



György Lukács

Esistenzialismo o marxismo?

Saggio

Acquaviva

Traduzione di:
Francesco Mario Ausilio
Copyright © Nagel 1948
Copyright © 1995 Acquaviva

György Lukács

Esistenzialismo
o marxismo?
Saggio

Acquaviva

Introduzione

Lo studio che presentiamo oggi non ha la pretesa di esaurire – sia dal punto di vista metodologico che sul piano storico – i problemi che esso evoca. I dibattiti tra materialismo dialettico e esistenzialismo hanno luogo, in generale, su un terreno troppo stretto o troppo largo. In realtà, si tratta tanto poco di una infatuazione effimera che di una lotta filosofica «eterna» benché numerosi siano coloro che affermano l'una o l'altra. Infatti, l'oggetto del dibattito è un problema ideologico proprio della fase dell'imperialismo; soltanto, come tutti i problemi di questo ordine, il nostro risale anche, quanto alle sue origini, al periodo successivo alla Rivoluzione Francese. In un senso più generale, si tratta dello scontro di due orientamenti di pensiero: quello, da una parte, che va da Hegel a Marx e quello, d'altra parte, che collega Schelling (a partire dal 1804) a Kierkegaard. Mettere in parallelo Marx e Kierkegaard è, certamente, divenuto un procedimento troppo alla moda e filosoficamente indifendibile, ma che si giustifica per uno sfondo molto reale: il fallimento dell'idealismo og-

gettivo. La sua eredità costituisce la posta del dibattito tra la sinistra, cioè la dialettica materialista e la destra, rappresentata dall'esistenzialismo. In Kierkegaard, come nello Schelling dell'ultimo periodo, la concezione dell'esistenzialismo è teologico-mistica. È ciò che spiega perché esso non perviene allora ad allargare la sua influenza e perché sfocia, sotto la sua forma originale, in una impasse di carattere manifestamente reazionario.

La disfatta della rivoluzione del 1848 fu seguita da un lungo periodo di «sicurezza» economica e politica grazie al regno della borghesia. Sul piano della filosofia, questo periodo poteva dunque poter soddisfarsi di un agnosticismo oscillante tra il «materialismo pudibondo» (Engels) e il solipsismo.

Un cambiamento doveva prodursi all'inizio della fase dell'imperialismo. Una possibilità di salvare l'idealismo filosofico appariva allora, sotto l'aspetto di quella «terza via», che va da Mach e da Nietzsche fino all'esistenzialismo e che consiste nel proclamarsi neutro tanto nei confronti del materialismo che dell'idealismo che si pretende superare, dal punto di vista della teoria della conoscenza.

Da un altro lato, il revisionismo filosofico combatte il materialismo e la dialettica, orientando l'ideologia della classe operaia verso le concezioni borghesi. Questo «adattamento» va dall'accettazione pura e semplice dell'ideologia borghese del periodo della

«sicurezza» fino al servizio delle ideologie reazionarie estreme: la carriera di un de Man, per esempio è lontano dall'essere fortuita. Di fronte a questa evoluzione, troviamo il rinnovamento leninista della dialettica, a partire da un materialismo conseguente. Qui, i fatti nuovi della storia e i problemi filosofici nuovi apportati dall'evoluzione delle scienze naturali, ricevono una definizione esaustiva.

È così che si costituisce quella tensione particolare, che caratterizza la situazione del pensiero attuale: l'idealismo oggettivo, dopo il suo fallimento definitivo, non sopravvive che sotto l'aspetto di miti reazionari; l'idealismo soggettivo, che ha perso le sue prospettive, si trova in pieno regresso verso il pessimismo; il vecchio materialismo è superato. La grande lotta della filosofia si svolge essenzialmente tra la «terza via» di cui l'esistenzialismo rappresenta la forma più *up to date* ("attuale" N.d.T.) e il materialismo dialettico.

Tre gruppi principali di problemi risultano da questa situazione storica. Nel campo della teoria della conoscenza, è la ricerca dell'oggettività che domina; sul piano della morale si tenta di salvare la libertà e la personalità; dal punto di vista della filosofia della storia, infine, il bisogno di prospettive nuove si fa sentire nella lotta contro il nichilismo.

Tra questi tre gruppi di problemi, il legame è assolutamente stretto; filosoficamente, si deve risolverli insieme.

La base comune, sulla quale riposano questi tre gruppi di problemi è fornita dal carattere ormai manifestamente transitorio della realtà sociale e storica attuale. La filosofia precedente la Rivoluzione Francese ignorava questo problema. Per essa, la lotta storica e sociale avveniva tra la ragione (la società borghese in ascesa) e l'irragionevolezza (l'assolutismo feudale in decadenza). Le contraddizioni tra la situazione storica reale e la sua definizione filosofica appaiono alla fine di questo periodo e anche allora sotto forme filosoficamente incoscienti. In Kant, per esempio, esse si presentano come l'antinomia tra il dogmatismo (l'oggettività ingiustificata) e lo scetticismo (relativismo). Ma poiché Kant non era cosciente della base reale del problema che si poneva a lui, non poté pervenire che a delle pseudo-soluzioni, che dovevano, in particolare durante il periodo di «sicurezza» filosofica, influenzare tutto il pensiero europeo. Il problema dialettico del rapporto tra il relativo e l'assoluto poté essere posto correttamente e risolto più tardi, quando la coscienza avesse realizzato il carattere storico dell'insieme della realtà e, prima di tutto, il carattere transitorio del presente capitalista.

Creata da Hegel e ricollocata su giuste fondamenta da Marx, solo la concezione della mutua interpre-

tazione e della inseparabilità dell'assoluto e del relativo può apportare la soluzione dei tre gruppi di problemi di cui abbiamo parlato sopra. Il problema dell'oggettività della conoscenza è risolto dalla teoria dialettica della coscienza umana che riflette un mondo esteriore esistente indipendentemente dal soggetto. È ancora questa dottrina che risponde al problema posto nella teoria della conoscenza dalla funzione della soggettività (ruolo attivo del soggetto della conoscenza, in ragione dell'unità inseparabile della teoria e della pratica, e della situazione storica soggettiva nella conoscenza della realtà) e il carattere assoluto della sua conoscenza, senza sopprimere l'oggettività del mondo esterno. La posizione concreta, materialista-dialettica della questione fa, inoltre, risaltare la funzione della soggettività nella Storia, come funzione della attività umana concreta nell'evoluzione e l'auto-creazione dell'umanità. È così che il problema della personalità appare come un elemento di una sociologia storica generale. Questa dimostra, fin nei suoi dettagli più sottili, i rischi, la minaccia d'annientamento che il capitalismo fa correre alla personalità umana, dalla sua esistenza economica fino ai suoi aspetti ideologici più sfumati. Essa offre, ugualmente, in relazione intima con questa descrizione, soluzioni concrete. (Problemi della vita pubblica, critica del particolarismo individualista in quanto soffocamento e mutilazione delle personalità,

ecc.). La libertà umana appare allora in unione dialettica con la necessità e non più come l'antipode astratto di una necessità inumana, fatalista e sprovvista di vita.

La ricerca di una prospettiva conduce, anch'essa, a un risultato concreto. Il leninismo ha dotato, in effetti, il problema della prospettiva di un contenuto concreto. Non si tratta più, ormai, delle prospettive del socialismo solamente, ma della determinazione dell'evoluzione storica concreta della società – e degli individui che la compongono – mediante azioni concrete da compiere, in funzione del significato concreto che possiede la prospettiva del socialismo per il presente dell'insieme sociale e degli individui che lo compongono.

Ma il socialismo non è possibile – noi ci proponiamo di dimostrarlo nel quadro della presente opera – che sulla base del materialismo dialettico. Il legame di questa filosofia con il socialismo riveste dunque un carattere di necessità essenziale.

È la stessa cosa nel campo opposto del pensiero: la resistenza all'epistemologia materialista e alla dialettica materialista è in intimo rapporto con la resistenza dell'ideologia borghese al socialismo. L'apporto nuovo della nostra epoca consiste solo in ciò che l'approvazione del socialismo in generale equivale a un aspetto preciso dell'opposizione intellettuale alla prospettiva concreta e reale del socialismo. Più que-

sta approvazione si fa sotto una forma «elevata» piú le cose stanno cosí. Ed ecco perché questa approvazione – benché al prezzo di eclettismi e di contraddizioni – può rivestire le forme attuali dell'idealismo filosofico. È cosí che l'esistenzialismo appare come l'ultima variante – e anche la piú evoluta – di questa opposizione. La sua ontologia, basata sulla fenomenologia, rappresenta l'apice attuale e l'aspetto piú spinto della «terza via» filosofica, propria della fase dell'imperialismo.

In ciò che concerne il problema della personalità e della libertà, la borghesia ha un interesse vitale – interesse che corrisponde d'altronde alla sua intelligenza specifica e ai suoi istinti immediati – a non considerare le minacce che la struttura della società fa pesare sulla personalità come un fenomeno proprio del capitalismo. Al contrario: si è d'accordo a vedere nel socialismo il principale pericolo. La borghesia considera istintivamente il suo potere di sfruttamento come facente organicamente parte della sua concezione della personalità e della libertà. L'intelligenza borghese è d'altronde profondamente imbevuta di questo sentimento generale, che considera come la forma originale della libertà questa libertà apparente, propria del capitalismo, che si accorda molto bene con l'oppressione totale, anzi la prostituzione della personalità. È cosí che si costituisce una concezione puramente formale e soggettiva della libertà, in op-

posizione con la nozione di libertà concreta e oggettiva, che ci hanno lasciato gli Antichi, così come Hegel e Marx.

In questo campo ugualmente, l'esistenzialismo rappresenta l'apice dell'evoluzione borghese benché i suoi risultati siano del tipo di una «terza via». La fase dell'imperialismo dà luogo, un po' dappertutto, a una lotta contro certi aspetti – prima di tutto culturali – del capitalismo, che vengono identificati con la prospettiva del socialismo.

La grossolana demagogia del fascismo ha tracciato una «terza via» della morale: capitalismo e socialismo sono, ai suoi occhi, identici. Questa demagogia è – parzialmente – fallita. I suoi avversari non hanno tuttavia gran che superato il suo livello, poiché confondono fascismo e bolscevismo, in tanto che aspetti diversi dello stesso «totalitarismo» e in tanto che avversari e distruttori, l'uno e l'altro, della libertà e della personalità. (Vedere il caso Silone).

Idee di questo genere sono responsabili del caos mostruoso che regna nella filosofia, attorno alla nozione della libertà. Ciò che aumenta ancora questo caos, è l'incomprensione di larghi ambienti dell'«intelligenza» borghese per il problema sociale essenziale del nostro tempo, sotto il suo aspetto concreto: la lotta delle forme nuove della democrazia contro le sue forme vecchie, che servono il capitalismo e che gli sono subordinate. Là ancora, l'esistenzialismo

rappresenta la forma piú evoluta della «terza via», poiché esso opera con una concezione estrema, astratta e soggettiva della libertà, in relazione con una approvazione – astratta ancora – del socialismo e con una protesta contro l'assenza di libertà nelle manifestazioni piú vistose del capitalismo. L'esistenzialismo riflette cosí, sul piano dell'ideologia, il caos spirituale e morale dell'intelligenza borghese attuale.

In ciò che concerne infine il nichilismo, esso appare legato molto strettamente a tutte queste questioni e prima di tutto alla presa di coscienza, che l'evoluzione storica tende sempre piú a imporre agli uomini, del carattere transitorio delle basi della loro esistenza sociale e individuale. È questa presa di coscienza, sprovvista di ogni prospettiva concreta e vera, che dà origine al nichilismo. Le prospettive mitiche, di cui l'apparizione massiccia ha caratterizzato la fase dell'imperialismo, sono state e restano ancora legate al nichilismo. Queste tendenze sono facili da constatare già in Nietzsche, meglio ancora in Spengler o in Klages, per raggiungere il loro punto culminante nella pretesa concezione del mondo del fascismo.

Sul piano ideologico, la necessità sociale della nascita dei miti si spiega per l'incapacità dei pensatori di rompere radicalmente con le sopravvivenze teologiche della filosofia. La conservazione di queste rappresentazioni di origine teologica fa d'altronde parte dello sforzo – spesso incosciente – che deve impedire

la realizzazione, attraverso l'ideologia, delle conseguenze derivanti dal carattere transitorio delle basi sociali della persona umana. Dostoevskij ha formulato questo sentimento in maniera sorprendente, mettendo la domanda seguente nella bocca di un suo personaggio: «Che capitano sono dunque se Dio non esiste?».

L'esistenzialismo non ha saputo, nemmeno esso, vincere queste sopravvivenze teologiche. L'ateismo di Heidegger e di Sartre è tanto religioso che quello di Nietzsche, benché esso debba le sue basi a Kierkegaard. L'orizzonte religioso, che si forma così, si avvicina pericolosamente a tutti i miti moderni. L'esistenzialismo porta dunque l'impronta dello stesso nichilismo spontaneo che ogni ideologia borghese moderna. Vedremo fra poco che l'esistenzialismo – soprattutto nelle sue definizioni più recenti – può superare questo abisso grazie ad un certo eclettismo.

Ciò che è stato qui abbozzato rappresenta quasi l'inventario dei problemi che sorgono. Noi non consideriamo per nulla l'opera che stiamo per leggere come una risposta esaustiva a tutte le domande poste. Gli studi che la compongono, rappresentano degli schizzi polemici e i problemi non vi sono trattati né dal punto di vista storico né dal punto di vista sistematico. Ecco perché, nel momento di pubblicare questo libro, non possiamo difenderci da una certa rassegnazione. Esso è nato in piena lotta per la nuova

democrazia, lotta che non ci ha lasciato il tempo che sarebbe stato necessario per condurlo a termine, nel senso indicato. Esso non rappresenta dunque che un saggio, un tentativo in vista di definire i problemi piú importanti e di indicare la via della loro soluzione.

Matrahaza (Ungheria) Luglio 1947

Esistenzialismo o marxismo?

I. La crisi della filosofia borghese

Noi, marxisti, non siamo i soli ad aver constatato la crisi della filosofia borghese. Questa nozione è diventata da lungo tempo moneta corrente nella filosofia borghese stessa. Così, per esempio, il neohegeliano Siegfried Marck, volendo determinare il posto di Rickert nell'evoluzione della filosofia, dichiara che egli appartiene al periodo precedente la crisi. In effetti, se ci si sforza di studiare attentamente l'evoluzione della filosofia borghese di questi ultimi tempi, si vede che le sue basi stesse sono periodicamente rimesse in questione. E non è per caso che al punto di partenza di questa evoluzione si ritrovi il programma di Nietzsche: rifare la tavola dei valori. Si può dire che l'anno in cui un campo qualunque del pensiero non conosce una crisi acuta, si perde nella banalità.

Ma il segno piú serio della crisi è forse il fatto che la sua evoluzione conduce a ciò che si chiama con qualche esagerazione la concezione del mondo del fascismo. È d'altra parte facile constatare che la resistenza che gli oppone la filosofia borghese è uguale a

zero. Numerose scuole filosofiche di cui il fascismo si è impossessato (Nietzsche, per esempio) continuano a beneficiare di una popolarità immutata nei larghi ambienti antifascisti borghesi.

Il fatto della crisi non è dunque molto discutibile. La sua descrizione e il suo studio critico costituiscono già un compito molto complesso, tanto sul piano storico che da un punto di vista particolarmente filosofico. È là, in effetti, che, a prima vista, la questione si pone: che c'è di specificamente nuovo nella filosofia del periodo imperialista? Essa è veramente radicalmente nuova? E, in caso affermativo, in cosa consiste la sua novità?

Nello studio delle questioni di questo genere, la prudenza è di rigore. Nel corso della discussione del programma del partito comunista russo, Lenin si era sollevato contro la tendenza rappresentata da coloro che si proponevano di studiare la struttura economica e le leggi interne dell'imperialismo, facendo astrazione dall'evoluzione generale del capitalismo. Noi pensiamo che questo principio metodologico si applica perfettamente all'ambito dell'ideologia e della filosofia. La filosofia dell'imperialismo non può essere compresa e criticata che alla luce delle leggi fondamentali della società capitalistica, perché va da sé che l'influenza della struttura economica si manifesta ugualmente nel campo della filosofia. Sintomi che non hanno tuttavia niente di profondo, rivelano la

crisi: essa si traduce nella filosofia moderna attraverso la ricerca instancabile delle sue fonti nel passato. È, per esempio, facile seguire l'influenza di Kant fino a H. St. Chamberlain e, attraverso quest'ultimo, fino a Rosenberg. Sartre, lui, risale fino a Cartesio, mentre secondo l'irrazionalismo tedesco, è da Cartesio che daterebbe la deviazione della filosofia moderna. Potremmo moltiplicare questi esempi all'infinito. In questa ricerca disordinata e continua ripresa di fonti antiche sempre diverse, sono ancora i segni della crisi che si manifestano, sul piano storico. Questa crisi esprime un disagio profondo: la filosofia ha perso la sua strada. Dove e quando si è smarrita? Fin dove bisogna risalire per ritrovare la buona strada?

I. Il pensiero feticcizzato e la realtà

Che c'è di nuovo dunque nella filosofia del periodo imperialista? Nel complesso, questa filosofia è il riflesso sul piano del pensiero, dell'imperialismo stesso, cioè della fase suprema del capitalismo, che è così la più ricca di contraddizioni. Le contraddizioni proprie alla società capitalista, che determinavano l'evoluzione, la forma e il contenuto della filosofia borghese, appaiono nell'imperialismo sotto una forma oggettiva spinta all'estremo. È tuttavia di un interesse vitale per la borghesia non riconoscere questo

carattere profondamente contraddittorio del suo pensiero. In altre parole, piú queste contraddizioni sono profonde e inconciliabili, piú netta è la rottura – la causa stessa della crisi della filosofia – tra il pensiero filosofico borghese e l'evoluzione della realtà sociale. Ma il problema non consiste solo in una contraddizione tra il pensiero borghese e la realtà sociale dell'imperialismo, ma vi si aggiunge ancora un'altra contraddizione: quella che sussiste tra l'evoluzione effettiva e la superficie direttamente percettibile di questa realtà sociale. È questa contraddizione che spiega come alcuni pensatori, tuttavia in buona fede, ci danno una rappresentazione completamente falsata della realtà sociale, semplicemente perché essi si limitano all'esame di questa superficie direttamente percettibile.

Questa contraddizione costituisce naturalmente un problema costante per il pensiero borghese. Nella società capitalista il feticismo è inerente a tutte le manifestazioni ideologiche. Ciò significa, sommariamente, che le relazioni umane, che si mantengono, nella maggior parte dei casi, tramite oggetti, appaiono, per questi osservatori ingannati dal miraggio superficiale della realtà sociale, come delle cose; le relazioni tra gli esseri umani appaiono dunque sotto l'aspetto di una cosa, di un feticcio. È l'elemento fondamentale della produzione capitalista, la merce, che fornisce l'esempio piú chiaro di questa alienazio-

ne. Tanto per la sua produzione che per la sua circolazione, la merce è, in effetti, l'agente mediatore di relazioni umane concrete (capitalista-operaio, venditore-compratore, ecc.) e il funzionamento di condizioni sociali ed economiche – cioè di relazioni umane – molto concrete e molto precise è necessario perché il prodotto del lavoro dell'uomo divenga merce. Ora, la società capitalista maschera queste relazioni umane e le rende indecifrabili: essa dissimula sempre di più il fatto che il carattere di merce del prodotto del lavoro umano non è che l'espressione di alcune relazioni tra gli uomini. Così, la qualità di merce del prodotto (il suo prezzo, per esempio) se ne distaccano e diventano qualità oggettive, come il gusto della mela o il colore della rosa. Lo stesso processo di alienazione ha luogo nel caso del denaro, in quello del capitale e di tutte le categorie dell'economia capitalista: le relazioni umane prendono l'aspetto di cose, di qualità oggettive di oggetti. Più una di queste categorie è lontana dalla produzione materiale effettiva, più il feticcio è vuoto, sprovvisto di ogni contenuto umano. Va da sé che, per il pensiero borghese, il suo effetto di feticcio è più profondo. Ecco perché l'evoluzione del capitalismo nella fase imperialista non fa che intensificare il feticismo generale poiché, dal fatto della dominazione del capitalismo finanziario, i fenomeni a partire dai quali sarebbe possibile svelare la reificazione di tutte le relazioni umane di-

ventano sempre meno accessibili alla riflessione della media delle persone.

