

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

Il materialismo storico

La constatazione della necessità della autoriproduzione della società come fondamento del materialismo storico. Gli aspetti sociali della vita in quanto fattori della produzione sociale

Tenendo presente questo punto di vista, è possibile collocare il materialismo storico nella giusta prospettiva, il che consente di apprezzarne appieno l'immensa importanza nella storia della cultura. Il materialismo storico cioè non è una filosofia della storia, ma una teoria scientifica, il paradigma che fonda tutto l'edificio della sociologia.

Il materialismo storico si basa sull'indiscutibile verità che la società, per poter costituire il supporto di qualunque tipo di attività che in essa si svolge, deve prima di tutto assicurare la propria autoriproduzione attraverso la produzione di beni e di servizi. Una volta individuato questo fondamentale livello della vita della società, l'astrazione operata dalla teoria marxiana consiste nel considerare tutti gli aspetti sociali della vita *in quanto fattori della produzione sociale*. La scrittura, per esempio, in questa prospettiva, diventa il mezzo con il quale possono essere effettuate transazioni commerciali a distanza, o tenuta la contabilità di imprese relativamente complesse, ecc., prescindendo da tutte le sue funzioni che non hanno rapporti con il processo sociale di produzione; e i chierici vengono considerati di conseguenza *in quanto* forza produttiva.

Lo Stato a sua volta viene preso in considerazione in quanto la garanzia della difesa da aggressioni esterne e la tutela dell'ordine pubblico all'interno costituiscono condizioni indispensabili per una regolare prosecuzione del processo produttivo. Esso è

quindi *anche* uno strumento di produzione e in quanto tale viene studiato dal materialismo storico.

Natura della determinazione esercitata dal modo di produrre

Le stesse considerazioni si potrebbero ripetere per tutte le attività con un rilievo sociale, come la religione, la scienza, l'arte, l'economia. Ne deriva che la *determinazione* che Marx ha messo in vista, e che costituisce il nucleo centrale del materialismo storico, non viene esercitata da un settore della società, (l'economia, come ritiene una delle più diffuse interpretazioni volgari del marxismo) sugli altri, ma configura un rapporto molto più complesso.

Il *modo di produrre*, che per Marx costituisce l'infrastruttura della società, non può quindi essere, alla luce di quanto abbiamo detto a proposito dell'astrazione di base che fonda l'approccio materialistico-storico, che il modo in cui le funzioni dei vari settori di cui si compone la società, intesi come fattori della produzione sociale, si articolano le une sulle altre in una struttura.

Se questa interpretazione è corretta, diventa inammissibile dividere la società in due parti, caratterizzate da comportamenti diversi, delle quali la prima (l'infrastruttura) determina la seconda (la sovrastruttura). Al contrario ogni settore della società, e ognuno dei tipi di comportamento che vi corrispondono, presenta un aspetto infrastrutturale (il suo ruolo nel processo della produzione sociale) e un aspetto sovrastrutturale (che corrisponde alla sua struttura interna).

Il modo di produrre come modo in cui è diviso il lavoro sociale

Il modo di produrre quindi è il *modo in cui è diviso il lavoro sociale*. Esso è l'*organigramma* della società intesa nella sua fisionomia astratta di sistema produttivo. Ed è chiaro che esiste un rapporto di determinazione tra questo schema e la struttura interna di ognuno degli organi che ne costituiscono le valenze, così come, per esempio, la struttura interna del consiglio d'amministrazione di una società per azioni, cioè il suo modo di elezione, la sua composizione e la mentalità stessa dei suoi membri sono de-

terminati dal ruolo che il consiglio stesso svolge nel processo produttivo dell'impresa che dirige¹.

¹ Ci troviamo di fronte qui a un caso di «determinazione strutturale», cioè esercitata dal tutto sulle parti (cfr. Mario Bunge, *op. cit.*, p. 19; Ernest Nagel, *op. cit.*, pp. 410 ss.). È chiaro che la determinazione esercitata dal tutto sulle parti, consistente nella capacità del primo di correggere le deviazioni dalla norma nel comportamento delle seconde – o perché se ne sono temporaneamente allontanate o perché non vi si sono ancora adeguate (come avviene nelle fasi di trasformazione di un modo di produrre in un altro) – non è esercitata dal tutto in senso stretto, bensì dal tutto meno quella parte che non funziona regolarmente. Questa precisazione, per quanto ovvia, ha importanti implicazioni a proposito del modo in cui devono essere interpretate le rivoluzioni politiche.

