

Francesco Rossolillo

# Senso della storia e azione politica

I. Il senso della storia

a cura di Giovanni Vigo

Società editrice il Mulino

Senso della storia e azione politica

# Libertà e determinazione nella storia

*Rapporto dei concetti di libertà e determinazione con i concetti di essenza ed esistenza*

Con tutto ciò non ci proponiamo certo di negare l'esistenza di un elemento di determinazione nella storia. Sopprimere l'idea di determinazione nella storia equivarrebbe a sopprimere l'idea di libertà, perché determinazione e libertà sono concetti correlativi, ognuno dei quali cioè entra nella definizione dell'altro. La storia quindi – nel suo svolgimento – non può essere concepita che come un movimento dialettico i cui poli sono appunto la determinazione e la libertà.

Se ora ritorniamo alla concezione, precedentemente espressa, della storia come campo della tensione tra l'essenza e l'esistenza dell'uomo, è impossibile sottrarsi alla conclusione che la sfera in cui agisce il principio di determinazione è quella dell'esistenza, mentre quella in cui agisce il principio di libertà è la sfera dell'essenza. Appare qui il fondamento comune dei due significati del termine determinazione. Esso infatti significa sia *condizionamento* che *individuazione*. E infatti il principio di determinazione, nella sua duplicità di significati, si contrappone all'idea dell'essenza dell'uomo, che è insieme realizzazione della libertà, cioè superamento di qualsiasi condizionamento, e infinità compiuta, cioè superamento di qualunque limitazione in una pienezza dell'essere che si confonde con l'assoluta indeterminatezza del nulla.

*L'uomo come individuo e «essere generico». L'essenza realizzata come identificazione dell'essere per sé e dell'essere per gli altri*

Tentiamo di vedere più da vicino in che cosa consiste il fattore di determinazione presente nella storia. Esso ha la sua radice

nella duplice natura dell'uomo, che è insieme irriducibilmente individuo – solo di fronte alla morte e capace di autonomia di fronte al comando morale – e «essere generico» (*Gattungswesen*, secondo la terminologia del Marx dei *Manoscritti*), cioè costituito nella propria identità dal suo rapporto con il genere, in quanto questo è, secondo la terminologia di Hegel<sup>1</sup>, «relazione affermativa dell'individualità con sé stessa».

Il dramma della storia, che abbiamo già tentato di definire come tensione tra l'essenza e l'esistenza, si manifesta anche, adottando un diverso punto di vista, come tensione tra individuo e genere.

La realizzazione dell'essenza dell'uomo infatti – e lo abbiamo già ricordato in precedenza<sup>2</sup> – in quanto unificazione di moralità e natura significa anche fusione dell'individuo e del genere, uscita dell'individuo da sé stesso, superamento delle barriere che fanno di lui un individuo irriducibile al genere, *Aufhebung* del concetto di individuo nel concetto di genere, ma di un genere che insieme abbia la caratteristica distintiva dell'individuo, cioè l'autocoscienza.

Si tratta evidentemente di un criterio regolativo, al quale non può essere attribuita una realtà se non nel mondo intelligibile, e che non può nemmeno essere rappresentato. Ma nello stesso tempo si tratta di un'idea necessaria, perché la moralità realizza il «poter essere sé stessi» soltanto attraverso la mediazione della forma di una legge universale, cioè soltanto imponendo il dovere di comportarsi *come se* il singolo individuo fosse in grado di superare i limiti della propria individualità e di identificarsi con il genere.

Ora, poiché, come abbiamo visto, la sfera della moralità contiene ancora in sé la contraddizione dell'essere e del dover essere, essa postula il suo superamento, quindi la realizzazione di uno stadio nel quale l'imperativo etico diventa realtà, cioè l'individuo viene *aufgehoben* in fatto nel genere autocosciente.

È questo lo stadio nel quale si realizza l'identificazione dell'essere per sé e dell'essere per gli altri. Ma si tratta, come è stato ripetutamente detto, di uno stadio la cui realizzazione può essere pensata soltanto nel mondo intelligibile. Nella storia, il dramma

<sup>1</sup> Cfr. la nota 24 del cap. III.

<sup>2</sup> V., nel capitolo III, il paragrafo *Rapporti tra l'Eros e l'essenza dell'uomo*.

della tensione permanente tra l'essenza e l'esistenza si gioca nel teatro della coscienza individuale, dalla quale non si dà nel mondo fenomenico alcuna possibilità di uscita; il dolore dell'insufficienza dell'avvenimento è sofferto nella propria anima e nella propria carne dall'individuo in quanto tale, nella sua solitudine di fronte alla morte.

