l'oggetto, la natura, sono i medesimi - non venga poi dimenticata la diversità essenziale <sup>159</sup>.

Solo così la permanenza di alcuni momenti, il loro permanente venir riprodotti, può risultare concretamente un momento importante, ma un semplice momento, dell'irreversibile procedere dell'essere stesso.

Una simile struttura dinamica e una simile compenetrazione reciproca, nella dialettica fra autonomia in linea di principio e molteplice dipendenza l'uno dall'altro nella compresenza concreta, esibiscono tali rapporti categoriali anche quando li si esamina non solo nella sequenza e serialità processuale, ma per così dire nella sezione trasversale del processo complessivo. Marx ne parla a lungo, nel medesimo saggio, in riferimento ai

<sup>159</sup> *Ivi*, p. 7 (*ivi*, pp. 6-7).

momenti categoriali della produzione (produzione in senso stretto, consumo, distribuzione, ecc.). Della sua esposizione concreta, ricca di determinazioni, noi qui possiamo solo rimarcare alcuni momenti, quelli considerando i quali vengono in luce le specificità categoriali più rilevanti della sua ontologia. Nelle osservazioni introduttive egli indica quale sia il fatto apparente che ha indotto alcuni economisti a logicizzare tali nessi, a generalizzarli nella forma di un sillogismo. Dice Marx: « Ora, questa è certamente una connessione, ma superficiale » <sup>160</sup>. Una superficialità che può venir superata soltanto dall'essere che sia conosciuto come processo irreversibile, come storia, mediante un pensiero che si approssimi sempre più all'essere nella sua processualità. Nel qual caso viene immediatamente in luce che la dualità coordinata degli atti di produzione e di consumo è già visibile - in forma iniziale, primitiva - nell'essere organico; che per esempio il consumo è « immediatamente » anche produzione: « Così come nella natura il consumo degli elementi e delle sostanze chimiche è produzione della pianta ». Questo nesso immediato vige anche nella vita sociale degli uomini: « Che nell'alimentazione per esempio, che è una forma di consumo, l'uomo produca il proprio corpo, è chiaro » <sup>161</sup>. Per cui, c'è all'inizio una unità immediata dei due momenti, ma in essa - come Marx rileva concludendo queste osservazioni - continua a persistere simultaneamente la loro dualità, anch'essa immediata. Su questa base, che ne rappresenta la preistoria ontologica, viene in essere poi la loro interrelazione dinamica, da Marx analizzata in termini assai differenziati, all'interno della produzione e del consumo sul terreno proprio dell'economia.

Non è possibile in questa sede soffermarci sugli interessantissimi particolari di questa analisi. Possiamo soltanto sottolineare in breve, sinteticamente, il dato più essenziale, e cioè che, proprio in conseguenza della dinamica storica delle basi ontologiche, per un verso il sistema complesso delle interazioni concrete viene elaborato anche a questo livello di generalità, per l'altro verso - e occorre tenerlo continuamente presente - i singoli momenti della produzione non soltanto entrano in interrelazioni reciproche concretamente, storicamente, mutevoli, ma sono inoltre ancorati a contesti sociali generali, su cui a loro volta retroagiscono. Che, ad esempio, per Marx il processo di distribuzione risulti un momento decisivo dello sviluppo so-

<sup>160</sup> *Ivi*, p. 11 (*ivi*, p. 12).

<sup>161</sup> *Ivi*, p. 12 (*ivi*, p. 14).

ziale generale e non un semplice anello di congiunzione per distribuire ciò che è stato prodotto, rappresenta un importante esito teorico di questa precisa e concreta differenziazione delle categorie sulla base delle loro funzioni reali nel processo dell'essere sociale.

Si dimenticherebbe però il significato storico-universale delle vedute filosofiche di Marx per il pensiero umano adeguato alla realtà, se questo suo interesse primario per la costituzione, per la genesi e il processo, il funzionamento e la prospettiva dell'essere sociale venisse assolutizzato e quindi circoscritto allo sviluppo della società<sup>162</sup>. La determinazione ontologica che Marx dà della storia come caratteristica fondamentale di qualsiasi essere è una teoria universale, valida sia nella società che nella natura. Questo non implica affatto, però, l'idea, negli ultimi decenni molto diffusa in specie fra i comunisti, secondo cui la concezione complessiva di Marx sarebbe una dottrina filosofica astrattamente universale (nel senso vecchio), i cui principi generali, validi per ogni essere, verrebbero dunque « applicati » anche alla storia e alla società (in senso stretto, borghese). Da tale « applicazione » sarebbe sorto il « materialismo storico ». È questa la posizione di Stalin nella sua esposizione di tali complessi problematici contenuta nel noto quarto capitolo della *Storia del partito*, dove dice: « Il materialismo storico estende i principi del materialismo dialettico allo studio della vita sociale, li applica ai fenomeni della vita sociale, allo studio della società, allo studio della storia della società »<sup>163</sup>.

Per quanto riguarda Marx, a quanto ne so non ha mai usato l'espressione « materialismo dialettico ». Egli parla spesso, naturalmente, del metodo dialettico, mentre l'espressione « materialismo storico », che compare spesso specialmente in Engels, si riferisce sempre al complesso della teoria e non significa mai « applicazione » specifica al « settore » della storia come sfera particolare. Per Marx, che vedeva nella storia il principio universale di movimento di ogni essere, già il termine « applicazione » sarebbe stato contraddittorio con i suoi principi fondamentali. Quando perciò egli parla di processo storico, di regola intende il complessivo processo irreversibile dell'universo, dal quale in determinate circostanze (in ultima analisi anche acci-

<sup>162</sup> Questo è, ad esempio, uno degli errori di fondo del mio libro *Storia e coscienza di classe*.

<sup>163</sup> *Geschichte der KPdSU*, Mosca 1939, p. 126 (tr. it. di Palmiro Togliatti, *Materialismo dialettico e materialismo storico*, in Stalin, *Questioni del leninismo*, Edizioni Rinascita, Roma 1952, p. 645).

dentali) prende sviluppo il periodo di storia dell'uomo, del lavoro, della società, ecc. come modo ontologico nuovo. Nei *Manoscritti economico-filosofici*, per esempio, si dice: « L'intera storia è storia di preparazione affinché l' 'uomo' divenga oggetto della coscienza *sensibile* e il bisogno dell' 'uomo come uomo' divenga bisogno. La storia stessa è una parte *reale* della *storia naturale*, della umanizzazione della natura »<sup>164</sup>. E questo processo storico non ha né un inizio né una fine. A prescindere completamente dal fatto che la fine della possibilità di vita sulla terra e con ciò anche la fine della nostra storia umana sono probabilità estremamente reali dal punto di vista della natura, il marxismo non ammette conclusione neppure all'interno di questo processo storico. Il contrasto con ogni tipo di utopismo si esprime in Marx anche così: la « fine della storia » viene dichiarata assolutamente impossibile. Perfino il comunismo è, agli occhi di Marx, semplicemente la fine della preistoria (e non della storia) della specie umana, vale a dire è l'inizio della vera e propria storia dell'umanità.

Il fondamentale carattere irreversibile (storico) di ogni essere in quanto processo può dunque evitare tutti quei connotati che fino a oggi talune teorie hanno considerato presupposti della possibilità [della specie umana], come il ruolo della coscienza, del valore, dell'individualità, ecc. Per questo nell'ontologia marxiana la caratterizzazione delle categorie come forme d'esserci, determinazioni di esistenza dell'oggettività, come indistaccabili connotati di ogni essere, è una delle determinazioni fondamentali che derivano dalla storicità generale come caratteristica ontologica di ogni essere. A tale proposito si può e si deve particolarmente sottolineare che anche l'originaria insuperabile unità fra essere e oggettività (ogni essere è concretamente oggettivo; un essere astratto, cioè il punto d'avvio teorico di Hegel, non può essere un vero modo ontologico, si tratta di una mera costruzione astrattiva del pensiero) non tocca minimamente la questione dell'essere. Da tutti questi connotati elementari dell'essere viene di per sé che la categoria come determinata forma ontologica non è altro che il momento di universalità essente-processuale nella permanente, e parimenti processuale, interrelazione delle singole, e nella loro concretezza uniche, oggettività.

Che l'universalità e la singolarità siano determinazioni ontologiche elementari e non risultati di atti mentali di astrazio-

<sup>164</sup> MEGA, I, 3, p. 123 (tr. it. cit., p. 331).

-ne, cioè non qualcosa che con il solo pensiero viene detto sopra gli oggetti – determinandoli – ma invece determinazioni concrete, immediate, dell'essere stesso, può al primo momento suonare persino paradossale per le abitudini mentali borghesi. Se tuttavia – per richiamarci a un esempio di certo estremamente importante nella pratica – pensiamo all'esperimento, vediamo subito che non vi si tratta di altro che dell'esclusione il più possibile completa di quei momenti ontologici che, secondo le regole apprese nella pratica, di solito non sono permanenti, e ciò al fine di osservare in un ambiente in tal modo « depurato » (in termini ontologico-categoriali) le interrelazioni delle componenti (anche qui di regola) permanenti in forma « depurata » e come risultato poter rendere conoscibili queste ultime in conformità alle loro proporzioni. Dove è chiaro che l'essere che viene studiato nell'esperimento in pratica non compare e non funziona mai in tale veste « depurata ». Ma altrettanto chiaro è che nell'esperimento, anche se in questa forma « depurata », viene studiato un contesto ontologico allo stesso modo che nel nostro normale comportamento pratico verso il nostro ambiente naturale reale. L'universalità che emerge nell'esperimento, dunque, e che diviene afferrabile con il pensiero, non è in primo luogo un prodotto del nostro pensiero, sebbene questo apprendimento, culminante in una sintesi, intorno all'essere abbia una parte decisiva nella preparazione dell'esperimento. Una parte tuttavia che consiste nel raggruppare scientemente i fattori ontologici a fini « depurativi ». Correlativamente anche il risultato porta alla luce un contesto ontologico e non un semplice tentativo di cogliere con il pensiero, in astratto, l'essere. Per quanto rilevante possa essere la presenza dei momenti concettuali nella preparazione dell'esperimento, essa non può cambiare il carattere del risultato, che è di portare alla luce contesti ontologici veri. Il che appare evidente già dal fatto che l'esperimento è chiamato a confermare o a confutare appunto le « ipotesi » che stanno alla base della « depurazione » dell'essere. La decisione sulla verità del pensiero anche qui viene presa dall'essere.

Per noi ci sono parecchie conseguenze importanti per la conoscenza dell'essere. In primo luogo, che l'universalità nelle determinazioni delle oggettività è un momento ontologico in sé della loro totalità essente e non qualcosa di proiettato in essa dal pensiero. (Se non fosse così, sarebbero superflui, se non impossibili, esperimenti reali e fecondi.) In secondo luogo, non può non risultare evidente che questa universalità nel com-

plesso processuale delle oggettività condivide in quanto essente, nonostante determinate delimitazioni, con gli altri momenti anche la qualità di oggettività concreta. Non è una universalità solo astratta, non è qualcosa di semplicemente universale, ma è sempre essere concreto di modi concreti di oggettività. Quindi, non una universalità concettuale in sé, ma l'universalità essente di qualcosa di essente, l'universalità di oggettività concrete e delle loro relazioni e azioni reciproche. Il suo entrare-in-attività è di conseguenza anch'esso concreto, una parte, un momento, ogni volta, di un concreto nesso « se... allora ». Per la conoscenza ontologica generale ciò ha l'importante conseguenza che tale universalità può bensì in ogni esperimento riuscito dispiegare in forma pura, priva di confusioni, il proprio modo di essere, ma quanto all'essere complessivo la « purezza » è in grado di presentarsi soltanto come una tendenza, per quanto a volte, anzi spesso, dominante, non però « pura », ma come momento di quel processo complessivo che ogni volta si genera dall'interazione di momenti eterogenei. Con ciò, tuttavia, il suo entrare-in-attività reale, ontologico, si tramuta in un momento del processo complessivo, la sua necessità, dimostratasi tanto evidente in molti esperimenti, si tramuta in un momento parziale – magari decisivo – delle maggiori o minori probabilità di questa mossa totalità. Naturalmente le deviazioni possono essere talmente minime e i loro effetti possono diluirsi in tratti di tempo talmente ampi, che questo aspetto della cosa può rivelarsi praticamente irrilevante per la prassi immediata. Se però si mira a una conoscenza ontologica, commisurata all'essere della realtà in quanto tale, non è per nulla decisivo sul piano puramente teorico se tali deviazioni impiegano alcuni giorni o milioni di anni per giungere a una dimensione praticamente percettibile. L'importanza o la irrilevanza di questi tempi dei processi resta una questione solo pratica, una determinazione della prassi umana come tale. Sul piano teorico siamo ormai in grado, nella durata temporale di un processo, di prendere conoscenza del fatto ontologico e di giudicare commenti antropomorfizzanti le differenze di tempo del suo decorso.

Il problema dell'universalità, naturalmente, emerge in questa forma soltanto nella natura inorganica. Dove esiste, certo, la singolarità come forma di oggettività, ma senza avere effetti o conseguenze di trasformazione ontologica diretta dell'immediato processo dell'essere dell'oggetto singolo. Se un masso si frantuma, diciamo, in mille pezzi, questi mille pezzi sono og-

getti essenti all'interno dell'essere inorganico alla stessa stregua del loro precedente coesistere nel masso. Non si vuol certo negare che ne possano discendere anche conseguenze ontologiche: prima, infatti, c'era un masso essente mentre ora ci sono mille piccoli sassi ed è indubbio che, per esempio, il quanto come momento dell'oggettività abbia una certa importanza nei processi ontologici. Se però una bestia crepa o un albero inaridisce, essi fuoriescono completamente e definitivamente dal processo dell'essere organico, diventano semplici oggetti di processi fisico-chimici oramai all'interno dell'essere inorganico. In entrambi i casi abbiamo a che fare innanzi tutto con la singolarità come determinazione ontologica, la quale, a guardare le cose in astratto, è parimenti presente in tutti e due i modi dell'essere. Tuttavia — e ciò è estremamente importante per la concezione marxiana delle categorie — lo è in termini differenti in ciascun sistema ontologico e quindi provoca cambiamenti ontologici anche nei processi complessivi.

A tale proposito occorre fermare l'attenzione su due differenze fondamentali. In primo luogo, l'essere inorganico può esistere autonomamente, può funzionare in conformità al proprio essere, in maniera dominante su scala cosmica, senza doversi ogni volta confrontare con un altro tipo di essere. L'essere organico invece può formarsi soltanto come risultato evolutivo di un complesso dell'essere inorganico ed esiste soltanto come essere che ha con esso interrelazioni ininterrotte: l'essere inorganico, cioè, fornisce una parte sostanziale di ciò che in quello organico si può definire l'ambiente degli organismi (il fatto che per esemplari singoli come anche per talune specie del mondo organico anche quest'ultimo figuri come ambiente, non cambia le cose). Si tratta di una relazione ontologica che nell'essere inorganico ancora non si presenta. In secondo luogo, su questa base ontologica l'essere complessivo si suddivide in due specie che si influenzano reciprocamente, ma che funzionano in maniera diversa: sulla base dell'essere inorganico si forma un nuovo essere, il quale si compone di processi di oggettività funzionanti relativamente a breve termine, dove il processo ontologico di ogni singola oggettività possiede in sé ineluttabilmente un determinato inizio e una determinata fine. Già questo trasforma in radice la singolarità come forma ontologica. E, corrispondentemente, la universalità concreta a essa correlativa, cioè il genere, è bensì la somma di tutti gli esemplari singoli, ma in una maniera che è del tutto diversa da quanto accadeva nell'essere inorganico: ora il genere si conserva nel

processo del nascere e morire dei suoi esemplari, non possiede quindi quella continuità meccanica caratteristica dell'essere inorganico. Questa processualità di breve termine, a priori delimitata, di ogni singolo dell'essere organico dà per un verso rilievo plastico alla singolarità nell'intero campo delle manifestazioni dell'oggettività. Non è certo un caso che Leibniz, quando volle dimostrare che nella natura non vi sono due oggetti uguali, fece l'esempio delle foglie. In sé potremmo bensì dire con pari diritto che nella natura non vi sono due sassi completamente uguali o che nessuna persona possiede le medesime impronte digitali di qualsiasi altra persona. Tuttavia, nonostante tale continuità diretta della categoria della mera singolarità in tutte e tre le specie dell'essere, il tipo di singolarità dell'essere organico costituisce una svolta qualitativa nella storia di questa categoria. Già il fatto che Marx, come sappiamo, nel mondo vegetale veda un'analogia strutturale che anticipa la dialettica di produzione e consumo, va in questa direzione.

Per lo sviluppo oggettivo dell'essere è però ancora più importante la circostanza secondo cui, non appena i processi riproduttivi del mondo dell'essere organico non sono più rigorosamente vincolati a un luogo, come per le piante, viene in vita una relazione ontologica del tutto nuova, vale a dire che il funzionamento oggettivo fisico-chimico si trasforma in funzionamento biologico « soggettivo »: vista, udito, odorato, ecc. Naturalmente non è esatto sul piano strettamente ontologico, è certamente un po' prematuro, parlare in questo caso di soggettività e oggettività. Tali trasformazioni sono ancora troppo esclusivamente subordinate alle leggi della riproduzione biologica, perché ciò avvenga. Marx ha delineato con esattezza questa differenza fra l'animale e l'essere umano, per il quale questo processo costituisce certo una premessa biologico-naturale del suo essere-uomo, della sua prassi, ma che presenta anche altre necessarie trasformazioni<sup>165</sup>. Nell'animale infatti questa trasformazione non abbandona mai il livello naturale del biologico. Marx dice, circa tale differenza: « L'animale non *'ha rapporti'* con alcunché e non ha affatto rapporti. Per l'animale, i suoi rapporti con altri non esistono come rapporti »<sup>166</sup>. Sarebbe perciò un'astrazione affrettata parlare di soggetto e oggetto già a que-

<sup>165</sup> L'arretramento delle barriere naturali, da noi discusso in precedenza, contiene come momento di rilievo proprio questo processo di trasformazione.