Le rivoluzioni politiche vengono spesso – e in prima approssimazione correttamente – definite come comportamenti collettivi scatenati dalla contraddizione che si è venuta a creare tra un nuovo modo di produrre e una sovrastruttura politica superata, che non è in grado di svolgere la funzione che le compete nel quadro del modo di produrre stesso; e quindi come un effetto della determinazione esercitata dal nuovo modo di produrre che, attraverso la rivoluzione, riconduce alla sua funzione normale l'elemento deviante – nel caso specifico lo Stato.

Oggi in Europa, per esempio, stiamo vivendo una fase prerivoluzionaria, in quanto la struttura politica dello Stato nazionale non è più in grado di svolgere la funzione che le compete nel quadro del modo di produrre che ha preso forma dopo la seconda guerra mondiale, caratterizzato dalla dimensione europea dell'economia e della società.

Ora, la cautela che è stata espressa precedentemente consente di comprendere che la contraddizione che scatena le rivoluzioni politiche non è una contraddizione tra un modo di produrre (il «tutto») perfettamente definito e una sovrastruttura del tutto esterna rispetto ad esso; ma che tale contraddizione deve al contrario essere interpretata come un ostacolo al raggiungimento, da parte di un nuovo modo di produrre in formazione, del suo assetto definitivo. E ciò perché, come si è detto, la sovrastruttura politica è essa stessa un fattore della produzione sociale, che ha un posto essenziale nella fisionomia del modo di produrre. Le rivoluzioni politiche quindi non sono una conseguenza di una trasformazione già compiuta del modo di produrre, ma costituiscono un episodio – quello finale – dello stesso processo di trasformazione del modo di produrre.

Ancora una volta, oggi, la situazione dell'Europa esemplifica chiaramente questa affermazione, come dimostra il fatto che la divisione politica tra gli Stati europei, impedendo – per esempio – la creazione di una moneta europea, di un mercato agricolo perfettamente integrato, di una politica economica europea, ecc., ha effetti che vanno ben al di là della sfera politica in quanto tale e invadono le sfere dell'economia e della società; talché parlare oggi di un'economia e di una società europee, alle quali si contrappongono sovrastrutture politiche ancora nazionali significherebbe fornire un'analisi indebitamente semplificata della situazione; mentre è corretto dire che è in corso in Europa un processo di «continentalizzazione» del modo di produrre, per il cui completamento manca l'anello costituito dalla creazione di uno Stato europeo.

Il concetto di autonomia relativa della sovrastruttura. Sue implicazioni

È indubbio che questa teoria – scientifica in quanto astratta – di Marx occupa un posto fondamentale nella storia della cultura e costituisce uno strumento essenziale per qualsiasi interpretazione storica che oggi possa rivendicare il diritto di essere considerata tale. Essa ha comunque recentemente ricevuto alcuni arricchimenti che, oltre a precisarne la fisionomia, ne confermano il carattere strettamente scientifico e non filosofico. Ci riferiamo in particolare al concetto di Althusser di *autonomia relativa della sovrastruttura*².

Questo concetto, secondo il quale la determinazione esercitata dal modo di produrre sui singoli settori della società non esclude in questi ultimi un grado di autonomia, e quindi vale soltanto in ultima istanza, era già implicita nella teoria marxiana.

Se infatti Marx avesse concepito questo rapporto di determinazione come assoluto e puntuale, tale cioè che ad ogni mutamento infinitesimo dell'infrastruttura dovrebbe corrispondere un mutamento analogo della sovrastruttura, non avrebbe avuto senso distinguere i due livelli: la società avrebbe invece dovuto essere concepita come un'unica struttura rigida nella quale ogni elemento si risolve senza residui nella sua funzione nel quadro del processo sociale di produzione (come approssimativamente avviene nel caso del consiglio di amministrazione di una società). E, inoltre, non avrebbe avuto senso fondare, come fece Marx, su di una teoria di questo genere una lotta rivoluzionaria, che trovava il suo specifico punto di applicazione nelle contraddizioni, che Marx rilevava, tra l'infrastruttura e la sovrastruttura.