### *Il riconoscimento*

Nella storia quindi l'immanenza del genere nell'individuo si manifesta attraverso l'esigenza inappagata del *riconoscimento* come aspirazione dell'individuo stesso a dare un'oggettività e un contenuto alla propria infinità virtuale. La personalità dell'individuo è costituita perciò da due rapporti fondamentali: il suo dialogo solitario e silenzioso con l'essenza, cioè il suo rapporto con l'idea del genere autocosciente, e il suo rapporto con il genere reale, con la società che lo circonda, cioè il modo in cui egli è riconosciuto dall'Altro. Questi due assi, che si confondono nello stadio ideale dell'essenza realizzata, si contraddicono invece nella storia, dove la personalità individuale appare permanentemente lacerata in due identità, il suo essere per sé e il suo essere per gli altri.

Questa contraddizione si ripercuote all'interno di ognuno dei due rapporti. Per questo il rapporto dell'individuo con il genere virtuale, il suo dialogo silenzioso e solitario con l'essenza, cioè la sua autocoscienza, è il luogo della libertà, ma è anche quello del soggettivismo, del delirio della presunzione, della perdizione totale di sé stessi nella vertigine dell'arbitrio assoluto. Il rapporto dell'individuo con il genere reale, con quanto di esso si è realizzato nella storia, cioè il riconoscimento, è il luogo dell'obiettività, dell'ordine, della civiltà come complesso di istituzioni, ma anche quello della passività, della ripetizione, dell'inorganicità e quindi, in una parola, della determinazione.

Il dramma dell'uomo nella storia può quindi essere visto come il permanente – ma vano – tentativo di acquistare una unica identità, di far coincidere il suo essere per sé con il suo essere per gli altri, di essere riconosciuto nel senso pieno della parola, nell'oscura consapevolezza che soltanto il riconoscimento può dare un'oggettività al suo essere per sé, che senza di quello non è che un astratto al di là dell'esistenza senza contenuto positivo.

*Carattere dei veicoli del riconoscimento*

D'altro lato, come abbiamo accennato, sono proprio i modi in cui si realizza il riconoscimento che danno origine alla determinazione nella storia. Il riconoscimento nella storia non può essere che imperfetto, cioè è insieme misconoscimento, perché l'adeguazione dell'essere per gli altri all'essere per sé è impensabile nel mondo fenomenico. Questa insufficienza del riconoscimento si riflette nel carattere dei suoi veicoli: il linguaggio, le istituzioni, gli strumenti di lavoro, cioè tutti quei simboli che costituiscono la personalità pubblica, visibile di ogni individuo, cioè il suo essere per gli altri.

La loro caratteristica peculiare risiede nella contraddittorietà della loro funzione, che è quella di esprimere l'inesprimibile. Ogni parola nuova, ogni genuino appello al riconoscimento lanciato al mondo dagli uomini è un tentativo di rendere visibile la propria infinità; ma esso non si può servire che di simboli che pietrificano ciò che denotano mentre lo esprimono. È un'esperienza comune quella del disagio che ci danno gli aggettivi che gli altri applicano alla nostra persona (quelli di apprezzamento più di quelli negativi, perché dai primi non c'è scampo): è un disagio che viene dalla sensazione di essere definiti, pietrificati, rinchiusi nella gabbia di uno dei nostri infiniti possibili modi di esistere, sensazione che ha la sua origine nella natura stessa del linguaggio.

Lo stesso si dica di tutti gli altri simboli che, come la ricchezza o i simboli del potere o del prestigio, hanno la funzione di indicare la posizione relativa di ogni uomo, nel mondo, rispetto agli altri, il suo ruolo sociale, cioè di esprimere il modo in cui è diviso il lavoro sociale.