Dal punto di vista filosofico, importa ricordare che questo impantanarsi nel feticismo esercita un effetto anti-dialettico sul pensiero. Sempre piú, la società si presenta al pensiero borghese come un ammasso di cose morte e di relazioni tra oggetti, invece di riflettervisi come essa è, cioè come la riproduzione ininterrotta e continuamente mutevole di relazioni umane. Il clima mentale cosí creato è molto sfavorevole per il pensiero dialettico. Il parassitismo proprio alla fase imperialista non fa che intensificare questa evoluzione. La maggior parte degli intellettuali, si trovano, in effetti, molto lontani dal processo di lavoro effettivo che determina la vera struttura e le leggi dell'evoluzione della società; essi sono cosí profondamente incastrati nella sfera delle manifestazioni secondarie della produzione sociale – che considerano del resto come capitali – che l'aggiornamento delle relazioni umane mascherate dall'alienazione diventa per loro cosa impossibile.

In definitiva, il fossato è cosí largo tra la realtà e il pensiero che ne riflette solo le manifestazioni superficiali, che ogni cambiamento nell'evoluzione sociale si presenta per il pensiero sotto l'aspetto di una rottura inattesa e non può che provocare una serie continua di crisi. Va da sé che se parliamo di una crisi costante della filosofia nella fase dell'imperialismo, ci

è necessario distinguere parecchie tappe di questa crisi. Fino al 1914, la crisi della filosofia è di natura latente; diventerà evidente dopo il 1918.

II. *L'evoluzione del pensiero borghese*

Ma tutto ciò che precede non riassume le caratteristiche generali della fase imperialista, dal punto di vista ideologico. La filosofia costituisce tuttavia una manifestazione ideologica particolare, di cui l'evoluzione non è sempre esattamente parallela a quella delle altre manifestazioni ideologiche, delle scienze esatte o della letteratura, per esempio.

Questa particolarità della filosofia risiede nel fatto che essa ha per oggetto le questioni ultime dell'esistenza e della conoscenza: cioè la concezione del mondo stessa, sotto le sue forme astratte e generali. Al contrario, laddove la manifestazione ideologica ha per oggetto immediato la realtà sociale direttamente data – e non la sua summa astratta o i suoi principi generali – la veduta coraggiosa e imparziale della realtà compensa molto spesso i difetti della concezione ideologica. La letteratura ci fornisce numerosi esempi di scrittori con idee personali influenzate dal feticismo che sanno, in larga misura, sbarazzarsene nella loro creazione letteraria. In altri termini, questi scrittori sanno rappresentare, nelle loro opere, le re-

lazioni umane in quanto tali; a dispetto delle loro idee individuali contrarie. Ma, nella filosofia, dove i principi ultimi stessi sono messi in questione, l'oggetto dello studio non sarebbe in grado di esercitare questa influenza salutare.

Partendo da queste considerazioni, sarebbe forse possibile delimitare sommariamente i principali periodi dell'evoluzione della filosofia borghese, al fine di poter esaminare meglio in seguito, con l'aiuto di questo prospetto storico, le caratteristiche essenziali della filosofia nel corso del periodo imperialista.

Il primo periodo è quello della filosofia borghese classica, che va sino alla fine del primo terzo circa del XIX secolo o, tutt'al più, fino al 1848. È questa epoca che dà origine all'espressione più alta della concezione del mondo della borghesia, cioè all'insurrezione della borghesia contro la società feudale al suo declino. La filosofia di quest'epoca codifica i principi ultimi e la concezione generale del mondo, propri a questo vasto movimento progressivo e liberatore, che ha così profondamente riformato la società. Assistingo allora alla trasformazione rivoluzionaria della logica, delle scienze naturali e delle scienze sociali. Gli interventi della filosofia nei grandi problemi concreti delle scienze naturali e sociali si rivelano fertili ed è di là che essa si innalza nella regione delle astrazioni più elevate. È così che si manifesta il suo carat-

tere di universalità e il suo ruolo di stimolo delle scienze che le fa scoprire tante prospettive nuove.

Vediamo ora ciò che questa filosofia rappresenta dal punto di vista delle classi sociali in causa. A prima vista, la risposta sembra molto semplice; essa è molto più difficile da formulare sul piano della realtà concreta. Sono i vasti interessi generali di una classe, situata sulla scena della storia mondiale, oggettivamente chiamata a trasformare nel senso del progresso l'insieme della società che ricevono la loro espressione adeguata nelle opere della filosofia classica. Ecco perché questa filosofia è così intimamente legata a questi immensi interessi e ai conflitti ai quali dovevano dar luogo. I pensatori di quest'epoca avevano ad un tempo un senso sottile e robusto della realtà e i loro stessi errori dipendono dalla storia mondiale, perché sono derivati da illusioni eroiche, corrispondendo a necessità storiche.

Da questa unità profonda e intima tra la filosofia e gli interessi generali della borghesia in ascesa risulta un'indipendenza considerevole dei filosofi, nei confronti della tattica momentanea della loro classe e, soprattutto, di certi strati di questa. Questa indipendenza gli conferisce la possibilità di una critica molto seria: la critica viene dall'interno poiché si fonda sulla grande missione storica della borghesia, e la situazione del filosofo è tale che autorizza la posizione più netta, più decisa e più coraggiosa. E infine, que-

sto coraggio non essendo solo una virtù individuale, ma funzione precisamente di questa relazione tra il filosofo e la sua classe, questo si sente pienamente in diritto di criticare, nella maniera piú radicale, la minima deviazione della missione storica, nel nome di questa missione stessa.

Ma le rivoluzioni del 1830 e ancor piú quelle del 1848 attestano che la borghesia ha perso il suo posto alla testa del progresso sociale. Nel 1830 comincia il processo di decomposizione della filosofia borghese classica, che termina con la rivoluzione del 1848. Questa data costituisce nell'evoluzione della filosofia la soglia di un nuovo periodo che termina all'incirca all'inizio del periodo imperialista. La battaglia offensiva della borghesia contro i residui del feudalesimo è ormai finita: è la difesa contro il proletariato in ascesa che le succede. L'altro grande processo storico dell'epoca delle rivoluzioni borghesi, quello della formazione degli Stati nazionali finisce ugualmente con la realizzazione dell'unità nazionale tedesca e italiana nel quadro di Stati reazionari. È l'era dei compromessi sociali soffocanti, quella di Napoleone III e di Bismarck. La vecchia democrazia borghese vacilla e si disfa continuamente dopo il 1848. Liberali e democratici si separano e finiscono per volgersi gli uni contro gli altri: il liberalismo si trasforma in un «liberalismo nazionale» di carattere conservatore.

Lo sviluppo tumultuoso della produzione capitalista in tutta l'Europa occidentale e centrale costituisce lo sfondo economico di questa corruzione della democrazia. Il capitalismo continua la sua ascesa in apparenza illimitata e ormai sbarazzata da ogni problema. (Notiamo di sfuggita che queste osservazioni non si applicano alla Russia. Nell'evoluzione politica e economica della Russia e, perciò, nella lotta ideologica, il 1905 corrisponde a ciò che l'anno 1848 significa per l'Europa occidentale e centrale. Ecco perché potevano esserci ancora, nella Russia della seconda metà del XIX secolo, pensatori come Chernyscevskij e Dobroljubov).

La filosofia di questo periodo costituisce l'esatto riflesso, sul piano del pensiero, del compromesso sociale. Essa rinuncia all'ambizione di fornire la risposta alle questioni ultime dello spirito. Sul piano della teoria della conoscenza, questa tendenza si manifesta attraverso l'agnosticismo che pretende che noi non possiamo saper nulla dell'essenza vera del mondo e della realtà e che questa conoscenza sarebbe del resto senza utilità alcuna per noi. Noi dobbiamo preoccuparci delle sole acquisizioni delle scienze, specializzate e separate le une dalle altre, conoscenze indispensabili dal punto di vista della vita pratica di tutti i giorni. Il ruolo della filosofia, secondo l'agnosticismo, deve limitarsi a vigilare affinché nessuno possa oltrepassare i limiti definiti dalle scienze e af-

finché nessuno osi trarre dalle scienze economiche e sociali certe conclusioni che rischierebbero di discreditare il regime. Nello stesso senso, l'agnosticismo si interdice di sfruttare le scoperte delle scienze naturali contro i dogmi religiosi. Questa filosofia ripudia per principio tutte le ricerche tendenti a elaborare una concezione coerente del mondo poiché una visione d'insieme definirebbe i limiti tracciati dalla scienza che essa considera come l'autorità suprema.

Questa filosofia che si presenta nella maggior parte dei casi sotto i tratti di un neokantismo o del positivismo, non è la sola filosofia dell'epoca. Ma queste due tendenze sono dominanti. Parallelamente alla loro evoluzione si possono registrare certi tentativi di rinnovare l'antico materialismo meccanico, tentativi del resto abbastanza mediocri (Moleschott, Büchner, ecc.). L'influenza di Schopenhauer, soprattutto tra gli intellettuali indipendenti è ugualmente abbastanza profonda. Filosofo del pessimismo, egli gode del prestigio dell'apostolo del disprezzo di un'esistenza divenuta del tutto sprovvista di senso.

La filosofia dominante dell'epoca è una filosofia di professori. Al di fuori della psicologia, che è ai suoi inizi, essa ha per oggetto quasi esclusivo la teoria astratta della conoscenza. Essa stessa diventa scienza specializzata. Rinuncia alla sua antica missione sociale: cessa di essere l'espressione, sul piano del pensie-

ro, dei grandi interessi storici della borghesia e abbandona l'esame di ogni problema ideologico. Accetta di incaricarsi di una funzione di «guarda-frontiera», funzione indispensabile alla borghesia dell'epoca, poiché assicura la stabilità di un compromesso sociale durevole con le forze della reazione. In compenso, i metodi e gli oggetti, l'evoluzione e i frutti di questa filosofia, divenuta una scienza specializzata come le altre, diventano sempre più indifferenti alla borghesia. Questa cede agli intellettuali burocratizzati, membri dell'apparato statale il diritto di sfruttare i suoi metodi e i suoi risultati. È così che in perfetta conformità con la divisione del lavoro propria del capitalismo evoluto, questo strato di intellettuali, beneficiario di una indipendenza relativa, diventa depositario della nuova filosofia.

Ma questa indipendenza è del tutto relativa. Essa ha per condizione la stretta esecuzione degli obblighi che risultano dalla funzione di «guarda-frontiera». Forma e oggetto della filosofia sono ormai determinati dai problemi speciali di questo strato di intellettuali che godendo di una certa indipendenza, è diventato, in questo nuovo periodo dell'evoluzione della filosofia borghese, il depositario sociale del pensiero. Dal punto di vista sociologico c'è là, almeno a prima vista, una certa contraddizione, poiché è questo stesso strato sociale che si trova ugualmente all'origine della filosofia classica. Ma se lo spirito della

filosofia era allora radicalmente diverso, la funzione sociale degli intellettuali, autori diretti di questa filosofia, era anch'essa diversa, ed è questa differenza che spiega il cambiamento. Lo strato di intellettuali di cui la filosofia borghese era l'emanazione diretta, parlava allora in nome delle prospettive universali della borghesia in ascesa. Ora, queste prospettive dovevano perdersi e annullarsi nella lotta difensiva contro il proletariato e nel compromesso di classi che ha seguito il 1848. Le aspirazioni filosofiche della borghesia si sono ristrette; esse sono anche diventate negative, per finire per trasformarsi in principi puramente limitativi. A partire dalla seconda metà del XIX secolo gli intellettuali hanno all'interno di certi limiti una perfetta libertà di movimento: la filosofia diventa il loro proprio affare. La borghesia si disinteressa perfettamente di conoscere l'insegnamento di questo o quel professore di filosofia a condizione che la filosofia adempia la sua funzione di «guarda-frontiera». L'insegnamento universitario della filosofia si svolge sempre più in mezzo all'indifferenza della società.

Vediamo ora ciò che distingue la filosofia della fase imperialista da quella delle epoche precedenti. A prima vista c'è uno sviluppo. La filosofia diventa di nuovo «interessante» – beninteso, solo per gli ambienti intellettuali – mentre l'indifferenza generale della borghesia persiste nei suoi riguardi. Essa entra

in scena, in numerosi casi, sotto l'aspetto di una opposizione alla filosofia universitaria che non rivela quasi alcun cambiamento. Numerosi sono, tra i grandi pensatori della fase imperialista, coloro che si trovano al di fuori dell'insegnamento ufficiale (Nietzsche, Spengler, Keyserling, Klages, ecc.); Simmel e Scheler, anche loro, restano a lungo al di fuori delle Facoltà. A poco a poco il nuovo orientamento s'impone a una parte dell'insegnamento ufficiale, il quale finisce per ammettere che la filosofia deve essere «interessante» (Croce, Bergson, Huiziga, ecc.).

Abbiamo assistito a un cambiamento radicale? Noi non lo crediamo. Esaminando il problema piú da vicino, constatiamo una spinta nel senso che si è affermato dopo il 1848, poiché è sempre uno strato di intellettuali che fa la filosofia per il suo proprio uso. Vediamo ugualmente che il piú rigoroso determinismo sociale non cessa di esercitarsi in alcun momento. Tuttavia questo determinismo non equivale alla definizione diretta della forma e dell'oggetto della filosofia, ma si manifesta con la creazione di un margine di libertà conforme agli interessi della borghesia e si trova delimitato da questi stessi interessi. All'interno di questo margine l'«intelligenza», può, in tutta libertà elaborare le sue dottrine ideologiche.

Questo rigore estremo del determinismo sociale prende la sua forma concreta nel fascismo. In effetti, il fascismo traduce nel linguaggio del capitalismo re-

azionario dei trust, o meglio, nella demagogia nazionale e sociale della reazione tutte le «conquiste» della filosofia della fase imperialista. Esso traspone nel vocabolario della strada le astrazioni ideologiche che questa filosofia diffonde dall'alto della cattedra nei saloni e nei caffè.

III. *La filosofia dell'imperialismo*

La filosofia, diventando «interessante», ha conquistato una certa indipendenza. Questa constatazione significa che, partendo dalla loro propria situazione particolare, gli intellettuali borghesi pongono i loro propri problemi particolari in una maniera piú concreta e piú cosciente che nel periodo precedente. È una conseguenza del fatto che il ruolo degli intellettuali indipendenti è piú considerevole che quello degli intellettuali burocratizzati. Questi intellettuali non pongono piú i grandi problemi universali della borghesia nella sua fase ascendente ma limitano la loro riflessione agli interessi difensivi della borghesia verso la fine del XIX secolo.

Che si può concludere da tutto ciò quanto al contenuto e alla forma della nuova filosofia? È facile vedere anzitutto che le basi borghesi persistono, senza aver subito alcuna critica seria. Di piú, lo strato sociale che è divenuto depositario della nuova filosofia,

conosce sempre meno la struttura economica della società borghese e si rivela anche sempre meno pronta a studiarla come problema filosofico. Certo, il tono della critica si fa in apparenza più aggressivo, ma essa riguarda quasi solo la cultura propriamente detta e la morale individuale, cioè problemi che interessano direttamente gli intellettuali in quanto strato sociale. Questa «intelligenza» si allontana dunque volontariamente dai problemi economici, politici e sociali ed è precisamente questo abbandono che equivale al rispetto molto scrupoloso dei limiti che sono stati tracciati alla filosofia dalla borghesia imperialista. Questo rispetto le procura, del resto, un margine di libertà che le permette di diventare «interessante» e di abbozzare talvolta persino un gesto di rivolta.

Aggiungiamo, di sfuggita, che questo allontanamento dalle questioni sociali, dai problemi dell'economia e della vita politica, coincide oggettivamente con le esigenze di classe della borghesia imperialista e che è, nello stesso tempo, la conseguenza necessaria della posizione sociale dell'«intelligenza» di questo periodo. Se il rispetto scrupoloso delle barriere di cui abbiamo parlato non significa necessariamente, nei filosofi in quanto individui, una soggezione cosciente alle esigenze della borghesia imperialista, il fatto non è per questo meno reale, malgrado ogni incoscienza e ogni buona fede personali.

Ecco perché l'indipendenza intrinseca della filosofia e la sua attitudine critica fondamentale subiscono una degenerazione che niente può interrompere. Basterebbe evocare come esempio del contrario Hobbes, Rousseau o Fichte, Non sono le costruzioni utopiche che mancano; costruzioni tendenti alla trasformazione della cultura, anche con mezzi rivoluzionari, come per esempio in Nietzsche, ma l'intangibilità della base economica e sociale del capitalismo è sempre rispettata. Nietzsche critica severamente i sintomi culturali della divisione capitalista del lavoro, senza considerare la minima trasformazione dell'organizzazione sociale.

È l'idea del progresso che si trova al centro della critica filosofica, e questa non manca di uno slancio quasi rivoluzionario. Ben inteso, nessuno pensa a dire – ciò che nella maggior parte dei casi il filosofo e il suo pubblico di intellettuali ignorano allo stesso titolo – che questa posizione «audace» del problema è il riflesso ideologico dell'evoluzione della borghesia, evoluzione che l'oppone al progresso. Si tratta là, semplicemente, del riflesso ideologico del compromesso intervenuto tra la borghesia e le forze reazionarie della società. Nessuno dice nemmeno che se questo problema si pone con tanta acutezza nella filosofia dell'imperialismo, è che il patto dei dirigenti della produzione capitalista con tutte le forze reazionarie della società si fa sempre più intimo sotto il re-

gno del capitalismo dei trust. Numerosi pensatori provenienti dagli orizzonti piú diversi non esitano a operare questo matrimonio «interessante» del contenuto reazionario e del gesto rivoluzionario: Lagarde, Nietzsche, Sorel, Ortega y Gasset e molti altri. E, alla vigilia della presa del potere da parte del fascismo, Freyer lancia il grido di adunata della «rivoluzione di destra» (*Revolution von rechts*).

Parallelamente a questa evoluzione, nel corso della quale le questioni propriamente ideologiche guadagnano terreno, i rapporti tra la filosofia e la religione subiscono una trasformazione profonda. Le barriere innalzate dell'agnosticismo del periodo precedente erano destinate a screditare prima di tutto il materialismo ateo. L'orientamento verso una concezione piú positiva condurrà una parte dei filosofi a una nuova giustificazione della religione e l'altra a un ateismo religioso nuovo, ma di cui il contenuto ideologico e morale sarà diametralmente opposto a quello dell'ateismo materialista. È facile seguire questa evoluzione che va da Nietzsche fino all'esistenzialismo di Heidegger e di Sartre.

Aggiungiamo che, nella fase dell'imperialismo, la volgarizzazione delle scienze naturali diventa essenzialmente un'arma al servizio dell'ideologia reazionaria. Nel corso del periodo precedente la filosofia stava ancora sulla difensiva. L'agnosticismo di Du Bois Raymond serviva innanzitutto a neutralizzare le

conseguenze ideologiche del materialismo di Haeckel. La scuola di Mach, di Avenarius e di Poincaré costituisce già una piattaforma per la difesa aperta delle concezioni reazionarie. D'ora in poi questa tendenza non fa che intensificarsi e la filosofia interpreta tutte le nuove scoperte delle scienze naturali come altrettanti argomenti in favore delle ideologie della reazione.