Già per Marx quindi, come poi, più esplicitamente, per Althusser, i singoli settori della vita sociale, che ne costituiscono l'aspetto sovrastrutturale, configurano essi stessi delle strutture che sono dotate di una propria logica e di una propria inerzia, e che quindi possono trovarsi in una posizione contraddittoria rispetto alla struttura di strutture che le ingloba, cioè il modo di produrre.

Ciò significa che, per il materialismo storico rettamente inteso, Stato, economia, scienza, ecc. non sono *soltanto* fattori della produzione sociale (anche se, nel lungo andare, devono necessa-

² Louis Althusser, *Contradiction et surdétermination*, in *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1969.

riamente adattarsi a questa loro funzione), ma anche altro: lo Stato è *anche* il campo della lotta per il potere, e questo suo carattere condiziona a sua volta la sua struttura e le conferisce un grado di inerzia, che può essere rilevante, rispetto ai mutamenti che intervengono nel modo di produrre; il mercato è *anche* il campo della competizione per l'arricchimento individuale, e le sue strutture si possono mantenere in vita a lungo anche in contrasto con le esigenze della produzione sociale; la scienza è *anche* la formulazione di proposizioni che devono essere comunicate, discusse, accettate nell'ambito di una comunità di scienziati, la cui approvazione conferisce prestigio e potere nell'ambito della comunità stessa, e quindi deve obbedire a imperativi di ordine, coerenza e sistematicità che hanno un rilievo autonomo e non si confondono con gli imperativi della struttura produttiva.

Ognuno di questi campi quindi configura, come si è detto, una struttura che ha una propria autonomia, una propria rigidità e, in qualche caso, un proprio ritmo di evoluzione (le *temporalità diverse* di Althusser) che fanno sì che i mutamenti del modo di produrre non si riflettano su ogni punto della struttura stessa provocandovi corrispondenti modificazioni, ma entrino in contraddizione con la struttura come un tutto fino al momento in cui, approfondendosi la contraddizione fino al punto in cui il processo di autoriproduzione della società, cioè la sua sopravvivenza, viene minacciato, la struttura stessa si disintegra e viene sostituita da una struttura nuova, adeguata al ruolo che la divisione sociale del lavoro le assegna. Così la sfera relativamente autonoma della politica prende corpo in un sistema istituzionale, quello dell'economia in un mercato, con le istituzioni economiche che lo reggono, quella della scienza forse in qualcosa che assomiglia all'episteme di Foucault, cioè in un sistema di concetti e di schemi che servono da sostrato comune, da veicoli, ai rapporti di comunicazione che avvengono all'interno della comunità degli scienziati.

E sono appunto i comportamenti specifici che danno corpo a queste strutture relativamente autonome che costituiscono l'oggetto non più della sociologia generale fondata da Marx con la teoria del materialismo storico, ma delle altre scienze dell'uomo, come la scienza politica, l'economia, l'analisi delle episteme, ecc. Scienze anch'esse perché astratte, cioè perché studiano il comportamento dell'uomo non nella sua totalità, ma *in quanto* si identifica senza residui con le esigenze della lotta per il potere, o della

massimizzazione dell'utile, o della comunicazione nell'ambito della comunità degli scienziati; ma la cui astrazione è comunque legittimata dall'esistenza, nella società, di livelli relativamente autonomi; e le quali quindi, a loro volta, forniscono strumenti ausiliari indispensabili per l'interpretazione storica.