Ogni genuino atto significante configura quindi, in ultima analisi, una metonimia. Esso vuole esprimere il tutto, cioè l'infinità dell'essenza, attraverso l'indicazione di una sua parte, cioè del brandello di realtà al quale di volta in volta si riferiscono i simboli usati. Il significato cioè è sempre trascendente rispetto al significante, e la verità è un'idea della ragione che si realizza alla fine della storia<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Nel saggio di Maurice Merleau-Ponty, *Sur la phénoménologie du langage*, in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 105 ss., si trovano considerazioni in accordo con quelle svolte nel testo. Il significato, per Merleau-Ponty, si trova, ri-

Ciò rende conto del fatto che ogni azione umana significativa è sempre insieme realizzazione e tradimento del suo senso. Lo tradisce per definizione perché il senso di un'azione libera si risolve sempre nella realizzazione dell'essenza dell'uomo, che è indicibile e non può identificarsi con il risultato determinato di una qualunque azione concreta. Ma solo tradendolo lo può realizzare in parte perché soltanto con una parola nuova, con tutte le sue inevitabili determinazioni concrete – il suo significato limitato, la sua struttura fonetica, le sue flessioni, la sua funzione sintattica –, o con un nuovo strumento – con la sua materialità, la sua fragilità, il lavoro che esso comporta –, o con una nuova istituzione – con le sue insufficienze, le sue regole coercitive – chi agisce potrà esprimere una parte finita del significato infinito e quindi inesprimibile che gli era servito come criterio regolativo della sua azione, articolarla nel contesto dei significati, già consolidati, farla divenire un significato sociale. E ciò perché i significati di cui è fatta la società hanno bisogno, per entrare nel mondo, di un supporto materiale che li esprime e li mutila nello stesso tempo.

Ogni parola quindi è falsa appena viene pronunciata, ma bisogna pronunciarla perché appaia come falsa e perché quindi si possa vedere ciò che essa non dice, ciò che vi è al di là di essa. E la metonimia è l'unico modo per esprimere l'infinità dell'essenza, perché l'essenza si identifica con il nulla, e l'espressione adeguata del nulla è il silenzio<sup>4</sup>.

petto al significante, «nello stesso rapporto in cui si trova lo scopo rispetto al gesto che si propone di raggiungerlo» (p. 111). Si tratta quindi di un rapporto di tensione, non di rispecchiamento: «...i significati della parola sono sempre delle idee nel senso kantiano, i poli di un certo numero di atti espressivi convergenti, che magnetizzano il discorso senza essere veramente dati per loro conto» (p. 112). Quindi «l'espressione non è mai totale» (*ibidem*) e il fatto fondamentale dell'espressione è «un superamento del significante da parte del significato, che il significante stesso ha il potere di rendere possibile» (*ibidem* - traduzione mia).

<sup>4</sup> La dialettica tra significato specifico di un singolo atto significante e totalità di senso del contesto è messa in evidenza, anche se in una prospettiva del tutto diversa dalla nostra, anche da Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 4<sup>a</sup> ed., 1964, vol. I, pp. 27 ss. e, con riferimento all'arte, da E.H. Gombrich, *Meditations on a Hobby Horse*, London and New York, Phaidon Press, 2<sup>nd</sup> ed., 1971, pp. 84-85. Questi autori mettono in luce come il significato di un simbolo non è dato, o non è dato soltanto, dal suo collegamento con un referente, sia esso un'immagine, un sentimento, ecc., ma dal modo in cui esso si articola rispetto a tutti gli altri simboli

*La determinazione nella storia*

Peraltro, nella vita quotidiana, il carattere metonimico dei simboli, che si manifesta appieno nell'arte<sup>5</sup>, nell'amore, nei momenti rivoluzionari, viene obliterato, ed è il loro significato letterale che serve da supporto alla vita della società. E ciò è inevitabile perché la pienezza del riconoscimento è per definizione rinviata alla fine della storia; mentre nel corso della storia stessa il riconoscimento è anche misconoscimento, è definizione, pietrificazione, classificazione; la personalità sociale degli uomini è definita dal loro ruolo, dal loro prestigio, dalla loro ricchezza, dal loro po-

che costituiscono il suo campo semantico, cioè dal modo in cui esso rinvia alla totalità di senso del campo semantico nel suo complesso. Per questo, secondo Gombrich, per apprezzare il valore estetico di un'opera d'arte, è necessario aver familiarità con il contesto culturale nel quale essa è inserita, che crea nel fruitore un «sistema di aspettative» essenziale anche e soprattutto per apprezzare l'innovazione e l'originalità. Per «decifrare» un'opera d'arte cioè non è sufficiente essere sensibile, perché l'opera d'arte è un complesso di segni: e per capire il significato di un segno bisogna conoscere il codice che fornisce la chiave per la sua comprensione. Ma ciò significa che capire un simbolo vuol dire leggere in esso anche il senso dell'intero campo semantico al quale esso appartiene.