<sup>166</sup> MEGA, I, 5, p. 20 (tr. it., *L'ideologia tedesca*, cit., p. 29).

sto livello dell'essere. Infatti, soltanto con l'adattamento attivo all'ambiente si forma un soggetto come forza consapevolmente direttiva e ordinativa di queste trasformazioni e soltanto con le posizioni teleologiche di esso la cosa diviene — a prescindere dal modo dell'essere cui essa appartenga — suo oggetto. Nella natura organica il punto è ancora, semplicemente, come il processo di riproduzione biologica degli esseri viventi (nell'immediato come processo dei singoli esemplari, con la mediazione di questi ultimi come processo delle specie) affermi le condizioni della loro riproduzione nei confronti di un ambiente che, ovviamente, non è affatto incline a realizzarle, ma al massimo ne produce la possibilità generalissima. Il processo riproduttivo, dunque, si compie come adattamento puro, passivo, a questa realtà, con atti biologicamente determinati e funzionanti in termini fisico-chimici, che a seconda dei casi possono avere effetti favorevoli o sfavorevoli per il processo riproduttivo dell'essere vivente in questione.

Questa opposizione all'interno delle interazioni fra organismo e ambiente caratterizza tale processo riproduttivo rispetto all'adattamento sociale, attivo, all'ambiente attraverso le posizioni teleologiche del lavoro, il quale correlativamente produce ora l'alternativa fra posizione efficace e posizione fallita. Favorevole-sfavorevole è una opposizione, insomma, che resta all'interno della natura, il successo o l'insuccesso invece si formano soltanto nel ricambio organico fra società e natura. Ma quali che siano le opposizioni, entrambe esprimono qualcosa che non ha analogie nella natura inorganica. Quantunque cioè questo processo nella sfera della natura organica — guardando le cose in generale — esibisca connotati puramente causali come i processi della natura inorganica e per questo si trovi in antitesi con il significato ontologico delle posizioni teleologiche, esso tuttavia fa vedere tratti nuovi rispetto ai processi della natura inorganica, in quanto il processo di riproduzione biologica di un dato organismo tenta con i suoi mezzi e le sue possibilità di promuovere una tendenza che nei processi della natura inorganica non è riscontrabile. La situazione paradossale che ne deriva è stata espressa nei termini fino a oggi più adeguati da Kant, il quale ha parlato a tale proposito di una « finalità senza scopo », dove la situazione risulta paradossale perché in tale struttura ontologica il complesso vivente che va riproducendosi ha in sé, senza che si diano posizioni consapevoli, la tendenza ad affermare le condizioni della propria riproduzione. Dove naturalmente dipende dalle rispettive circostanze esterne e interne

se e fino a che punto ciò riuscirà, se l'organismo singolo (o il genere) in questione si conserverà o si estinguerà. Tutto questo comunque, nonostante tali nuovi tratti, resta dentro la cornice di un essere meramente naturale, di uno sviluppo meramente naturale. I generi possono estinguersi, trapassare in generi nuovi, ma non verranno mai oltrepassati i confini dell'essere naturale. I modi di adattamento per conservarsi e riprodursi possono rimanere in funzione anche relativamente a lungo, ma non hanno alcuna tendenza interna a svilupparsi in modo da far saltare le barriere naturali.

Solamente la fuoriuscita dalla natura, con le posizioni teleologiche del lavoro, comporta la nuova costellazione produttrice della socialità: le possibilità di sviluppo in apparenza illimitate del nuovo tipo di genere formatosi su questa base e, nel suo ambito, dei singoli esemplari che lo compongono. Abbiamo già mostrato come tali sviluppi facciano sorgere dalla singolarità originaria, meramente naturale, la individualità umana. Ovviamente, come pure abbiamo mostrato, con una simultanea trasformazione ontologica del tipo di genere: da quello muto della natura sorge un genere capace di espressione generica, un genere tendenzialmente unitario. La natura [organica] si fonda ontologicamente sulla insopprimibile pluralità dei generi. Intrinseca all'essere sociale è invece, come abbiamo visto, la tendenza a integrare la specie umana in un solo genere, consapevole della propria unità. Come anche qui si tratti di un processo contraddittorio e ineguale, ma irreversibile, è cosa di cui parimenti abbiamo già parlato. La singolarità e la genericità della natura organica ora descritte sono — pur restando, in termini ontologici oggettivi, natura — un anello di congiunzione storico con la costituzione del nuovo essere (sociale).

I cambiamenti, di cui abbiamo parlato ora, di categorie come universalità e singolarità gettano una qualche luce anche sulla costituzione, sulla costanza e il cambiamento, entro il processo dinamico dell'essere. Il principio motore che mette e mantiene in attività tutto è quel che noi da tempi immemorabili usiamo chiamare causalità. La dinamica interna dei complessi di oggettività, il loro reciproco intervenire materiale l'uno sull'altro, le loro interazioni, ecc. producono quel che noi usiamo chiamare processi causali, e precisamente nella forma che oramai è generalmente riconosciuta, cioè come processi irreversibili di interazioni, per lo più estremamente variegate e complesse, del tipo che noi oggi di solito portiamo alla coscienza concettualmente mediante le probabilità statistiche. Tali processi

causali nella natura non presuppongono nessuna coscienza vivente, formante e tantomeno determinante. Sono processi materiali oggettivi la cui costituzione è determinata completamente da quegli oggetti, processi, ecc. dei quali essi oggettivamente sono prodotti, e anche il carattere specifico dei processi biologici, di cui abbiamo appena discusso, non cambia, quanto alla sostanza, questa costituzione fondamentale dei processi causali. (Il fatto che la singolarità abbia in essi una parte di rilievo, provoca certo talune differenziazioni interne, ma non incide sul problema generale qui decisivo dei processi causali.)

Soltanto con il peso fondamentale che le posizioni teleologiche assumono nell'essere sociale la coscienza diventa un momento importante all'interno della causalità sociale. Tuttavia – proprio se si vuol intendere correttamente questa dualità oppositiva – non bisogna mai dimenticare che, anche nell'essere sociale, non possono darsi processi di tipo teleologico, si ha solo uno specifico avviamento e, per tale via, un influenzamento di quei processi causali che appunto vengono avviati dalle posizioni teleologiche. Queste danno bensì a ogni processo dell'essere sociale, e ovviamente anche a quelli intesi a influire sugli eventi naturali, un carattere particolare, ma la costituzione dei processi reali resta comunque causale. Naturalmente si hanno spesso grandi modificazioni rispetto ai processi causali originali, ma anche in questo caso senza sopprimere questo loro carattere causale. Persino nei casi in cui i processi concreti non compaiono in quanto tali nella natura, in cui il complesso processuale concreto sembra essere in tutto e per tutto il risultato di una posizione teleologica, persino allora la situazione non cambia. Si pensi, poniamo, all'esempio già citato della ruota, che in quanto tale non è mai riscontrabile nella natura e sembra quindi il prodotto esclusivo di una posizione teleologica. Ciò nondimeno, i suoi movimenti, che si realizzano secondo quel progetto, non sono altro che puri processi causali e nelle basi del loro essere non si distinguono minimamente, sul piano categoriale, dai processi causali naturali soltanto influenzati dalla teleologia.

Solo questa nozione ontologica del nesso fra causalità e teleologia, l'unico esistente, ci fornisce la possibilità di delineare con più esattezza le loro interrelazioni in riferimento all'essere in generale e, in particolare, all'essere sociale, l'unico modo dell'essere in cui di fatto sia dimostrabile la loro presenza in determinazioni reciproche. E ciò, sia oggettivamente, in riferimento cioè alla costituzione ontologica dei processi cui in

comune danno avvio, che soggettivamente, come conseguenza del fatto che la causalità, considerata come processo, non ha bisogno di nessun soggetto nella sua genesi e nel suo decorso, in quanto è in grado di funzionare puramente come processo oggettivo, mentre per contro non esiste teleologia che non venga in essere perché suscitata da una posizione guidata da un soggetto. Per la conoscenza del mondo ne deriva anzitutto che ogni tentativo di interpretare i processi naturali come forniti di teleologia conduce per forza di cose a porre un soggetto estraneo, trascendente nei confronti della natura. Ciò provoca una netta, inequivocabile, separazione fra scienza e religione in campo ontologico. Infatti un processo teleologico universale potrebbe essere soltanto quello il cui decorso fosse in grado di realizzare in tutte le sue fasi e in tutti i suoi momenti un fine esattamente determinato già prima del suo inizio, e cioè che venisse di fatto guidato in tutte le sue fasi e in tutti i suoi momenti verso questo fine dal soggetto che pone il fine. Anche qui non è nostro compito enumerare o magari semplicemente indicare le diverse varianti di problemi insolubili che discendono da una simile costruzione universale di processi ontologici a dinamica teleologica. In sostanza si tratta di due complessi problematici. In primo luogo, ogni processo a decorso teleologico presupporrebbe un soggetto capace di agire autonomamente nei confronti dell'essere che deve padroneggiare. Nel quadro della necessaria indipendenza dal lavoro, dalle attività umane della prassi in generale, [sarebbe] l'essere sociale che si forma simultaneamente a essa a produrlo, dove [però] non sarà mai ripetuto abbastanza che [in tale prassi] non si mettono in moto processi teleologici, ma semplicemente si cerca di influire sui processi causali in maniera corrispondente a una teleologia. Un soggetto ponente che fosse in grado di tramutare i processi causali in processi teleologici, dovrebbe avere nei confronti di qualsiasi essere un'esistenza completamente trascendente, dovrebbe avere onniscienza e onnipotenza, insomma al suo essere dovrebbero appartenere i caratteri tipici della divinità giudaico-cristiana<sup>167</sup>. Che ciò comporterebbe un cambiamento di fondo nel contenuto, nel nesso, nell'indirizzo, ecc. di tutti i processi naturali e sociali, è cosa che deriva automati-

<sup>167</sup> Gli dei greco-romani hanno soltanto un'esistenza umana potenziata e al massimo è in via eccezionale che pretendono di avere un sapere e un potere tali da trasformare l'essere nelle sue determinazioni di fondo.

camente da tali premesse. Tuttavia finora nei processi effettivi non è mai stato scoperto e messo in luce nulla neppure di simile. All'opposto, il perfezionarsi dell'essere sociale, il crescente padroneggiamento pratico (e quello teorico che lo fonda) degli eventi ontologici da parte della specie umana, mostra il generale arretramento delle rappresentazioni teleologiche oggettive e trascendenti che nei primordi vennero accolte su base analogica. È in questo senso che Engels scrive a Marx dopo aver letto Darwin: « Per un certo aspetto la teleologia non era stata ancora sgominata, e lo si è fatto ora ». E, quanto alla connessione di tutti i problemi ontologici con la storicità dell'essere, è caratteristico che egli così prosegua: « E poi non è stato ancora mai fatto un tentativo così grandioso per dimostrare uno sviluppo storico nella natura »<sup>168</sup>. L'universale dominio della causalità in tutti i processi dell'essere è un'antichissima e di fatto mai scalfata esperienza della specie umana, di ogni prassi, che sia indirizzata verso la natura o verso la società. Si può quasi dire: lo sviluppo della conoscenza della realtà e l'elaborazione del comportamento corretto verso il proprio ambiente sono in sostanza indissolubilmente collegati con la conoscenza sempre più dilatata, sempre migliore, dell'essenza dei processi causali, con la loro scoperta in ogni parziale momento dell'essere. A prescindere da quando e dalla misura in cui ciò sia stato consapevolmente e adeguatamente riconosciuto, questa conoscenza va dominando sempre più ogni prassi umana. Il suo estendersi, il suo funzionare non ha mai avuto altra base che la comprensione di quali processi causali (non importa in quale essere) dovevano venir conosciuti e come dovevano essere adoperati affinché il nostro ambiente venisse, mediante le nostre posizioni teleologiche, realmente dominato da noi, affinché aumentasse in estensione e intensità il nostro adattamento attivo a esso. Il perfezionamento del lavoro si fonda in sostanza su uno sviluppo del sapere concreto relativo a quali serie causali le posizioni teleologiche sono chiamate a mettere in moto e in quale proporzione, e quali invece esse devono escludere o smorzare. Per questo la conoscenza adeguata delle serie causali è sempre stata ed è rimasta la base della prassi umana e di ciò che la fonda, la conoscenza della realtà, che a partire da questo ruolo è poi salita a quello di efficace potenza sociale.

<sup>168</sup> MEGA, III, 2, pp. 447-448 (circa 12 dicembre 1859, tr. it. di Mario Alighiero Manacorda, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, XL, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 551).

L'insopprimibile determinatezza dell'essere a opera dei processi causali, che a sua volta è indissolubilmente collegata con la loro crescente influenzabilità, anzi pilotabilità, a opera delle posizioni teleologiche nell'essere sociale, crea in quest'ultimo quella dualità dialettica che Marx, come ripetutamente abbiamo visto, esprime dicendo che gli uomini *fanno* bensì da loro la propria storia (in contrasto con la semplice dinamica della natura), ma non sono in grado di farlo in circostanze scelte da loro. Questa situazione ontologica si rispecchia, quanto alla conoscibilità e alla effettiva conoscenza dell'essere, nei termini seguenti: i processi ontologici della natura e della società — nonostante tutte le differenze — si svolgono, a questo livello generalissimo, in termini unitario-legali e nella loro legalità sono in linea di principio conoscibili; questa conoscenza tuttavia, per sua essenza immediata, può essere soltanto una conoscenza storica, vincolata alle circostanze, una conoscenza *post festum*. Nella citatissima introduzione alla prima grande esposizione delle proprie vedute circa l'economia e la società, Marx formula le sue idee in proposito così:

La società borghese è la più complessa e sviluppata organizzazione storica della produzione. Le categorie che esprimono i suoi rapporti e che fanno comprendere la sua struttura, permettono quindi di penetrare al tempo stesso nella struttura e nei rapporti di produzione di tutte le forme di società passate, sulle cui rovine e con i cui elementi essa si è costruita, e di cui si trascinano in essa ancora residui parzialmente non superati, mentre ciò che in quelle era appena accennato si è sviluppato in tutto il suo significato ecc. L'anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia. Invece, ciò che nelle specie animali inferiori accenna a qualcosa di superiore può essere compreso solo se la forma superiore è già conosciuta. L'economia borghese fornisce così la chiave per l'economia antica ecc. Ma non certamente al modo degli economisti, che cancellano tutte le differenze storiche e in tutte le forme di società vedono la società borghese<sup>169</sup>.

Caratteristico dell'ontologia di Marx è che egli, anche qui dove il suo problema centrale è unicamente lo sviluppo della storia, rimandi di continuo al processo storico complessivo, cioè anche a quelli che si svolgono nella natura, per non perdere mai di vista la sua unitarietà ultima.

Il carattere *post festum* di ogni conoscenza, che deve sem-

<sup>169</sup> K. Marx, *Robentwurf*, cit., pp. 25-26 (tr. it. cit., I, pp. 32-33).

pre essere storica tanto nei suoi oggetti quanto nei suoi soggetti, esprime in termini teorici la costituzione ontologica sopra accennata di ogni attività pratica. L'essere, sia nella natura che nella società, è conoscibile quando i processi causali che funzionano in esse vengono correttamente afferrati dalla coscienza conoscente. La storia della prassi umana ne è una prova pratica, inconfutabile. Qualsiasi conoscenza, però, ha i suoi confini ogni volta chiaramente tracciati nell'infinità delle componenti che intervengono, giungendo ogni volta a una sintesi concretamente determinata nei processi causali. Che questi processi, data l'infinità delle componenti possibili, non siano mai del tutto prevedibili, risulta a priori evidente non fosse altro perché la proporzione delle componenti, il peso di ciascuna di esse ogni volta, ecc. può venire in luce soltanto quando il nesso operativo sia divenuto reale, vale a dire per la conoscenza solo *post festum*. Ciò non significa affatto, però, che nel loro realizzarsi quanto non era prevedibile non si esibisca successivamente nella sua vera figura, nelle sue proporzioni autentiche, ecc. Il carattere *post festum* della conoscenza corrisponde appunto esattamente alle reali leggi di movimento dell'essere, le quali come processi irreversibili sulla base delle costellazioni ogni volta essenti possono di continuo produrre anche forme e relazioni ontologiche, modi dell'essere, ecc. fino a quel momento non essenti. Questa irreversibilità dell'essere processuale si esprime nel carattere *post festum* della sua conoscenza adeguata.

Si farebbero però concessioni inammissibili a vecchi e nuovi pregiudizi gnoseologici se da questo inevitabile carattere storico di ogni conoscenza si traesse la conclusione di una costituzione disordinata, cioè afferrabile solo in termini fattuali-empirici, o addirittura di un'irrazionalità dei processi ontologici. Infatti questo carattere *post festum* non esclude l'essere, e quindi la conoscenza, di nessi generali. Questi ultimi, tuttavia, si esplicitano nell'essere processuale non come « grandi bronzee leggi eterne », che già in sé possano pretendere a una validità sovrastorica, « atemporale », ma invece come tappe, determinate per via causale, di processi irreversibili, nelle quali simultaneamente divengono in pari modo visibili sul piano ontologico e quindi afferrabili in termini conoscitivi, sia la genesi reale dai processi precedenti e sia il nuovo che ne scaturisce. La circostanza che essi possano venir compresi solo *post festum* non implica perciò che si resti incollati a un « empirismo » che dovrebbe limitarsi a registrare i fatti. Al contrario. È perché

nella conoscenza *post festum* diventano visibili e comprensibili, con tutte le loro determinazioni dinamiche, processi realmente accaduti che la scienza può, nella sua riproduzione e analisi intellettuale, al medesimo tempo individuare come forze reali dell'essere le tendenze che sono presenti in essi. La conoscenza *post festum*, dunque, inscindibilmente dal carattere che le fa cogliere di fatto i processi nel loro svolgersi, ha anche un aspetto teorico: la conoscenza delle determinazioni generali (categorie) che, nella caratterizzazione dei processi, dei loro mutamenti, in una corretta conoscenza *post festum* si presentano come loro risultato.