I valori come fondamento dell'autonomia relativa della sovrastruttura

Ma, a questo punto, diventa indispensabile chiedersi che cosa fonda la relativa autonomia dei sistemi sovrastrutturali. È infatti indubbio che la molteplicità di livelli analizzata da Althusser è tipica delle società umane. Le società di api, o di formiche, hanno una struttura, ma nessuna sovrastruttura. Evidentemente la distinzione tra infrastruttura e sovrastruttura è indice di una contraddizione di fondo che percorre le società che si articolano in questo modo: se così non fosse, se cioè gli uomini fossero perfettamente adattati all'ambiente in cui vivono e rispondessero senza residui alle necessità della loro autoriproduzione, vi sarebbe nel mondo un solo tipo di comportamento (anche se, come nel caso delle api e delle formiche, articolato in diverse funzioni) e quindi spazio per una sola scienza dell'uomo – che si identificherebbe, sopprimendola, con la filosofia.

Ma così non è. Perché ciò accade? Appunto perché, a mio avviso, l'uomo, e quindi la società, è il campo della permanente tensione tra essenza ed esistenza, tra le esigenze della sopravvivenza e quelle dell'autosuperamento. Questa tensione, come si è ripetutamente detto, si manifesta nella storia attraverso i valori, che sono di volta in volta il bisogno di giustizia e di libertà, il sentimento religioso, la ricerca della verità, ecc. Ora, sono appunto questi valori che fondano l'autonomia dei vari livelli sovrastrutturali. La sfera della politica, per esistere ed essere relativamente autonoma, implica l'esistenza di un potere. E un potere, per esistere, deve essere legittimato, e può esserlo soltanto in nome dei valori della libertà, della giustizia, della democrazia, ecc.³ La

³ Per una discussione approfondita del concetto di legittimità in una prospettiva analoga alla nostra, vedi l'eccellente volume di Lucio Levi, *Il problema della legittimità nel Parlamento dell'Italia repubblicana*, Torino, Giappichelli, 1970, con particolare riferimento alla parte introduttiva.

sfera della religione, a sua volta, si fonda su un'insopprimibile esigenza metafisica degli uomini, che è originaria e non certo costituita dalle esigenze del sistema produttivo. Essa non potrebbe prendere corpo in un insieme di istituzioni e di comportamenti relativamente autonomi se così non fosse. E anche nella misura in cui essa è utilizzata – ideologicamente – come strumento di produzione, può esserlo soltanto nella misura in cui si basa appunto su di un'esigenza autonoma e originaria, che viene sfruttata per uno scopo che le è estraneo, deviata su obiettivi che non sono i suoi. Se così non fosse, se essa fosse *soltanto* uno strumento di produzione, gli uomini non ci crederebbero più e quindi proprio la sua efficacia in quanto strumento di produzione verrebbe a mancare. La scienza si fonda su di un autonomo bisogno di cercare la verità, e può costituirsi in una sfera autonoma di comportamenti e di istituzioni nella misura in cui questo bisogno non si identifica (se non al limite) con quello di garantire l'autoriproduzione della società.

Carattere relativo della concezione dei valori come ideologie

È quindi assolutamente essenziale ricordare che quando Marx attribuisce ai valori carattere di ideologie, egli è legittimato a farlo soltanto nella misura in cui si colloca coscientemente da un punto di vista scientifico, cioè nella misura in cui egli si pone di fronte alla società facendo astrazione da tutti i bisogni che non si identificano con quello di assicurarne la riproduzione. Si tratta in un certo senso addirittura di una tautologia: se, con una astrazione convenzionale, consideriamo gli uomini in società come mossi da un unico bisogno, cioè come non-uomini, è vero per definizione che tutti gli altri bisogni non saranno che travestimenti che mascherano la presenza dell'unico bisogno reale. Di conseguenza sarà possibile definire tanti tipi di ideologie quante sono le scienze che privilegiano un unico comportamento a danno degli altri. Così, per esempio, dal punto di vista del materialismo storico, il liberalismo sarà l'ideologia che, alla fine del XVIII secolo e all'inizio del XIX, ha avuto la funzione di giustificare e perpetuare il tipo di divisione del lavoro e la conseguente divisione in classi caratteristiche della fase del primo industrialismo. Mentre dal punto di vista della scienza politica la stessa dottrina ha avuto la fun-

zione di legittimare i regimi costituzionali basati sul suffragio limitato esistenti in quel periodo.