Lo stesso discorso vale per ciascuno degli interi campi semantici in cui si articola l'attività simbolica dell'uomo; il senso complessivo di ognuno di essi è dato dalla sua posizione nel contesto della totalità. Per questo la totalità tout court è virtualmente presente in ogni atto significante. «Ogni qualità "semplice" della coscienza, scrive Cassirer (*op. cit.*, pp. 32-33), ha un contenuto determinato solo in quanto essa si trova insieme in un rapporto di generale unità e di generale separazione rispetto ad altre qualità. La funzione di questa unità e di questa separazione non può essere scissa dal contenuto della coscienza; essa costituisce anzi una delle sue condizioni essenziali. Perciò non esiste nessun "qualcosa" nella coscienza senza che sia posto eo ipso e senza ulteriori mediazioni un "altro" e una serie di altri. Infatti ogni singolo essere della coscienza ha appunto la sua determinatezza solo in quanto in esso viene posto insieme e rappresentato in qualche forma il tutto della coscienza. Soltanto in questa rappresentazione e attraverso essa diventa possibile ciò che chiamiamo l'essere dato, la "presenza" del contenuto» (la traduzione è mia).

<sup>5</sup> Vedi nello stesso senso, a proposito in particolare dell'arte, E.H. Gombrich, *Visual Metaphors of Value in Art*, in *Meditations on a Hobby Horse*, cit.: «È stato più importante per lui [per l'artista creativo] essere conscio del fatto che le sue metafore sono metafore, ma che esse sorgono da quel centro vivente in cui il "buono", il "pulito", il "nobile", il "vero", il "sano", il "naturale", il "sincero", il "decente" non sono che facce di un'unica intraducibile esperienza di una pienezza di valori che parla all'uomo nella sua interezza - come la grande arte ha sempre fatto» (p. 29 - traduzione mia).



tere, cioè da simboli consolidati, che sono intesi da chi li emette e da chi li riceve nel loro significato letterale, che è astratto e parziale. E non può che essere così perché, essendo nella storia l'infinità dell'uomo soltanto virtuale, la metonimia, che esprime appunto il rapporto tra la finitudine dell'esistenza e l'infinità virtuale dell'essenza, è condannata ad essere infinitamente ambigua, a non servire, se non in momenti eccezionali, come veicolo alla comunicazione e in genere come supporto della vita della società.

Ora questi simboli, per consentire alla società di vivere, devono combinarsi in strutture significanti, cioè devono dar luogo a un ordine *governato* da leggi, caratterizzato da comportamenti ripetitivi e da significati consolidati. È così che si fondano il linguaggio codificato e la divisione del lavoro sociale, che mutilano e pietrificano bensì l'umanità, ma insieme ne esprimono il grado di sviluppo. È così che si concretizza la determinazione come polo dello sviluppo storico.

La determinazione è cioè la necessità per ogni comportamento significativo degli uomini – in quanto voglia essere significativo – di articolarsi sui comportamenti degli altri uomini; il che implica l'esistenza di codici, cioè di regole del gioco (grammatica, sintassi e lessico per il linguaggio, leggi della politica e dell'economia), che definiscono il modo di questa articolazione<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> La posizione del problema della determinazione nella storia in termini di rapporti tra simboli può lasciare perplessi. La determinazione, infatti, è in genere esperita dagli uomini sotto la specie della violenza, dell'alienazione, della miseria, cioè come costrizione crudamente materiale.

Ciò che si intende dire nel testo però è soltanto che la determinazione sociale è esercitata da comportamenti degli uomini che in quanto tali sono dotati di senso, cioè significano qualcosa. Per questo se ne può parlare come di simboli. Cfr. a questo proposito la discussione in corso tra Jürgen Habermas e Hans-Georg Gadamer, p. es. in AA.VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1971.

Su questo punto può anche essere interessante riportare l'opinione di un moderno filosofo marxista, Helmut Fleischer (in *Marxismus und Geschichte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1969). Secondo lui (pp. 56 ss.), Marx mette in evidenza, esplicitamente o implicitamente, un triplice ordine di bisogni che motivano il comportamento dell'uomo nella storia e che quindi sono alla base sia delle determinazioni storico-sociali che Marx stesso individua che di tutto quanto nella storia vi è stato e vi sarà di libero, di non determinato: 1) i bisogni vitali, quelli che hanno la funzione di mantenere in vita gli uomini; 2) il bisogno di essere riconosciuti dagli altri uomini; 3) il bisogno di dare libera espressione alle proprie forze, di creare liberamente senza la costrizione del bisogno fisico.