Proprio l'indissolubile interrelazione dialettico-fattuale fra universalità e singolarità delle determinazioni presenti dà un tale carattere a questi processi. Le nostre analisi hanno mostrato, sulla base di molti casi singoli, che ogni essere nello scaturire da un essere precedente plasma in termini di sempre maggiore complessità il suo edificio categoriale sia nelle singolarità che nelle loro interazioni. Ciò, per un verso, ha come conseguenza che nell'universalità il carattere di processo irreversibile diviene sempre più complicato, finché dai processi irreversibili della natura, i quali erano storici, per così dire, ancora soltanto in sé, nel corso del loro stesso sviluppo emerge l'essere sociale come storia consapevole di se stessa della specie umana, come storia essente-per-sé. Per l'altro verso, vediamo dal lato della singolarità una crescente concretizzazione, dove attraverso le sue determinazioni biologiche, processuali in termini risolutamente singoli, nell'essere sociale a poco a poco viene in essere l'individualità e la sua sintesi, il genere umano non-più-muto. Le interazioni fra tali categorie sempre più complesse dei processi irreversibili generali si esprimono nei connotati di ogni modo dell'essere come ulteriore complicarsi dei processi medesimi. Questo carattere dei processi sociali è stato discusso da Marx, nella più volte citata introduzione, come importante questione dello sviluppo ineguale. Sebbene egli in tale sede<sup>170</sup> descriva questa ineguaglianza soprattutto come un fenomeno che si verifica tra la base economica e le forme ideologiche che si sviluppano da essa (il diritto, innanzi tutto, e l'arte), l'intera sua opera dimostra che qui abbiamo una proprietà universale di tutti i processi sociali. Si pensi al suo concetto di realizzazioni « classiche » quanto alle formazioni economiche stesse, alle sue analisi concrete che fanno vedere con esattezza

<sup>170</sup> *Ivi*, pp. 29-31 (*ivi*, pp. 38-41).

za come nessuna formazione si sia costituita e si sia realizzata evolutivamente dappertutto alla medesima maniera.

Affinché in tali processi la prassi ogni volta necessaria si affermasse in termini adeguati alle circostanze, anche la conoscenza *post festum* dovette differenziarsi. Dalle esperienze primordiali, orientate sulle concrete singolarità (naturalmente: incluse le loro concrete, intrinseche, genericità), che andarono a grado a grado affinandosi e cumulandosi, nel corso della storia si sono formati metodi di padroneggiamento dell'universalità che nel corso del tempo, anch'essi molto inegualmente, si sono sviluppati in scienza e filosofia. Quanto più dominanti si sono fatte queste ultime tendenze, con tanto maggiore chiarezza è diventato visibile che, anche in questo caso, si tratta di modi di rapportarsi all'essere scaturiti dalla prassi sociale che nel loro sviluppo esibiscono parimenti segni di ineguaglianza. Tuttavia, così come nel rapporto generale degli esseri umani con la loro genericità fino a oggi è sempre accaduto che un'estraniamento sia stata semplicemente sostituita da un'altra estraniamento, allo stesso modo qui l'ineguaglianza spontanea dello sviluppo si rivela nel fatto che le esperienze della singolarità, le generalizzazioni primitive che scaturiscono da esperienze fatte e accumulate a quel modo e i rischiaramenti scientifici circa le determinazioni generali dell'essere, invece di integrarsi semplicemente a vicenda, che sarebbe la cosa più opportuna, riescono soltanto a entrare in contrasto, per cui anche il loro sviluppo è stato ineguale. Basta richiamare la situazione contemporanea, dove i dominanti sistemi manipolativi della società cercano non senza successo di dirigere anche la scienza verso [l'abbandono delle] esperienze concrete a favore di generalizzazioni che vanno facendosi sempre più astratte, [mentre] estendono [questo metodo] alla conoscenza di ogni fenomeno e sono inclini a vedere nell'essere umano conoscente soltanto un'imperfetta macchina cibernetica. Non è difficile « argomentare » una cosa del genere in termini gnoseologici, astrattamente metodologici. Dovranno però essere trascurate « minuzie » come, per esempio, che già nella sfera dell'essere biologico la singolarità di un qualsiasi organismo non può non condurre in vie senza uscita sul piano scientifico se non se ne tiene continuamente conto. (Per portare un esempio semplice: alla fin fine bisogna guarire non le malattie in generale, ma i malati, cioè i singoli organismi nella loro insopprimibile singolarità.) Naturalmente, a proposito di tutti i complessi problematici simili, già oggi si hanno voci critiche che si pronunciano in senso opposto, ma di fronte

all'universale dominio della manipolazione tali voci riescono a farsi ascoltare con fatica o non vi riescono affatto.

Per noi non è sorprendente che il superamento reale delle tendenze false nello sviluppo scientifico della conoscenza della realtà in definitiva sia sempre stato opera della realtà stessa. E ciò proprio in seguito al carattere causale (privo di qualsiasi finalismo) dell'essere sociale in sé, il che poi si fonda – nonostante tutte le differenze rispetto ai modi dell'essere precedenti – sul suo ineliminabile carattere di essere, al pari degli altri. Se i processi ontologici venissero passo passo guidati teleologicamente da un soggetto trascendente, soltanto questi potrebbero, come appunto avviene in tutte le concezioni del mondo religiose o semi religiose, apportare correzioni alla conoscenza dell'essere in caso di « sviluppi errati » circa esso e di erronee valutazioni. Al massimo egli potrebbe delegare, parzialmente, tale capacità a persone elette. Le serie causali che funzionano anche nell'essere sociale sono prive, nella loro ontologia processuale, di ogni tendenza di questo tipo, comunque costituita, alla perfettibilità finalistica o all'autogiustificazione. Ma, in termini assolutamente paradossali dal punto di vista gnoseologico o logico, sono proprio esse che portano alla luce del giorno nella loro nuda fatticità quelle conseguenze decisive di un sistema o di una tappa dell'evoluzione che gli uomini non abbiano riconosciuto. E può trattarsi, ad esempio, del carattere di vicolo cieco di una data formazione, come per il modo di produzione asiatico o per l'economia schiavistica greco-romana, dove una via d'uscita oggettiva venne creata solo dal caso, cioè dallo scontro con le migranti tribù germaniche. Ma anche in una formazione in sviluppo possono diventare significativi momenti fondati sulla necessità causale, alla possibilità di esistenza dei quali nessuno poteva pensare, ma che invece rivelano caratteri estremamente importanti della formazione stessa o di una delle sue fasi evolutive. Si pensi, per esempio, all'improvviso verificarsi delle crisi economiche nel capitalismo dal 1812 al 1929. Il massimo teorico borghese dell'economia, Ricardo, fu completamente sconcertato da questo fenomeno, che per altro non aveva certo un carattere meramente accidentale, meramente fattuale. Circa la crisi economica Marx – naturalmente *post festum* – dice addirittura: « La crisi, dunque, manifesta l'unità di momenti fattisi indipendenti l'uno di fronte all'altro » del capitalismo<sup>171</sup>. Senza poter scendere in particolari,

<sup>171</sup> K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Stoccarda 1921, II, 2,

vediamo tuttavia che qui, come in tutti i fenomeni e gruppi di fenomeni dell'economia, la conoscenza *post festum* può rendere comprensibile non soltanto la constatazione di nuove forme di funzionamento di una formazione, ma al medesimo tempo anche quelle contraddizioni concrete nella sua struttura in mutamento processuale che gettano una luce rischiaratrice sulla legalità di tali « sorprendenti » cambiamenti e con ciò sul formarsi di nuove categorie e l'estinguersi di vecchie. È quindi un pregiudizio gnoseologico ritenere che nelle scienze soltanto i metodi « predittivi » (estrapolatori) possano mettere in luce e formulare le leggi dei processi. Al contrario. Proprio la conoscenza *post festum* è ciò mediante cui possono venir portati alla coscienza i nessi reali, cioè quei momenti dei processi complessivi che sono almeno temporaneamente costanti. Soltanto sul suo fondamento, soltanto applicandola con consapevole coerenza è possibile, ad esempio, stabilire dove e fino a che punto le estrapolazioni mettono in luce o nascondono il processo reale. Va aggiunto in verità che il principio universale del *post festum* può esprimersi direttamente oppure indirettamente. Nell'essere sociale, nell'ambiente immediato delle nostre attività puramente sociali, si esprime perlopiù in maniera diretta, sebbene ovviamente vi siano anche casi in cui sviluppi storici molto successivi sono in grado di rendere chiari *post festum* momenti importanti di fasi precedenti.

Questo modo indiretto nasconde a molti il fatto che anche nella conoscenza della natura vige il principio del *post festum*. Poiché il ricambio organico della società con la natura è il medium di passaggio, parlando in generale avviene che anche dei processi naturali di regola risulta visibile solo quanto è assolutamente necessario come base conoscitiva per le posizioni teleologiche ogni volta attuali e importanti. Lo sviluppo della produzione pone tuttavia compiti sempre nuovi per i quali occorre padroneggiare intellettualmente anche momenti di processi naturali di cui in precedenza non si teneva affatto conto. Abbiamo qui un cambiamento nella considerazione *post festum*, in quanto si tratta di processi naturali che oggettivamente si sono già svolti prima nel modo ora scoperto, ma per scoprire i quali e per darne una valutazione intellettuale è stato necessario un progresso nel ricambio organico della società con la natura. Il punto di vista conoscitivo del *post festum* qui si af-

ferma, dunque, attraverso una mediazione sociale. Dove naturalmente una parte non irrilevante l'hanno anche motivazioni ideologiche. Le funzioni di queste ultime, però, diventano comprensibili soltanto se, come qui abbiamo sempre fatto, l'ideologia viene intesa non (gnoseologicamente) come « falsa coscienza », ma invece (secondo la lezione di Marx) come mezzo per portare alla coscienza e combattere i conflitti aperti dallo sviluppo economico. È così che nella società antica non riuscirono a imporsi idee isolate circa la struttura eliocentrica del sistema solare, mentre il periodo della nascita del capitalismo ne favorì l'affermazione generale. È che momenti economici di ampia portata e di gran peso impiegavano per forza di cose la nuova teoria. In prima istanza, tuttavia, emergeva il fatto che la rottura con la concezione del mondo geocentrica era divenuta sempre più indispensabile alla definizione della ideologia della formazione capitalistica. Il corretto padroneggiamento scientifico di processi naturali e di nessi categoriali della natura non sempre, anzi solo molto di rado, presenta il carattere di *post festum* come presa di coscienza di trasformazioni veramente oggettive verificatesi nei processi medesimi, lo presenta invece come formarsi, in seguito allo sviluppo della società, di bisogni di origine sociale il cui mezzo di soddisfacimento è una conoscenza più corretta. La storia mostra — di nuovo: *post festum* — che tali processi di mediazione sono socialmente necessari tanto quanto quei cambiamenti diretti in seguito ai quali nuove costituzioni dell'essere sociale divengono senza mediazioni (*post festum*) patrimonio della coscienza del genere. La differenza fra relazione immediata e relazione mediata che si istituisce fra processo oggettivo e sua conoscenza corretta è, quindi, in primo luogo (in termini generali) condizionata dalle differenze ontologiche che esistono fra le attività sociali dirette e quelle del ricambio organico della società con la natura. (L'esistenza di fenomeni intermedi non cambia in sostanza tale differenza di fondo entro il dominio generale del *post festum* nella conoscenza dell'essere.)

Tutto questo mostra con chiarezza quanto risolutamente nuova sia la presa di posizione di Marx verso la conoscenza in quanto tale. Al periodo in cui dominava nel campo ontologico la trascendenza religiosa e la sua applicazione agli uomini e questa sembrava la conoscenza massima, segue la rivoluzione moderna, che concepisce il pensiero del mondo come qualcosa di ontologicamente originario, come un principio cosmico non più derivabile. Spinoza anche se fa del pensiero, accanto all'esten-

sione (la materialità dell'essere), un attributo della sostanza ultima *deus sive natura*, accoglie questo punto della inderivabilità. In Marx invece abbiamo a che fare con il problema di come il pensiero (il conoscere pensante dell'essere) dalle condizioni di esistenza e dai modi della prassi che vi reagiscono attivamente si sia gradualmente evoluto ad autonomia, anche se da ultimo relativa. Se condotta coerentemente fino in fondo, l'idea della storia come categoria processuale fondamentale di ogni essere comporta per forza di cose che anche la coscienza pensante abbia una genesi nell'essere e condizionata dall'essere, la quale genesi incide in modo determinativo sulla sua costituzione, anche ai massimi gradi di apparente autoconsistenza.

Il punto di avvio ontologico di tale genesi è il lavoro, in quanto modo fondamentale del movimento dell'essere sociale. Vi si esprime l'adattamento attivo degli esseri viventi divenuti, appunto per questa via, sociali, mentre per i nuovi modi di agire si formano determinazioni nuove, che non erano ancora presenti nei processi ontologici precedenti. Il momento che vi è oggettivamente determinante, la posizione teleologica, è stato da noi già esaminato a fondo nel suo modo oggettivo di essere, nel suo rapporto con la normale causalità. Tale momento però ha anche conseguenze soggettive non meno importanti per l'ontologia dell'essere sociale, cioè a dire queste posizioni sono cosiffatte che « alla fine del processo lavorativo emerge un risultato che era già presente al suo inizio nella *idea del lavoratore*, che quindi era già presente *idealmente* »<sup>172</sup>. Marx non manca di rilevare, nel medesimo passo, che nell'adattamento passivo, biologico, all'ambiente questo momento determinante non c'è neanche quando esternamente, nel prodotto, sembra presentarsi qualcosa di analogico (esempio delle api). La posizione del fine, da cui il processo di fatto riceve il suo indirizzo, è però un momento ideale che in verità mette in movimento oggetti e processi materiali in modo nuovo, in quanto può cambiare nei loro nessi causali proporzioni importanti ecc. e quindi può chiamare in vita effetti materiali che, pur causalmente determinati alla stessa stregua degli oggetti e processi naturali, nella natura è possibile non compaiano sotto quella forma, in ogni caso non vi compaiono in quel modo.

Con ciò nei complessi dell'essere processuale interviene un momento dinamico reale radicalmente nuovo. Il fatto che esso non possa operare direttamente sui processi essenti materiali,

<sup>172</sup> K. Marx, *Das Kapital*, cit., I, p. 140 (tr. it. cit., p. 212).

ma che sia in grado di agire sull'essere solo mettendo in moto – dapprima in maniera diretta, più tardi in termini spesso complicatissimi – determinati processi materiali causali, non cambia le cose: a paragone con la natura sia inorganica che organica, si è formato un sistema di movimento dell'essere qualitativamente di nuovo tipo. Il significato ontologico oggettivo di questa situazione nuova è stato da noi già esaminato confrontando teleologia e causalità. Per quanto riguarda specificamente l'essere sociale, è universalmente noto che questi processi di nuovo tipo provocano di solito un'accelerazione enorme nelle trasformazioni dei processi naturali, nulla più che causali. Dove è del tutto chiaro che queste non si verificano per effetto immediato dei nuovi processi in quanto tali, ma invece perché i singoli processi, in contrasto con la natura, producono un mutamento ininterrotto sia nella diffusione estensiva che nel perfezionamento intensivo (una sempre maggiore efficienza), e ciò proprio in quanto le trasformazioni dei processi causali oggettivi cambiano di carattere per la mediazione attiva dei soggetti ponenti del momento teleologico e non sono più, come nella natura, risultati diretti di processi funzionanti spontaneamente. Vero che, proprio nel sottolineare questa differenza qualitativa, va anche rilevata una certa continuità storica all'interno delle trasformazioni. Sarebbe un mito concepire tale funzione di iniziativa dei soggetti che pongono il momento teleologico come un loro entrare in attività primario e spontaneo. Allo stesso modo in cui i cambiamenti nei processi naturali derivano in massima parte dal fatto che i precedenti processi spontanei suscitano nell'essere trasformazioni spontanee e solo a causa di queste poi sorgono in essi stessi reazioni di nuovo tipo, così si crea – a questa astrattezza massima – una certa somiglianza fra le due specie di processo. Solo, non va mai trascurata o sottovalutata la novità qualitativa per cui queste reazioni nell'essere sociale non sono più puramente spontaneo-materiali, ma danno avvio a nuovi tipi di posizioni teleologiche le quali, consapevolmente, rispondono con nuove posizioni teleologiche non soltanto alle trasformazioni stesse, ma anche, e anzi soprattutto, alle costellazioni nuove suscitate da esse, ai bisogni, compiti ecc. che ne scaturiscono.

L'adattamento attivo all'ambiente ottiene con queste risposte la sua vera fisionomia oggettiva, essente, la quale già in tale concretezza non ha praticamente più alcuna analogia con i processi naturali. Proprio per questo tale momento del rispondere è così decisivo e caratterizzante per la specificità dell'adat-

tamento attivo, vale a dire il suo venir mosso dal porre teleologico. La genesi del pensiero dal processo dell'essere, di cui per primo ha parlato Marx, contiene già questa decisiva e caratteristica costituzione, in quanto cioè tale genesi è l'inevitabile preparazione al reagire attivamente all'essere (con tutte le sue processuali trasformazioni) con posizioni teleologiche. Di qui scaturiscono tutte quelle concretizzazioni delle determinazioni che [arrivano] fino alle astrazioni più estreme, dove nell'immediato sembra essere stato cancellato ogni riferimento alle forme concrete dell'essere. Tuttavia appunto questa tendenza alla generalizzazione (a cogliere la genericità universale di ciascuno dei suoi oggetti) era già creativamente presente nei primi modi, che procedevano a tentoni, di espressione del lavoro.

Engels rileva giustamente che il linguaggio si è formato dalle premesse, condizioni e conseguenze essenti del lavoro. Egli dà alla cosa una formulazione felice e semplice: gli esseri umani a quel punto « avevano qualcosa da dirsi »<sup>173</sup>. Avere qualcosa da dire significa, però, fissare con chiarezza per via di mediazione, in una forma universalmente comprensibile che oltrepassa il reagire immediato, il nesso di un fenomeno con la sua genericità. Ora, poiché sia il processo lavorativo che i suoi strumenti e prodotti materiali, come sappiamo, già nel loro essere materiale immediato possiedono questa socialità, che racchiude in sé al medesimo tempo il bisogno e la capacità di una tale mediazione universale, con il lavoro — affinché questo potesse funzionare anche al livello più semplice ed elementare — dovette formarsi simultaneamente tale importantissimo veicolo dell'espressione dell'universalità. Nell'essere sociale presente ciò sembra una banale ovvietà, tanto che spesso si è inclini a considerare il processo storico-sociale che dal parlare conduce allo scrivere, da questo alla stampa e ai mezzi di comunicazione di massa dell'informazione, non come un processo ontologico-storico che scaturisce dal lavoro.