Ma se ci poniamo dal punto di vista della filosofia, cioè della totalità, vediamo che ciò che fonda l'articolazione della società in livelli relativamente autonomi è proprio, come dicevamo precedentemente, la molteplicità dei valori, assolutamente irriducibili al condizionamento esercitato dal modo di produrre.

L'uomo come fondamento delle strutture. Il problema dell'evoluzione del modo di produrre

Non sono quindi le strutture che fondano l'uomo, ma è l'uomo che fonda le strutture, anche se ne viene a sua volta parzialmente «surdeterminato». L'uomo non è morto, e il marxismo, nella misura in cui vuole essere una filosofia, è un umanismo. La storia è mutamento perché è storia dell'uomo, e la storiografia, proprio per questo, si serve delle scienze, ma non è una scienza essa stessa. Essa è una disciplina dialettica perché, nella misura in cui vuole comprendere il divenire, essa deve saperne individuare il motore non nell'anatomia astratta della società, ma nella contraddizione vivente che la percorre: contraddizione tra essenza e esistenza, tra valori e fatti.

Del resto questa non poteva non essere la profonda convinzione di Marx. Certo, per Marx, il modo di produrre condiziona le forme che possono assumere gli altri aspetti della società. Ma egli non ha mai preteso di rispondere in chiave deterministica alla domanda riguardante la logica secondo la quale un modo di produrre viene sostituito da un altro (punto, questo, che ha messo in seria difficoltà gli strutturalisti i quali, dovendo, per onorare la loro etichetta, risolvere la storia in una serie di strutture e non sapendo che cosa fare dei punti di giunzione tra strutture diverse, cioè dei momenti dell'innovazione, se ne sono sbarazzati frettolosamente relegandoli nel ripostiglio dell'«oggetto reale», dove sono accatastati tutti i fatti che gli strutturalisti stessi non riescono a capire, e condannandoli così senza appello all'inconoscibilità).

Per Marx invece, come si dice nella famosa frase del *18 Brumaio* (che, incidentalmente, è di molto posteriore alla «coupure» che coincide con l'*Ideologia tedesca*) «gli uomini fanno essi stessi la loro storia». Certo, essi non la fanno in circostanze scelte da

loro stessi (se così fosse, non vi sarebbero né uomini né storia). Ma sono pur sempre essi che la fanno. Quindi il protagonista dell'innovazione è l'uomo come essere capace di libertà: e la logica secondo la quale la storia si sviluppa e deve essere compresa è la dialettica, come logica della manifestazione e del superamento delle contraddizioni.

In questo modo diventa perfettamente compatibile con il marxismo il fatto che un evento libero, come è stato inequivocabilmente, almeno alle sue origini, il Cristianesimo, abbia contribuito in modo determinante all'abolizione della schiavitù, che a sua volta è stato un fattore decisivo per la nascita del modo di produzione medievale; o il fatto che un evento libero, come la scoperta dell'America, abbia avuto un ruolo altrettanto decisivo per la nascita del modo di produzione moderno. E così via⁴.

Tecnica e prassi

Del resto questa interpretazione deve essere necessariamente ammessa se si vuole conciliare il materialismo storico con il compito rivoluzionario che Marx si era posto. Il compito del rivoluzionario infatti, per usare la terminologia di Habermas⁵, non è un compito tecnico, ma un compito pratico. La tecnica si può definire come una prassi parziale, che consiste nell'isolare un sistema e nell'apportarvi una trasformazione dall'esterno. La tecnica, per questo, si fonda sulla scienza e si serve della logica della non contraddizione. Infatti il sistema manipolato, in sé stesso, deve essere rigidamente determinato e quindi il suo comportamento perfettamente prevedibile, perché la trasformazione viene apportata in esso dal di fuori; la libertà, l'inventiva, sono nel manipolatore; ed anzi, se il comportamento del sistema non fosse calcolabile, il compito del manipolatore diverrebbe insolubile.