*Le lacerazioni del tessuto simbolico come punto di innesto della libertà nella storia*

Tutto ciò non toglie che, se gli individui possono reprimere la loro nostalgia dell'essenza, risolvendo la loro personalità nei simboli astratti e pietrificati del riconoscimento reciproco, essi non la possono sopprimere, in quanto sono costituiti *anche* dal loro rapporto con l'essenza stessa. Quindi, anche se essi credono di risolversi nelle strutture simboliche della convivenza, essi sono pur sempre, senza spesso esserne coscienti, al di là di esse; ed esse appaiono di conseguenza inadeguate in ogni momento come strumenti di riconoscimento.

Questa obiettiva inadeguatezza non può non imprimersi nelle stesse istituzioni del riconoscimento sociale. E vi si imprime non già attraverso simboli essa stessa, ma attraverso lacerazioni nel tessuto simbolico che, entrando nella costituzione della personalità degli individui, mantiene l'unità della società: cioè attraverso contraddizioni che, indicando la via del loro superamento, aprono la strada all'irruzione della libertà nella storia e indicano il senso del suo cammino<sup>7</sup>.

A proposito di questa classificazione bisogna notare in primo luogo che il bisogno di dare libera espressione alle proprie forze non è affatto un bisogno individuale dell'uomo isolato, bensì un bisogno sociale, cioè bisogno di riconoscimento. L'artista, per esempio, non crea per sé stesso, ma per gli altri, per essere riconosciuto, almeno virtualmente, nella sua opera. Sembra quindi arbitrario distinguere il bisogno di essere riconosciuti dal bisogno di dare libera espressione alle proprie forze creative.

D'altra parte i bisogni vitali, nella loro radice fisiologica, non sono riconducibili a bisogni sociali. Ma non bisogna dimenticare che i bisogni vitali evolvono nella storia diventando, da bisogni puramente naturali, bisogni caratterizzati da una forte componente sociale e da una dimensione simbolica sempre più importante. Ne è un esempio il bisogno sessuale che diventa, con l'affinarsi della cultura, da brutale e cieco istinto della generazione, il più importante veicolo del bisogno del riconoscimento. Anche i bisogni vitali quindi, al di là del loro minimo nucleo fisiologico, si manifestano come bisogno di essere riconosciuti. Ciò rende conto del fatto che la miseria, per esempio, è un concetto storicamente relativo. Il povero di oggi può essere più ricco in assoluto del ricco di una comunità preistorica. Ma il primo è pur sempre povero e il secondo pur sempre ricco perché essere povero significa essere misconosciuto dalla comunità in cui si vive e quindi la miseria è sentita come costrizione indipendentemente dalle forme in cui si può manifestare in diversi contesti storico-sociali.

<sup>7</sup> Considerazioni parzialmente analoghe si trovano in Georg Simmel, *Soziologie*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1908. Simmel si pone la domanda: «Come è possibile la società?» e individua due categorie «a priori» del vivere sociale.

Ma, insieme, le considerazioni che precedono rendono conto del carattere dialettico del cammino della storia, del fatto cioè che esso non è una folle corsa senza soste dell'umanità verso il traguardo della propria essenza, ma una successione di equilibri che si risolvono l'uno nell'altro attraverso salti rivoluzionari. Il movimento è disordine, e il disordine non esprime significati ma li distrugge. La società, che è la produttrice della civiltà, è sinonimo di ordine, di articolazione reciproca dei comportamenti degli individui, di esistenza di regole stabili che consentono lo scambio e la comunicazione. Per questo la rivoluzione non si esprime fino a