Dal punto di vista della conoscenza bisogna constatare che l'idealismo soggettivo del periodo precedente resta, senza cambiamento, la base stessa della teoria della conoscenza nella fase imperialista. Questo fatto non è dovuto al caso, poiché l'idealismo costituisce l'ideologia spontanea, per così dire naturale, dell'«intelligenza». Il lavoro materiale, che determina in ultima istanza il rapporto tra l'individuo e il mondo, fornisce a questo proposito una doppia indicazione. Da un lato, dimostra che il mondo materiale esiste indipendentemente dalla coscienza. D'altra parte, ogni processo di lavoro è teleologico, ciò che significa che il suo fine è dato nella coscienza del lavoratore, molto prima del suo inizio effettivo. Ora, la conoscenza dell'«intelligenza» è dominata dal suo allontanamento crescente dal lavoro materiale. È questa evoluzione, che spiega che numerosi studiosi si comportano, all'interno della loro specialità, come materialisti spontanei, ciò che è del tutto contrario alla loro attitudine nel campo della filosofia. Così per

esempio, Rickert si rammarica di veder alcuni grandi studiosi dichiararsi adepti di un «realismo ingenuo» sul terreno della loro specialità. Più il ruolo indipendente e specifico dell'«intelligenza» nella filosofia guadagna in importanza, più forte diventa la posizione dell'idealismo soggettivo nel campo della teoria della conoscenza.

IV. *La pseudo-oggettività*

La base della teoria della conoscenza resta dunque la stessa, ma la filosofia del periodo imperialista rappresenta pur sempre una evoluzione considerevole in rapporto a quella del periodo precedente. Le caratteristiche più importanti di questa evoluzione si riassumono all'incirca così: tendenza all'oggettivismo e nascita di una pseudo-oggettività: lotta contro il formalismo nella teoria della conoscenza – ciò che va di pari passo con l'apologia dell'intuizione di cui si farà lo strumento nuovo di una nuova filosofia – e infine, ripresa dello studio delle questioni ideologiche, in luogo dell'agnosticismo conseguente del periodo precedente.

Tutti questi temi corrispondono alle necessità particolari di questa fase dell'evoluzione sociale. Tutti sono altrettanti sintomi della crisi della filosofia. La pretesa sicurezza, l'equilibrio delle condizioni

sociali che avevano tutta l'apparenza della stabilità e che sembravano dover durare eternamente, così come l'illusione di una prosperità economica e politica, avevano creato un clima filosofico che ha permesso di abbandonare tutti i problemi oggettivi, cioè tutta la realtà, e affidare il loro esame alle scienze specializzate, alla tecnica industriale e infine alla «saggia amministrazione» delle «autorità superiori», nel rispetto scrupoloso dei limiti tracciati dalla teoria della conoscenza.

Il bisogno di una ideologia si fa sentire sempre più ed è ciò ancora un segno, o almeno un segno precursore, della crisi. Questa ricerca rivela il presentimento di un vacillamento generale delle basi, a dispetto di ogni stabilità apparente e anche di ogni consolidamento di superficie. L'avanguardia dell'«intelligenza», sensibile alle astrazioni filosofiche, ha il presentimento della crisi che si prepara: una buona parte della filosofia accusa questi segni precorritori già molto prima del 1914. Va da sé che questi sono, fino a questa data, del tutto astratti: non si tratta, per il momento, che di velleità che si propongono di salvare l'integrità della persona umana isolata, davanti al frazionamento creato dalla divisione capitalista del lavoro; si tratta ancora di commentare a lungo le contraddizioni insolubili, prodotte dalla cultura capitalista e imperialista. Bisogna dire che non si parla mai delle contraddizioni della cultura capitalista, ma di

quelle della cultura in generale, della cultura semplicemente? Forse è George Simmel il rappresentante piú eminente di questa filosofia della crisi latente.

Abbiamo detto che il bisogno dell'ideologia costituisce un segno della crisi. Questa affermazione rischia, a prima vista, di passare per una battuta o un paradosso. Ma la verità non è concepibile che sotto l'aspetto di una verità concreta. Ecco perché ci è ora necessario esaminare rapidamente la funzione sociale della ideologia durante i tre periodi del pensiero borghese che noi abbiamo precedentemente delimitati.

La filosofia borghese classica ha dato luogo alla nascita e allo sviluppo di un'ideologia universale e potente situata sotto il segno del progresso. In quest'epoca, la filosofia occupava il vertice delle scienze umane; era l'esito, la base e il quadro di ogni conoscenza. L'ideologia costituiva dunque l'oggetto propriamente detto della filosofia, essa stessa prodotto organico del progresso sociale ininterrotto, completamente e corollario dell'insieme dell'attività scientifica di ogni tappa dell'evoluzione sociale.

Il periodo economicamente saturo dei compromessi sociali si allontanava con lentezza e fiacchezza da ogni questione ideologica di cui riteneva lo studio inutile, dichiarando antiscientifiche le grandi realizzazioni ideologiche del periodo precedente. Quanto all'«intelligenza» del periodo di crisi, essa aspira

alla rassegnazione e al conforto che una ideologia nuova si presume le fornisca.

Ma siamo sempre – in apparenza almeno – in pieno paradosso: come si può, in effetti, sperare un conforto dal cupo pessimismo di Nietzsche, di Spengler, di Klages o di Heidegger? Diciamo subito che questo paradosso è tale perché è implicitamente contenuto nell'idealismo filosofico, che presenta, in un aspetto antistorico e astratto, il destino dell'uomo del periodo imperialista, come il destino umano in generale. Esso crea così, senza saperlo, un clima in cui il nostro giudizio sembra essere un paradosso. Il conforto risiede, in effetti, precisamente in questa fatalità (basterà evocare l'*amor fati* di Nietzsche, l'essere-per-la-morte di Heidegger, il pessimismo eroico del prefascismo e del fascismo, ecc.). I precursori di tutta questa tendenza sono Schopenhauer e Kierkegaard. Non è la soddisfazione che opponiamo a questa dottrina della fatalità poiché niente motiverebbe una tale soddisfazione. Vogliamo tuttavia attirare l'attenzione sul fatto che certi pensatori moderni, quali Keyserling o Jaspers esaltano un'esistenza ripiegata su se stessa, isolata dalla vita pubblica e il cui equilibrio riposa proprio su un pessimismo totale nei riguardi del mondo esterno.

Il vero fine di questa tendenza è di impedire al malcontento generato dalla crisi di volgersi contro i fondamenti della società capitalista e di fare in modo

che la crisi non possa indurre l'«intelligenza» a sollevarsi contro la società dell'imperialismo. Non si tratta piú di fare l'elogio diretto e grossolano della società capitalista, come turiferari salariati o volontari l'hanno praticato nel passato. La critica della cultura capitalista forma, al contrario, il tema centrale di questa nuova filosofia. Man mano che la crisi si prolunga, la concezione di una «terza via» si diffonde sempre piú anche sul piano sociale: è un'ideologia secondo la quale né il capitalismo, né il socialismo corrispondono alle vere aspirazioni dell'umanità. Questa concezione sembra accettare tacitamente il fatto che il sistema capitalista è teoricamente indifendibile cosí com'è. Ma cosí come la «terza via» nella teoria della conoscenza aveva per missione di ricollocare, in maniera diretta, nei suoi privilegi l'idealismo filosofico divenuto indifendibile, la «terza via» filosofica è investita della missione sociale che consiste a impedire all'«intelligenza» di trarre dalla crisi la conclusione socialista. Per essere indiretta, la «terza via» non è dunque di meno un'apologia del capitalismo.

Cosí, la lotta contro il socialismo diventa, in misura sempre piú considerevole, la questione ideologica fondamentale. È una lotta filosofica contro il materialismo dialettico, vale a dire tanto contro il materialismo che contro la dialettica. Sul piano ideologico questa tendenza significa l'eliminazione conseguente

di ogni considerazione economica o sociale. La filosofia non è in grado di produrre argomenti seri contro le concezioni del socialismo; essa fa finta dunque di credere e si sforza di far credere che la scienza specializzata dell'economia nazionale borghese ha da molto tempo distrutto la dottrina economica del marxismo. Il suo compito si limita dunque qui a discreditarne ogni punto di vista sociale e economico e a minimizzare la loro importanza sul piano ideologico.

La sociologia borghese essendosi ugualmente specializzata per divenire una scienza indipendente dall'economia, la filosofia ha cambiato atteggiamento nei confronti di essa. Mentre la filosofia del periodo precedente contestava il posto della sociologia tra le scienze, quella del nuovo periodo le apre le porte e ammette anche, nel momento della crisi acuta, la «*Wissenssoziologie*» di Scheler e di Mannheim come un'arma di primo ordine al servizio del relativismo. La sociologia della reazione aperta, che ne deriva direttamente, si incaricherà in seguito di gettare le basi delle concezioni fasciste, tramite Freyer e C. Schmidt.

Lo sviluppo delle filosofie antiprogrediste costituisce la seconda grande offensiva ideologica contro il socialismo. La filosofia borghese non essendo in grado di produrre argomenti seri contro la concezione socialista del progresso, è obbligata a combatterla nel campo delle scienze naturali e delle scienze so-

ciali. D'altra parte, essa tenta di abbozzare delle prospettive suscettibili di soddisfare i desideri della «intelligenza» sommersa dalla crisi. La fusione di questi due orientamenti – mitizzazione dell'idea del progresso da una parte e la sua negazione pura e semplice dall'altra – fa nascere nei precursori del fascismo la teoria del razzismo, che porta avanti una teoria mitica a mo' di soluzione dei «misteri» della società e della storia.

Va da sé che tutti questi tentativi fanno parte della grande lotta contro il materialismo storico, anche se la maggior parte dei protagonisti si astengono da ogni esplicita polemica. In Europa occidentale e centrale, il socialismo non ha conquistato gli intellettuali in una misura che fosse in rapporto con l'influenza reale del movimento operaio. Questa relativa efficacia delle filosofie borghesi è dovuta, per una gran parte, ai servizi che il riformismo ha reso loro. Quest'ultimo contesta al marxismo il suo carattere di un'ideologia; per esso Marx è uno «studioso specializzato» dell'economia e della sociologia, studioso il cui metodo e le cui scoperte sono stati in parte o nell'insieme superati dall'evoluzione scientifica. Niente è dunque più naturale che vedere i riformisti voler «completare» il marxismo con l'aggiunta di Kant (Max Adler) o di Mach (Friedrich Adler). Quanto a Bernstein, che è forse il rappresentante più cosciente del riformismo, egli prende posizione mol-

to nettamente contro la dialettica, metodo «antiquato e ingannevole». Certo, le concezioni politiche del riformismo si sono scontrate in Europa occidentale e centrale con un'opposizione considerevole, ma questa non è stata in grado di ricollocare nei suoi diritti il materialismo dialettico. Questa debolezza ideologica del movimento operaio in Europa centrale e occidentale si riflette nelle carenze ideologiche dell'opposizione democratica e antimperialista, per altro debole e incapace di combattere seriamente la filosofia reazionaria dell'imperialismo.

V. *La «terza via» e il mito*

Le considerazioni precedenti ci permettono di passare ora all'esame dei principali problemi posti dalla filosofia del periodo imperialista. Studieremo prima di tutto la nozione dell'oggettività, basata sulla teoria della conoscenza dell'idealismo soggettivo.

Abbiamo già parlato della «terza via» nella teoria della conoscenza. La sua origine risale in parte a Nietzsche, in parte a Mach e a Avenarius e da lí, conduce, passando per Husserl, fino all'ontologia esistenzialista che, essa, riconosce un'esistenza indipendente dalla coscienza, ma persiste a seguire l'antico metodo idealista quanto alla definizione, la conoscenza e l'interpretazione di questa esistenza. Le teo-

rie della conoscenza dominanti del periodo precedente negavano l'intelligibilità della realtà oggettiva. La «terza via» che mantiene intatti tutti i principi della teoria della conoscenza dell'idealismo soggettivo, cela i suoi limiti, presentando la questione in una maniera che sembra implicitamente ammettere che le idee e le nozioni che non esistono che nella coscienza sono esse stesse realtà oggettive.

Vediamo dunque qual è la realtà di cui parla questa filosofia. (Da notare, per inciso, che la filosofia borghese parla sempre della polarità idealismo-realismo senza neanche pronunciare la parola materialismo). Mach e i neokantiani elaborano una teoria della conoscenza che si limita a fare delle concessioni terminologiche alle scienze naturali e si sforza di attenuare il tono perentorio del «realismo ingenuo» degli studiosi. Proprio come per Berkeley, le idee e le realtà sono identiche per loro. La realtà di cui essi parlano diventa così effettivamente una e indivisibile – ma essa è quella dell'idealismo soggettivo. Questo nuovo agnosticismo è tuttavia lungi dall'essere simile a quello del periodo precedente, al quale Engels poteva a buon diritto dare il nome di un «ateismo pudibondo», poiché la dottrina secondo la quale la realtà è inconoscibile significava semplicemente il rifiuto della filosofia di trarre le conseguenze ideologiche dalle scoperte delle scienze naturali. La scuola di Mach supera di molto questa aspirazione puramente

negativa, perché il suo agnosticismo ritorna ad affermare che le scoperte delle scienze naturali sono in perfetta armonia con qualunque ideologia reazionaria.

Ma giunta a questo punto l'evoluzione della filosofia non si è affatto arrestata. La variante moderna dell'agnosticismo diventa mistica e creatrice di miti. È impossibile sottovalutare qui l'influenza decisiva di Nietzsche sull'evoluzione dell'insieme del pensiero del periodo imperialista; si potrebbe anche dire che egli ha creato l'archetipo della mitizzazione. Senza volerci dilungare molto sui soggetti principali di questi miti, insisteremo sul ruolo che giocano in lui il corpo e la carne. Nietzsche rompe in effetti con la spiritualità astratta e la morale piccolo-borghese della filosofia ufficiale. La sua teoria della conoscenza e la sua morale affermano e difendono i diritti del corpo, senza fare alcuna concessione al materialismo filosofico. Ora, l'aspetto filosofico del corpo così privato di ogni materia non può che essere mitico. È questo un elemento di quel biologismo particolare e di quella psicologia poggiante su pretese basi biologiche, che prendono in Nietzsche il posto di una concezione sociale. Questa introduzione è completata e per così dire coronata dalla prospettiva mitica dell'evoluzione della umanità, dall'accettazione dell'imperialismo, dalla creazione della nozione di una nuova aristocrazia e dalla negazione del socialismo, al quale egli op-

pone il suo mito biologico. Tutte le basi filosofiche del razzismo si trovano così preparate.

Ci accontenteremo ugualmente di fare qualche osservazione di principio al riguardo di certi altri miti (Bergson, Spengler, Klages, ecc.) senza commentarli in dettaglio. Diciamo subito che non bisogna confondere i miti così formati con certi elementi di vecchi sistemi filosofici, a dispetto dell'atteggiamento a volte così mitico di questi ultimi. Dal momento in cui abbandona l'agnosticismo, l'idealismo, qualunque esso sia, cade nella fabbricazione di miti, poiché è costretto ad attribuire a costruzioni pure dello spirito un ruolo di realtà nella spiegazione dei fenomeni reali.

Più un sistema filosofico si avvicina all'idealismo oggettivo più rivela questa tendenza a fabbricare miti: l'«*Ich*» di Fichte lo rivela più fortemente che il «*Bewusstsein überhaupt*» di Kant e il «*Weltgeist*» di Hegel ancor più chiaramente che la costruzione fichtiana. Solo queste costruzioni dello spirito, prese per realtà contengono, ancora a quello stadio, gli elementi di una esplorazione del tutto leale della realtà. È ancora perfettamente possibile riconoscere dappertutto gli elementi di realtà di cui queste costruzioni della mente sono nello stesso tempo la prima rivelazione e la rappresentazione sfigurata sul piano del pensiero. Queste costruzioni dall'aspetto

mitico sono in realtà la bruma della filosofia, che precede il sorgere del sole della conoscenza.

La situazione è del tutto diversa quando consideriamo la filosofia del periodo imperialista. Qui, la costruzione della mente, il mito si oppone anzitutto alla conoscenza scientifica; la prima missione del mito è di dissimulare e di rendere oscure le conseguenze sociali delle conquiste della scienza. Sin dall'inizio di questo periodo della filosofia, la mitizzazione nietzschiana assume questo ruolo nei riguardi delle scoperte del darwinismo. All'epoca della filosofia classica, il mito si presentava sotto l'aspetto della conoscenza scientifica stessa, mentre nella filosofia della fase imperialista, esso rappresenta un atteggiamento, una relazione al mondo, che sarebbe, per così dire, di una essenza superiore a ciò che è accessibile alla conoscenza scientifica e, che giunge perfino a rinnegare la scienza. La funzione sociale dell'ideologia, cioè dei miti, è dunque attualmente la seguente: suggerire una concezione del mondo che corrisponda a quella della filosofia dell'imperialismo ovunque la scienza si riveli incapace di offrire una visione d'insieme e di sostituire la prospettiva offerta dalla scienza ogni volta che essa contraddica la concezione proposta dalla filosofia paradossale della fase dell'imperialismo. La filosofia mantiene da una parte la teoria della conoscenza dell'idealismo soggettivo ereditata dall'agnosticismo, ma d'altra parte, siamo in presenza di una

funzione completamente nuova di questo agnosticismismo, funzione che consiste a creare un nuovo pseudo oggettivismo, varcando il limite che lo separa dal mito.

VI. *Intuizione e irrazionalismo*

Il nuovo oggettivismo presuppone l'esistenza di un nuovo strumento della conoscenza. Una preoccupazione essenziale della filosofia moderna consiste a opporre questo nuovo atteggiamento, questo nuovo strumento della conoscenza che è l'intuizione al pensiero razionale e discorsivo, mentre in realtà l'intuizione fa psicologicamente parte di ogni metodo scientifico della conoscenza. Sul piano psicologico, l'intuizione si pretende, in effetti, piú concreta e piú sintetica che la riflessione discorsiva che lavora con nozioni astratte. Ciò non è, ben inteso, che un'illusione, poiché l'intuizione, considerata alla luce della psicologia, non è altro che l'entrata brusca nella coscienza di un processo di riflessione fino ad allora subcosciente. Va da sé che ogni pensiero scientifico scrupoloso deve avere come prima missione di integrare questo processo incosciente nel suo proprio sistema razionale. Questa adozione deve essere completamente organica perché non sia quasi possibile distinguere *a posteriori* i risultati della riflessione di-

scorsiva da quelli dell'intuizione. Constatiamo dunque una volta per tutte che in realtà l'intuizione non è il contrario, ma il complemento del pensiero discorsivo e che il suo impiego non potrebbe mai essere un criterio della verità. È l'osservazione psicologica superficiale della riflessione scientifica che genera l'illusione, secondo la quale l'intuizione sarebbe uno strumento indipendente del pensiero discorsivo e destinata alla comprensione delle verità superiori.

Questa illusione che consiste a confondere un metodo soggettivo di lavoro con una metodologia oggettiva e che è sostenuta dal soggettivismo generale proprio della filosofia della fase imperialista, servirà dunque di base a tutte le teorie moderne dell'intuizione. Essa si trova ancora rafforzata da alcuni falsi riferimenti al metodo dialettico. La filosofia soggettiva ammette in effetti volentieri l'origine della polarità dialettica attraverso la via discorsiva, mentre attribuisce la soluzione dovuta alla sintesi all'intuizione, che opera su un piano più elevato. Va da sé che ciò è un errore, poiché la vera dialettica ridà a ogni sintesi un'espressione perfettamente razionale e non riconosce ad alcuna sintesi un carattere definitivo e assoluto. Il pensiero dialettico, che riflette la realtà effettiva, costituisce per questa stessa ragione sempre un sistema discorsivo. Ecco perché l'intuizione in quanto strumento della conoscenza o elemento di una metodologia scientifica non potrebbe trovare al-

cun posto nella dialettica. Tutto ciò è stato del resto molto chiaramente spiegato da Hegel, in risposta a Schelling, nell'introduzione della *Fenomenologia*.