La prassi invece non è la manipolazione di un sistema isolato, ma l'azione che ha luogo nel mondo, nel contesto della totalità. Ma l'idea di totalità, come si è cercato di mettere in luce nelle pa-

⁴ Per la parte che precede di questo capitolo sono soprattutto debitore a Mario Albertini, *Il materialismo storico*, conferenza non ancora pubblicata.

⁵ Cfr. Jürgen Habermas, *Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie*, in *op. cit.*, pp. 13-51.

gine precedenti, è indeterminata e contraddittoria. Qualsiasi tentativo di definirla in termini che non siano puramente formali conduce alle antinomie della ragione, alla regione in cui «il Vero è l'ebbrezza bacchica in cui non vi è membro che non sia ubriaco». Le contraddizioni dell'idea di essenza dell'uomo – che non è definibile se non mediante l'identificazione di termini opposti: essere e nulla, moralità e natura, individuo e genere, teoria e prassi – sono appunto la conseguenza del fatto che l'idea di essenza dell'uomo è necessaria per pensare la storia come conclusa, cioè per pensarla nella sua totalità.

Ma ciò non toglie che l'idea di totalità possa essere definita sulla base delle sue caratteristiche formali, cioè proprio in quanto indeterminata e contraddittoria. Questa constatazione non deve essere fatta soltanto per concludere che la totalità è inconoscibile e quindi per metterla da parte come idea priva di qualsiasi valore, sia conoscitivo che pratico; al contrario la coscienza della indeterminatezza e della contraddittorietà dell'idea di totalità ha obiettivamente un ruolo immenso.

Ciò avviene, come si è già detto precedentemente, perché l'individuo umano, in quanto è *nel mondo*, è riflessione in sé dell'universale, perché «voler conoscere l'individuo significa voler conoscere il tutto in quanto tale»⁶. L'individuo umano cioè, in quanto dotato di coscienza, non è solo *posto* nel contesto della totalità ma, essendo – chiaramente o oscuramente – consapevole della sua posizione, *riproduce in sé stesso la totalità*. E poiché l'idea di totalità è indeterminata e contraddittoria, la coscienza dell'indeterminatezza e della contraddizione – ritorniamo su un punto già toccato – è la libertà intesa nel senso positivo di autonomia.

La scienza quindi non può essere la sola guida della prassi, proprio perché essa non può porre la totalità come proprio oggetto. Molti empiristi peraltro sanno che la scienza non può comprendere la totalità, ma si accontentano di concluderne che la totalità è inconoscibile. Per loro in sostanza scienza e conoscenza si identificano (essi in genere considerano la loro filosofia come scientifica).

Ma, se la scienza *astrae*, e a buon diritto, la vita non *astrae*. Ne consegue che l'identificazione tra scienza e conoscenza può por-

⁶ Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer Verlag, 5. Auflage, 1960, pp. 476-7 (la traduzione è mia).

tare, nella sfera della prassi, a due possibili atteggiamenti. Il primo consiste nel considerare la vita come l'ambito dell'irrazionale, del casuale, dell'arbitrario, mentre la ragione si manifesterebbe soltanto nei libri e nei laboratori. Il secondo consiste in una forma di autoritarismo tecnocratico nei rapporti con gli altri. La scienza insegna come risolvere i problemi e per ogni situazione c'è una soluzione, che i beneficiari – o le vittime – devono essere costretti, per il loro bene, ad accettare, perché è *la soluzione esatta*. È così che nei rapporti tra i sessi, nell'educazione dei figli, nella pedagogia scolastica, tanti predicano acriticamente e applicano meccanicamente stupide ricette pseudoscientifiche, dimenticando che una donna, o un bambino, o un ragazzo, non sono membri astratti di una classe, ma sono la presenza concreta della totalità, e che quindi non possono essere capiti – o quantomeno non possono essere capiti soltanto – con gli strumenti generalizzanti delle scienze. «La comprensione psicologica, scrive Jaspers⁷,... obiettiva l'uomo, lo riduce a oggetto tra gli altri oggetti, lo priva della sua individualità assoluta, di qualsiasi assolutezza in generale». Così, nel rapporto educativo, «io, in quanto educatore, ho la visione d'insieme della situazione e dell'anima dell'altro, gli sono superiore, ho potere su di lui, non gli sono uguale, non sono assolutamente aperto alla reciprocità, ho dei piani che non rivelo a colui al quale si riferiscono»⁸. È chiaro che tutto ciò non significa che siano inutili la psicologia infantile, o la pedagogia, o lo studio del comportamento sessuale, perché l'uomo – come è stato ripetutamente detto – non è soltanto libertà; ma significa che le generalizzazioni della scienza devono essere messe in prospettiva, relativizzate, *aufgehoben* in senso hegeliano, in un atteggiamento non già scientifico-tecnico, ma globale che, nei rapporti individuali, è, come dice Jaspers, l'amore. L'amore è «la comprensione completa» dell'individuo. Con l'amore «è come se fosse trovata la strada che conduce alla sostanza individuale assoluta, ma non come monade isolata, bensì come sussunta (*eingebettet*) nell'Assoluto in quanto tale»⁹. E l'amore non comprende guardando