La prima è costituita dal fatto che «l'immagine che un uomo si fa di un altro attraverso il contatto personale è condizionato da certe deformazioni, che non sono semplici errori derivanti da insufficiente esperienza, da scarsa penetrazione, da pregiudizi favorevoli o sfavorevoli, ma sono modificazioni di principio della costituzione dell'oggetto reale» (p. 32). «Noi vediamo l'altro in qualche misura generalizzato» (*ibidem*). «Questo... procedimento si manifesta all'interno della società esistente come l'apriori delle ulteriori interazioni che hanno luogo tra gli individui. All'interno di un ambiente costituito da una comunanza di professione, o di interessi, ogni membro vede ognuno degli altri non in un modo puramente empirico, ma sulla base di un apriori, che quell'ambiente impone ad ogni coscienza che ne fa parte» (p. 34). «La comune base di vita crea certi presupposti, attraverso i quali ci si vede l'un l'altro come attraverso un velo» (*ibidem*). «Noi vediamo l'altro non puramente e semplicemente come individuo, ma come collega, o compagno, o membro dello stesso partito, in breve come abitante dello stesso mondo particolare, e questo presupposto inevitabile, che agisce in modo del tutto automatico, è uno dei mezzi che consentono di dare alla sua personalità e realtà nella rappresentazione dell'altro la qualità e la forma richieste dalla sua sociabilità» (pp. 34-35). Ora, «... tali modificazioni e nuove formazioni, che impediscono questa sua conoscenza ideale, sono proprio le condizioni che rendono possibili quei rapporti che conosciamo come sociali – press'a poco come in Kant le categorie dell'intelletto, che trasformano i dati immediati in oggetti completamente nuovi, rendono esse soltanto conoscibile il mondo che ci è dato» (p. 35).

La seconda categoria a priori è costituita dal fatto che «ogni elemento di un gruppo non è soltanto parte della società, ma in più è qualche altra cosa. Ciò agisce come apriori sociale nella misura in cui la parte dell'individuo che non è rivolta alla società e che non si esaurisce in essa non si giustappone semplicemente, senza alcun rapporto, a quella che ha una rilevanza sociale, non è soltanto un qualcosa che si trova al di fuori della società e al quale la società stessa, volente o nolente, lascia uno spazio; bensì il fatto che il singolo, in certe sue parti, non è un elemento della società costituisce la condizione positiva del fatto che lo sia in altre sue parti: il modo del suo essere in società è determinato, almeno in parte, dal modo del suo non essere in società» (pp. 35-36 - la traduzione è mia). Cfr. nello stesso senso anche Erving Goffman, *Asylums*, Harmondsworth, Penguin Books, pp. 279-80.

che non è matura; e quando è matura trasforma di colpo un equilibrio in un equilibrio nuovo. L'idea della rivoluzione permanente è un'infantile negazione dell'idea di civiltà.

*L'ideologia come esistenza scambiata con l'essenza*

In questa prospettiva la stessa teoria marxiana dell'ideologia, che molti interpretano come una confutazione dell'autonomia della coscienza, dell'irriducibile originalità della presenza dell'uomo, inteso come portatore della libertà nella storia, appare compatibile con la concezione della storia che ho tentato di sviluppare. Essa di fatto non appare comprensibile se non partendo da un'idea dell'uomo come tensione tra essenza e esistenza, tra libertà e determinazione. L'automistificazione in effetti presuppone la presenza di uno scopo non raggiunto, un fallimento, una delusione, quindi la presenza dell'immagine di un'essenza dell'uomo, sentita insieme come necessaria e irraggiungibile. Se l'uomo si risolvesse tutto nell'esistenza, come il mondo inorganico, non avrebbe alcun bisogno di automistificarsi per accettare il dominio di un potere ingiusto o di una classe oppressiva: questi dominebbero senza mediazioni, per il fatto bruto della loro presenza. Quando Bergmann<sup>8</sup> definisce l'ideologia come un giudizio di valore scambiato per un'asserzione di fatto, egli, affrontando il problema da un punto di vista formale, mette il dito anche sulla sua natura sostanziale, perché l'ideologia è l'esistenza scambiata per l'essenza, è un artificiale appiattimento della storia, il tentativo di far passare il presente, con i suoi limiti, la sua materialità inorganica, per l'essenza dell'uomo realizzata. Essa è quindi la più chiara delle dimostrazioni dell'impossibilità di dare una definizione filosofica dell'uomo che prescindendo dalla sua essenza come principio di libertà.

Queste considerazioni riconducono palesemente alla concezione generale della storia di Hegel, corretto dal giovane Marx: la storia non può avere un senso se non è concepita come il processo nel quale l'uomo si aliena e supera la propria alienazione riproducendola in pari tempo su di un piano superiore, pone sé stesso

<sup>8</sup> Gustav Bergmann, *The Metaphysics of Logical Positivism*, New York, 1954, pp. 310 ss.

come oggetto e ritorna a sé appropriandosi l'essere oggettivo ma riponendosi insieme come una nuova forma di oggettività, in un processo infinito che ha il suo limite nell'idea dell'essenza dell'uomo come sostrato soprasensibile – e quindi realizzabile soltanto nel mondo intelligibile – dell'umanità.