Con il linguaggio tuttavia si ha semplicemente lo strumento di una mediazione generale e generalmente determinabile con evidenza. Il fatto che il suo svilupparsi storico verso l'universalità accennata del traffico sociale fra gli esseri umani non soltanto giunga ad aver corso generale nel processo immediato della riproduzione, ma divenga anche capace di comprenderne

<sup>173</sup> F. Engels, *Dialektik der Natur*, cit., p. 696 (tr. it. cit., p. 461, « Parte avuta dal lavoro nel processo di umanizzazione della scimmia »).

in sé le mediazioni più ampie e diverse, di rapportarsi al loro passato e alle loro prospettive, trova i suoi moventi decisivi appunto nello sviluppo del lavoro stesso, che per realizzarsi richiede condizioni sempre più elevate e sempre più ramificate, alle quali poi gli esseri umani, come abbiamo visto, nel corso di tale processo sono costretti ad adattarsi attivamente sempre più, pena la rovina, come esemplari della specie che si sviluppano verso l'individualità. La premessa ontologica di un processo di questo tipo è che quell'atteggiamento verso la realtà che più tardi andò in larga misura autonomizzandosi nella società, quale atteggiamento scientifico, fosse presente come nuovo modo di atteggiarsi già nei più primordiali, nei più primitivi, atti preparatori delle posizioni teleologiche. È infatti ovvio che a suo tempo nessuna pietra poté essere trasformata in strumento di lavoro senza che ne venissero fissate le proprietà oggettive più importanti, da questo punto di vista, a opera dell'esperienza, la quale con intensità sempre maggiore andava esaminando le forme fenomeniche immediate, spesso ingannevoli, e, trovandole inessenziali o magari intralcianti, le estrometteva dal contenuto delle posizioni teleologiche. Anzi, si può dire che persino nel periodo degli uomini raccoglitori gli alimenti, sia animali che vegetali, non avrebbero potuto rivelare quali loro proprietà fossero utilizzabili e quali inutilizzabili senza una precedente, anche se primordiale ma comunque oggettiva, indagine di questo tipo. Qui certamente il nesso evolutivo naturale con gli atti di selezione del mondo animale, puramente biologici, non ancora — da questo punto di vista — consapevoli, è più manifesto che nel lavoro in quanto tale, dove scompare ogni analogia con la fase precedente, ma anche in questo caso è possibile identificare momenti di transizione.

Nel lavoro questa preparazione mentale è del tutto palese. La sua costituzione totalmente nuova appare già dal fatto che, in contrasto con la larghissima stabilità del processo di riproduzione solo biologica, in contrasto con l'adattamento passivo all'ambiente, l'adattamento attivo può esibire un processo di ininterrotto perfezionamento. Il quale come organo della spinta in avanti possiede il carattere sociale (teleologicamente posto) del lavoro e, muovendo da esso, mediato da esso, ha nella divisione del lavoro e nelle sue conseguenze sociali un impulso a edificare ogni società in termini di divisione del lavoro generalizzata. Nel corso di tale sviluppo la preparazione « teorica » delle posizioni teleologiche del corrispondente studio critico dei processi e risultati del lavoro trapassa in scienza, che social-

mente si presenta ormai come autonoma. Si pensi, per esempio, a come dalla categoria del quanto, ancora in sostanza legata all'esperienza immediata, si sviluppi la quantità ormai scientificamente oggettivata, creando con ciò la base della geometria e della matematica.

Vero che nell'immediato, in seguito ai bisogni ideologici della polis basata sulla schiavitù, questo processo si rispecchia nella teoria in termini invertiti. Basta ricordare il disprezzo di principio che Platone nutriva verso ogni applicazione pratica della geometria, ecc. Tali vedute però non riuscirono a diventare le uniche nemmeno nella prassi di tale formazione sociale. Già Plutarco descrive (nella biografia di Marcello) come Archimede ne difendesse l'applicazione pratica alla meccanica delle macchine da guerra, anche se in termini debolmente sofisticati (come gioco). Marx stesso, però, sottolinea con forza il particolare sviluppo della produzione bellica, dove, contrariamente al lavoro schiavistico nel settore pacifico, venne già introdotto « il regime corporativo nella corporazione dei *fabri* », così come si ebbe « il primo impiego delle macchine in grande »<sup>174</sup>. E nell'introduzione qui spesso citata tale idea si presenta già in termini metodologicamente chiari da programma per ricerche future, come del resto nella lettera appena riportata, dove vale da esortazione a Engels. Dice Marx:

*La guerra è sviluppata prima della pace: modo in cui certi rapporti economici come lavoro salariato, macchinismo ecc., sono stati sviluppati dalla guerra e negli eserciti, prima che nell'interno della società borghese. Anche il rapporto tra produttività e rapporti di traffico diviene particolarmente evidente nell'esercito*<sup>175</sup>.

Egli indica poi, in maniera persuasiva, che questo legame inscindibile della genesi della scienza e del suo sviluppo con il processo di riproduzione della società resta in piedi anche quando la linea evolutiva principale della formazione in questione e per conseguenza la sua ideologia sembrano contraddire queste tendenze e produrre contro di esse una resistenza di fatto. Pur non avendo qui la possibilità di addentrarci di più anche su questa questione, ricorderemo appena che Engels in poche osservazioni mostra con grande chiarezza come la fine della schiavitù (e dei freni ideologici che derivavano da essa) già pri-

<sup>174</sup> MEGA, III, 2, p. 228 (Lettera a Engels del 25 settembre 1857, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, XL, cit., p. 201).

<sup>175</sup> K. Marx, *Robentwurf*, cit., p. 29 (tr. it. cit., I, p. 37).

ma della nascita del capitalismo, nella « buia notte del medioevo » produsse un avanzamento relativamente grande proprio in questo campo<sup>176</sup>.

In questi ragionamenti non si ha mai una valutazione utilitaristica della scienza. Al contrario. Di fronte alle vedute ristrettamente accademiche, « immanenti », che ne fanno una cosa « fine a se stessa », si vuole semplicemente mostrarne invece l'insostituibile importanza nello sviluppo della specie umana verso la genericità autentica, pienamente dispiegata. Il che però è possibile soltanto se la scienza viene inquadrata in conformità al suo rilievo di importante, operativo elemento all'interno di quel sistema di attività processuali degli esseri umani che di fatto portano avanti questo sviluppo. E solamente l'insegnamento, il metodo di Marx, che concepisce questo processo come atto degli uomini stessi, ma degli uomini effettivi, non di quelli che idealisticamente fungono da uomini, può esporre in termini inequivoci e concreti l'effettivo ruolo della scienza nel sociale. Quando il processo storico dell'essere sociale si presenta come risultato del cooperare di attività umane mediante posizioni teleologiche, dei loro effetti causali, delle nuove posizioni teleologiche che vengono messe in moto da questi ultimi, ecc., allora il pensare e il sapere ciò che realmente è essente, da dove viene, verso dove va, appaiono un gruppo di forze fondamentali all'interno del processo che conduce gli esseri umani alla loro genericità vera, che fuoriesce dalla mutanza animale non solo per la forma, ma anche per il contenuto. Proprio perché intende gli apporti massimi dello spirito umano come momenti trascinanti, attivi, di questo grande processo, Marx può per primo davvero superare radicalmente la precedente fase di fuoriuscita dalla concezione trascendente del mondo. Il pensiero, che come *cogito* cartesiano e come spinoziano attributo del *deus sive natura* ancora rappresentava un'essenza inderivabile e perciò celatamente trascendente nei confronti dell'essere, si presenta infine come momento terrestre-reale, realmente funzionante, del divenir-uomo dell'uomo, e infatti il suo conoscere ciò che il suo proprio essere realmente è costituisce un'ineludibile preconditione affinché l'uomo divenga uomo. Perché, se l'immaginaria onnipotenza del pensiero e del sapere, una volta scomparsa la fede nella onnipotenza di un ente trascendente, scompare anch'essa dalla coscienza e auto-

<sup>176</sup> F. Engels, *Dialektik der Natur*, cit., pp. 645-646, 647-648 (tr. it. cit., pp. 473-474, 479-480, « Dalla storia della scienza »).

coscienza degli esseri umani, ciò avviene soltanto per effetto della comprensione della loro reale natura. Questa nuova teoria, la prima in cui l'essere umano può effettivamente concepirsi come creatore di se stesso, presuppone un lungo sviluppo storico nel quale l'essere umano finalmente riesca a superare sul piano sia intellettuale che pratico il dilemma ontologicamente falso circa le reali funzioni della conoscenza. Se cioè egli sia alla fine produttore di se stesso come concreta individualità in una concreta società oppure il prodotto di forze a lui estranee, non importa se di tipo spirituale o materiale. Questo dilemma, che nel corso della storia ha avuto le impostazioni e le risposte più svariate, va ricevendo interpretazioni particolarmente contraddittorie, ma seducenti, da quando lo sviluppo sociale ha creato il modo ontologico dell'individualità. Si sono avute sia teorie nelle quali questo nuovo modo di vita sociale dell'essere umano è stato trasformato nell'unico criterio di umanesimo autentico e sia teorie che intendevano concepire l'essere umano in definitiva come un mero prodotto di necessità oggettive. Poiché tutti e due questi estremi oggettivamente hanno la medesima base sociale, molto facilmente possono essere indotti, al livello della vita quotidiana, — in termini soggettivi al livello della mera particolarità, immediatamente data, dell'essere-uomo, — a una cooperazione spirituale doppiamente falsa. Ed è quel che appunto accade nel capitalismo del presente. La manipolazione divenuta universale mira, non senza successo, a dirigere assai largamente tutti i bisogni degli uomini, ma prima di tutto il modo di soddisfarli. Questo dominio si presenta, tuttavia, come se l'essere umano, nel momento in cui si assoggetta senza resistenze ai poteri della manipolazione, proprio in questo e attraverso questo esprimesse la sua vera individualità. Non è un caso che tale manipolazione, che distoglie dal reale essere-uomo, si sia presentata e abbia funzionato insieme con la feticizzazione del modo di conoscere da essa usato e con la parola d'ordine della « deideologizzazione ».

Non vi è dubbio che comprendere la soluzione marxiana di questo complesso problematico è difficile per una quantità di pregiudizi molto diffusi a proposito del rapporto fra pensiero oggettivamente corretto e ideologia. È quindi necessario soffermarsi un po', anche se in maniera cursoria, sul problema dell'ideologia, innanzi tutto nel suo rapporto con la scienza, con la questione dell'oggettività del pensiero scientifico. Ai lettori di questo scritto è già da lungo nota la determinazione marxiana dell'ideologia come mezzo per portare alla coscienza e

combattere i conflitti aperti dall'essere economico-sociale. Questa determinazione ha importanti conseguenze quanto al suo rapporto con l'oggettività richiesta dalla scienza e la correttezza di fatto del pensiero. Innanzi tutto, sia il pensiero ideologico che quello scientifico possono essere per contenuto e metodo tutti e due corretti o falsi, significativi o superficiali, e così via. Né una intenzione ideologica esclude la profondità, la comprensività, la giusta percezione dei fatti, ecc. né il soddisfacimento di tali rivendicazioni di superamento dell'ideologia discende con necessità assoluta da una qualsiasi impostazione « puramente » scientifica. Scienza e ideologia hanno bensì — ciascuna nella propria immediatezza — finalità differenti, ambedue però, al fine di essere e restare a lungo in funzione, presuppongono l'attuazione positiva della tendenza a cogliere correttamente l'essere fin quando esso può venir adeguatamente conosciuto a un grado determinato di sviluppo. Se, dove e quando questi presupposti comuni di scienza e ideologia vengano correttamente realizzati, è ogni volta un fatto storico, una conoscenza *post festum* che può essere stabilita specificamente solo per ogni caso singolo. Nella prassi si danno senza dubbio casi di fallimento in ambedue i campi.

Parimenti, non è possibile operare una separazione esatta nelle questioni di metodo. Sono senz'altro numerosissimi i casi in cui l'orientamento ideologico ha fornito nuovi e fecondi punti di vista per il padroneggiamento intellettuale dell'essere e non sono senz'altro pochi quelli in cui si è finiti in un vicolo cieco. Lo stesso vale, però, anche per la scientificità intenzionata a non essere ideologica. Certo, specie in casi socialmente significativi, non dipende per niente dall'intenzione se una ricerca avrà affetti prevalentemente ideologici o « puramente » scientifici (Copernico, Darwin, ecc.). In una parola: è un pregiudizio credere che sia possibile tracciare un confine determinabile con precisione fra ideologia e scienza. Anche qui sono le situazioni sociali inasprite in conflitti che ogni volta impongono le decisioni pratiche. Il fatto del tutto incontestabile che esista una massa di ricerche scientifiche, in specie su questioni di dettaglio, che non soltanto non diventano ideologia, ma riescono a rimanere fuori dai conflitti che essa scatena, così come il fatto che vi siano espressioni ideologiche altrettanto innumerevoli nella quali oggettivamente non pare affatto che si pretenda di dare espressione a qualcosa di scientifico, non cambiano la situazione di fondo, dove per un verso i movimenti

sociali fanno nascere ideologie che non di rado e spesso con gran peso agiscono sullo sviluppo delle scienze (tale azione può essere favorevole o sfavorevole, a seconda del contenuto, della situazione, ecc.) e, per l'altro verso, tesi puramente scientifiche diventano momenti decisivi di sviluppi ideologici. Ma giacché in questa sede non interessa l'analisi delle molteplici interazioni che ne derivano e ci preme invece semplicemente stabilire il fatto di fondo che tanto la scienza quanto l'ideologia sono forze attive nel padroneggiamento sociale dell'essere, possiamo interrompere qui le nostre argomentazioni.

Il cui risultato più importante è che, in seguito a tale concezione ontologica del funzionamento degli atti del pensiero, questi diventano interpretabili come momenti immancabili del processo di sviluppo dell'essere sociale. L'attività umana, sia spirituale che materiale, appare allora conseguenza ramificatissima, in senso estensivo e intensivo, dell'adattamento attivo dell'essere umano, in tal modo fattosi sociale, allo specifico sviluppo — che presuppone la natura come base — dell'essere sociale, della propria genericità. Con ciò abbiamo circoscritto uno dei più significativi acquisti dell'ontologia marxiana dell'essere sociale: la genesi del pensiero dalla genesi dell'essere umano come essere vivente peculiare, dalla genesi della società come base e conseguenza peculiare della costituzione generica, essenzialmente di nuovo tipo, dell'essere umano<sup>177</sup>.

Questa concezione, nuova nei suoi fondamenti, realmente storico-genetica, ha difficoltà ad affermarsi, venendo dopo secoli di abitudini mentali opposte. Le due maggiori concezioni del mondo, in lotta reciproca, l'idealismo e il materialismo, non sono in grado di far derivare l'uno dall'altro momenti dell'essere che nell'immediato sono eterogenei, e per giunta di farlo entro una genesi avalutativa ed entro un susseguente processo che resti avalutativo, puramente ontologico. L'idealismo filosofico non si avvia neppure in questa direzione. Per esso lo spirituale esiste come alcunché di in sé increato, privo di genesi. E magari produce perfino l'essere materiale, degradandolo a intuizione o rappresentazione ovvero elevandolo a concetto, a prescindere dal fatto che con ciò venga o non venga anche posto un essere inconoscibile, quindi in realtà irrilevante. Nel ma-

<sup>177</sup> È una questione cui in questa sede si può accennare solo nella massima generalità. Solamente una teoria storico-sociale delle attività umane, che abbiamo in progetto a prosecuzione di questo libro, può davvero mettere in luce i nessi reali.

terialismo lo spirituale viene ridotto — nel migliore dei casi — a suo semplice prodotto, talvolta in termini ontologici, come una sorta di epifenomeno del movimento di ciò che è materiale. Pregiudizi insomma ce ne sono a sufficienza e di forza sufficiente per rendere difficoltosa la comprensione della nuova ontologia, radicalmente storica, di Marx.

Anche le condizioni però in cui il metodo e l'insegnamento marxiani si sono diffusi hanno contribuito a rafforzare gli equivoci e le resistenze che ne scaturiscono. Non si deve infatti dimenticare che il marxismo in origine fu indotto a elaborare la specificità del suo metodo in conflitto critico con Hegel e soprattutto contro le sue persistenze idealistiche. Il marxismo metodologicamente ormai dispiegato, poi, si trovò a battersi costantemente contro diverse tendenze idealistiche del pensiero borghese. A prescindere dalla necessità che ne derivava di far giocare occasionalmente la dialettica di Hegel contro il pensiero idealistico metafisico-meccanicistico, la diffusione universale, la pratica rivoluzionaria di queste conoscenze e la loro applicabilità metodologica al movimento operaio richiedevano che si conservasse loro un modo d'esprimersi attraverso il quale — senza deformazioni volgarizzanti — diventassero per le masse capaci di rivoluzione non soltanto comprensibili, ma anche un incitamento ad attività determinate, mirate. Non è possibile capire Marx se non si intende questa doppia tendenza come centro della sua attività di autore. Si parla spesso del contrasto tra i « filosofici » suoi scritti giovanili e lo spirito esattamente scientifico, puramente economico del *Capitale*. Così impostata, questa contrapposizione non è sostenibile e non ha neppure nulla a che fare con la sua pretesa svolta dalla filosofia all'economia.