⁷ *Op. cit.*, p. 127 (la traduzione è mia).

⁸ *Op. cit.*, p. 128 (la traduzione è mia). Cfr. a questo proposito anche il saggio giovanile di Walter Benjamin, *Der Moralunterricht* (1913), in *Über Kinder, Jugend und Erziehung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1969, pp. 7-14.

⁹ *Op. cit.*, p. 124 (la traduzione è mia).

l'oggetto dal di fuori, ma solo in quanto è «lotta amorosa» (*liebender Kampf*), in quanto mette in questione l'intera personalità di colui che è amato e l'intera personalità di colui che ama, perché entrambi diventino trasparenti l'uno all'altro, perché diventino sé stessi¹⁰. Soltanto mettendo in gioco sé stessi, mettendo in azione la propria libertà, è possibile comprendere l'altro come libertà.

Queste considerazioni non valgono evidentemente soltanto nel campo dei rapporti interindividuali ma anche nel campo dell'azione politica e, in particolare, per ritornare al caso di Marx, dell'azione rivoluzionaria.

Il rivoluzionario agisce nel contesto della totalità. Egli vuole trasformare una realtà della quale egli stesso fa parte. L'atteggiamento rivoluzionario, per questo, implica che la realtà abbia in sé la capacità di trasformarsi da sé stessa e che il rivoluzionario si trasformi con la realtà di cui fa parte. La rivoluzione vista dal rivoluzionario quindi non è compatibile con una concezione che elevi le scienze umane al rango di filosofia della storia.

Habermas¹¹ nota molto acutamente, analizzando l'opera politica di Hobbes, come questi si viene a trovare di fronte ad una difficoltà insormontabile quando deve conciliare la sua analisi della natura umana come governata esclusivamente dalle *cupidigie naturali* con la ricetta che egli propone per evitarne le tragiche conseguenze, ricetta dettata dalla *ragione naturale*. Se gli uomini infatti sono determinati dai loro istinti egoistici, chi potrà realizzare nella storia la ricetta di Hobbes, dettata non dagli istinti ma dalla ragione?

La dialettica della necessità e della libertà è ferrea; e chi vuole eliminare il polo della libertà dalla realtà non può sfuggire alla necessità di farlo rifluire interamente su sé stesso. Ne sono un esempio molti pseudo-rivoluzionari dei nostri giorni¹² i quali, considerando la massa, come faceva Hobbes, completamente alienata, disumanizzata, quindi determinata, e non volendo d'altra parte rinunciare al sogno di redimerla, sono spinti dalla logica del proprio errore a considerare sé stessi come le uniche scintille di libertà nella storia, come i Pigmalioni ai quali soltanto spetta il po-

¹⁰ *Op. cit.*, p. 126 (la traduzione è mia).

¹¹ *Op. cit.*, pp. 34 ss.

¹² Cfr. a questo proposito il mio *La pensée de Marcuse sur les rapports entre psychanalyse et politique*, cit.

tere di modellare la passiva materia umana e di infonderle lo Spirito con l'azione miracolosa delle proprie teorie.