La filosofia della fase imperialista attribuisce all'intuizione un posto centrale nella sua metodologia oggettiva. L'intuizione ha acquisito questo posto preponderante, innanzitutto perché i filosofi hanno abbandonato il formalismo della conoscenza che era proprio del periodo precedente. Essi del resto erano ben obbligati ad allontanarsene, poiché la ricerca stessa di una ideologia li obbligava a mettere in luce la questione del contenuto della filosofia, mentre la teoria della conoscenza propria dell'idealismo soggettivo si esaurisce fatalmente nell'analisi non dialettica di nozioni puramente speculative. Dal momento in cui la riflessione intende superare questi limiti, e aspira alla conoscenza filosofica concreta, deve necessariamente ricorrere da una parte alla teoria materialista, secondo la quale il pensiero è capace di riflettere il mondo esterno reale e, d'altra parte al sistema discorsivo universale della dialettica. Essa deve considerare questo sistema non solo come una dottrina della correlazione statica delle entità del mondo esterno, ma come una legge universale della evoluzione progressiva e della storia razionale. La filosofia moderna si serve della falsa apparenza dell'intuizione per abbandonare in apparenza il formalismo della conoscenza così come l'idealismo soggetti-

vo e l'agnosticismo conservandoli su basi che sembrano inattaccabili.

In queste condizioni, l'oggetto di questa filosofia, il fine ideologico che si propone di raggiungere, si darà sempre come una realtà di una essenza superiore e qualitativamente diversa da ciò che è accessibile alla riflessione discorsiva. Grazie a questo sotterfugio, la nozione stessa dell'intuizione sembrerà essere la prova irrefutabile di una conoscenza superiore. È qui che la negazione di ogni critica analitica diventa una questione di vita o di morte per la nuova filosofia. Nei vecchi sistemi filosofici di questo genere e anche in certe vecchie mistiche religiose, la difesa dell'intuizione era assicurata da una teoria aristocratica della conoscenza. Quest'ultima afferma a prima vista che non tutti sono capaci di comprendere la realtà superiore in maniera intuitiva. Chi cerca di racchiudere le scoperte intuitive in un quadro razionale, prova, di conseguenza, che non è capace di accedere alla realtà superiore per via intuitiva.

Come non pensare al racconto di Andersen, dove coloro che non vedevano l'abito meraviglioso del re, – il quale passeggiava a dire il vero completamente nudo – erano proclamati disonesti! La teoria della conoscenza dell'intuizione rende del resto dei servizi apprezzabili, poiché le «realtà» afferrate dall'intuizione sono di natura arbitraria e incontrollabile. Or-

gano di una pretesa conoscenza superiore, l'intuizione serve nello stesso tempo a giustificare l'arbitrario.

Una rapida ricapitolazione ci permetterà di comprendere meglio l'essenziale della filosofia nella fase dell'imperialismo. La filosofia del periodo classico poneva il problema dell'ideologia sotto il segno della conoscenza scientifica. Detto altrimenti la sua ideologia era l'ideologia della scienza. La filosofia del periodo di transizione si tracciava dei limiti invalicabili laddove finiva la conoscenza registrata dalle scienze specializzate. La filosofia nella fase imperialista accetta questi limiti, pretendendo di creare una nuova ideologia, soprascientifica o antiscientifica, grazie all'intuizione, nuovo strumento della conoscenza.

Questa nuova ideologia cerca prima di tutto di spodestare la ragione. I precursori di questo orientamento sono Schopenhauer e Kierkegaard, come anche il romanticismo filosofico. Dilthey è l'uomo della transizione verso la nuova epoca di cui Nietzsche, Bergson, Spengler, Klages e infine l'esistenzialismo segnano le tappe più importanti. Ancora una volta: la base, sul piano della teoria della conoscenza, è sempre l'agnosticismo e il relativismo che va di pari passo con esso. La sola differenza è che la nuova filosofia va più lontano che la vecchia nella sua offensiva contro il pensiero razionale. Simmel, in un suo libro, abbozza una critica d'insieme degli ultimi risultati della scienza attuale, per paragonarla alle critiche che

formulava il razionalismo nascente contro le superstizioni del Medio Evo e ne conclude che noi abbiamo tutte le ragioni di credere che i secoli a venire avranno delle nostre scienze un'opinione analoga a quella che noi abbiamo delle credenze superstiziose del Medio Evo. Questo agnosticismo relativista, questo scetticismo nei riguardi di tutto, conduce direttamente verso il mito della filosofia attuale, di cui il valore centrale è l'antirazionalismo, anzi l'irrazionalismo o, in ogni caso, l'accettazione di metodi e di realtà soprarazionali.

Antecedentemente alla prima guerra mondiale, Bergson è stato il precursore piú in vista di questa filosofia. La crisi generale che ha seguito il 1918, ha trasformato l'irrazionalismo in una filosofia concreta della storia, la quale ha finito per condurre, attraverso Spengler, Klages e Heidegger, alle visioni infernali del fascismo.

Analizzando gli oggetti propriamente detti di questo soprarazionalismo, vedremo i legami stretti che lo collegano a sistemi filosofici piú antichi. Vedremo anche che in fondo, esso ha attualizzato alcuni punti deboli della filosofia borghese. Ogni filosofia antidialettica, quindi sprovvista di una comprensione per la storia, si inganna sulla realtà facendo del presente una «legge eterna», o una «esistenza eterna». All'epoca in cui fioriva la fede in un capitalismo eterno, era di rigore, anche per gli storici a tendenza empiri-

sta, proiettare sulla storia intera le nozioni essenziali del capitalismo (per esempio Mommsen). La morale astratta della filosofia kantiana rafforzava queste concezioni. Al momento della crisi dell'imperialismo, quando tutto vacilla e tutto è sul punto di crollare, l'«intelligenza» borghese obbligata a dubitare delle verità che credeva eterne, si ritrova davanti ad una alternativa filosofica. In un caso, essa deve riconoscersi incapace di abbracciare intellettualmente tutta la verità. In questo caso, la realtà stessa non sarebbe privata del suo carattere razionale ciò che proverebbe il fallimento del pensiero borghese. Ora, la borghesia non può riconoscere il suo fallimento, poiché dovrebbe allora riconciliarsi col socialismo. Ecco perché la filosofia borghese deve fatalmente orientarsi verso l'altro termine dell'alternativa e dichiarare il fallimento della ragione. La filosofia è capace di compiere questa operazione mantenendo la ragione come un'attitudine soggettiva nei riguardi del mondo reale, il quale, da parte sua, batterebbe in breccia a ogni istante questa ragione soggettiva (*cf.* Scheler, Benda, Valéry, «l'impotenza della ragione»). Bisogna nondimeno riconoscere che questo schema non corrisponde all'orientamento generale della filosofia della crisi. Secondo i pensatori più in vista di questo periodo, la ragione non esiste in realtà; la vera realtà, la realtà superiore è irrazionale e soprarazionale. Il dovere della filosofia è prima di tutto di tener conto

di questo dato fondamentale dell'esistenza umana ed è così che si costituisce l'irrazionalismo, ideologia della filosofia della crisi.

L'evoluzione verso questo obiettivo è ancora sottolineata e accelerata dal fatto che il capitalismo e, in particolare l'imperialismo, schiaccia o almeno restringe in maniera estrema ogni margine di libertà necessario allo sviluppo della personalità. L'esame astratto di questo problema apre la possibilità a due diverse reazioni. Da una parte è perfettamente possibile spiegare questa situazione a partire dall'ordine sociale ed economico del capitalismo e trarne le conseguenze che si impongono. Agli inizi del periodo imperialista, questa attitudine è presente, benché sotto forme abbastanza incerte, come per esempio nell'assalto romantico di Nietzsche contro la cultura capitalista, nella «*Kulturkritik*» generale di Simmel e nella sua teoria del «tragico della cultura». Ma tutte le sue forme incerte finiscono per arrivare alla «terza via», cioè ad una apologia indiretta del capitalismo. Mentre in Nietzsche, è la visione mitica di una nuova società che occupa il primo piano, in Simmel il ritorno dell'individuo su se stesso, il ripiegamento verso la pura interiorità si trovano ancora facilitati dal rigido feticismo che regna nella società capitalista. Simmel si serve di questo freddo «razionalismo» del mondo capitalista feticcizzato, come di un trampoli-

no, per pervenire all'irrazionalismo preteso superiore di una esistenza puramente individualista.

È qui che incontriamo l'elemento più importante dell'ideologia irrazionalista: trasformare, mitificandola, la condizione dell'uomo del capitalismo imperialista, in una condizione umana generale ed universale. L'adempimento di questo compito esige uno sdoppiamento del metodo. Tutto ciò che è sociale, razionale e conforme a leggi di evoluzione sarà dichiarato disumano e nemico della personalità. La personalità sarà proclamata antirazionale e irrazionale per la sua stessa natura. Notiamo di sfuggita che le origini di questo atteggiamento si ritrovano già negli ultimi neokantiani, come Windelband e Rickert. Le diverse varianti mitificate di questo atteggiamento corrispondono del resto perfettamente alle necessità universali dell'epoca, che si riassumono sotto il segno della «terza via». In effetti, da quando si è pervenuti a opporre la ragione disumana e inferiore, alla realtà superiore, umana e irrazionale, capitalismo e socialismo si presentano come due entità del tutto simili, che stanno sullo stesso piano, poiché create l'una e l'altra dalla fredda ragione. Essi devono dunque essere combattuti l'uno e l'altro nel nome della personalità, categoria puramente individuale (*cfr.* Klages, il circolo di Stefan George). C'è bisogno di aggiungere che il fascismo adotta integralmente questa metodo-

logia, limitandosi solamente a completarla con qualche prospetto grossolanamente demagogico?...

VII. *I sintomi della crisi*

Esaminiamo ora sommariamente la metodologia dell'irrazionalismo. Hegel ha già mostrato che allorché si scoprono le necessarie contraddizioni della ragione, cioè del pensiero discorsivo, il problema che si pone, si presenta sotto l'aspetto immediato dell'irrazionale. È alla dialettica che spetta il compito di aggiornare la sintesi superiore dei termini contraddittori e quando essa assolve bene questo compito, si può constatare che la ragione superiore risulta precisamente dalle necessarie antinomie del ragionamento discorsivo, che avevano prodotto una parvenza di irrazionalità.

Ma, come abbiamo visto, il metodo dialettico non ha un posto nella filosofia del periodo imperialista. Questa si ferma, in effetti, semplicemente alla irrazionalità che si manifesta nelle necessarie contraddizioni della ragione discorsiva. Essa trasforma, sfigurandola, la questione posta in risposta e, dalla contraddizione che racchiude la posizione provvisoria del problema, fabbrica due mondi distinti: da una parte, la ragione impotente e disumana e dall'altra

parte, la «realtà» inintelligibile e «superiore» che è accessibile alla sola intuizione.

Le relazioni delle scienze specializzate tra esse, quali sono state prodotte dalla divisione capitalista del lavoro, presentano lo stesso problema. Nella società in cui viviamo, le scienze specializzate sono, in effetti, rigorosamente separate le une dalle altre. Ognuna di esse possiede la propria metodologia formalista, basata sulle categorie non dialettiche della comprensione. Ecco perché certe correlazioni che una qualunque di queste scienze specializzate può perfettamente ben trattare come competenza del suo campo, non possono essere considerate da un'altra scienza specializzata che come dati irrazionali. La filosofia del diritto del neokantiano Kelsen fornisce un esempio molto caratteristico di questo fenomeno. Esaminando il problema del diritto, problema che la sociologia dell'epoca poteva bene o male ancora trattare, Kelsen si vede costretto a concludere che le origini di ogni legislazione costituiscono per la scienza del diritto «un grande mistero». La validità formale del diritto di cui tratta la scienza giuridica, diventa, dunque, un mistero del tutto analogo per gli economisti borghesi...

La necessità sociale di un'ideologia unificata dà alla luce, al fine di sormontare queste difficoltà speculative, la teoria delle scienze e il loro quadro storico. Contrariamente ai filosofi minori del precedente

periodo, si ricerca la totalità e l'unità. Ma, così come abbiamo dimostrato i ricercatori sbagliano strada. In realtà, sarebbe perfettamente possibile cogliere la base comune di tutte le scienze attraverso lo studio dell'evoluzione della società, essa stessa determinata dal fattore economico. Ora, va da sé che il pensiero borghese moderno non ha potuto impegnarsi su questa via che condurrebbe alla rifusione di tutte le scienze attraverso il metodo della dialettica materialista. La fase dell'imperialismo non ha saputo e non ha voluto risolvere le contraddizioni fondamentali, contro le quali si sono scontrate le scienze specializzate derivate dalla divisione capitalista del lavoro, in ragione della loro metodologia antidialettica. Essa non ha potuto risolverle poiché, come abbiamo visto, ha ripreso senza modifiche l'idealismo soggettivo, che è la base filosofica della metodologia delle scienze specializzate.

È dunque unicamente nella mitizzazione delle relazioni irrazionali che la sintesi speculativa sarebbe capace di offrire qualcosa di nuovo. Dopo la «intuizione geniale» di Dilthey, l'intuizione è divenuta su tutta la linea il metodo essenziale della sintesi speculativa. Essa ha fatto nascere tutta una serie di simboli mitici e feticcizzati di cui una nuova mitizzazione farà delle figure pretese reali, ma puramente individuali e irrazionali.

Tutto ciò conduce, in fin dei conti, ad apportare delle pseudosoluzioni, talvolta d'altronde argutissime, a tutti i problemi della filosofia. L'arbitrario «geniale» dell'intuizione diventa il metodo generale della filosofia. Se Nietzsche non fa alcuno sforzo per camuffare questo arbitrario, piú tardi, tutto è messo in opera per dargli l'apparenza dell'oggettività. Questo travestimento tocca la sua forma piú raffinata laddove la fenomenologia puramente speculativa diventa la sedicente contemplazione della realtà, cioè l'ontologia esistenzialista. La soluzione non è tuttavia che una pseudosoluzione, poiché a dispetto di tutti i nuovi metodi, di tutti i miti, brillanti o «profondi» e oscuri, i grandi problemi della filosofia restano tutti senza risposta e si può anche dire che, in rapporto al periodo classico la filosofia moderna rappresenta sotto parecchi aspetti un regresso considerevole.

Tra le grandi questioni che la filosofia moderna si mostra decisamente incapace di risolvere, citiamo in primo luogo quella dei rapporti tra il pensiero e la realtà, questione inseparabile da quella della struttura interna della logica. Il trionfo dell'irrazionalismo rappresenta ugualmente un regresso, poiché, per l'irrazionalismo, la contraddizione tra la riflessione logica non dialettica e la realtà si presenta come una contraddizione assoluta e insormontabile. L'irrazionalismo significa dunque da una parte la giustificazione filosofica dei miti arbitrari e, d'altra parte, lo spro-

fondare della filosofia speculativa nella logica formale. È proprio la rivendicazione della superiorità dell'intuizione che rinchiude la filosofia nella prigione di quella logica formale da cui la dialettica della filosofia classica era già riuscita a sottrarsi.

Il problema della libertà e del determinismo è dello stesso ordine. Mentre la filosofia classica e, in primo luogo, Hegel erano riusciti a spiegare, in larghissima misura, le relazioni che uniscono questi due termini, noi ci troviamo oggi di fronte ad una nozione astratta, ipostatizzata e assurda della libertà, opposta ad un fatalismo rigido e meccanico. Nietzsche, Spengler e, ultimamente, Sartre illustrano perfettamente la nostra tesi. La «concezione del mondo» fascista non è che la caricatura di questa dualità astratta e rigida, divenuta assurda.

Il fascismo rappresenta, in effetti, la caricatura della crisi della filosofia borghese moderna. Solo che questa caricatura è stata nello stesso tempo una realtà sanguinosa, che è durata fin troppo a lungo. Ed uno dei sintomi più importanti della crisi della filosofia borghese è forse d'aver dato alla luce la pretesa ideologia del fascismo, di cui il solo apporto consiste in una volgarizzazione demagogica della filosofia borghese della fase imperialista, come la si ritrova alle sue origini in Nietzsche. È ancora per la stessa ragione che, sul piano ideologico, solo il materialismo dialettico abbia spiegato una resistenza attiva

contro il fascismo. Certo, l'umanesimo antifascista ha levato a piú riprese la sua protesta contro certi fatti del fascismo ed anche contro il fatto barbaro del fascismo stesso, senza poter tuttavia opporre ai miti arbitrari e alla pretesa ideologia del fascismo una ideologia progressiva ed efficace, che fosse veramente degna di questo nome.

Sul piano sociale, la sola differenza tra l'esistenzialismo francese e il prefascista Heidegger è la seguente: l'esistenzialismo leva la sua protesta astratta non contro la crisi complessiva, ma contro il fascismo in particolare. Ma la sua protesta resta cosí astratta e non è questo un fatto del caso. La maggior parte dei pensatori antifascisti prendono in effetti il loro punto di partenza ideologico e metodologico sullo stesso piano dei loro avversari. Salvare Nietzsche o Schopenhauer, farne dei pensatori umanisti, era una operazione destinata al fallimento nei confronti del fascismo, il quale aveva il vantaggio, a dispetto di ogni sua volgarità, di essere il loro vero continuatore spirituale.

La crisi della filosofia borghese dura ancora. Il fatto che la liberazione, la fine del terrore intellettuale del fascismo non abbia prodotto una svolta nella filosofia borghese, denuncia la crisi. Contrariamente all'avanguardia della letteratura, la filosofia borghese si ritrova esattamente al punto in cui essa era al momento dell'avvento del fascismo. Da questo punto di

vista, l'esistenzialismo è esso stesso una delle manifestazioni della crisi. Solo il materialismo dialettico anima di vita reale i problemi del nuovo mondo e li integra organicamente nella sua ideologia.

Nessuno saprebbe prevedere, per il momento, quanto tempo la società capitalista può ancora durare e in quale momento il socialismo le succederà. Ma nulla indica che la borghesia sia capace, oggi, ancora, di creare un'ideologia autonoma, universale e progressista.

II. Dalla fenomenologia all'esistenzialismo

«Tutto accade come se il mondo, l'uomo e l'uomo-nel-mondo, non riuscissero a realizzare che un Dio mancato»

(J.P. SARTRE: *L'Essere e il Nulla*)

Senza dubbio, l'esistenzialismo diverrà molto presto la corrente spirituale dominante degli intellettuali borghesi del nostro tempo. Dopo l'apparizione di *Sein und Zeit*, di Heidegger, l'avanguardia spirituale vede nell'esistenzialismo la promessa di una rinascita della filosofia e l'espressione adeguata dell'ideologia della nostra epoca. Da prima della fine della guerra l'esistenzialismo aveva invaso l'Occidente. Durante gli anni della lotta sanguinosa e spietata contro la Germania, gli esistenzialisti tedeschi piú in vista, cosí come il precursore del loro metodo, Husserl, fecero grandi conquiste in Francia e in America, perfino in America Latina. L'opera fondamentale dell'esistenzialismo occidentale, quella che citiamo nella epigrafe di questo capitolo, apparve nel 1943 e dopo quella

data, assistiamo alla marcia trionfale e irresistibile dell'esistenzialismo, nelle discussioni filosofiche, nelle riviste specializzate così come nei romanzi e le opere teatrali.