È vero che si può riscontrare continuamente una differenza di esposizione fra i testi più tardi, già destinati alla pubblicazione, e quelli, nati per autochiarimento, su tutti i problemi nella loro massima ramificazione concepibile. Basta confrontare il cosiddetto *Robentwurf*, poniamo, con il primo libro del *Capitale*, per vedere con chiarezza questa diversità non di metodo di pensiero, ma semplicemente di modo d'esprimersi<sup>178</sup>. A causa di questa tendenza determinati momenti della marxiana teo-

<sup>178</sup> Per questo uno dei danni maggiori arrecati dal regime stalinista allo sviluppo del marxismo è stato di non aver tuttora reso completamente accessibili alla ricerca i manoscritti originali per *Il capitale*. Rjazanov mi disse che si trattava di circa 10 volumi.

ria universale della storia finirono per ricevere un'espressione particolare, adatta ad agire sulle masse. Così la priorità causale dello sviluppo economico nella società, la sua preminenza ontologica nei confronti di tutte le ideologie, la necessaria mancanza di vie d'uscita, con conseguenti crisi, per lo sviluppo della società capitalistica, la necessità assoluta di socialismo e comunismo in quanto formazioni che la rimpiazzano. Marx si industriò sempre di fare concessioni solo esterne, ridotte al minimo possibile, a queste inevitabili spinte alla semplificazione. Nemmeno lui però riuscì sempre a evitare con nettezza le conseguenze di questa situazione. Cito un solo esempio. Nella prefazione alla seconda edizione del *Capitale* Marx critica Ricardo per la sua concezione delle « leggi naturali della società ». In tal modo, egli dice, « la scienza borghese dell'economia era anche arrivata al suo limite insormontabile ». Alcune pagine più avanti, nella medesima prefazione, cita poi un critico russo della sua opera, le cui argomentazioni egli stesso definisce « esatte ». In tale critica però, a un punto decisivo, si dice:

Marx considera il movimento sociale come un processo di storia naturale retto da leggi che non solo non dipendono dalla volontà, dalla coscienza e dalle intenzioni degli uomini, ma anzi, determinano la loro volontà, la loro coscienza e le loro intenzioni [...] Se l'elemento cosciente ha una funzione così subordinata nella storia della civiltà, è ovvio di per se stesso che la critica che ha per oggetto la civiltà stessa, non potrà prendere a fondamento, men che mai, una qualsiasi forma o un qualsiasi risultato della coscienza <sup>179</sup>.

Quando, come noi qui, si prende in considerazione il metodo marxiano nella sua totalità oggettiva, simili episodiche incoerenze di esposizione non hanno assolutamente nessuna importanza e noi finora abbiamo potuto a buon diritto semplicemente ignorarle. La cosa cambia invece quando si pensa al destino storico del marxismo, ai modi di interpretarlo oggi ancora largamente diffusi, la cui stragrande maggioranza non può non essere respinta come un'aggiunta estranea, se si vogliono comprendere correttamente, su base realmente marxiana, l'economia in generale, la società del presente, le sue contraddizioni, le sue possibilità evolutive, ecc. Tralasciamo ora quelle questioni cui già in precedenza abbiamo almeno accennato. Al centro del nostro interesse ci sono al momento natura e ruolo della co-

<sup>179</sup> K. Marx, *Das Kapital*, cit., I, pp. XI e XVI (tr. it. cit., pp. 39, 43).

scienza (del pensare, del conoscere, ecc.) nei processi dell'essere sociale. Infatti dai principi dell'ontologia marxiana emerge con chiarezza che ontologicamente non si può affatto parlare di un rapporto diretto fra coscienza (pensare, conoscere) e natura. I processi oggettivi che si svolgono nella natura non hanno, nel loro essere, alcun collegamento con nessun tipo di coscienza. La conoscenza degli oggetti e dei processi naturali è sorta solo in seguito al ricambio organico della società con la natura. La rivendicazione della loro correttezza oggettiva è, cioè, un ineludibile postulato della efficienza di quelle posizioni teleologiche che vengono in essere nel corso di tale ricambio organico. Ma, quanto a dimensioni, contenuto, forme, ecc., può venir soddisfatta solo nel modo e fino al punto in cui lo permette la costituzione economica e ideologica di quella fase dello sviluppo dell'essere sociale nella quale il ricambio organico concreto ha luogo. Quel che Marx afferma circa il rapporto in generale fra coscienza ed essere, vale quindi anche per le forme della conoscenza corretta della natura. Dice Marx su un piano del tutto generale: « Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza » <sup>180</sup>. Dove occorre osservare che la determinazione della coscienza da parte dell'essere sociale non può verificarsi, come evento sociale, nel consueto modo direttamente e piattamente causale, come per esempio nella natura inorganica. Quando, poniamo, in seguito a un fatto naturale una roccia rotola giù da un monte e quando, poniamo, in seguito a una crisi qualcuno vende i suoi titoli, in ambedue i casi si tratta, da un punto di vista gnoseologico astratto, di processi causali, di causazioni. Nel primo caso però queste derivano dalla semplice, più o meno diretta, interazione fra oggetti e processi puramente materiali, le cui determinazioni generali prescrivono con nettezza effetti legali. Nel secondo caso invece l'essere sociale può imporre soltanto la necessità di decisioni alternative. La persona in questione può anche prendere una decisione errata e per effetto di essa andare in rovina. La determinazione da parte dell'essere sociale è dunque sempre « soltanto » la determinazione di una decisione alternativa, di un campo di manovra concreto per le sue possibilità, di un modo di operare, cioè qualcosa che nella natura non compare mai. Con il che tutte le alternative puramente gnoseologiche

<sup>180</sup> K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, cit., p. LV (tr. it. cit., p. 5).

circa la priorità del pensiero o dell'essere si rivelano domande sbagliate, astrazioni che fanno scomparire differenze essenziali: quando il pensiero — come qui facciamo seguendo Marx — viene presentato come parte integrante di quei processi nei quali sorge e si sviluppa l'attività umana nell'essere sociale e in questa cornice viene determinato dall'essere, allora ogni problema astrattamente costruito di priorità fra pensiero ed essere dimostra di non vedere la questione reale, perché l'entrata-in-attività del pensiero presuppone già l'essere sociale nel suo specifico carattere.

Ma anche il più concreto problema gnoseologico della capacità del pensiero di afferrare adeguatamente l'essere reale si rivela, a questa luce, uno pseudo problema. Il ricambio organico della società con la natura è il presupposto ontologico, reale, del suo essere come processo. Un processo che, sul piano dell'essere immediato, si realizza anche come riproduzione ontologica degli esseri umani essenti nelle loro attività, e precisamente nella forma dell'adattamento attivo all'essere del proprio ambiente. Il pensiero è in origine l'organo con cui si preparano quelle posizioni teleologiche che sole permettono a questo adattamento di realizzarsi ed esso nel corso del processo di socializzazione della convivenza umana si conquista funzioni sempre più universali, in tutte le attività degli esseri umani. Per esprimere lo stato di cose ontologico nella sua, qui necessaria, banale fatticità: il fatto che questo adattamento attivo all'ambiente abbia prodotto non la fine della specie umana, ma invece una enorme dilatazione estensiva e intensiva della sua capacità di operare (per quanto essa possa ancora sembrare per molti versi assai problematica) può farci ritenere dimostrato che la linea generale del padroneggiamento della realtà a opera degli esseri umani riposava sulla sua riproduzione intellettuale almeno largamente corretta (relativamente corretta), e la conoscenza *post festum* delle nozioni scientifiche che miravano a tale correttezza, nonostante tutta la relatività che i loro risultati esibiscono, conferma la realtà di tali collegamenti. Chiedersi dunque se il pensiero umano può riprodurre correttamente l'essere è ozioso. È vero che ogni oggettività contiene un numero infinito di determinazioni e che il tipo delle loro interazioni nei processi ontologici esprime, ovviamente, anche gli effetti di questa situazione. Per questo, come Marx osserva, ogni conoscenza è sempre soltanto un'approssimazione più o meno grande all'oggetto. E di strumenti sia spirituali che materiali di tale approssimazione sono a loro volta determinati dalle pos-

sibilità oggettive della rispettiva socialità. In ogni conoscenza, quindi, possono aversi, sia in termini soggettivi che oggettivi, solamente approssimazioni (cioè relatività). Ma poiché le costellazioni oggettive da cui scaturiscono tanto le domande quanto le risposte sono determinate dallo sviluppo oggettivo, che del resto produce anche il fondamento ontologico di ogni singolo essere umano, le relatività che vi sono presenti acquistano nell'immediato per gli esseri umani conviventi anche troppo spesso un carattere assoluto, e questo a sua volta può, dall'oggettivo grado dell'evoluzione, dalle sue condizioni di movimento, essere fissato come assoluto o venir superato come relativo.

Al contrario che nelle causalità della natura, perciò, ogni determinazione di un qualsiasi evento concernente la coscienza da parte del rispettivo stato (tendenziale) dell'essere sociale significa appunto che si crea un campo di manovra concreto per la genesi e il funzionamento di nuove decisioni alternative riguardo alle posizioni teleologiche compiute dagli esseri umani.

La volgarizzazione del marxismo ha fatto scomparire proprio questo problema decisivo del campo di manovra. Il materialismo volgare, che spesso si dice « ortodosso », ha tentato di fare dell'oggettività dei processi economici una sorta di « seconda natura ». Vale a dire che l'economia — analogicamente — realizza nella società le leggi materiali (in analogia soprattutto con la natura inorganica). Che dunque tutto lo « spirituale » non sia altro che un prodotto meccanico delle forze materiali qui attive, non è un concetto costitutivo della vera essenza del marxismo, ma invece deriva dalla circostanza che una parte molto autorevole dei suoi pretesi fautori, sul piano soggettivo senz'altro convinti, ha fatto dell'economia, appunto, una « seconda natura » funzionante meccanicisticamente e del marxismo una sorta di più alta scienza naturale (cioè: una scienza particolare). L'analisi appena condotta della « determinazione » del pensiero da parte della sua base materiale mostra che cosa l'economia effettivamente è e, con ciò, dice già con chiarezza che tali vedute sono filosoficamente insostenibili.

Nelle sue ultime conseguenze più distruttiva, anzi più devastante, per il vero metodo del marxismo, anche se più trasparente sul piano teorico, è la variante idealistica di questa deformazione. Se, cioè, l'economia marxiana viene ridotta a una « fisica » dell'essere sociale, nulla di più ovvio che sostituire il contesto totale, che così risulta assente, cercando — a integrazione, fondazione, rifinitura, ecc. dell'economia marxia-

na degradata a singola scienza « esatta » – un surrogato filosofico, che poi viene trovato in Kant, nel positivismo, ecc. Oggi non c'è ormai più bisogno di soffermarsi a dimostrare che queste deformazioni – indipendentemente dalle intenzioni dei loro rappresentanti – hanno condotto alla completa scomparsa del marxismo dal pensiero « socialista » dell'Occidente. Per il fondamento filosofico, soprattutto nelle conseguenze evolutive del positivismo, l'ideologia del movimento operaio va sempre più avvicinandosi a quella borghese. E se si è abbastanza avanzati in proposito, allora non è più così difficile sostituire con qualcosa di più attuale, di ormai puramente borghese, quella scienza particolare « in via di invecchiamento », anzi « invecchiata », dell'economia.

Nella variante materialistica della fase post-marxiana il ruolo filosoficamente decisivo lo assume l'opposizione, in termini di esclusione reciproca, fra il carattere puramente materiale dell'economia e la sovrastruttura ideale, [opposizione intesa come] determinismo assoluto, simile a una « legge della natura », esercitato dalla prima sulla seconda. Per eliminare realmente questi motivi intellettuali occorre quindi domandarsi se una tale contrapposizione in termini di esclusione reciproca fra economia « materiale » e sovrastruttura « ideale » sia ontologicamente sostenibile. Noi crediamo che per chiunque conosca in una certa misura l'economia marxiana sia ovvio rispondere di no. L'essere sociale ha ovviamente una base materiale, altrimenti non potrebbe nemmeno venir considerato essere. Non si dimentichi tuttavia che le forme naturali dell'essere non hanno una base materiale, ma, possedendo una costituzione in tutto e per tutto materiale, sono essi stessi che costituiscono la propria « base ». (Il fatto che nella natura organica rientrano nell'essenza di questo essere anche l'essere biologico e il suo movimento processuale, non cambia nulla nella costellazione di fondo.)

Soltanto nell'essere sociale ogni essente sorge a motivo di una posizione teleologica, le cui fondamenta inevitabili sono per forza di cose di natura ideale. Ovviamente queste diventano elementi dell'essere solo se – direttamente o mediamente – mettono in moto effettivi processi sociali materiali. Con ciò tuttavia non viene eliminato il loro carattere ideale. Uno studio approfondito dei processi economici nell'essere sociale sulla base del metodo di Marx dovrebbe rendere chiaro che non si tratta semplicemente di questo mettere-in-moto. In realtà basterebbe questo per dire che il momento economico non è

puramente materiale nel senso della fisica o della chimica. Ma tale intimo intreccio va anche oltre. Abbiamo in precedenza rilevato come Marx, nell'ambito di analisi meramente economiche, parli di « spettrale oggettività » all'interno dell'economia, con il che egli dice chiaramente che persino i modi di esistenza puramente economici non esibiscono affatto una costituzione materiale omogenea. Sarebbe certo moltissimo istruttivo andar dietro scrupolosamente a questo cenno, operando un'estesa analisi ontologica del modo di essere economico. Qui noi dobbiamo limitarci a un solo esempio, anche se parecchio caratteristico. Per esempio, Marx di una categoria economica come il prezzo dice che è « una forma distinta dalla [...] forma corporea tangibilmente reale, quindi è solo forma ideale, ossia rappresentata »<sup>181</sup>. Il carattere materiale compatto e omogeneo della sfera economica dell'essere sociale pare quindi sia un mito volgar-materialistico. E non molto diversamente stanno le cose quanto al carattere ideale puro della sovrastruttura. Proprio per lo sviluppo dell'essere sociale nella sua realtà materiale la funzione decisiva è esercitata da quei suoi modi fenomenici che sono socialmente chiamati a suscitare, persino nell'immediato, processi materiali: innanzi tutto lo Stato e il diritto. Basta rammentare la spiritosa formulazione di Max Weber secondo cui c'è diritto solo laddove in caso di rifiuto vengono gli « uomini con l'elmo a punta » a costringere le persone a eseguire le posizioni teleologiche socialmente necessarie. Anche qui, dunque, non si deve – gnoseologicamente – erigere una muraglia cinese fra l'economia, come base materiale, e la forza, come elemento della sovrastruttura. In un altro contesto ci siamo già richiamati alle argomentazioni di Marx nel *Capitale* secondo cui la forza, per esempio, è un insopprimibile momento economico nella determinazione del salario.

Tutto ciò non mette minimamente in discussione la teoria marxiana del carattere ontologicamente primario dell'economia nell'essere sociale. Ma poi Engels ha dato espressione facile, corretta e drastica al senso ontologico di questa costellazione del suo discorso funebre per Marx, dove dice:

Così come Darwin ha scoperto la legge dello sviluppo della storia umana e cioè il fatto elementare, finora nascosto sotto l'orpello ideologico, che gli uomini devono innanzi tutto mangiare, bere, avere un tetto e vestirsi prima di occuparsi di politica, di scienza,

<sup>181</sup> K. Marx, *Das Kapital*, cit., I, p. 60 (tr. it. cit., p. 128).

d'arte, di religione, ecc.; e che, per conseguenza, la produzione dei mezzi materiali immediati di esistenza e, con essa, il grado di sviluppo economico di un popolo e di un'epoca in ogni momento determinato costituiscono la base sulla quale si sviluppano le istituzioni statali, le concezioni giuridiche, l'arte ed anche le idee religiose degli uomini, e partendo dalla quale esse devono venir spiegate, e non inversamente, come si era fatto finora<sup>182</sup>.

Quando dunque l'interpretazione volgar-materialistica del marxismo, la derivazione meccanica di tutta la realtà ideologica e la sua meccanica subordinazione a una economia irrigidita in fisica sociale, come dottrina della rivoluzione proletaria ha subito una sconfitta intellettuale da parte dell'idealismo, questa era ben meritata. Tuttavia, in essa, inferiore si è dimostrato solo questo distorcimento material-meccanicistico del marxismo, non il marxismo. E rientra fra gli aspetti comici della storia dell'ideologia il fatto che il materialismo meccanicistico si è dimostrato così debole proprio perché – senza saperlo né volerlo – ha anche accolto sul piano intellettuale un'eredità religiosa. Infatti, fin quando nello sviluppo umano iniziale gli dei venivano inventati in analogia alla posizione teleologica del lavoro, essi, in quanto creatori della realtà, finivano per possedere nei confronti del loro prodotto una superiorità anche di valore. L'economia reale e quindi anche la sua concezione corretta non hanno nulla a che vedere con un tale rapporto di valore. In un punto decisivo per l'edificio e la prospettiva di tutta la sua teoria, laddove studia il rapporto del regno della libertà, la fine della preistoria dell'umanità, Marx viene a parlare anche della parte che l'economia ha in questa grande svolta e dice: « Ma questo rimane sempre un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità »<sup>183</sup>. La base, come categoria ontologica, non ha quindi agli occhi di Marx niente a che fare con rapporti socio-umani di valore. Questi rapporti di valore non sono altro che residui della estraniamento spirituale a opera di una concezione religiosa dell'essere, dove si ha il bisogno ideologico di credere che il « creatore »

<sup>182</sup> Karl Marx. *Eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsätzen*, Mosca-Leningrado 1934 (tr. it., F. Engels, *Sulla tomba di Marx*, in AA.VV., *Ricordi su Marx*, Edizioni Rinascita, Roma 1951, pp. 7-8).

<sup>183</sup> K. Marx, *Das Kapital*, cit., III, 2, p. 355 (tr. it. cit., p. 933).

debba assolutamente occupare nella gerarchia dei valori una posizione più elevata di ciò che è stato da lui « creato ».

I processi reali dell'essere non hanno invece nulla a che fare con una tanto semplicistica gerarchia di valori. Questi processi complicati e irreversibili producono nessi ontologici sempre più complessi e categorie differenziate, ma anche qui senza creare rapporti di valore. È vero che rientra nelle costituzioni interne dell'essere sociale la possibilità che in talune circostanze le trasformazioni ontologiche diano vita anche a rapporti di valore. (Abbiamo già mostrato come nella fase totalmente primordiale tali posizioni di valore fossero inevitabili fenomeni secondari, ontologicamente ineliminabili, di ogni processo lavorativo<sup>184</sup>.) Per il marxismo però non ne deriva affatto una superiorità, nella gerarchia dei valori, della base che mette in moto la reazione trasformativa rispetto a ciò che viene messo in moto. La frase ora citata di Marx sull'economia come base – come sola base – del regno della libertà indica quanto egli fosse lontano da una simile, pretesa necessità [di rapporto di valore].