Ciò non toglie che il rivoluzionario debba saper individuare il punto di applicazione preciso della sua azione nella storia del suo tempo. E per far questo egli dovrà essere in grado di analizzare le linee di resistenza della realtà, che ai suoi fini si debbono considerare come imm modificabili, usando a questo scopo le categorie che gli forniscono le scienze umane: non mi propongo certo di mettere in questione la validità e l'importanza delle scienze sociali, sia nella sfera della teoria che in quella della prassi. Pretendere di risolvere con gli strumenti della filosofia i compiti della scienza è altrettanto catastrofico quanto pretendere di risolvere con gli strumenti della scienza i compiti della filosofia. Ma, d'altro lato, il rivoluzionario dovrà essere in grado di comprendere dove, nel tessuto della realtà, si manifestano le smagliature decisive, cioè le contraddizioni sulle quali è possibile far leva per introdurre il mutamento.

Ora, il concetto di contraddizione è un concetto che non può essere appropriato da nessuna scienza. Il compito della scienza è anzi proprio quello di operare astrazioni in determinati settori della realtà in modo da eliminarne la contraddizione, rendendone possibile la descrizione mediante un insieme di proposizioni logicamente connesse, o almeno logicamente compatibili. E quando la scienza non riesce ad ottenere questo risultato, come nel caso delle teorie corpuscolare e ondulatoria della luce, che sono logicamente incompatibili, questo non può non essere sentito come un'insufficienza della scienza stessa, che viene meno ad uno dei suoi compiti fondamentali¹³.

La contraddizione sta ad indicare appunto che la realtà nella sua concretezza – cioè nel momento in cui non è pietrificata dallo sguardo astraente dello scienziato, ma è vissuta dall'uomo con la totalità del suo essere, dall'interno – è insieme A e non-A, non è oggetto, ma *prassi umana sensibile* e quindi ha in sé un momento di libertà¹⁴. La contraddizione è un concetto che non si può ap-

¹³ Cfr. tra gli altri Ernest Nagel, *op. cit.*, pp. 6-7.

¹⁴ La libertà, secondo Bunge (*op. cit.*, pp. 173 ss.) si ridurrebbe all'autodeterminazione, intesa nel senso di sviluppo di un sistema secondo leggi, ma senza l'intervento di determinazioni esterne al sistema stesso. Lo studio della libertà, intesa in questo senso, non sfuggirebbe quindi alla giurisdizione della scienza.

plicare alle cose – né a comportamenti reificati – ma soltanto a significati – cioè a comportamenti creativi, e quindi liberi. Essa è la fessura dell'essere nella quale si insinua la libertà.

È indubbio che gli uomini possono sentire come una necessità il superamento delle contraddizioni della realtà. Ed anzi, tutta la nostra concezione della storia come progresso assegna alla storia stessa una direzione *necessaria* di svolgimento. Ma si tratta di una necessità che non ha nulla a che fare con la necessità dei nessi che la scienza mette in luce. Si tratta di una necessità superiore, che non si definisce più, come l'altra, in opposizione alla libertà, ma si identifica con essa – in quanto necessità della libertà – come nel concetto kantiano di autonomia¹⁵.

Una simile teoria non può essere applicata alla libertà nell'accezione usata in questo scritto. Infatti le leggi che descrivono la trasformazione dei sistemi auto-determinanti (come per esempio le leggi dell'embriologia) possono essere formulate soltanto nella misura in cui è definibile il punto d'arrivo del processo. La libertà invece è tale in quanto tende (anche se necessariamente) verso uno stato che non è definibile (se non in termini formali). Quindi, se non è definibile il punto d'arrivo della storia della libertà, anche la logica del suo sviluppo non potrà mai essere ridotta ad una legge scientifica. La libertà ha un contenuto solo in quanto idea della ragion pratica. Trasportata nella sfera della ragione teoretica essa è solo un concetto negativo, una smagliatura nella trama delle leggi scientifiche, quindi non può essere presa come oggetto delle leggi scientifiche stesse.

¹⁵ Circa questa differenza tra «necessità teorica» e «necessità pratica», cfr. Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 289 e Helmut Fleischer, *op. cit.*, pp. 144 ss.