I. Il metodo come complemento

Si tratta di una moda passeggera, destinata a durare tutt'al più qualche anno, oppure di una filosofia nuova, destinata a fare epoca? La questione non potrebbe essere risolta, in ultima analisi, che attraverso l'esame delle ragioni d'essere di questa nuova filosofia; detto altrimenti, bisognerà sapere dapprima la profondità, nell'animo dei protagonisti, della rappresentazione del mondo che essi hanno preso per base della loro nuova ideologia e come questa pone e percepisce i problemi essenziali con i quali ha a che fare l'umanità attuale. Sarà dunque necessario calcolare il posto che può e che deve occupare, nella vita dell'uomo, l'oggetto di questa nuova filosofia; sarà necessario esaminare il suo metodo in quanto comportamento umano. Qual è il punto di partenza di questa filosofia, verso quali obiettivi si dirige, cosa percepisce sul cammino della sua evoluzione? Essa abbraccia la totalità dell'esistenza umana, così come era il caso, nei limiti specifici della sua epoca, di ogni grande sistema filosofico, oppure non ci offre che

una rappresentazione frammentaria e sfigurata del mondo, costituita sotto il segno di un partito preso, propria di uno strato sociale senza base profonda? Tali sono le domande alle quali bisognerà cercare la risposta, perché è solo così che sapremo se ci troviamo di fronte ad una infatuazione passeggera o ad una nuova filosofia, destinata a durare. Una critica filosofica puramente universitaria, che non facesse sue le considerazioni che precedono, sarebbe vana pedanteria. (Non vogliamo ripetere l'esempio di coloro che rimproverano alla dialettica hegeliana i suoi «errori di logica»).

Tutte le grandi filosofie che hanno fatto epoca nella storia del pensiero, riposavano sull'impiego di un metodo originale. È stato così per Platone e per Aristotele, per Cartesio, Spinoza, Kant, Hegel e tanti altri. Vediamo dunque l'originalità del metodo esistenzialista. Dichiarare che l'esistenzialismo derivi dalla fenomenologia di Husserl, non sarebbe una risposta soddisfacente alla domanda che poniamo. Chi penserebbe dunque di contestare l'originalità di Spinoza, invocando ciò che prese a prestito da Cartesio? Husserl non era esistenzialista, ma il metodo fenomenologico ha profondamente influenzato l'esistenzialismo.

La questione essenziale è però di sapere quali sono stati gli apporti veramente nuovi di questo metodo. Ripetiamo che questo problema non dipende

dalla filosofia in quanto scienza specializzata, ma dall'esame dell'attitudine della filosofia in quanto comportamento umano astratto, di fronte alle grandi questioni dell'umanità del nostro tempo. Considerando la questione da questo lato, vedremo che la fenomenologia moderna è uno fra i tanti metodi filosofici che si propongono di superare sia l'idealismo che il materialismo, impegnandosi in una «terza via» del pensiero e facendo dell'intuizione la fonte di ogni vera conoscenza. Dopo Nietzsche, passando per Mach e Avenarius fino a Bergson e anche al di là, la maggior parte dei pensatori borghesi moderni si orientano in questo senso. La *Wesensschau* di Husserl non rappresenta che una tappa di questa evoluzione.

Questa sola constatazione non potrebbe tuttavia costituire un argomento decisivo contro il metodo fenomenologico. Per poter rispondere alla nostra domanda, bisogna prima di tutto apprezzare nel suo giusto valore filosofico e storico la «terza via» e determinare il posto dell'intuizione nel processo della conoscenza.

Esiste una «terza via», al di fuori dell'idealismo e del materialismo? Per chi considera la questione in modo serio, nello spirito dei grandi filosofi del passato, sdegnando le frasi vuote di certi pensatori moderni, la risposta non può essere che negativa. Non ci sono, in effetti, che due possibilità: primato dell'esi-

stenza sulla coscienza o inversamente primato della coscienza sull'esistenza. I sistemi filosofici in voga, che si orientano verso la «terza via», pongono di consueto la correlazione dell'esistenza e della coscienza, proclamando che l'una non potrebbe esistere senza l'altra. Con questa affermazione si spinge a cacciare l'idealismo dalla porta per farlo rientrare dalla finestra, poiché ammettendo che l'esistenza non può esistere senza la coscienza, si abbandona il materialismo, secondo il quale l'esistenza è indipendente dalla coscienza.

È la crudele realtà del periodo imperialista che ha imposto ai pensatori borghesi la «terza via» nelle loro ricerche filosofiche. L'idealismo intransigente non può affermarsi apertamente che in un'epoca di stabilità senza scosse. Ci si ricordi, in effetti, della battuta di Goethe sull'idealismo soggettivo di Fichte. Un giorno, nel corso di una manifestazione all'Università, gli studenti ruppero le finestre del loro professore e Goethe ne approfittò per dichiarare: «Ecco un'occasione molto sgradevole per Fichte di convincersi della realtà del mondo esterno».

Questo anodino incidente materiale è stato seguito in campo spirituale da distruzioni di un'ampiezza senza precedenti nella storia. Una delle prime vittime di queste distruzioni è stato l'idealismo filosofico sincero. Fatta astrazione da alcuni pensatori ufficiali quanto insignificanti, gli ultimi idealisti furono im-

provvisamente presi da una profonda rassegnazione e sono stati costretti a riconoscere il fallimento dell'idealismo di fronte al mondo reale (Valéry, Benda, ecc.).

L'ascetismo piccolo borghese degli idealisti della metà del secolo scorso doveva contribuire ugualmente a preparare il declino del vecchio idealismo. Abbiamo visto che dopo Nietzsche, il corpo ha riguadagnato il diritto di cittadinanza nella filosofia borghese. Il pensiero borghese esige un apparato concettuale adatto a dimostrare e a sostenere la realtà primordiale della gioia terrestre e della vita rischiosa, senza tuttavia fare la minima concessione al materialismo. Questa riserva è di capitale importanza, poiché a misura dello sviluppo di questo nuovo idealismo, il materialismo doveva diventare l'ideologia del proletariato rivoluzionario. La posizione di un Gassendi o di un Hobbes era dunque diventata indifendibile per i pensatori borghesi. In breve, è stato necessario abbandonare il metodo dell'idealismo, salvaguardando i suoi risultati e i suoi fondamenti: ecco la necessità storica della «terza via» nell'esistenza e nella coscienza borghese nel corso del periodo imperialista.

La fenomenologia, in particolare nella sua evoluzione dopo Husserl, ha creduto di scoprire nella *Wesensschau* uno strumento di conoscenza capace di cogliere l'essenza della realtà oggettiva, senza pertan-

to superare la coscienza umana, anzi individuale. La *Wesensschau* è una sorta di introspezione intuitiva, che non ha per oggetto il processo di riflessione stesso in quanto processo psicologico, ma la struttura degli oggetti di questo processo, e la natura dell'atto astratto attraverso il quale la riflessione pone in opera il suo oggetto. Si costituisce così la nozione fenomenologica dell'atto e dell'oggetto intenzionali.

Questo metodo ben conveniva a Husserl, che si consacrava esclusivamente alle questioni della logica pura. L'uso del metodo è già molto meno giustificabile in Scheler, che si volge verso i problemi della morale e della sociologia, o in Heidegger e Sartre, che studiano gli ultimi problemi della filosofia. Sarebbe, in effetti perfettamente possibile chiedersi se questo metodo è atto o no a cogliere la realtà oggettiva e se essa stessa non è soggettiva e arbitraria per la sua stessa natura.

Quando si tratta delle questioni decisive della realtà sociale, i fenomenologi sorvolano troppo facilmente sui problemi essenziali della teoria della conoscenza. Essi hanno l'abitudine di placare i loro scrupoli teorici, dichiarando che la qualità propria del metodo fenomenologico consiste nel «mettere tra parentesi» il problema della realtà dell'oggetto intenzionale. L'applicazione rigorosa di questo metodo ci mostra che la conoscenza della realtà è semplicemente inaccessibile alla fenomenologia.

A Heidelberg, dove Scheler era venuto a trovarmi durante la prima guerra mondiale, tenemmo una conversazione assai interessante e molto caratteristica su questo soggetto. Scheler diceva che essendo un metodo universale, la fenomenologia può prendere tutto per oggetto intenzionale. Così per esempio – disse – si può perfettamente procedere all'esame fenomenologico del diavolo, mettendo prima tra parentesi il problema della sua esistenza.

Sicuramente, dissi. In seguito, quando l'analisi fenomenologica del diavolo è terminata, non vi resta che sopprimere la parentesi ed ecco il diavolo sorgere davanti a noi...

Scheler rise, alzò le spalle e non rispose nulla.

Ciò che l'intuizione fenomenologica coglie, è veramente la realtà? Con quale diritto la fenomenologia parla della realtà del suo oggetto? Queste domande illuminano d'una luce cruda l'arbitrio del metodo. Com'è possibile che nessuno abbia pensato fino ad ora a mettere in rilievo il fatto straordinario che le «realtà» scoperte dai rappresentanti più conosciuti del metodo intuitivo erano assai diverse le une dalle altre come tipo e come struttura? L'intuizione di Dilthey scopre, per esempio, il «colore» del processo storico, quella di Bergson identifica la realtà alla continuità stessa, cioè alla durata che dissolve le forme rigide della vita quotidiana; quella di Husserl, per contro, tende a giustapporre in maniera rigida e per

così dire spaziale le categorie logiche dell'esistente. Ci si contentava di un relativo accordo che regnava all'interno di ogni scuola sulla natura di questa realtà. Ciò che più importa, i sostenitori di intuizioni del tutto opposte cooperavano in uno spirito assai amichevole...

Questa situazione sorprendente si spiegava tanto per la necessità della «terza via» che per precise ragioni ideologiche. La tendenza dominante della filosofia della fase dell'imperialismo consiste nel trascurare le condizioni sociali, a considerarle come dei dati secondari non interessando molto «l'essenza della realtà umana». La *Wesensschau*, che prende come punto di partenza assoluto i dati immediati dell'esperienza vissuta, senza analizzarne la struttura e le condizioni, per giungere alle sue ultime rivelazioni astratte, poteva facilmente dare l'apparenza totale dell'oggettività scientifica. Si è così costituito un mito logico che conveniva, meglio non si può, all'atteggiamento dell'«intelligenza» borghese di oggi: il mito di un mondo preteso oggettivo di cui il pensatore proclama l'esistenza indipendente dalla coscienza – un mondo che la coscienza si accontenta di conoscere e non di creare come negli idealisti del passato – ma un mondo di cui la struttura e l'essenza sono lo stesso determinati dalla coscienza individuale.

Per abbozzare una critica del metodo fenomenologico tenteremo un'analisi sommaria di un esempio

della sua applicazione. Abbiamo scelto l'opera intitolata *Wissenschaft als Philosophie*, di Wilhelm Szilasi, discepolo assai conosciuto di Husserl e di Heidegger. L'abbiamo scelto appositamente, perché Szilasi è un pensatore serio, appassionato di oggettività scientifica, e non un fabbricante di miti come Scheler. D'altra parte, l'esempio che egli apporta si presta molto bene a essere trattato brevemente.

Szilasi comincia il suo corso sottomettendo a un esame fenomenologico l'essere-insieme di lui stesso e dei suoi uditori. La *Wesensschau* gli dà l'immagine «oggettiva» risultante dal mondo esteriore, cioè dalla sala in cui si trova: «...questo spazio con le sue assi lavorate in diverse maniere costituisce un'aula di lezioni perché noi diamo questo senso preciso a questo mucchio di legno. Lo facciamo perché questo senso è *a priori* in stretta correlazione col nostro comune lavoro». E, partendo da queste constatazioni, Szilasi deduce ciò che segue: «La situazione attuale del *Miteinandersein* determina sempre *a priori* il *Wassein*».

Sarebbe utile sottoporre questi risultati della *Wesensschau* ad un piccolo esame metodologico. Constatiamo per prima che il fatto di vedere in un'aula delle «assi lavorate in diverse maniere», invece di dire semplicemente che si tratta di tavoli o di leggi, è un'astrazione artificiale e primitiva. Essa è, certo, inevitabile dal punto di vista del metodo usato, perché se Szilasi dichiarasse semplicemente che, per la

sua installazione, l'aula di lezioni si presta ugualmente a essere il teatro di conferenze linguistiche, matematiche, ecc., egli distruggerebbe automaticamente l'effetto magico peculiare alla nozione dell'esperienza intenzionale, cioè la creazione *a priori* del *Wassein*.

Affrettiamoci tuttavia ad aggiungere che ciò che manca in questa analisi è molto più importante di ciò che vi figura. L'aula di lezioni in questione si trova a Zurigo e la conferenza che noi citiamo ha luogo intorno al 1940. Szilasi tiene dunque la sua conferenza a Zurigo e questo fatto è funzione di diversi dati d'ordine sociale. Prima dell'avvento di Hitler, Szilasi teneva i suoi corsi a Friburgo. Nel 1933, fu colpito da interdetto e, alcuni anni più tardi, dovette lasciare la Germania dove la sua sicurezza personale era minacciata. Perché la «contemplazione dell'essenza del *Miteinandersein*» è incapace di abbracciare e di rivelare questo insieme di dati che sono pertanto almeno così essenziali che le assi lavorate in diverse maniere?...

Ma ritorniamo un istante alle nostre assi. Il fatto che queste hanno potuto essere trasformate in tavoli, leggi, ecc., suppone un certo grado di sviluppo dell'industria e della società stessa. Il loro stato e la condizione dell'insieme della sala – riscaldamento, finestre, aerazione, illuminazione, ecc. – sono a loro volta inseparabili da altri fatti e complessi di natura sociale. Potremmo continuare all'infinito.

Non è dunque molto necessario approfondire la critica speculativa del metodo fenomenologico per constatare che, anche nei suoi seguaci piú seri e piú oggettivi, questo metodo finisce per opporre la coscienza dell'individuo isolato al preteso caos delle cose e degli uomini, poiché, senza confessarlo, fa astrazione da ogni elemento sociale. Solo il soggetto pensante è dunque suscettibile di creare un ordine oggettivo in questo caos. In definitiva, la famosa «terza via» che si ritiene che superi il materialismo e l'idealismo, cosí come la non meno famosa oggettività della fenomenologia ci riconducono esattamente al neokantismo.

La fenomenologia, e l'ontologia che ne deriva, superano solo in apparenza il solipsismo epistemologico dell'idealismo soggettivo. Esse si accontentano semplicemente di sostituirlo con un solipsismo ontologico, grazie ad una nuova definizione degli stessi problemi. Proprio come quarant'anni fa, i discepoli di Mach si accusavano reciprocamente di cadere nell'idealismo e ciascuno di loro era convinto di essere il solo ad aver realizzato la famosa «terza via», gli esistenzialisti attuali si rimproverano, essi stessi, delle tendenze idealiste. Cosí, per esempio, secondo Sartre, Husserl – per il quale ha del resto la piú grande stima – non avrebbe superato il kantismo. Quanto a Heidegger – che stima ugualmente – ecco come ne parla: «L'essere-con concepito come struttura del

mio essere mi isola tanto sicuramente che gli argomenti del solipsismo... Sarebbe vano, di conseguenza, cercare nel *Sein und Zeit* il superamento simultaneo di ogni idealismo e realismo». (*L'Essere e il Nulla*, p. 306). La parola realismo può d'altronde essere sostituita qui da materialismo, senza alcun rischio di confusione.

L'esame della filosofia di Sartre ci mostrerà che essa porge il fianco alle stesse accuse che egli leva contro Husserl e Heidegger. In Heidegger già il *Dasein* non è una modalità oggettiva dell'esistenza, ma una forma dell'esistenza (della coscienza) umana. Ora, Sartre, che la relazione vissuta tra l'uomo e la natura preoccupa assai di più che il suo predecessore, pone questa a più riprese sotto la dipendenza della coscienza. In un passo della sua opera egli dichiara che la natura ignora la distruzione e non conosce che la trasformazione. «E, anche questa espressione è impropria perché, dice, per porre l'alterità, è necessario un testimone che possa trattenere il passato in qualche modo e paragonarlo al presente sotto la forma del *non-più*» (*Ibid.*, p. 43). E, in un altro passo: «La luna piena mi è futura quando guardo questa mezzaluna, che "nel mondo" che si svela alla realtà umana: è attraverso la realtà umana che il Futuro arriva nel mondo» (*Ibid.*, p. 168). Eccoci dunque ricondotti per via tortuosa al bravo vescovo Berkeley...

Questa tendenza certamente idealista è ancora sottolineata dalla natura delle considerazioni di Sartre che interessano molto più spesso che quelle di Heidegger, le precise questioni dell'«essere-insieme». Egli si trae dalla difficoltà, scegliendo i suoi esempi tra gli «essere-insieme» sufficientemente fortuiti per poter essere ridotti in maniera abbastanza plausibile, a esperienze vissute dell'io (incontro al caffè, viaggio in metropolitana, ecc.). Allorché gli capita di sfiorare un dato effettivamente sociale (il lavoro, la coscienza di classe) si allontana subito dal proprio metodo e dichiara: «...che questa esperienza è di ordine psicologico e non ontologico» (*Ibid.*, p. 496). Detto altrimenti, se Scheler era pronto a sopprimere la parentesi nel caso del diavolo, Sartre si rifiuta di fare questo passo per il lavoro e la coscienza di classe. Solo gli iniziati della contemplazione dell'essenza potrebbero dire con quale diritto l'uno e l'altro agiscono così.

Non è dunque un fatto del caso che esaminando le relazioni che uniscono l'individuo ai suoi simili, Sartre non possa attribuire un'importanza ontologica che all'amore, al linguaggio, al masochismo, alla indifferenza, al desiderio, all'odio e al sadismo. È tutto. (L'ordine di queste categorie è ugualmente di Sartre). Esse sono, secondo Sartre, le sole relazioni umane che facciano parte del per-sé. Tutto ciò che supera queste categorie sul piano dell'essere-insieme, cioè la vita collettiva, il lavoro collettivo, la lotta condotta

insieme, sono, per Sartre, categorie psicologiche, cioè dipendenti dalla sola coscienza e non appartenenti alla realtà esistente, all'ontologia.

Tutto ciò, tradotto in parole chiare, sfocia in luoghi comuni di una banalità davvero piccolo-borghese. Nel suo scritto polemico, intitolato *L'Esistenzialismo è un Umanesimo*, Sartre si chiede in quale misura l'uomo agente liberamente può contare sui suoi compagni. Ed ecco la sua risposta: «...contare sull'unità e sulla volontà di questo partito, significa esattamente contare sul fatto che il tram sarà puntuale o che il treno non deraglierà. Ma io non posso contare su uomini che non conosco basandomi sulla bontà umana o sull'interesse dell'uomo per il bene della società, dato che l'uomo è libero e non c'è alcuna natura umana sulla quale possa fare assegnamento» (*L'Esistenzialismo è un Umanesimo*, p. 52). Tranne che per la terminologia un po' speciale e complicata, le considerazioni appena citate avrebbero potuto essere fatte da un piccolo-borghese qualunque.

II. *Il mito del nulla*

«È assurdo essere nati, è assurdo morire»

(J.P. SARTRE: *L'Essere e il Nulla*)

Sarebbe un errore credere che questo restringimento astratto della realtà e questa alterazione idealista possano essere il fatto, in un pensatore d'élite, di una intenzione cosciente di ingannare il suo mondo. Al contrario: si può dire che le esperienze vissute, sulle quali si fonda il comportamento che si manifesta con l'intuizione della *Wesensschau* sono il più sincere e spontanee possibili. Va da sé tuttavia che questa sincerità non potrebbe essere la garanzia della loro verità oggettiva. La loro spontaneità attesta anche la soggezione assoluta e sprovvista di ogni critica di queste esperienze vissute a quel fenomeno fondamentale della società capitalista che è il feticismo.