È dunque una rozza astrazione formalistico-gnoseologica quella di separare con nettezza meccanica nell'essere sociale i processi materiali da quelli « puramente » del pensiero. Quanto più la società si socializza, tanto più i due processi, proprio nella produzione materiale, sono indissolubilmente intrecciati fra loro. Con ciò naturalmente non si negano le loro diversità ontologiche. Ma il fatto ontologico primario del loro funzionamento nella sfera dell'essere sociale (e fuori di tale sfera non ci sono né cose spirituali né processi materiali messi in moto da posizioni teleologiche) è la loro inscindibile coesistenza. Domande circa una priorità, quindi, possono in realtà farsi ragionevolmente solo, riconoscendo questa inscindibile coesistenza, nell'esame di gruppi di fenomeni. Per la totalità dell'essere sociale la coesistenza – essendo il motore storico – resta il fattore ontologico fondamentale.

Taluni equivoci nell'interpretazione corretta e completa del marxismo hanno anche provocato l'idea, molto diffusa negli

<sup>184</sup> Per quali vie, con quali trasformazioni di fondo, questi rapporti di valore diventano nell'essere sociale complessivi momenti essenziali delle attività umane, può essere mostrato solamente da un'analisi concreta approfondita. Per la nostra attuale ricerca può bastare la constatazione che il valore non è un prodotto della spiritualità umana a un alto grado di sviluppo, ma invece un immancabile momento ontologico del lavoro più elementare.

ultimi decenni, che il materialismo dialettico sarebbe la sua dottrina fondamentale assoluta, filosoficamente totale, e che solo dalla sua applicazione ai problemi della società sarebbe poi potuto nascere il cosiddetto materialismo storico. Il passo di Stalin da noi citato in precedenza diceva che il materialismo storico « applica ai fenomeni della vita sociale » i principi del materialismo dialettico. Questo orientamento contraddice su due punti decisivi il marxismo. In primo luogo, quando assume una dottrina filosofica delle categorie astratto-generale le cui tesi dovrebbero valere allo stesso modo per ogni essere; in secondo luogo, quando fa del momento della storicità un semplice problema particolare dell'essere, che però soltanto gli universali principi sovrastorici del materialismo dialettico a questo « settore particolare » può raggiungere il suo autentico contenuto di oggettività e, per conseguenza, la sua formulabilità nel pensiero. Questa codificazione dell'essenza del materialismo dialettico si presenta come precisa univocità dei suoi principi – al confronto con le osservazioni di Marx sempre riferentisi al processo storico e in contrasto con i tentativi per assaggio di Lenin di cogliere da molti lati, per approssimazione, i tratti essenziali del loro movimento processuale<sup>185</sup> – cioè come tentativo di fissare una volta per tutte determinazioni univoche per le categorie. In realtà essa riconduce alle vecchie contraddittorietà – irrisolvibili sul piano teorico, dei principi – delle determinazioni borghesi astrattamente rigide e quindi inutilizzabili per la prassi. A illustrare la diversità di principio fra la concretezza storica di un'autentica ontologia e la necessaria astrattezza gnoseologica, non-processuale, di quelle, noi ora ci rifaremo a un esempio tratto da Kant, ma ovviamente non intendiamo affatto dire che ciò sia in concreto in qualche modo analogo alle posizioni di Stalin. Qui il punto è esclusivamente il problema generalissimo dell'antitesi fra processualità storica concreta e universalità astratta nella determinazione concreta delle categorie. Già Hegel ebbe a protestare ai suoi inizi contro una simile determinazione di Kant, metodologicamente tipica, secondo cui dal concetto gnoseologico di deposito seguirebbe necessariamente il divieto morale assoluto di appropriarsene. Sul piano del metodo la sua critica – che sotto questo profilo investe anche la concezione staliniana – è che processi eterogenei dal punto di vista della prassi sociale qui vengono su-

<sup>185</sup> V. I. Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass*, cit., pp. 144 e sgg. (tr. it. cit., pp. 205 e sgg.).

bordinati, come conseguenze omogenizzate in termini logici, a una determinazione concettuale astratta, perdendo così la loro reale natura di momenti concreti di un processo storico concreto e quindi anche di momenti della prassi sociale esposti al cambiamento<sup>186</sup>.

È un fatto anche troppo noto nella storia che astrazioni esagerate di questo tipo facilissimamente possono divenire strumentario di una sofistica storico-sociale astratta. Lenin vide tale pericolo con chiarezza già prima di questa sistemazione ossificante. Anche se ognuna delle sue decisioni importanti derivava in definitiva dalla dottrina dei principi del marxismo sulle tendenze principali dello sviluppo storico-sociale, egli instancabilmente e ininterrottamente rivendicò sempre « l'analisi concreta della situazione concreta » come mediazione ineludibile per la applicabilità dei principi generali, come illuminazione di quel campo di manovra nel quale tale [applicazione], cambiando questo campo di manovra pratico, è costretta ed è in grado di modificare storicamente, più o meno, il suo oggetto. Nella prassi staliniana, al contrario – come ho cercato di mostrare in diverse occasioni – la decisione tattica della massima istanza ogni volta competente riceve una dogmatica assolutizzazione. La determinazione astratta della sua natura ontologica secondo categorie storiche divenne per tale via uno strumento teorico del metodo staliniano: la teoria marxiana, così universalizzata a sistema di dogmi intellettuali, acquisiva in più – conservando la propria rigidità dogmatico-astrattiva – anche un carattere del tutto arbitrario, astrattamente volontaristico<sup>187</sup>. Questa concezione del materialismo dialettico e storico – potenziata dalla priorità della tattica nella teoria della prassi – oggi è un ostacolo, per la comprensione corretta del metodo di Marx, non inferiore agli snaturamenti socialdemocratici accennati in precedenza.

Lasciando ora da parte le deformazioni del metodo di Marx su cui ci siamo soffermati fino a ora e ritornando alle questioni di fondo della sua ontologia, siamo naturalmente costretti a ripetere riassuntivamente quanto abbiamo almeno sfiorato. Co-

<sup>186</sup> Nello studio sul giovane Hegel ho tentato di esporre questa problematica in concreto, cfr. G. Lukács, *Der junge Hegel*, Berlino-Neuwied 1967, pp. 369-370 (tr. it. di Renato Solmi, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino 1960, pp. 414-415).

<sup>187</sup> Si pensi a come Stalin dopo il patto con Hitler considerò identiche, dal punto di vista teorico, la Prima e la Seconda Guerra mondiale, prescrivendo ai comunisti francesi e inglesi una tattica alla Liebknecht.

me punto di partenza non può non servirci la tesi secondo cui l'oggettività è una forma originaria, priva di genesi (e quindi inderivabile tramite il pensiero) di ogni essere materiale. Essere è, agli occhi di Marx, sinonimo di essere-oggettivo. Non c'è un'« altra forza », sia essa spirituale o materiale, che in qualche modo avrebbe impresso « dall'esterno » un'oggettività su un essere in sé informe (caotico), come ritiene la massima parte dei suoi predecessori, pur in modi molto differenti per contenuto e forma. Se ora da questa forma fondamentale cerchiamo di proseguire il cammino, abbiamo davanti a noi l'altra sua massima secondo cui le categorie sono forme d'esserci, determinazioni d'esistenza. Qui, a un livello generalizzato, il contrasto fra Marx e i suoi predecessori risulta ancora più pregnante. Già il termine « categorie » esprime il contrasto: categoria significa letteralmente asserzione, cioè formulazione intellettuale-verbale di ciò che nel mondo essente è il persistente, l'essenziale, quali sono, in seguito a tale essenzialità, le sue determinazioni permanenti, durevoli. Ai più dunque sembra ovvio che il pensiero si accosti alla realtà per imprimervi sopra questa essenzialità. Secondo la concezione di Marx, invece, questi caratteri generali e generalissimi degli oggetti sono determinazioni ontologiche oggettive, esistenti indipendentemente dalla coscienza pensante, o per meglio dire sono i momenti di generalità di quei complessi di oggettività che noi appunto abbiamo conosciuto come momenti indissolubili dall'essere di ogni essente. Il carattere ontologico delle categorie porta dunque direttamente a comprendere le categorie concrete, determinate. In questo caso soprattutto porta a comprendere che universalità e singolarità, genere e esemplare, sono già determinazioni che derivano ontologicamente per via immediata dall'inderivabile oggettività di tutto ciò che è essente<sup>188</sup>.

La più irrilevante, modesta concretizzazione nel campo delle categorie conduce dunque immediatamente alla questione centrale della teoria marxiana: la storia come principio fondamentale di ogni essere. In termini generali e precisi esso ven-

<sup>188</sup> Per non complicare inutilmente la nostra esposizione, qui ci siamo limitati a parlare di universalità e singolarità. La trattazione della particolarità, che ontologicamente le media, è stato possibile ometterla anche perché ha costituito l'oggetto di uno studio apposito da parte mia, cfr. G. Lukács, *Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik* (Werke, X), Neuwied-Berlino 1969, pp. 539-786 (tr. it. di Fausto Codino, *Prolegomeni a un'estetica marxista. Sulla categoria della particolarità*, Editori Riuniti, Roma 1971).

ne enunciato da Marx già molto presto (nell'*Ideologia tedesca*), ma di fatto è il principio che dall'inizio alla fine domina le sue argomentazioni sull'essere. Questa tesi ha un carattere geniale e profetico, in quanto al tempo in cui venne formulata il suo fondamento ontologico, l'essere come permanente processo irreversibile, era ancora lontanissimo dal venir conosciuto come fondamentale costituzione ontologica della natura, e tantomeno era accolto in generale. In verità, già Hegel aveva, prima di Marx, aperto il problema di una storicità generale dell'intero essere. Tuttavia, nonostante i grandi meriti di Hegel per il chiarimento di questo complesso problematico, non si dimentichino i suoi limiti molto netti nello svolgimento di tale concezione. In quanto abbiamo detto finora, abbiamo ripetutamente mostrato come essa consista innanzi tutto nella permanente coesistenza di nessi logici e ontologici, dove nella maggioranza dei casi si ha un predominio dei primi. Ciò dà all'intero sistema di Hegel un carattere teleologico. Se le categorie logiche « sono i pensieri di Dio sulla creazione » e si realizzano nel processo complessivo, la componente teleologica non è eliminabile da quest'ultimo. E questi, così come altri, momenti logicistico-idealistici hanno una parte talmente rilevante nell'edificio del sistema e del metodo che la popolare affermazione secondo cui Marx avrebbe rimesso la filosofia hegeliana dalla testa sui piedi, è diventata con tutta facilità un motivo di errore nella comprensione del metodo marxiano. Nonostante tutte le suggestioni, spesso decisive, che Marx senza dubbio ricevette da Hegel, ci sembra che la sua formulazione del loro rapporto contenuta nella prefazione alla seconda edizione del *Capitale*, quella secondo cui il proprio metodo era non solo differente da quello hegeliano, ma « anche direttamente l'opposto »<sup>189</sup>, illustri correttamente tale rapporto.

Quando Marx, in termini intellettualmente del tutto pregiudicati, concepisce l'irreversibilità come il connotato più essenziale di quei processi in cui si esprime l'essere, conservandosi e dispiegandosi come complesso di processi, egli prende le mosse direttamente da una delle esperienze più elementari della vita quotidiana delle persone. Ciò che è accaduto, è accaduto e non si può far sì sul piano della pratica reale che non sia accaduto: questa è una delle esperienze più elementari e incontestabili della vita delle persone. Di qui, naturalmente, c'è ancora molta strada prima di arrivare alla conoscenza della irre-

<sup>189</sup> K. Marx, *Das Kapital*, cit., I, p. XVII (tr. it. cit., p. 44).

versibilità dei processi ontologici oggettivi. Qui non ci soffermeremo affatto sui tentativi iniziali di cancellare in singoli casi questo stato di cose attraverso la manipolazione magica o religiosa. Ma anche in stadi molto più tardi ed evoluti, quando l'essere naturale venne concepito in definitiva come statico nella sua interezza, come eternamente eguale a se stesso nella sua totalità, il vissuto primordiale del « ciò che è accaduto, è accaduto » si mantenne senza arrivare a essere conosciuto e riconosciuto come processo irreversibile. Per esempio, anche nei processi biologici, in cui il riconoscimento della irreversibilità era indiscusso quanto alla riproduzione dei singoli esemplari, al medesimo tempo quando invece si trattava dell'analogo processo dell'essere generico l'indirizzo conoscitivo dominante restò a lungo una esclusiva stabilità (Linneo, Cuvier). Dopo lunghe battaglie ideologiche, i processi irreversibili sono stati accettati universalmente soltanto a partire da Darwin. Ancora più complicata è la situazione per quanto riguarda la natura inorganica. Sebbene anche qui, mediante la conoscenza *post festum* di tali processi, sia stata continua l'acquisizione di fatti importanti intorno a questo modo dell'essere (basta pensare ai risultati della geologia, dove l'essere del nostro pianeta appare ormai un processo irreversibile), ancora oggi non si può parlare di una immagine completa e univoca di questo tipo, come invece nella natura organica. In verità i risultati della ricerca atomica hanno fatto chiarezza, in maniera sostanzialmente più univoca di quanto non sia mai accaduto in passato, circa l'effettivo tipo di essere del nostro mondo « di cose ». La nostra conoscenza, tuttavia, ha ancora davanti a sé il compito di allargare costantemente l'osservazione dei processi da noi raggiungibili per accostarsi di più a una tale immagine complessiva. Ma poiché anche qui si tratta della conoscenza *post festum* di processi verificatisi realmente, questa frase può avere oggi solo un carattere generale di prospettiva.

Quanto ai processi da cui è costituito l'essere sociale, la situazione conoscitiva è ancora più intricata. Da una parte, in questa più evoluta forma ontologica l'irreversibilità sia dei processi singoli che della loro totalità viene in luce con molta più forza di quanto non avvenga a stadi più semplici dell'essere processuale. Dall'altra parte, in taluni sistemi sociali si formano bisogni ideologici che ne rivendicano l'eternizzazione ideale, intendono cioè negare che essenza dell'essere sia un inarrestabile processo evolutivo irreversibile (il che in certe circostanze può arrivare fino al pretendere la « fine della storia ») oppure

considerano una via d'uscita la restaurazione di assetti sociali superati. In conformità a tali vedute, spessissimo viene contestata l'irreversibilità dei processi oggettivi. Fin tanto che resteranno in piedi società di classe, sarà inevitabile che sorgano e si facciano sentire correnti ideologiche di questo tipo, sebbene i modi reali in cui si svolgono i processi e per conseguenza anche la loro conoscenza *post festum* mostrino con sempre maggiore chiarezza che anche l'essere sociale, e anzi questo soprattutto, non possa venir adeguatamente compreso in altro modo. È questa conoscenza che va formando in misura crescente la base per le posizioni teleologiche praticamente corrette, quando però l'irreversibilità dei processi del movimento della società non viene eliminata da una « scientificità pura » nata in quel modo. Il fatto che proprio per quest'ultima via – a dispetto di ogni fiero slogan di « critica », di « deideologizzazione » – la scienza si venga a trovare alle dipendenze dirette dei poteri economici, politici, ecc. dominanti, è cosa che nel lungo decorso della storia le manipolazioni, da quelle magiche a quelle neopositivistiche, non hanno nemmeno notato e quindi tantomeno considerato criticamente<sup>190</sup>. La crisi pratica, ora agli albori,

<sup>190</sup> Naturalmente la critica degli strumenti della conoscenza è un problema serio e importante, che tuttavia può essere posto e, a maggior ragione, risolto realmente solo nel confronto con l'essere. Pur non avendo modo qui di addentrarci di più in questo complesso problematico, vorremmo rilevare che, per esempio, la quantificazione derivata dalla omogenizzazione astratta dei quanti come determinazioni ontologiche e divenuta base della matematica esclude dal suo metodo con tutte le determinazioni qualitative anche i processi causali. In questa sfera del pensiero ne deriva, per esempio, un'illimitata possibilità di estrapolazione, la quale rende bensì possibili spesso importanti conoscenze, ma, se applicata in modo acriticamente generalizzato, può condurre a un fraintendimento totale dei processi ontologici concreti. Una « critica della ragione tecnologica », quindi, non soltanto sarebbe estremamente utile per la concezione complessiva del pensiero e della scientificità, ma impedirebbe anche molte decisioni pratiche sbagliate. Ma il primo presupposto, affinché ciò avvenga, è una comprensione corretta del vero ruolo della tecnica nell'essere sociale, innanzi tutto nell'economia. Io stesso già alcuni decenni orsono, pur senza poter entrare allora nelle questioni concrete ora accennate, critichai sul piano storico l'errata concezione di fondo che Bucharin aveva del posto della tecnica nell'economia, mostrando come egli mettesse così sulla testa i veri nessi ontologici: « Non è lo sviluppo incompleto della tecnica che rende possibile la schiavitù, ma al contrario è la schiavitù come forma dominante del lavoro a rendere impossibile una razionalizzazione del processo lavorativo e – come indiretta conseguenza – il sorgere di una tecnica razionale », G. Lukács, *Frühschriften*, II, Berlino-Neuwied 1968, p. 603 (tr. it. di Paolo Manganaro e Nicolao Merker,

del sistema manipolativo incrementerà, si spera, anche la chiarezza teorica su tali complessi problematici.

È con la constatazione di questa inseparabilità della conoscenza dalla prassi – dalla prassi sociale sia come premessa ontologica di ogni rapporto conoscitivo che divenga funzionante e sia come momento importante non solo dell'essere sociale in generale, ma anche del suo autodispiacersi interno ed esterno, del suo processo permanente che lo fa diventare sempre più e sempre più puramente sociale, che lo fa essere mosso da forze specificamente sociali – che Marx corona la sua concezione della storia. Un dio avrebbe potuto creare all'infinito professori in grado di condurre qualsiasi manipolazione intellettuale con un pensiero ripulito da ogni ontologia, ma il processo irreversibile dell'essere poteva essere portato alla luce dal pensiero solo come momento fondamentale della prassi, in quanto da tali processi è sorto un essere nel quale l'attività diventa possibile e necessaria come forza motrice. L'essere inorganico conosce soltanto complessi che si muovono irreversibilmente entro interazioni causali. Nell'essere organico il motore dello sviluppo è l'interazione fra i singoli organismi che si riproducono (e, mediata da questi, l'interazione fra le specie) e il loro adattamento passivo all'ambiente. Qui ci si presenta già un modo dell'essere in conseguenza del quale la capacità di adattamento dei singoli organismi (o specie), in quanto possibilità oggettiva di conservarsi, di evolversi ulteriormente oppure di estinguersi esibisce condizioni di dispiegamento ontologico più intricate di quelle che erano e sono in funzione nella natura inorganica. Con una qualche paradossalità di formulazione, ma senza discostarsi dalla dinamica oggettiva del processo dell'essere, si potrebbe dire che in questi processi c'è in germe – anche se soltanto rigorosamente in sé e senza realizzare nemmeno l'ombra di un essere-per-sé – già un certo fattore soggettivo. Il processo da noi descritto di dispiegamento delle determinazioni specificamente organiche in questo processo ontologico ha alla fine prodotto singoli esemplari (e specie) che hanno reso oggettivamente possibile il passaggio a un adattamento attivo all'ambiente.