L'esistenza umana è diventata insignificante. I legami profondi che mantengono l'unità dell'esistenza si allentano, l'uomo perde la sua personalità e la vita stessa lo costringe a prender coscienza di questo fatto. È la storia di Peer Gynt che sbuccia la cipolla, vi trova strati successivi senza poter pervenire alla «cipolla stessa»...

L'individuo è dunque, alla fine, costretto a porsi la seguente domanda: come dare un senso alla mia esistenza? L'uomo che vive in un mondo feticizzato

ignora che la ricchezza, il valore e il vero contenuto della sua esistenza si ritrovano in innumerevoli ramificazioni profonde e coscienti che lo legano all'esistenza dei suoi simili e a quella della società. L'individuo isolato e egocentrico che non vive che per se stesso, vive in un mondo impoverito. Più le sue esperienze gli appartengono esclusivamente, più sono esclusivamente interiori e più rischiano di perdere ogni contenuto e di perdersi nel nulla.

L'uomo che vive in un mondo feticcizzato può vincere il vuoto interiore solo attraverso una specie di continua ebbrezza, proprio come il morfinomane non vede uscita che nell'aumento della dose, mentre si tratterebbe per lui di riorganizzare la sua vita di tale maniera che egli non abbia più bisogno del suo veleno. Ecco perché l'uomo che vive in un mondo feticcizzato non potrebbe riconoscere che è la perdita di ogni contatto con la vita pubblica, la reificazione del processo del lavoro, il distacco dell'individuo dalla vita sociale – conseguenza della divisione capitalista del lavoro – che gli hanno ispirato il bisogno di questa ebbrezza permanente. Incapace di riconoscere la realtà, egli persiste nella sua fatale evoluzione e il suo atteggiamento corrisponde ad una necessità soggettiva, perché la società capitalista è necessariamente feticcizzata, alienata e disumana. Dunque solo l'attitudine rivoluzionaria nei confronti dei fondamenti stessi della società, può dare una chiara visione

complessiva della realtà. La fuga verso l'interiorità giunge ad una "impasse" tragicomica.

Fin quando le basi della società capitalista apparivano salde, cioè fino all'epoca immediatamente precedente la prima guerra mondiale, l'avanguardia dell'intelligenza borghese viveva in mezzo ad una sorta di carnevale permanente dell'interiorità feticcizzata. Certo, più di un grande scrittore prevedeva chiaramente l'inevitabile catastrofe. Che si pensi a Ibsen, a Tolstoj, a Thomas Mann e a tanti altri. Questo abbagliante carnevale, in cui si percepivano però spesso degli echi strazianti, esercitava un fascino irresistibile. La filosofia di Simmel, quella di Bergson, la parte dominante dell'attività dell'epoca illustrano chiaramente ciò che vogliamo dire. L'esempio più eloquente è forse la battuta di Oscar Wilde, secondo la quale la nebbia di Londra non esisterebbe senza i quadri di Turner. Più di un grande scrittore dell'epoca, più di un pensatore vedeva chiaramente che ciò che si perseguiva, era la perdita di sostanza dell'io feticcizzato. Ma il riconoscimento di questa verità poteva avere per risultato, tutt'al più, la proiezione di certe prospettive tragiche o tragicomiche, destinate a servire da tela di fondo alla festa scintillante del carnevale. I fondamenti feticcizzati della vita sembravano essere così naturali e così saldi, che era impossibile sotmetterli ad una critica o anche ad un esame un tantino serio. Il solo dubbio che sorgeva talvolta era para-

gonabile a quello di quell'Indú, convinto che il mondo riposava sul dorso di un elefante e che si era permesso un giorno di porre la domanda di sapere su cosa poggiava l'elefante. Avendo appreso che era una tartaruga che serviva da piedistallo a questo, il nostro Indú trovò la risposta completamente soddisfacente. La coscienza individuale era a tal punto sottomessa alla suggestione del feticismo sociale, che quando la prima guerra mondiale rimise in questione ogni possibilità di esistenza, quando questa scossa universale trasformò tutti gli oggetti possibili del pensiero umano, rivalorizzando tutti i principi stabiliti, quando infine la grande penitenza successe al carnevale del puro individualismo, la struttura fondamentale dei problemi della filosofia restava quasi immutata.

L'orientamento e la missione della fenomenologia doveva tuttavia subire una trasformazione importante ed è questa trasformazione che ha presieduto alle origini di quell'esistenzialismo propriamente detto che è la filosofia di Heidegger e di Jaspers. È relativamente facile riassumere l'esperienza vissuta che serve di base a questa filosofia: l'uomo si trova di fronte al niente, al Nulla; la relazione fondamentale tra l'uomo e il mondo corrisponde alla situazione del *di fronte a niente*. Questa situazione deriva, secondo l'esistenzialismo, dall'essenza della realtà-umana. Infatti, corrisponde a uno stato della coscienza indivi-

duale feticcizzata, che riflette la crisi dell'imperialismo.

L'originalità dell'esperienza vissuta che abbiano appena riassunto sommariamente, è del tutto relativa. Dopo E.-A. Poe che è stato forse il primo a rappresentare una tale situazione dell'uomo e le attitudini che ne derivano, la letteratura moderna ci ha familiarizzati con la condizione dell'uomo spinto sull'orlo dell'abisso, privata di ogni uscita, condizione che la fenomenologia riassume nella nozione di *di fronte a niente*.

La rappresentazione di questa condizione dell'uomo corrisponde nei grandi scrittori al riflesso soggettivo di una situazione oggettiva. Più esattamente, è la rappresentazione di un'attitudine precisa, essa stessa funzione delle circostanze e dei dati del carattere, in una situazione concreta, perfettamente reale e molto ben determinata. Basterà pensare alla situazione di Raskolnikov dopo l'assassinio, o a Svidrigailov o Stavrogin addossati al suicidio. Si tratta, in ciascuno di questi casi, di una forma particolare dell'evoluzione tragica, forma attinta alla vita attuale e che permette a uno scrittore autentico di creare destini e caratteri specificamente attuali, ma così vivi e così tragici come lo sono stati Edipo o Amleto alla loro epoca.

Queste stesse situazioni, in tanto che situazioni tipo, servono da punto di partenza a Heidegger. La particolarità della sua filosofia consiste a inscrivere,

con l'aiuto del metodo assai complesso della fenomenologia, il problema complessivo nella struttura feticcizzata della psicologia borghese, o piú esattamente, nel pessimismo nichilista e senza uscita dell'intelligenza borghese tra le due guerre.

Quali sono dunque le operazioni ispirate dal feticismo della fenomenologia e dell'ontologia alle quali Heidegger sottomette questa fondamentale esperienza vissuta, per farne derivare il sistema filosofico autonomo dell'esistenzialismo? La prima feticcizzazione è la creazione della nozione del niente, cioè del Nulla. Tocchiamo qui il problema che si trova al centro stesso dell'ontologia, dell'esplorazione della realtà, sia in Heidegger che in Sartre. Nel primo, il Nulla è un dato ontologico allo stesso titolo che l'esistenza. Nel secondo, il Nulla non ha un'esistenza indipendente da quella dell'Essere, ma ne è assolutamente inseparabile.

Ritorniamo ora alla nostra analisi metodologica. Esaminando, alla luce della fenomenologia, la personalità di Stavrogin e il suo atteggiamento nella situazione di *di fronte a niente* in cui egli si trova alla fine del libro di Dostoievskij e racchiudendo, conformemente alle prescrizioni del metodo fenomenologico, il problema della realtà oggettiva in una parentesi per esaminare solo gli atti psichici di Stavrogin e i loro oggetti intenzionali, vedremo che l'oggetto intenzionale dell'esperienza vissuta da Stavrogin è un vuoto

senza uscita. Fatto ciò, non ci resta che seguire il procedimento di Scheler nel caso del diavolo, cioè sopprimere la parentesi, per trovarci davanti al Nulla, valore centrale della nuova ontologia. Così, avremo compreso l'astuzia della fenomenologia che fa fino alla fine astrazione di tutta la realtà oggettiva e concreta di cui l'esperienza vissuta è l'espressione sul piano morale e psicologico. Di conseguenza, l'esperienza vissuta, che è quella di Stavrogin in una situazione oggettiva data, diventa, per la fenomenologia, un oggetto isolato e autonomo: un feticcio. Quanto alla situazione che ha dato luogo a questa esperienza vissuta, essa perde ogni carattere di realtà. Si costituisce così la categoria del Nulla, dotata di un'esistenza reale.

Va da sé che noi non pretendiamo d'aver riprodotto fedelmente il procedimento del ragionamento esistenzialista. Sarebbe necessario, in effetti, uno studio voluminoso per citare le dimostrazioni, talvolta semplicemente erranee e talvolta manifestamente contaminate da sofisma, che appoggiano in Sartre la teoria fenomenologica dell'interrogazione e del giudizio negativo, sulla quale riposa la costruzione ontologica del Nulla. Ci basterà constatare che ogni «no» espresso da un giudizio racchiude tanta realtà concreta che un «sí» e che la sola feticcizzazione del comportamento soggettivo può dotare questa negatività di un «essere» autonomo e reale. Allorché, per

esempio, pongo la domanda per sapere quali sono le leggi che governano il sistema solare, non pongo alcun «essere negativo», nessun vuoto, nessuna soluzione di continuità della realtà oggettiva, come immagina Sartre. La mia domanda indica solo un vuoto nelle mie conoscenze, una lacuna della mia erudizione e non un vuoto nella realtà. Quanto alla risposta, può essere negativa o positiva, sia grammaticalmente che logicamente. Che io dica: «La terra gira intorno al sole», o che dica: «Il sole non gira intorno alla terra», le due affermazioni esprimeranno la stessa realtà concreta e positiva e tutto ciò che si potrà dire, è che la frase negativa è meno precisa dell'altra. In ogni caso, è impossibile costruire a partire da queste considerazioni l'essere ontologico del Nulla, senza ricorrere a sofismi. La necessità di questi si spiega col fatto che Sartre ha presentito l'esperienza vissuta feticcizzata del Nulla prima d'averne costruito la giustificazione logica e metodologica.

Il Nulla è un mito; è il mito della società capitalista condannata a morte dalla Storia. È da qualche decennio che la situazione di *di fronte a niente* ha potuto essere vissuta da individui tipo come Stavrogin o Svidrigailov. Ora, è tutta una società, e intere classi sociali che si trovano in questa situazione.

Il capitalismo stesso può fare a meno molto bene di idee filosofiche di considerazioni ideologiche e di visioni storiche. Non è la stessa cosa per l'intellettuale.

le, al quale il suo modo di vivere complessivo impone l'apparato ideologico di cui parliamo. Ora, allorché la concreta situazione storica nella quale ci troviamo e l'attitudine dello spirito – che è ugualmente un prodotto di questa situazione storica e sociale – giungono ad una "impasse" totale in cui ogni orientamento è impossibile, le coscienze individuali subiscono il processo di feticcizzazione. Gli intellettuali la cui esistenza individuale è privata di ogni prospettiva, vedono la situazione nel modo seguente: il Nulla è la prospettiva oggettiva alla quale giunge ogni esistenza. Questo mito è perfettamente comprensibile anche per coloro che non hanno né la voglia, né il tempo necessario per leggere le voluminose opere di Heidegger o di Sartre. È comprensibile, perché esso è il riflesso di situazioni effettivamente vissute.

Ma il processo di feticcizzazione non finisce là. In effetti, se il Nulla non fosse che il precipizio nel quale (forse, o anche fatalmente) sto per cadere, l'esistenzialismo non sarebbe ancora un sistema filosofico universale, capace di fornire la soluzione di tutti i problemi dell'esistenza. Heidegger, Jaspers e Sartre estendono in effetti il mito del Nulla su tutta l'esistenza. Per Heidegger la vita stessa è lo stato della gettatezza – *Geworfenheit* – nel Nulla e tutti gli istanti di questa vita manifestano l'interazione pseudodialettica di questa origine e di questa prospettiva finale.

Per questa stessa ragione, l'esistenzialismo si ostina ad insegnare da un capo all'altro che è impossibile sapere qualsiasi cosa sull'uomo. Non che esso neghi la scienza in generale. L'esistenzialismo riconosce il valore pratico della conoscenza scientifica. Ma contesta a tutte le scienze il diritto di accedere ad una conoscenza essenziale in rapporto al solo problema che importa: la relazione reale tra la persona umana e la vita. Esso afferma, per impiegare il suo linguaggio, che l'uomo è la sua realtà-umana. La sedicente superiorità dell'esistenzialismo sulle antiche filosofie consiste precisamente nell'abbandono radicale della ricerca di una tale conoscenza. «L'esistenzialismo, dice Jaspers, sarebbe perso al momento stesso, in cui pretendesse di sapere nuovamente che cos'è l'uomo». Questa ignoranza volontaria, radicale e fondamentale è sottolineata sia in Heidegger che in Sartre. Ora, — ed è tutt'altro che una battuta — è proprio questo nichilismo radicale, questo abbandono conseguente della conoscenza più importante, che spiega l'enorme successo dell'esistenzialismo. La dottrina che insegna che la vita è per eccellenza priva di ogni prospettiva e che il senso dell'esistenza è inaccessibile a ogni conoscenza, è ben accolta da tutti coloro che considerano la loro esistenza priva di ogni prospettiva e la loro vita senza alcun senso.

Qui l'esistenzialismo si ricongiunge con l'irrazionalismo moderno, quella vasta corrente spirituale del

nostro tempo che si propone di spodestare la ragione. A prima vista, la fenomenologia e l'ontologia sono però assolutamente incompatibili con le tendenze correnti dell'irrazionalismo, a causa del loro carattere rigorosamente scientifico. Husserl era anche discepolo della scuola di logica piú intransigente (Bolzano e Brentano). Basta tuttavia esaminare un po' attentamente il suo metodo per scoprire i suoi intimi legami con Dilthey e Bergson, maestri del moderno irrazionalismo. Piú tardi, quando Heidegger riprese per conto suo certe idee principali di Kierkegaard, questi legami divennero ancora piú evidenti.

Siamo qui in presenza di un fatto che è piú importante di una semplice coincidenza metodologica. Man mano che l'esistenzialismo fa della fenomenologia il suo metodo, prende come suo principale oggetto l'irrazionalità fondamentale dell'individuo e, di conseguenza, dell'insieme dell'esistenza. Il suo parallelismo con le altre correnti spirituali antirazionaliste diventa dunque sempre piú evidente. «L'essere è senza ragione, senza causa e senza necessità; la stessa definizione dell'essere ci dà la sua contingenza originale» (*L'Essere e il Nulla*, p. 713), dice Sartre.

Fino ad ora abbiamo parlato solo del Nulla. Abbiamo appena sfiorato l'Essere stesso e la sua pretesa impermeabilità alla conoscenza. È dunque a buon diritto, sembra, che si potrebbe domandarci: dov'è dunque l'esistenza nell'esistenzialismo? La risposta

deve essere ricercata nel senso della negazione. L'esistenza, secondo l'esistenzialismo, è ciò che manca alla realtà-umana. L'Essere umano, dice Heidegger, «non può definirsi che a partire dal suo esistente, cioè dalla sua possibilità di essere o non essere ciò che è».

Ci imbattiamo qui nel problema della continua perdita di sostanza dell'esistenza umana di cui abbiamo già parlato. Abbiamo visto il senso antisociale e asociale che le correnti dominanti del pensiero moderno danno a questo problema. Qui ancora, l'opera di Heidegger si situa al vertice di questa evoluzione. L'esistenza quotidiana dell'uomo vi è sottomessa ad una analisi dettagliatissima, con l'aiuto del metodo che già conosciamo. In Heidegger, la vita dell'uomo, la «realtà umana», è l'«essere-insieme» (*Miteiandersein*) e, nello stesso tempo, «essere-nel-mondo» (*In-der-Welt-sein*). Questo «essere» è costruito attorno alla figura centrale mitificata del «si» (*das Man*). Questo pronome impersonale, divenuto una categoria mitificata dell'ontologia heideggeriana, rappresenta il simbolo di tutte le funzioni della vita sociale; è tutto ciò che allontana l'uomo dalla propria esistenza, distoglie la sua attenzione dall'essenza, priva la vita umana del suo senso profondo. Le diverse manifestazioni del «si» sono, secondo Heidegger, la chiacchiera, la curiosità, l'equivoco, il decadimento. Colui che intende vivere per la propria vita, deve, secondo Heidegger, vivere la propria morte: vivere di tale

maniera che la morte non sia una rottura che sopravviene, in rapporto alla sua esistenza, ma proprio «la sua morte». L'esistenza degna di questo nome trova il suo vero compimento, per Heidegger, in questa morte personale.

Qui ancora, l'arbitrio totale, il soggettivismo senza limiti e mascherato da una pseudooggettività, dell'«ontologia fondamentale» sono evidenti. L'opera di Heidegger, questa «confessione di un borghese tra le due guerre», è piena di interesse. *Sein und Zeit* è una lettura almeno tanto interessante che il grande romanzo di Céline, *Viaggio al termine della Notte*, ma – così come il romanzo di Céline – esso non costituisce la «rivelazione ontologica» di qualche «realtà ultima». È semplicemente un documento rivelatore sull'universo intellettuale e sentimentale di una classe sociale e di un'epoca. Convieni troppo bene al clima psicologico dell'«intelligenza» attuale, perché l'arbitrio degli pseudoragionamenti sui quali esso si fonda diventi facilmente evidente. L'assurdità della vita e l'immagine astratta della morte che gli è opposta, sono, per un gran numero dei nostri contemporanei, un'esperienza personale. Esse costituiscono, per così dire, la base incosciente della loro concezione del mondo. Basta tuttavia gettare uno sguardo indietro, sull'universo filosofico di un'epoca che era ancora esente dai germi della decomposizione, per vedere che questo atteggiamento nei confronti della morte

non corrisponde ad una categoria ontologica dell'«essere», ma semplicemente ad un sintomo dell'epoca. Spinoza ha detto: «L'uomo libero pensa molto piú a tutt'altra cosa che alla morte; la sua saggezza è meditazione, non sulla morte, ma sulla vita».

Jaspers e Sartre sono, in ciò che concerne il problema della morte, assai lontani dall'estremismo di Heidegger, senza che questa divergenza possa modificare, pertanto, il carattere fondamentale della loro filosofia, funzione della loro classe sociale e del loro tempo. Sartre arriva perfino a rifiutare ogni posto nell'esistenzialismo alla nozione di una morte personale, nel senso heideggeriano di questo termine. Quanto a Jaspers, nel quale il fantasma del «si» si presenta sotto una forma meno profondamente mitificata che in Heidegger, egli si accontenta d'orientare l'uomo che ha ritrovato il senso della sua esistenza verso una vita strettamente privata e ripiegata su se stessa. L'azione politica e sociale non potrebbe mai arrivare a risultati essenziali, diceva Jaspers ultimamente agli incontri di Ginevra, e l'umanità può essere salvata solo se ciascuno si consacra perduto alla propria esistenza, per non coltivare che rapporti «esistenziali» con alcuni individui isolati e animati da passioni simili.

Anche qui, le montagne filosofiche hanno finito per partorire un topo grigio con una mentalità piccolo-borghese. E il grande scrittore antifascista tedesco

Ernst Bloch aveva ben ragione, scrivendo a proposito della teoria heideggeriana della morte di cui la morale individualista di Jaspers è la diluizione insipida, le seguenti righe: «Di fronte alla morte eterna, la condizione sociale dell'uomo non ha più alcuna importanza. Poco importa, dunque, anche se è capitalista... L'accettazione della morte, in quanto destino assoluto e sola uscita, ha lo stesso significato per la contro-rivoluzione attuale che la consolazione dell'aldilà aveva non molto tempo fa».

Scritte da più di dodici anni, queste osservazioni pertinenti mettono perfettamente in luce le ragioni della crescente popolarità di cui gode l'esistenzialismo, non solo presso gli snob, ma anche negli ambienti reazionari.

III. *Il feticcio della libertà*

«Costruisco l'universale scegliendomi»
(J.P. SARTRE, *L'Esistenzialismo è un Umanesimo*)

L'ESISTENZIALISMO non è solo la filosofia della morte, ma anche quella della libertà assoluta. Questa è una delle ragioni più importanti della popolarità dell'esistenzialismo di J.-P. Sartre. Ma è qui che risiede ugualmente – per quanto assurdo ciò possa

sembrare a prima vista – l'aspetto reazionario della sua influenza attuale. Heidegger, come abbiamo visto, considera che l'essere-per-la-morte è la sola possibilità per l'esistenza di realizzarsi. Sartre, distrugge questa teoria con ragionamenti ingegnosi.

Questa divergenza, che separa Sartre da Heidegger, attesta non solo una differenza tra l'attitudine degli intellettuali francesi e quella degli intellettuali tedeschi nei confronti delle questioni piú importanti della vita, ma riflette anche l'evoluzione degli avvenimenti. L'opera fondamentale di Heidegger è apparsa nel 1927, alla vigilia dell'avvento del fascismo, nell'atmosfera soffocante che precede il temporale. Noi ignoriamo quando è stato scritto il libro di J.-P. Sartre, ma l'anno della sua pubblicazione, il 1943, si situa in un'epoca in cui era già possibile prevedere il crollo del fascismo e in cui – precisamente in ragione della tirannia che durava da troppo tempo – il desiderio della libertà era l'esperienza piú intensa e profonda degli intellettuali europei, in particolare nei paesi con antiche tradizioni democratiche. Conviene sottolineare che si trattava per questi intellettuali di una libertà astratta, esente da ogni differenziazione. Questa immagine di una libertà mitificata, priva di qualsiasi contorno preciso, conveniva perfettamente ad attirare ad essa tutti i nemici del fascismo, senza la minima distinzione di origine o di tendenza. Una sola cosa contava prima di tutto per questi uomini venuti

da tutti gli orizzonti: dire «no» al fascismo. Più la loro protesta mancava di contenuto più essa si adattava alle loro aspirazioni inconscie. Questa protesta astratta e il suo riflesso teorico, la nozione astratta della libertà assumevano, per molte persone, la funzione del mito della Resistenza. Vedremo d'altronde che la nozione della libertà è perfettamente astratta in Sartre. Ecco perché l'esistenzialismo, riflesso fedele del clima spirituale di questa epoca, ha potuto fare di primo acchito conquiste così impressionanti.

Ma, dopo il crollo del fascismo, l'edificazione e il consolidamento della democrazia si trovano al centro stesso della preoccupazione dell'opinione popolare di tutti i paesi. Tutte le discussioni serie tendono a determinare la natura della nuova democrazia, di quel regime di libertà che si edificherà sulle rovine lasciate dalla barbarie fascista e che avrà per missione di impedire per sempre il ritorno del fascismo e della guerra.

L'esistenzialismo è riuscito a mantenere la sua popolarità in questo mondo trasformato e sembra anche che sia in grado – quello di Sartre, ben inteso, e non quello di Heidegger – di partire per la conquista del mondo. Il posto centrale che esso assegna alla libertà è notevole. Solo che, la libertà non è più un mito: il desiderio di libertà ha ripreso forme concrete e si manifesta con vigore; l'interpretazione della nozione di libertà dà luogo a dibattiti appassionati e a lotte

feroci. Come è possibile dunque che, in queste condizioni, l'esistenzialismo e la sua libertà rigida e astratta possano pretendere a conquistare il mondo? Più esattamente: l'esistenzialismo dove recluta oggi i suoi seguaci e qual è la forza di persuasione che emana da questa nuova filosofia della libertà? Per poter rispondere a questa domanda e per meglio comprendere il segreto del successo dell'esistenzialismo, è indispensabile esaminare più da vicino la nozione di libertà, così come è definita dalla filosofia di Jean-Paul Sartre.

La libertà è, secondo Sartre, il dato fondamentale dell'esistenza umana. «Infatti, dice Sartre, noi siamo una libertà che sceglie, ma non scegliamo di essere liberi: siamo condannati alla libertà...» (*L'Essere e il Nulla*, p. 565). Siamo, dice ancora, gettati nella libertà. Sartre applica qui alla libertà una nozione creata da Heidegger, la *Geworfenheit*. La libertà sarebbe dunque in qualche modo la fatalità dell'esistenza umana.

Questo carattere fatale della libertà attraversa in Sartre tutta l'esistenza umana. L'uomo non potrebbe sfuggire alla libertà di scelta; non scegliere è ancora scegliere e la rinuncia all'azione è ancora un'azione liberamente scelta. Dai fatti più meschini della vita quotidiana fino alle questioni ultime della metafisica, Sartre sottolinea dappertutto questo ruolo essenziale della libertà. Faccio un'escursione con dei compagni.

Ad un dato momento mi sento stanco, il mio zaino mi pesa troppo ed eccomi nell'obbligo di una scelta libera: posso continuare a camminare accanto ai miei compagni, oppure posso scegliere di sbarazzarmi del mio fardello e di sedermi sul bordo della strada. Le cose stanno così in Sartre anche nei problemi più astratti dell'esistenza umana, in tutti i progetti in cui si manifesta la libera scelta dell'uomo. Il progetto è d'altronde una categoria assolutamente essenziale della teoria della libertà in Sartre. L'oggetto del progetto più elevato dell'uomo non è altro che Dio. «Così si può dire, scrive Sartre, che ciò che rende meglio concepibile il progetto fondamentale della realtà umana, è che l'uomo è l'essere che progetta di essere Dio... Essere uomo, è tendere ad essere Dio» (*Ibid.*, p. 653). Questo ideale di divinazione di se stesso significa, tradotto nel linguaggio della filosofia: raggiungere il grado dell'essere che l'antica filosofia designava con l'espressione *causa sui* e che significa l'autodeterminazione assolutamente sovrana dell'essere.

Così come la si può vedere, la nozione sartriana della libertà è vastissima. È del resto ciò che spiega il suo carattere un po' incerto che ne rende ogni definizione esatta impossibile. Questa impossibilità è ancora accentuata dal fatto che Sartre rifiuta per principio ogni criterio oggettivo che possa servire alla definizione della libertà. L'essenza della libertà, che è

la scelta, risiede per Sartre nel fatto che l'uomo si sceglie lui stesso come non ancora esistente e inconoscibile per principio. Questo atteggiamento è esposto ad un pericolo permanente che è quello di diventare altro che quello che si è. Ora, qui non esiste piú in Sartre alcun riferimento morale. La viltà, per esempio, risulta tanto da una libera scelta come il coraggio: «La mia paura è libera, dice, e manifesta la mia libertà, ho messo tutta la mia libertà nella mia paura e mi sono scelto pauroso in questa o quella circostanza; in tal altra esisterò come volontario e coraggioso e avrei messo tutta la mia libertà nel mio coraggio. Non c'è, in rapporto alla libertà, alcun fenomeno psichico privilegiato» (*Ibid.*, p. 521).

Sia detto di passaggio che anche qui, Sartre, «apre una parentesi» e lo fa in un modo completamente arbitrario. Coraggio e viltà non sono, in effetti, solo dei fenomeni psichici, ma anche delle categorie morali. Il puro piacere del filosofo basta a determinare se questa o quella nozione appartiene o no alla realtà perché il sadismo e il masochismo sono in Sartre dei fatti ontologici, mentre il coraggio e la viltà sono fenomeni psichici soggettivi.

La nozione sartriana della libertà diventa così del tutto irrazionale, arbitraria e incontrollabile. Sartre del resto si sforza continuamente di sopprimere ogni limitazione. In Heidegger l'essere-per-la-morte permette ancora una classificazione dei comportamenti

umani che possono essere autentici o privi di autenticità. Questi comportamenti permettono di vedere se l'individuo perviene o no a superare il piano del «si» e il decadimento che gli è inerente, per realizzare la sua esistenza personale. Ma Sartre, come abbiamo visto, rifiuta il criterio heideggeriano dell'autenticità dell'esistenza umana, cioè la morte personale. Egli rifiuta anche ogni definizione razionale e ogni gerarchia dei valori etici che Scheler, prima di lui, si era sforzato di stabilire con i mezzi arbitrari della fenomenologia. Sartre respinge anche ogni correlazione tra la libera scelta e il passato dell'essere umano, cioè il principio della continuità dell'essere umano. E per finire, respinge ancora il criterio kantiano dell'imperativo categorico.

È vero che sembra che egli abbia indugiato, spaventato alquanto dalle possibili conseguenze del suo atteggiamento. Nel suo scritto polemico, egli dichiara, in effetti, che «niente può essere buono per noi senza l'esserlo per tutti» (*L'Esistenzialismo è un Umanesimo*, pp. 25-26), e più avanti «...sono obbligato a volere, nello stesso tempo che la mia libertà, la libertà degli altri; posso prendere la mia libertà come scopo solo se prendo ugualmente come scopo quella degli altri» (*Ibid.*, p. 83). Ciò suona, certo, molto bene, ma, in Sartre, non è che un compromesso eclettico con i principi della morale kantiana che ha precedentemente rifiutato. Non possiamo qui dimostrare perché

a Kant non sia riuscita l'universalizzazione formale della morale dell'idealismo soggettivo; certi scritti giovanili di Hegel forniscono d'altronde una risposta molto perspicace a questo problema. Ma benché l'universalizzazione oggettiva dell'imperativo categorico sia logicamente indifendibile in Kant, è certo che essa fa organicamente parte dei fondamenti piú profondi della sua filosofia e in particolare della sua concezione della società e della storia. Quanto a Sartre, questa generalizzazione non corrisponde in lui che ad un compromesso eclettico con l'opinione filosofica accettata dal classicismo, poiché una simile oggettivazione della sua nozione di libertà contraddice formalmente tutta la sua ontologia.

In *L'Essere e il Nulla*, da dove è assente ogni concezione analoga, si incontra il punto di vista integrale del solipsismo ontologico. Là, l'oggetto e lo scopo della libera scelta possono essere interpretati e hanno senso per il solo oggetto che sceglie. Così è facile constatare una contraddizione formale tra *L'Essere e il Nulla* e *L'Esistenzialismo è un Umanesimo*. In *L'essere e il Nulla*, rileviamo, in effetti, il seguente passo: «Cosí, il rispetto della libertà altrui è una parola vana: se anche potessimo supporre di rispettare questa libertà, ogni atteggiamento che prendiamo nei confronti dell'altro sarebbe una violazione di questa libertà che noi pretendiamo rispettare» (p. 480). E, alcune righe piú in alto, un esempio paradossale ma

molto preciso viene a chiarire questa concezione: «Realizzare la tolleranza attorno all'Altro, è fare in modo che l'altro sia gettato di forza in un mondo tollerante. Significa togliergli per principio le sue libere possibilità di coraggiosa resistenza, di perseveranza, d'affermazione di sé che egli avrebbe avuto occasione di sviluppare in un mondo di intolleranza» (*Ibid.*, p. 480).

La contraddizione è evidente. Certo, non ci spetta controllare l'ortodossia dell'esistenzialismo e se non ci fosse in questo che una concessione fatta per facilitare l'espansione della dottrina, non insisteremmo. Ma, a nostro avviso, questa contraddizione è inerente al fondamento stesso dell'esistenzialismo. Pensiamo al solipsismo ontologico e all'irrazionalismo. Il primo ci insegna che solo la libertà individuale esiste, cioè quella della scelta che essa adotta, e tutto il resto è un oggetto inerte in rapporto a questo unico atto reale. Il secondo ci dice che è assolutamente impossibile sapere checchessia al riguardo di questa unica realtà, che non ha passato e di cui l'avvenire, dal momento che si realizza, diventa un passato subito annientato. Siamo dunque in ogni istante in una situazione radicalmente nuova, che necessita una decisione radicalmente nuova, un nuovo atto della nostra libertà.

Per evitare questo nichilismo vicino alla follia, Sartre è costretto a violare la logica. Solo così gli è possibile approdare in un mondo esistente effettivamente

te e di cui non potrebbe fare a meno. Lo strumento di questo inganno è la logica formale, la generalizzazione rigida di una idea. Il procedimento è comune a tutte le scuole dell'irrazionalismo moderno. È esso che permette a Sartre di costruire la sua concezione fatalista della libertà.

Accettiamo questa per un istante, non fosse che per tentare l'esperienza. Essa ci condurrà a nuove contraddizioni insolubili. Difatti, se ogni atto è libertà (salgo sul tram, accendo una sigaretta o non lo faccio), il mondo in cui vivo sarà esattamente quello del determinismo estremo. Heidegger, lui, sa molto bene che si potrebbe parlare di un atto libero solo se riconosciamo che esistono ugualmente degli atti che non sono liberi. La livellazione sartriana di tutte le manifestazioni dell'esistenza umana rassomiglia alla concezione determinista, salvo che, per il determinismo, queste manifestazioni di inscrivono nei sistemi razionalmente costruiti, mentre, in Sartre, esse sono, *a priori*, prive di ogni senso. L'ipotesi sartriana della nozione di libertà, svuota di ogni senso la libertà stessa.

Guardiamoci bene tuttavia dal vedere qui solo un difetto fortuito del sistema di Sartre. Siamo, al contrario, in presenza di un punto essenziale della metodologia di tutte le moderne filosofie. Il pensiero irrazionalista scopre, nell'esistenza umana, fatti di natura dialettica. Ma, invece di esaminarli alla luce del me-

todo dialettico, esso cerca di trattarli come un irrazionalismo che solo il busto di ferro della logica formale impedisce di cadere a pezzi. Ciò che può avere un senso solo in tanto che elemento di un rapporto dialettico, diventa così assurdità. Ogni verità ipostizzata diventa fatalmente assurda.

Vediamo ora dove si trova in Sartre questo elemento di verità. A nostro avviso, esso consiste nell'accento messo sull'importanza della decisione individuale, che il determinismo borghese e il marxismo volgare sottovalutano abitualmente. Ogni attività sociale si compone di atti individuali e l'influenza che le condizioni materiali esercitano, per importante che sia, non si realizza, come ha detto Engels che in «ultima istanza». Ciò significa che al momento di prendere una decisione, l'individuo trova sempre davanti a lui un certo margine di libertà, all'interno del quale la necessità storica determina presto o tardi la decisione da prendere. Il semplice fatto dell'esistenza dei partiti politici dimostra la realtà di questo margine di libertà. Le tendenze essenziali dell'evoluzione sociale sono perfettamente prevedibili, ma – come ha già detto Engels – sarebbe una pedanteria ridicola voler dedurre esattamente come Pietro e Paolo decideranno in questa o quella data circostanza. La necessità storica si fa sempre valere attraverso una moltitudine di eventi interni e esterni. Riconoscere

l'importanza di questi, analizzare la loro funzione, costituirebbe un compito scientifico molto serio.

Bisogna dire che Sartre non si è assunto questo compito? È evidente, poiché egli nega la necessità dell'evoluzione così come l'evoluzione stessa, tanto sul piano sociale che nell'individuo, dato che la scelta è indipendente in lui da ogni passato. Egli nega i rapporti reali che uniscono l'individuo alla società; fa un mondo a parte delle relazioni oggettive che circondano l'uomo, e le relazioni umane che arricchiscono l'esistenza non sono per lui che relazioni tra individui isolati. La nozione di libertà fatalista e meccanica, costruita su questa base, non può che annientarsi da sola. A dire il vero, essa non somiglia quasi più alla categoria morale della vera libertà e non va oltre questa occasionale constatazione di Engels secondo la quale non c'è atto umano in cui la coscienza non giochi un ruolo di mediatore.

Tutto ci porta a credere che Sartre si rende perfettamente conto di ciò che la sua nozione di libertà può avere di problematico. Egli rifiuta tuttavia di abbandonare il suo metodo e sceglie piuttosto la soluzione che consiste a salvaguardare l'equilibrio del suo sistema opponendo alla sua concezione sovraccarica e assurda della libertà un'altra concezione della stessa natura: quella della responsabilità. La nozione di responsabilità è infatti tanto assoluta e illimitata in Sartre quanto quella della libertà: «Se dunque ho prefe-

rito la guerra alla morte o al disonore, egli dice, tutto avviene come se io portassi l'intera responsabilità di questa guerra» (*Ibid.*, p. 640).

Una volta di piú, una verità relativa è spinta all'assurdo da Sartre per mezzo della logica formale. La nozione di responsabilità subisce la stessa sorte che quella di libertà, cioè perde il suo senso, perché una concezione così rigida della responsabilità non vuole piú dire niente teoricamente ed equivale all'irresponsabilità totale dal punto di vista dell'azione pratica. Dostoievskij, questo ineguagliato maestro della psicologia, ha dimostrato a piú riprese che i precetti morali ipertesi non esercitano piú alcuna influenza sulle azioni dei loro autori e che di conseguenza gli uomini che li professano sono moralmente molto piú incerti di quelli che non hanno principi così rigidi. Niente è piú facile che commettere tradimenti su tradimenti, col cinismo piú frivolo, con la copertura di un sentimento della responsabilità tutto verbale, spinto all'estremo sul piano teorico.

Bisogna riconoscere d'altronde che questo problema non è assolutamente estraneo a Sartre. Egli lo intravede, senza volerne trarre la minima conseguenza e lo mitizza fino a svuotarlo di ogni senso. «Chi realizza nell'angoscia la sua condizione di *essere* gettato in una responsabilità che si ritorce perfino sul suo abbandono, non ha piú né rimorso, né rimpianto, né scusa...» (*Ibid.*, p. 642). Come dal sublime al

ridicolo c'è spesso solo un passo che li separa, la grandezza morale, in certi casi, può rasentare il cinismo e la frivolezza.

Se abbiamo creduto utile insistere a tal punto sul fallimento filosofico della nozione di libertà in Sartre, era perché noi vi vediamo il segreto del successo dell'esistenzialismo in certi ambienti. Il nobile disprezzo delle considerazioni sociali e della vita pubblica, l'interpretazione astratta, irrazionale e assurda delle nozioni di libertà e di responsabilità nella difesa dell'integrità ontologica dell'individuo: ecco ciò che fa tutta l'attrattiva del mito del Nulla agli occhi degli snob. Cosa c'è di più attraente, in effetti, di questo strano connubio di un estremismo tutto verbale dei principi col nichilismo assoluto della morale?

La concezione sartriana della libertà fornisce inoltre un'eccellente base ideologica agli intellettuali sempre accesi da un estremo individualismo per motivare il loro rifiuto di partecipare all'opera di costruzione e di consolidamento della democrazia. Tutti quelli che accettano la libertà assoluta, tutti quelli che difendono la libertà metafisica, anche quando essa è praticamente quella dei nemici della libertà, saluteranno con gioia l'esistenzialismo.

L'opera di J.-P. Sartre non è certamente né fascista né profascista. Tra i suoi adepti, noi ne siamo convinti, ci sono democratici sinceri. Solo che le grandi correnti spirituali disprezzano, nel loro orien-

tamento, le intenzioni soggettive dei pensatori. Per parafrasare Molière, queste grandi correnti prendono il loro bene dove lo trovano, e l'esistenzialismo rischia di diventare un giorno – molto involontariamente – l'ideologia della reazione.

III.