Bisognava avvedersi di queste cose presenti nel modo dell'essere che precede la società, per capire la possibilità del salto verso il nuovo. Questo nuovo noi abbiamo già cercato di intenderlo da molteplici lati, a partire da diversi punti di vista. A

N. Bucharin: *Teoria del materialismo storico*, in G. Lukács, *Scritti politici giovanili 1919-1928*, Laterza, Bari 1972, p. 195).

evitare ripetizioni, possiamo perciò sintetizzare in breve: le nuove categorie nelle quali questo nuovo modo dell'essere giunge a espressione, per un verso si formano altrettanto oggettivamente, ontologicamente, materialmente di quelle di tutti i precedenti stadi evolutivi dell'essere, per altro verso però sono anche – in contrasto con esse – senza eccezione alcuna risultati di atti positori consapevoli. Oggettivamente questa duplicità unificante ovvero questa unitarietà con doppia fisionomia di soggettivo e di oggettivo si manifesta sia negli oggetti che nella loro processualità, così: dalle posizioni teleologiche che fondano l'universalità può scaturire soltanto una universalità di processi causali. Soggettivamente, invece, così: la nuova figura centrale di questo essere è un essere che agisce pensando ovvero che pensa agendo, il che è stato espresso da Marx – anche questo nelle *Tesi su Feuerbach* – dicendo che il cambiamento delle circostanze e l'attività umana o autotrasformazione coincidono<sup>191</sup>. Quando noi, analizzando la costituzione di tali prassi, abbiamo definito l'essere umano un essere che risponde, la nostra espressione intendeva la medesima cosa: l'autoevoluzione mediante la trasformazione degli oggetti.

Con ciò siamo arrivati al punto centrale delle categorie che funzionano nell'essere sociale, quale che sia il tipo di essere cui esse appartengano per origine e per natura. Infatti la nozione che l'essere umano è un essere che risponde, lo inquadra organicamente, a questo stadio dello sviluppo ontologico, nel modo di essere e di funzionare delle categorie, che si conservano e trasformano al medesimo tempo, che esistono oggettivamente, indipendentemente da ogni coscienza, come momenti generali di determinazione di oggettività essenti. È infatti chiaro – e noi abbiamo potuto farlo vedere in alcuni casi di rilievo – che, se l'essere ha carattere processuale irreversibile, anche le sue determinazioni più essenziali devono partecipare di tali processi sotto forma di trasformazioni. Il carattere storico di tutto l'essere, realizzando il proprio essere, determina il carattere storico anche delle categorie. Questo nesso generale determina parimenti ogni forma dell'essere, solo che – e lo si comprende – la costituzione più semplice o più complessa delle diverse forme ontologiche si esprime nella correlativa semplicità o complessità delle loro categorie. L'universalità della storia si presenta quindi, coerentemente, anche come storicità delle categorie.

<sup>191</sup> MEGA, I, 5, p. 534 (tr. it. cit., p. 4: tesi 3).

L'essere sociale, pur con le forze motrici pensanti e teleologico-ponenti, a livello di questa generalità ancora astratta non si distingue affatto in termini radicali dai meno complessi modi dell'essere precedenti. Quando andiamo più al concreto, la medesima faccenda appare in una luce più chiara. Il fatto che le categorie solo qui possano concretarsi anche in enunciati, mentre nella natura funzionano semplicemente da determinazioni di costituzioni ciecamente causali, non produce nessuna differenza sostanziale sul piano ontologico. Certo, le posizioni teleologiche, che in ultima analisi si basano sulla conoscenza delle categorie, influenzano in maniera assai decisa il decorso dei processi. Ciò accade però solo quando e nella misura in cui la posizione teleologica, in quanto attività di un essere che risponde, è capace di afferrare correttamente, secondo il loro essere, proprio quei momenti dei processi essenti su cui essa cerca di intervenire. E quanto più noi ci avviciniamo al fenomeno, tanto più chiaro risulta che qui non si ha affatto semplicemente l'applicazione di conoscenze corrette dal punto di vista gnoseologico, logico, agli oggetti dell'attività in questione. La storia dell'umanità mostra innumerevoli casi in cui la teoria applicata era in sé falsa e tuttavia riusciva a conseguire risultati giusti. In questo, però, non c'è nulla di « miracoloso » o anche solo di sorprendente per noi. Infatti ogni posizione teleologica è concreta, cioè mira a rendere un singolo nesso, concretamente determinato, utile agli scopi di una singola e concreta finalità. Ora, poiché anche le teorie nascono ed entrano in funzione sul terreno delle esperienze di tali interrelazioni, può facilissimamente avvenire – e la storia della scienza è piena di esempi in proposito – che, come di solito dimostrano gli sviluppi successivi, bensì le teorie generali erano sostanzialmente sbagliate, ma ciò nonostante erano capaci di cogliere in termini approssimativamente corretti singoli momenti del complesso in questione. In tali casi si possono conseguire risultati giusti con teorie sbagliate. Anzi, la storia conosce taluni esempi dove nelle posizioni teleologiche si sono potuti conseguire risultati effettivi senza nessuna teoria, semplicemente in seguito a un accumulo di esperienze.

Ciò non deve farci in nessun modo diminuire il valore della comprensione intellettuale corretta. Dovevamo soltanto – per poter valutare correttamente il rapporto dell'essere umano con la realtà, il carattere della sua comprensione delle determinazioni ontologiche (categorie) – anche qui rilevare che in ultima analisi c'è un unico criterio per la correttezza del pensare: la

concordanza con le determinazioni oggettive così come esse ontologicamente sono presenti e funzionanti nell'essere, indipendentemente dalla circostanza che noi siamo in grado di comprenderle con correttezza ed eventualmente dal grado della nostra comprensione corretta. Solo in questo senso la conoscenza umana delle categorie è una conoscenza effettiva, vera. E soltanto in questa sua storicità generale, onnicomprensiva, può essere assunta come base della prassi e della teoria.

Va da sé che il marxismo non è una semplice giustapposizione delle più importanti determinazioni generali dell'essere ora enumerate. Esso, proprio al contrario, vuole mostrare che tutte queste determinazioni nel loro dinamico funzionare in comune producono un processo in ultima istanza – ma solo in ultima istanza – unitario, il quale va sempre più creando le condizioni affinché l'umanità superi le limitazioni della sua preistoria, affinché possa cominciare la sua storia effettiva. Anche in questo senso nell'immagine del mondo di Marx domina il processo reale della storia. In quest'ottica, i processi naturali che hanno preceduto l'essere sociale, il cui realizzarsi riuscì a dar vita alle premesse della sua genesi, devono essere considerati processi ontologici il cui decorso storico soltanto, includendovi tutte le accidentalità intervenute, ha reso possibile il formarsi dell'essere sociale. Non c'è dunque nessuna teoria dialettica generale di cui la nostra storia sarebbe semplicemente una delle applicazioni. C'è invece già nella natura un ramificato processo oggettivo irreversibile che ha reso possibile sul nostro pianeta un essere organico naturale, senza il quale non avrebbe mai potuto formarsi nemmeno l'essere sociale. Le diverse e diversamente evolventisi forme ontologiche, quindi, non sono da dedurre da un astratto sistema generale delle categorie, non sono da spiegare mediante la sua applicazione a « settori particolari », sono invece processi ontologici che si svolgono autonomamente, i quali a determinati punti della evoluzione possono rendere possibili la genesi di forme ontologiche più complesse.

Ciò che noi ne sappiamo, dunque, non è altro che la storia di quelle determinazioni generali specifiche attraverso la cui processuale collaborazione, soltanto, ogni forma ontologica può dispiegarsi e trapassare in una nuova forma. Non si ribadirà mai abbastanza, a tale proposito, che tutti questi processi sono appunto prima di tutto (anche nelle loro determinazioni più generali) forme dell'essere, che il pensiero non avrebbe mai potuto produrre idealmente, attribuendole poi a un essere in

sé privo di determinazioni, se esse tutte, senza eccezione, non fossero già state presenti di fatto come modi ontologici nei diversi sviluppi dell'essere. Il carattere di *post festum* di ogni conoscenza intorno all'essere è perciò una parte fondamentale del metodo marxiano, che si sviluppa dalla realtà, in esso infatti non può (e neppure deve) esprimersi nient'altro che il tentativo di riprodurre nel pensiero con la massima esattezza e la massima generalizzazione possibile i processi reali secondo il loro decorso reale. Per quanto le esperienze passate ci ammoniscano a essere cauti con le generalizzazioni troppo ardite, si può tuttavia affermare che proprio il riconoscimento incondizionato della priorità dell'essere nei confronti di tutte le teorie può condurre e ha già condotto a importanti illuminazioni circa tendenze essenziali, di fondo, dei vari grandi processi ontologici.

Dove appaiono in tutta chiarezza due momenti ontologici di questi processi. In primo luogo, che essi non possono mai realizzare tendenze generali, quali che siano, che non scaturiscano dalla propria dinamica. Il loro carattere non predeterminato, lontano da ogni teleologia, puramente causale, si rivela nella costituzione svariata, mai omogeneamente univoca, sempre includente movimenti ineguali, tutta intrisa di accidentalità, dei singoli processi nel loro rapporto con il processo complessivo di ciascun modo dell'essere. E questa priorità dell'essere si esprime, quanto alla sua conoscenza, anche nel fatto che una conoscenza *post festum*, la quale vada accuratamente osservando l'essere, spesso è in grado di constatare correttamente processi essenziali prima di riuscire a coglierne sul piano intellettuale il fondamento causale ultimo. Le categorie hanno effetti fattuali molto prima di venir conosciute. Noi abbiamo già rilevato come le categorie, essendo determinazioni, movimenti, tendenze dinamiche dell'essere, a stadi alquanto complessi sono addirittura in grado di suscitare modi di adattamento anche quando, data la costituzione ontologica del gruppo di fenomeni in questione, non c'è ancora una base d'essere nemmeno per una falsa coscienza. E anche nello stadio evolutivo attuale, relativamente progredito, della conoscenza dobbiamo accontentarci di riscontrare *post festum* l'essere e il funzionamento di tendenze significative, analizzandone le connessioni, gli indirizzi evolutivi per renderle comprensibili come tendenze, senza essere ancora in grado di chiarire con esattezza, in termini causali, quali siano le loro forze motrici ultime. Non si creda che questa — apparente — delimitazione del nostro pensiero alla com-

preensione corretta di ciò che esiste indipendentemente da esso sia relativa soltanto ai nessi oggettivi presenti nella natura e nella società. In fin dei conti persino la conoscenza di sé di ciascuna persona appare nella medesima luce. Fin quando non ha intenzione di agire, ogni persona può naturalmente pensare — con profondità o piattamente — di se stessa ciò che la sua coscienza direttamente produce, in maniera spontanea o pilotata, nel corso di tali tentativi. Quando però vuole tradurre in atti l'idea che si è formata in questo modo, molto spesso risulta evidente che anche quanto trasforma una persona in personalità è in larghissima misura un assai complicato modo oggettivo, realmente verificabile soltanto attraverso esperienze pratiche. Naturalmente qui il margine di movimento sembra molto più elastico che, poniamo, nella natura inorganica; quantunque la prassi quotidiana ci presenti molti casi in cui, per esempio, un organismo reagisce a un cibo eccessivo, troppo grasso, ecc. in una maniera che è del tutto indipendente dalla coscienza, quasi come un complesso della natura esterna. Il che accade però anche, in certo modo, quando si tratta di sottilissime questioni intime. Naturalmente per nessuna persona le sue capacità sono date con quella univocità che possiamo osservare, per esempio, in una pietra. Invece anche nella vita di persone eccellentemente dotate sono riscontrabili « false tendenze » che è impossibile abbiano sviluppo. Ricordo soltanto le tendenze verso la pittura da Goethe e Gottfried Keller per qualche tempo coltivate in tutta convinzione. Il fallimento nella condotta di vita di molte persone spesso deriva dalla loro incapacità di sviluppare all'essere-per-sé una personalità essente-in-sé e dal loro trascorrere, per contro, una vita intera nella mancanza di chiarezza su che cosa esse veramente siano e su come, per conseguenza, debbano organizzare la loro vita. Non è un caso che un genio come Goethe, il quale pur viveva molto consapevolmente, abbia sempre avuto una posizione di scettico rifiuto nei confronti dell'autoconoscenza teorica e che nella prassi considerasse unica via praticabile quella di imparare a conoscersi in termini solo approssimativamente corretti.

Come già abbiamo sottolineato spesso, quanto all'essere inorganico, noi oggi siamo capaci soltanto di constatare *post festum* nella loro irreversibilità singoli processi rilevanti. Per il momento nel concreto ci si può richiamare in proposito solo a processi come quelli del nostro pianeta, dove i fatti ci hanno imposto il processo attraverso cui è sorto gradualmente, processualmente, inarrestabilmente, il carattere di « cosa » delle

oggettività. Ma sembra ormai concretamente attuale la prospettiva di studiare questi processi nel loro nesso percepibile *post festum* anche su altri corpi celesti. Anche questi, tuttavia, sono processi singoli. Oggi non possiamo ancora prevedere se e con quali risultati la nostra conoscenza progredirà osservando il cosmo a essa in qualche misura accessibile con i metodi della scienza atomica come mezzi per riscontrare la presenza di processi laddove prima erano percepibili solo stati.

Per contro è già da lungo tempo un fatto evidente (pur con interpretazioni estremamente manchevoli) che mentre nei processi ontologici della natura organica i singoli esemplari riproducono se stessi e, così facendo, con questa mediazione, anche la loro specie, nel momento in cui questi ultimi sono fatti appunto di questi processi singoli che compaiono e scompaiono necessariamente, in termini relativamente autonomi, la natura organica stessa produce ontologicamente la contraddittorietà processuale di organismo e ambiente come modo per se stessa fondamentale del processo dell'essere. Ma proprio questo movimento di rapporti ontologici fra la singolarità che si riproduce e il suo ambiente è — a partire appunto dall'ambiente — soggetto a un importante sviluppo. Fin quando, cioè, questi singoli processi di riproduzione si svolgono vincolati a un luogo, l'ambiente tende a intervenire in maniera diretta, vale a dire con processi fisico-chimici, che sono semplicemente elaborati in termini biologici dagli organismi, in conformità al modo di adattamento, che è ontologicamente nuovo. Una volta però che il processo riproduttivo degli esseri viventi abbia oltrepassato questo rigido e meccanico vincolo spaziale, si verificano trasformazioni che fino a quel punto non si erano mai presentate nei processi naturali: le trasformazioni di processi fisico-chimici in sensibilità sensoriali, con il cui ausilio gli organismi, ora non più vincolati nella loro singola esistenza a un luogo, vengono posti in grado di compiere il proprio processo di adattamento all'ambiente. Senza poter neppure accennare in forma concreta al significato di questo mutamento, vi riscontriamo comunque (*post festum*) una tendenza evolutiva estremamente importante: la sfera ontologica dell'essere organico si evolve in una direzione che conduce al crescente dominio interno di quelle categorie che sono ontologicamente radicate nel proprio modo dell'essere, cioè anche considerate come processi di dettaglio sono di carattere essenzialmente biologico, e non più invece semplici inserimenti diretti nel mondo biologico di forze inorganiche del mondo categoriale della natura inorganica. Vista, udito, odora-

to, gusto sono modi di reagire sempre più universali (nella loro universalità: categorie) che non erano affatto presenti come determinazioni ontologiche nell'edificio categoriale del mondo dell'essere inorganico.

Non vi è dubbio che a sua volta l'essere sociale si basa su questi mutamenti intervenuti nell'essere organico: questo tipo di adattamento passivo al proprio ambiente è assolutamente indispensabile come base per l'adattamento attivo. Per caratterizzare in generale l'essere sociale è però un momento altrettanto ineliminabile che gli esemplari singoli della nuova specie così sorta, quella degli esseri umani, per quanto riguarda il loro essere immediato non possono non essere esseri viventi in senso biologico. Questo importante legame ontologico fra le due sfere dell'essere è però anche il motivo ontologico della loro separazione sempre più netta. La quale si verifica appunto perché nell'adattamento attivo all'ambiente si formano categorie completamente nuove che — e qui abbiamo un interessante parallelo con il precedente sviluppo — attraverso il loro perfezionarsi, dispiegarsi, attraverso il loro farsi dominanti nei modi di vivere e di riprodursi specificamente sociali dell'essere sociale, danno forma a un modo ontologico proprio, in tutto e per tutto soggetto a proprie determinazioni ontologiche. La genialità di Marx appare dal fatto che egli, analizzando il lavoro come modo di porre teleologico per influenzare, per pilotare i processi causali, ha individuato correttamente le categorie di fondo di questo nuovo modo dell'essere. Non è possibile comprendere nel suo essere lo sviluppo dell'umanità, se non si vede che nel processo lavorativo, nella sua preparazione, nei suoi risultati, ecc. erano in germe contenute le più importanti e massime categorie anche della sua successiva esistenza al massimo livello di sviluppo. Indichiamo soltanto che sia l'attività stessa che la necessità della sua permanente preparazione nella coscienza avevano già messo tanto nel processo lavorativo quanto nel suo prodotto sia il valore che il dover-essere come misura e regolatore interno di questa attività<sup>192</sup>.

Se volessimo considerare più da vicino questo processo genetico — per nulla teleologico, ma in tutto e per tutto causale — del predominio delle categorie sociali specifiche nell'edificio dinamico e nel movimento processuale dell'essere sociale, saremmo

<sup>192</sup> Soltanto nel corso dell'analisi sistematica delle attività umane sarà possibile studiare in maniera alquanto particolareggiata i problemi che qui emergono.

mo nella situazione felice di poter semplicemente riprodurre le vedute e le esposizioni di Marx. Il quale, come abbiamo fatto vedere in precedenza, ha dimostrato che tali tendenze diventano dominanti mettendo in luce le linee evolutive rilevanti. Come sappiamo, il momento primario è la costante crescita della produttività del lavoro, la quale – pur in presenza di un aumento, tutto sommato, ancora significativo dei bisogni di consumo – fa costantemente abbassare nel corso dello sviluppo il lavoro socialmente necessario alla riproduzione. (Importante differenza con lo stadio dell'essere biologico è – a prescindere da tutte le altre differenze e persino antitesi – che qui la staticità biologica dei bisogni riproduttivi e del loro soddisfacimento è sostituita da un processo evolutivo dinamico.) La seconda tendenza è stata espressamente definita da Marx arretramento delle barriere naturali. L'essere umano è e resta un essere vivente che si riproduce necessariamente in termini biologici. Tuttavia, a prescindere dalla costante crescita estensiva e intensiva di quelle attività, di quei bisogni, ecc. che si collegano alla costituzione biologica degli esseri umani solo più o meno liberamente e che non possono in nessun modo esserne fatti derivare per via diretta (ad esempio, l'udito e la musica), si socializzano in termini sempre più espliciti anche le espressioni vitali per loro essenza ineliminabilmente fondate nella biologia (nutrizione, sesso, ecc.). La terza tendenza, l'integrazione dei gruppi sociali in origine piccoli che, in ultima istanza, conduce al fatto di una specie umana unitaria, esprime anch'essa il farsi preminente delle forme oggettive e dei processi specificamente sociali. Del tutto indipendentemente dal fatto che con il lavoro – come Marx parimenti ha riscontrato – cessa la genericità muta della natura, che viene sostituita da una genericità esprimendosi in maniera articolata; già nei modi fenomenici più primordiali dell'essere sociale la genericità, che nella natura poteva presentarsi solo come essere-in-sé (ogni esemplare appartiene appunto in sé a una specie e quest'ultima è la somma degli esemplari), esibisce una coappartenenza ontologica divenuta consapevole, infatti per ogni membro di una tale comunità, non soltanto egli non può non essere consapevole della sua appartenenza a essa, ma quest'ultima diviene una determinazione decisiva dell'intera sua condotta di vita. E la base economica di una genericità unitaria dell'umanità, il mercato mondiale, è bensì apparsa finora in forme estremamente contraddittorie, giacché essa ha piuttosto inasprito che mitigato e tantomeno superato i contrasti fra singoli gruppi, ma proprio per questa

ragione, per le interazioni reali che incidono fin nella vita delle singole persone, è un importante momento ontologico nell'essere sociale del presente. Queste notazioni dovrebbero anche servire a sottolineare ancora una volta il carattere puramente causale di questi processi. Sono le determinazioni ontologiche stesse (categorie come forme d'esserci) che con le loro interrelazioni ontologiche impongono questo divenir-sempre-più-sociale dell'essere sociale. La conoscenza umana può – *post festum* – constatare la realtà di tali tendenze evolutive e da esse trarre conclusioni circa la costituzione dinamica di questo modo dell'essere, può inoltre e deve – ancora *post festum* – constatare che le nuove forme ontologiche puramente sociali della società così venute in essere sono anch'esse prodotti delle attività specifiche, umane, sociali.

Proprio questo sviluppo oggettivo dell'essere sociale, in cui le categorie di tipo sempre più puramente sociale acquistano il predominio oggettivo nei processi decisivi, ci riconduce indietro al tema della concezione marxiana della genesi e del funzionamento sociali della coscienza umana, del suo indissolubile legame con la prassi sociale come essenzialissimo momento di quei processi oggettivi dal cui coagire è costruito l'essere sociale. Questo collegamento, inscindibile per genesi e funzionamento, è una delle determinazioni ontologiche oggettive più importanti e centrali dell'essere sociale. I complessi « realtà oggettiva » e « immagine del mondo » che se ne ha nel pensiero vengono spessissimo concepiti nella filosofia come separati, ma sono momenti ontologicamente inseparabili di un processo da ultimo unitario di carattere storico. Perciò la consapevolezza della realtà non può correttamente essere intesa come semplicemente un pensare « sopra » qualcosa, questo « sopra » va invece considerato come un momento in verità indispensabile, ma comunque solo un momento del complessivo processo del pensare, il quale prende le mosse necessariamente dalle attività socio-umane delle persone e altrettanto necessariamente li va a sboccare. Marx comprese già molto presto con chiarezza questa fondamentale situazione ontologica del pensiero, che è il terreno reale sia del suo funzionamento che dei suoi risultati. Nelle *Tesi su Feuerbach* dice in proposito: « La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva, non è questione teoretica bensì una questione *pratica*. Nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non-realtà del pensiero – isolato dalla prassi – è una questione meramente *scola-*

*stica* »<sup>193</sup>. La critica di Marx si indirizza, in conformità alla polemica di quel momento, soprattutto contro l'astrattivo isolamento idealistico, derivante da superbia professorale, delle cosiddette questioni filosofiche ultime e massime da ogni prassi, sempre considerata in termini volgarizzanti e quindi trattata con disprezzo<sup>194</sup>. Ma corrisponde alle vere intenzioni di questa critica marxiana intenderla anche come rivolta contro il tecnicismo, il praticismo, ecc. Con questi infatti scompare egualmente il momento della prassi autentica dal pensiero umano, in quanto il vasto processo complessivo vi viene espulso a opera di movimenti di dettaglio considerati in artificioso isolamento. Ciò fa sì che scompaiano proprio i momenti più essenziali della relazione fra pensiero ed essere, mentre l'intero rapporto si riduce all'uso immediato di determinati strumenti conoscitivi. In questo modo il pensiero e la scienza vengono trattati semplicemente come strumenti per padroneggiare le questioni del giorno tecniche, il che ha come conseguenza necessaria che ogni riflessione sull'essere effettivo venga allontanata dalla sfera della scienza in quanto « non-scientifica ». La costituzione ontologica delle categorie non è una barriera, un ostacolo per il pensiero umano. L'essere umano, addirittura nella conoscenza di sé che egli avvolge nei miti, deve ridursi all'essere-in-sé della propria costituzione categoriale e alla sua verifica attraverso la propria prassi, se vuole realmente conoscere se stesso. Infatti quello che egli davvero, propriamente, è, per lui stesso è dato come essere essente-in-sé e non è mai il prodotto delle rappresentazioni o delle idee che egli ha intorno a se stesso. Anche se stesso dunque egli può conoscere in maniera corretta soltanto nell'ambito della propria prassi; soltanto mediante questa egli è in grado di portare realmente a sviluppo questa [conoscenza di sé]. Persino le passioni non hanno in proposito forza probatoria circa l'essere. Si pensi alle false tendenze, al significato che assume, di falsa tendenza appunto, nella vita di Goethe e di Gottfried Keller il desiderio di diventare pittori. Non meraviglia [come abbiamo già accennato] che pro-

<sup>193</sup> MEGA, I, 5, p. 534 (tr. it. cit., p. 3: tesi 2).

<sup>194</sup> Quanto, proprio ammettendo pienamente la correttezza di questo atteggiamento di Marx, la vera grande filosofia sia collegata profondamente e organicamente con le grandi questioni della prassi sociale, anche se spesso in termini idealisticamente estremizzati e quindi tali da deformare nell'immediato proprio il problema della prassi, potrà essere valutato in maniera adeguata al suo significato soltanto nel caso di un'esauriente analisi delle attività umane.

prio Goethe, con il suo profondo scetticismo a proposito della conoscenza « teorica » di se stessi, considerasse organo dell'autoconoscenza solo la prassi. Quando Epimeteo domanda a Prometeo come egli veda il suo vero essere, la risposta suona: « Il cerchio riempito dalla mia opera! Niente sotto e niente sopra! ».

Se, dunque, vogliamo concretizzare le idee metodologiche basilari di Marx sul significato ontologicamente onnifondativo della storicità per la dottrina delle categorie, dobbiamo dire: la storia è storia dei cambiamenti categoriali. La filosofia premarxista considerava suo compito primo quello di pensare un sistema di categorie all'interno del quale qualcosa fosse in grado, da esso determinato, di esistere e – quando una tale filosofia riconosceva la storia come modo dell'essere – di divenire storico. In Marx la storia è quell'universale processo irreversibile nel corso del quale, soltanto, le categorie sono in grado di compiere i processi singoli, da esso determinati, nella simultaneità di continuità e cambiamenti. Che esse solamente nel pensiero del soggetto possano essere rese consapevoli, è un momento ontologico importantissimo e insopprimibile dell'essere sociale, ma non tocca minimamente la costituzione oggettiva, essente-in-sé, del processo complessivo e delle categorie, nelle quali i mutamenti storici delle forme dell'oggettività divengono ogni volta essenti all'interno di questo processo.

## INDICE DEI NOMI \*

- |  |   |
|--|---|
| <p>Abendroth W., XVI<br/>                     Adler M., 76<br/>                     Albergamo F., 33n<br/>                     Amadesi L., 62n<br/>                     Ambrogio I., 133n, 205n<br/>                     Amleto, 75, 223<br/>                     Andromaca, XXII, 189<br/>                     Antigone, XXII, 75, 189, 223<br/>                     Antipatro, 219<br/>                     Apollo, 239<br/>                     Archimede, 318<br/>                     Aristotele, 219, 241, 242</p> <p>Bacone F., 32, 233<br/>                     Balzac H. de, 75, 107<br/>                     Bauer B., 30, 99<br/>                     Bayle P., 97<br/>                     Bedeschi G., 191n<br/>                     Beethoven L. van, 223<br/>                     Bellarmino R., <i>cardinale</i>, 3, 29, 33<br/>                     Benseler F., X<br/>                     Bernstein E., 117, 250<br/>                     Bloch E., X, XVIII<br/>                     Boggeri M. L., 77n<br/>                     Bruto Marco Giunio, 75<br/>                     Bucharin N., 337n, 338n</p> <p>Calvino J., 159<br/>                     Cantimori D., 18n<br/>                     Cantimori Mezzomonti E., 6n<br/>                     Carnap R., XIII, XVII, 7<br/>                     Cartesio R., 30, 245, 266<br/>                     Celsius A., 150<br/>                     Cervantes Saavedra M. de, 223<br/>                     Cesa C., 128n<br/>                     Chiodi P., 67n<br/>                     Cicerone Marco Tullio, 97<br/>                     Cincinnato Lucio Quinzio, 219<br/>                     Cingoli M., 97n<br/>                     Codino F., 32n, 334n</p> | <p>Cohen H., 156<br/>                     Copernico N., 245, 321<br/>                     Croce B., 22n<br/>                     Cromwell O., 221<br/>                     Cuvier G. L., 105, 336</p> <p>Darwin C. R., 20, 21, 51, 91, 105,<br/>                     143, 226, 227, 230, 244n, 245,<br/>                     306, 321, 329, 336</p> <p>Davis A., X<br/>                     De Caria G., 19n<br/>                     Della Terza D., 195n<br/>                     Della Volpe G., 23n, 41n<br/>                     Democrito, XXV, 168, 169, 170<br/>                     Dilthey W., 101<br/>                     Dostoevskij F., 75<br/>                     Dühring K. E., 120, 151</p> <p>Eckhart J., detto Meister Eckhart,<br/>                     18, 222</p> <p>Engels F., XIV, XV, XVI, XXVII,<br/>                     18, 19 e n, 21 e n, 23n, 32n,<br/>                     41n, 62n, 77, 82 e n, 84n, 88n,<br/>                     89, 97n, 112, 113n, 117, 120 e<br/>                     n, 129 e n, 130, 131, 132, 133,<br/>                     150, 151 e n, 152, 157 e n, 158n,<br/>                     167n, 190n, 191n, 195 e n, 202<br/>                     e n, 209, 226, 229 e n, 247 n,<br/>                     263 e n, 274, 278 e n, 296, 306<br/>                     e n, 316 e n, 318 e n, 319n, 329</p> <p>Eörsi L., XI, XIV, XVII<br/>                     Epicuro, XXV, 96, 97, 98, 99, 167,<br/>                     168, 169, 170<br/>                     Epimeteo, 349<br/>                     Eraclito, 96, 294</p> <p>Fehér F., XXI, XXII<br/>                     Feuerbach L., 35, 38, 41, 43, 218,<br/>                     219, 257, 258<br/>                     Fischer E., IXn</p> |
|--|---|

\* Il nome di Marx, per l'elevato numero di citazioni, è stato escluso dall'indice.

- Fourier C., 87, 268n  
 Francesco d'Assisi, 222  
 Franco V., XXV  
 Fromm E., 25n
- Galilei G., 29, 30, 31, 161, 245  
 Gargiulo A., 20n  
 Gassendi P., 99  
 Gehlen A., 256  
 Gesù di Nazareth, 75, 200, 221, 222, 248  
 Giannetta S., 155n  
 Gide A., 84, 271  
 Giovanna d'Arco, 54  
 Goethe J. W., 51, 110 e n, 111, 343, 348, 349  
 Gramsci A., 118  
 Grillo E., 35n  
 Gruppi L., 88n
- Hartmann N., XI, XV, XVIII, XXII, XXV, 171n, 173  
 Hegel G. W. F., XI, XV, XVI, XIX, XXIII, XXV, 22 e n, 23 e n, 24, 26, 30 e n, 41, 48, 97, 112, 113, 117, 120, 121, 122, 123, 126, 127 e n, 128 e n, 129, 132, 133, 134, 136 e n, 137 e n, 138, 139 e n, 140, 141, 142, 144, 145, 146 e n, 147, 148, 149 e n, 154, 155, 156 e n, 159 e n, 168, 171, 172 e n, 222, 233 e n, 234 e n, 235, 243, 269 e n, 277, 278 e n, 292, 297, 323, 333n, 335  
 Heidegger M., XIII, 3, 66, 67 e n  
 Heine H., 30  
 Heller A., XI, XXI, XXII  
 Hitler A., 230, 231, 333n  
 Hobbes T., XIX, 32, 159 e n, 160  
 Husserl E., 3, 4
- Ismene, 75, 223
- Jaspers K., 66  
 Jordan P., 270 e n  
 Jügl C., 81n
- Kant I., X, 3, 16, 17, 19, 20 e n, 21 e n, 23, 24, 26, 30, 91, 111, 136, 140, 141, 154, 179, 181, 255, 302, 328, 332  
 Keller G., 343, 348  
 Kugelmann L., 81
- Lamarck, de Monet de, J. B., 51  
 Laplace P. S. de, 91  
 Lassalle F., 157, 167, 169  
 Leibniz G. W., 45, 301  
 Lenin, V. I., XVII, 62 e n, 118, 133 e n, 162, 204 e n, 205n, 223, 250 e n, 252, 253, 272, 332 e n, 333  
 Lévy-Bruhl L., 49  
 Liebknecht K., 333n  
 Linneo C., 336  
 Lombardo Radice L., 120n  
 Longinotti L., 82n  
 Luxemburg R., 250
- Manacorda M. A., 21n, 306n  
 Mandeville B. de, 32  
 Manganaro P., 337n  
 Mann T., 271  
 Marcello Marco Claudio, 318  
 Márkus G., XXI, XXII  
 Menenio Agrippa, 109, 245  
 Merker N., 97n, 337n  
 Merleau-Ponty M., XIV  
 Messineo F., 127n  
 Mesterhazi M., Xn  
 Mézei G., Xn  
 Molière, Poquelin J. B. *detto*, 136  
 Moloch, 239  
 Moni A., 128n  
 Montinari M., 167n  
 Moreau, 82  
 Moro T., 86  
 Münzer T., 131, 221  
 Musillami R., XXVIN
- Napoleone Bonaparte, 75, 82, 151  
 Natorp P., XVIII, 156  
 Newton I., 20, 21, 90
- Omero, 76, 154, 159, 289
- Perini L., 312n  
 Petrucciani S., XXVIN  
 Planck M., 90, 103 e n, 104, 226, 244n  
 Platone, 95, 159, 318  
 Platone R., 204n  
 Plutarco, 318  
 Poincaré J. H., 33 e n, 270  
 Prometeo, 93, 218, 349  
 Proudhon P. J., 210, 215, 255  
 Puškin A., 223

- Ranke O., 245  
 Rembrandt H. van Rijn, 223  
 Ricardo D., 311, 324  
 Rickert H., 101, 156, 245  
 Rjazanov D. B., 323n  
 Robespierre M., 248  
 Rockmore T., IXn  
 Rodano F., 62n  
 Rousseau J. J., 87  
 Russell B., 90
- Saint-Hilaire G. de, 51  
 Saint-Just L. A. L., 248  
 Sartre J. P., XIV, 4, 36, 66, 152  
 Scarponi A., XVn, XVIIn  
 Scheler M., 3  
 Schiller J. C. F. von, 262, 268n  
 Shakespeare W., 223  
 Socrate, 200, 219  
 Sofocle, 75, 223  
 Solmi R., 333n  
 Spartaco, 73, 131, 132  
 Spengler O., 256  
 Spinoza B., XIX, 95, 121, 122 e n, 129, 155 e n, 156, 159 e n, 160, 171 e n, 190, 245, 263, 267, 313
- Stalin J., 118, 119, 253, 285, 290, 296 e n, 332, 333n  
 Starkenburg, Borgius W. *detto*, 82 e n  
 Stendhal, Beyle H. *detto*, 75
- Teilhard de Chardin P., 270  
 Tertulian N., IX  
 Togliatti P., 190 n, 296n  
 Tökei F., 274n  
 Tolstoj L., 75, 223  
 Tommaso d'Aquino, XVII
- Vajda M., XXI, XXII  
 Verra V., 20n  
 Vezér E., XIV, XVII  
 Virgilio Publio Marone, 76
- Wagner F., 231n  
 Weber M., 329  
 Windelband W., 156  
 Wittgenstein L., XIII
- Zanardo A., 84n  
 Zinov'ev G. E., 250