L'«impasse» della morale esistenzialista

I. La situazione storica dell'esistenzialismo

L'ESISTENZIALISMO accusa alcuni sintomi di una crisi e non è un fatto casuale. La storia del pensiero umano ci insegna, infatti, che ogni filosofia porta l'impronta profonda della sua epoca, nella sua metodologia, in tutta la sua struttura e perfino nelle condizioni che gli hanno permesso di costituirsi. Le svolte della Storia provocano dunque quasi necessariamente delle crisi nella filosofia. Concezioni, che erano, per lungo tempo, sembrate indiscutibilmente evidenti, diventano all'improvviso problematiche. Il pensiero si impegna, allora, da ogni parte, tumultuosamente alla ricerca di nuove giustificazioni, di possibilità di modificazione, di prospettive inedite. Perché, in realtà, finché non si è in presenza di una nuova società, con una struttura sociale ed economica essenzialmente nuova, finché le antiche classi e frazioni di classi dominanti conservano il loro potere e la loro influenza – benché la loro posizione nel-

l'insieme della società sia già divenuta alquanto vacillante – certi assiomi sottintesi, certe condizioni primarie della filosofia conservano la loro validità. Le crisi della filosofia si manifestano dunque, in primo luogo, come tentativi volti ad accordare i principi tradizionali ai fatti e ai problemi nuovi di un'esistenza sociale trasformata e al comportamento umano modificato. Tale fu la situazione della filosofia hegeliana dopo la rivoluzione di giugno, o quella del neokantismo e del positivismo dopo la prima guerra mondiale.

Sarebbe stato affatto sorprendente che lo sfacelo del fascismo e la lotta per la democrazia – quella per la nuova democrazia, innanzitutto – non avessero provocato cambiamenti recanti tutti i caratteri di una crisi, in quella filosofia borghese che ha saputo preservare la sua esistenza e le sue posizioni, dall'epoca preparatoria del fascismo, passando per il dominio di Hitler, la guerra mondiale e la liberazione e che, inoltre, si prepara attualmente a diventare la filosofia dominante del nostro immediato dopoguerra, allo stesso titolo che lo fu la filosofia di Spengler durante gli anni che seguirono il 1918.

I fatti sociali, che costituiscono lo sfondo di questa crisi, come le modificazioni strutturali della filosofia che essi provocano, sono semplicissimi ed estremamente complessi nello stesso tempo. Va da sé che il clima morbido di *Sein und Zeit*, che il vecchio esi-

stenzialismo con il suo incoraggiamento alla passività assoluta e la sua nozione astratta di libertà staccata da ogni esistenza pubblica, non potrebbero soddisfare gli intellettuali di sinistra del periodo successivo alla Liberazione. Gli elementi sociali e storici di cui si compone questo dopoguerra non sono, certo, omogenei. Il fascismo è battuto, non solo sul piano militare, e politico, ma anche moralmente. Ma tutto ciò è stato compiuto ben piú oggettivamente che soggettivamente. Perché, infine, i fascisti sono sempre là e non mancano di essere sostenuti da certe forze che li considerano come una riserva suscettibile di essere utilizzata contro la sinistra. Questa politica di attesa si estrinseca in una tendenza al placamento della lotta ideologica contro il fascismo e, innanzitutto, in una tolleranza integrale nei riguardi delle ideologie che si erano incaricate di preparare, intellettualmente e moralmente la via del fascismo. (Nietzsche, Spengler, Ortega y Gasset, Heidegger). L'influenza di queste correnti è d'altronde considerevole, anche tra gli intellettuali che sono politicamente di sinistra. La nuova situazione sociale e politica si riflette dunque in maniera contraddittoria e complessa sul piano dell'ideologia. Essa è, insomma, molto lontana dal corrispondere a quella liquidazione radicale dell'eredità prefascista e fascista, che doveva, secondo l'attesa degli ottimisti, seguire la disfatta di Hitler.

La situazione politica nella maggior parte dei paesi, così come certi elementi delle relazioni internazionali rafforzano ancora queste tendenze. Il fragile equilibrio di questi anni, tra tentativi di preparazione e tentativi di prevenzione d'una nuova guerra mondiale, tra l'edificazione di una nuova democrazia e la restaurazione di un fascismo dal venticinque al settantacinque per cento ortodosso, non può non riflettersi sul piano ideologico. Esso si esprime innanzitutto nella totale rovina dell'antico umanesimo, che considera almeno con uguale timore sia le probabilità di instaurazione di una nuova democrazia che quelle di una restaurazione del fascismo e che può, di conseguenza, solo rifugiarsi, sempre più profondamente, in un mondo fatto di postulati astratti, formulati sotto il segno di un pessimismo «sublime». Ne risulta che le ideologie prefasciste, dopo aver proceduto ad un raggruppamento interno, continuano ad agire e tentano di adattarsi alle nuove realtà, senza dover modificare i loro fondamenti. Alcuni indizi portano a credere che le dottrine heideggeriane sono in diritto di sperare una influenza considerevole dall'altro lato dell'Atlantico, in tanto che filosofia nettamente reazionaria e certi fenomenologi americani combattono questa espansione della reazione, rappresentata da Heidegger e Scheler, nel nome di una ortodossia, che si riallaccia direttamente a Husserl. Il Vecchio Mondo è d'altronde lontano, anch'esso, dal presentare

un'omogeneità ideologica. Si ritrovano esitazioni in numerosi intellettuali e, in particolare, in coloro che considerano con diffidenza i cambiamenti apportati dal dopoguerra e che cercano di favorire il loro attendismo con una ideologia filosoficamente e moralmente «elevata». Jaspers è considerato come un capo spirituale, avendo avuto il merito di adattare l'esistenzialismo, sin dall'inizio, alla mentalità del borghese moderato.

Il ramo specificamente francese dell'esistenzialismo, quello che rappresenta J.-P. Sartre e la sua scuola, si trova in una situazione particolare. Durante gli anni della Resistenza, questa scuola ha reclutato numerosi adepti grazie a modificazioni relativamente leggere della dottrina, che non toccavano l'essenza dell'ontologia fondamentale di Heidegger. Per numerosi militanti dei Movimenti di Resistenza, questo stesso movimento, il suo fine, cioè la Liberazione, così come il suo avversario, cioè il «nihil» sociale e morale dell'hitlerismo, non erano, insomma, che un mito. La derelizione-nel-nulla, l'astrazione dell'essere-insieme, la libertà e la responsabilità astratte e individualizzate potevano perfettamente integrarsi a questo mito. Ma quando la Resistenza divenne Liberazione, quando in ragione del ruolo giocato da esso, l'esistenzialismo manifestò l'ambizione di conquistare gli intellettuali di sinistra e, in particolare, i giovani, un cambiamento divenne necessario. Il contenuto

della nozione di libertà, il problema dell'orientamento che doveva prendere la Liberazione, le questioni di morale e di filosofia della storia presero allora un'importanza preponderante e l'esistenzialismo dovette ingaggiare la battaglia ideologica contro il marxismo, per mantenere i suoi fedeli nei ranghi e per allargare le sue conquiste.

Abbiamo già indicato alcune analogie storiche. Non ignoriamo, certo, che la piú grande prudenza è di rigore nell'uso delle analogie di quest'ordine, poiché le somiglianze astratte di struttura, che esse offrono con le situazioni alle quali si riferiscono, si accompagnano di solito a differenze storiche e sociali, ben piú importanti e concrete. Queste analogie potrebbero dunque spiegare solo la situazione generale del pensiero e non l'insieme dei problemi concreti, che formano il suo oggetto. Mantenate tutte queste riserve, dobbiamo tuttavia invocare anche un'altra analogia di quest'ordine, atta a chiarire la posizione attuale dell'esistenzialismo. Pensiamo al pensiero di Nietzsche, in tanto che prodotto della crisi della filosofia di Schopenhauer, alla vigilia della fase imperialista.

Proprio come lo è attualmente J.-P. Sartre, Nietzsche era preoccupato – in circostanze, certo, molto diverse e, partendo, da un metodo del tutto diverso -- di trasformare la filosofia dell'astoricismo, o dell'anti-storicismo oggettivo, una filosofia esaltan-

te la passività piú arroccata e fine a se stessa, in una filosofia dell'attivismo, in una filosofia della storia della società, e ciò senza dover modificare i fondamenti della sua teoria della conoscenza. Sartre è dunque, in rapporto a Heidegger – *mutatis mutandis* – ciò che Nietzsche fu, in rapporto a Schopenhauer. Nietzsche risolse il problema, trasformando il nichilismo passivo, reazionario e astensionista di Schopenhauer in un nichilismo attivo e cinico, facendo del mito dell'astoricità quello della Storia barbara. Questo mito è del resto in lui tanto il prodotto della soggettività sovrana come lo è in Schopenhauer l' "escamotage" integrale dell'essenza dell'astoricità. Si tratta dunque di una trasformazione politico-sociale e ideologico-morale, che non interessa la teoria della conoscenza della dottrina di Schopenhauer, trasformazione che Nietzsche doveva compiere sotto la forma di una radicalizzazione soggettiva sincera. Oggettivamente, cioè nella realtà sociale, questa operazione si fondava sull'evoluzione economica, che progrediva nel senso dell'imperialismo, verso l'epoca delle guerre mondiali. Nel corso di questo periodo, la filosofia nietzschiana ha soddisfatto pienamente la missione che questa evoluzione le assegnava: essa neutralizzò, precisamente negli intellettuali che si trovavano all'opposizione numerose tendenze effettivamente rivoluzionarie, serví da antidoto contro il marxismo e, negli intellettuali scontenti, preparò sia

la capitolazione davanti alle forze della reazione, sia un sentimento di impotenza nei loro confronti.

A considerare il pensiero nietzschiano, i legami che lo collegano a quello di Schopenhauer, il tentativo di superamento del pessimismo e del nichilismo che costituisce, la trasformazione dell'uno e dell'altro in «pessimismo eroico» e in «realismo eroico», glorificati piú tardi dal fascismo – a considerare dunque il pensiero nietzschiano come un tentativo di difesa contro il marxismo, non si potrà fare a meno di incorrere nella protesta degli storici borghesi della filosofia, che vi vedranno una sopravvalutazione del marxismo e della sua influenza, Ma a considerare l'evoluzione del pensiero tedesco, non fosse che durante il periodo dell'ascesa delle idee di Nietzsche, non si potrebbe fare a meno di constatare che questa difesa domina il pensiero sociologico e filosofico, da Tönnies, passando per Simmel, Sombart e Max Weber, fino a Mannheim, perfino C. Schmitt e Freyer, sia sotto forma di lotta aperta contro il marxismo, sia sotto quella di appropriazione, di travisamento e di cattiva volgarizzazione – dunque di immunizzazione – di certi suoi elementi.

Da questo punto di vista e alla luce di queste constatazioni si perviene ad identificare la morale, la filosofia sociale e la filosofia della storia nietzschiana come formanti un insieme polemico contro l'ideologia del socialismo. Nietzsche credeva ancora che

argomenti dell'ordine di quelli di Treitschke sarebbero sufficienti, mentre i suoi successori dovettero spingere ben piú lontano di lui la sublimazione dei loro problemi. Questa evoluzione è facile da constatare tanto in Simmel e in Weber che in Spengler e in Scheler – e crediamo fermamente di non ingannarci sul piano dell'oggettività (qualunque sia l'aspetto della questione dal lato soggettivo e filologico) che *Sein und Zeit* di Heidegger è uno scritto polemico di dimensioni imponenti contro la concezione marxista del feticismo e le conseguenze filosofiche e sociali che ne derivano. Il formidabile aggravamento della lotta di classe durante il periodo successivo alla prima guerra mondiale significa una espansione ininterrotta dell'influenza del marxismo. E oggi, ogni ideologia che aspira ad una validità universale, ad una larga influenza sociale e che non è pronta ad accontentarsi ad essere solo una dottrina universitaria, deve confrontarsi apertamente col marxismo.

Questa è, per usare una delle espressioni preferite del vocabolario esistenzialista, la «situazione» attuale di J.-P. Sartre e della sua scuola. Ed è così che la nostra analogia di poc'anzi, che metteva a raffronto Schopenhauer-Nietzsche da una parte e Heidegger-Sartre dall'altra, acquista – con tutte le riserve di principio che noi stessi abbiamo indicato – un significato molto concreto. L'analogia concerne innanzitutto la funzione sociale – considerata per il momen-

to in maniera molto astratta – della filosofia. A dispetto di tutte le differenze che può presentare la genesi sociale del loro rispettivo pensiero, e a dispetto dell'antagonismo talvolta totale dei loro metodi, Schopenhauer e Heidegger sono, l'uno e l'altro, portavoce di una passività nichilista, della condanna di principio di ogni attività sociale dell'uomo e della glorificazione dell'individuo isolato, arroccato su se stesso. Ma l'analogia si manifesta ancora nel fatto che, fatalmente, delle contraddizioni e degli eclettismi sono sorti nel momento in cui la teoria della conoscenza e l'ontologia intimamente legate sia nell'uno che nell'altro a questo nichilismo passivo diventano il veicolo di un attivismo. Questo è stato indiscutibilmente il caso di Nietzsche. D'altronde, la fragilità dei fondamenti del suo pensiero – fragilità che siamo costretti ad ammettere anche accettando le sue stesse premesse – non ha mai potuto diminuire il suo prestigio universale. Questa fragilità è, effettivamente, il preciso riflesso ideologico della fragilità e del carattere contraddittorio del clima sociale la cui evoluzione sosteneva l'edificio del suo pensiero e favoriva la sua espansione.

Trasformare l'esistenzialismo tedesco in una filosofia attivista non fu una cosa molto difficile sotto il regime hitleriano. Si ricordi Heidegger, rettore dell'Università di Friburgo, che conduceva i suoi studenti in ranghi stretti davanti alle urne, dove doveva-

no sanzionare con il loro voto l'abbandono della S.D.N. da parte della Germania. Si pensi anche all'aneddoto, piú vecchio, riportato da Löwith, che riferiva la reazione di uno studente davanti alla morale heideggeriana: «Io sono assolutamente deciso, ma non so a cosa!». Non è sufficientemente rivelatore quanto al carattere psicologico e sociale di questo insegnamento, soprattutto se lo si completa con il «vivere pericolosamente», massima peculiare del nichilismo fascista, e che segna il passaggio dall'angoscia teorica, cara ad Heidegger, all'attività pratica. No, in Heidegger, l'attivismo non poteva avere alcuna conseguenza filosofica.

Ma la situazione dell'esistenzialismo francese è del tutto diversa. L'esistenzialismo francese ha l'ambizione di diventare la filosofia degli intellettuali di sinistra, socialisti, amici del progresso e della democrazia. Non potrebbe dunque, alla maniera di Nietzsche, «liquidare» il socialismo proferendo qualche invettiva nei suoi riguardi, come non potrebbe, alla maniera di Heidegger, ignorarlo ufficialmente, riparandosi dietro il regime dei campi di concentramento. Deve, al contrario, misurarsi con esso apertamente; deve provare la sua superiorità sui campi della morale e della filosofia della Storia; deve provare che la dottrina dell'esistenzialismo è suscettibile di fornire a tutte le domande che la Storia fa sorgere riguardo al comportamento dell'uomo, delle risposte mi-

gliori, piú chiare, piú sicure e piú concrete del marxismo.

II. *Morale dell'intenzione e morale del risultato*

Il problema consiste nel costituire una morale esistenzialista, considerando le condizioni concrete della nostra situazione attuale. Basta porre cosí il problema, per constatare che l'esistenzialismo – anche accettando le sue stesse premesse – si trova costretto, sin dall'inizio, a stare sulla difensiva e che i suoi adepti non possono ingaggiare la lotta che su un terreno che è loro estraneo.

Questo fatto da solo manifesta l'ascesa vittoriosa del marxismo. Da alcune decine d'anni, si poteva, effettivamente, dichiarare orgogliosamente che il marxismo non aveva morale. Inoltre, un tale giudizio era allora assolutamente giustificabile dal punto di vista della saggezza *ex cathedra* dell'epoca, per la quale la morale era un insieme di postulati puramente formali, atemporali e astratti. Aggiungiamo tuttavia che questo rimprovero non colpisce solo Marx, ma, con lui, tutti i veri grandi moralisti concreti della storia del pensiero e, anzitutto, Aristotele e Hegel. Ma, di fronte a questo problema, l'esistenzialismo si pone subito dal lato della saggezza *ex cathedra*: il suo antenato Kierkegaard non attacca Hegel nello stesso sen-

so, facendo prova della stessa incomprendimento per i problemi di ordine morale propriamente detti, che, piú tardi la filosofia universitaria nei confronti di Marx? Per utilizzare la terminologia consacrata da Max Weber, Kierkegaard è cosí esclusivamente un moralista dell'intenzione come Kant, Fichte e ugualmente – soprattutto in *L'Essere e il Nulla* – Jean-Paul Sartre, mentre Marx, proprio come Aristotele ed Hegel, supera il moderno dilemma tra la morale dell'intenzione e la morale del risultato.

Usiamo qui di proposito i termini scientifici resi popolari da Max Weber, per designare quel dilemma essenziale dell'etica attuale, di cui Hegel ha già denunciato il carattere illusorio. Questo falso dilemma ha ricevuto, nella letteratura di bassa estrazione, inventata da M. Koestler, un'espressione mistica e ampollosa, sotto la forma del confronto tra Yoghi e il Commissario. Avremo l'occasione di vedere che questo modo di porre il problema, che tanto ha preoccupato gli esistenzialisti, non contribuisce per nulla alla sua soluzione.

Una morale che considera solo l'atto individuale del soggetto e per la quale l'intenzione che presiede a questo atto costituisce il criterio decisivo della morale, non può essere che una morale dell'intenzione. Agli occhi di questa morale, il collegamento dell'atto alle sue conseguenze può aver luogo solo in tutt'altra sfera, sotto il regime di leggi essenzialmente diverse.

Assistiamo così a una separazione tra il piano della morale e il resto della realtà umana, «esteriore», separazione alla quale è impossibile rimediare per mezzo delle categorie o del metodo della morale dell'intenzione, poiché questi sono prodotti di quella separazione.

Ecco perché i radicali tra gli adepti della morale dell'intenzione – e solo quelli sono conseguenti – si rifiutano assolutamente di considerare le conseguenze dell'atto (il Sermone sulla Montagna, Kierkegaard, Heidegger). Nessuna morale tuttavia, il cui contenuto e l'intenzione non equivalgono ad un rifiuto totale del mondo, ad una rinuncia totale alla penetrazione della realtà sociale, potrebbe abbandonare ogni tentativo per ristabilire il legame tra l'atto individuale e le sue conseguenze. Ora, nel momento stesso in cui si intraprende questo tentativo, ci si accorge della necessità di ristabilire, in un modo o nell'altro, un ponte tra la morale da una parte e la società e la filosofia della Storia dall'altra. Ci si chiede solo come ristabilire questo ponte, proprio quando la morale dell'intenzione si preoccupava di eliminare dal comportamento morale originale ogni contenuto sociale e storico, al fine di salvaguardare il primato decisivo dell'atto soggettivo e dell'intenzione individuale!

Si conosce il destino della morale kantiana. Kant aveva tentato di liberarsi dal formalismo puro della morale dell'intenzione e dell'imperativo categorico

ponendo, davanti ad ogni atto morale concreto, il criterio dell'assenza di contraddizione oggettiva. Dunque – per riprendere il suo esempio – alcun deposito deve essere oggetto di furto, perché il furto sarebbe in contraddizione con la nozione stessa del deposito, «poiché un tale principio avrebbe per effetto di annientarsi da solo in quanto legge, perché farebbe in modo che non esista più deposito». Hegel, nella sua *Critica*, risponde: «Che non ci sia più deposito del tutto, e dove sarebbe la contraddizione? Se non ci fosse deposito, ciò sarebbe in contraddizione con altri dati necessari; nella stessa guisa che la possibilità dell'esistenza di un deposito è legata ad altri dati necessari e diventa così essa stessa possibile. Ma che non si faccia appello ad altri fini e ad altre cause materiali; la forma immediata del concetto deve decidere della giustezza della prima o della seconda supposizione. Ma, del punto di vista della forma, i dati opposti sono tanto indifferenti gli uni quanto gli altri...».

Hegel dimostra qui che Kant abbandona le basi filosofiche della sua propria morale volendo dedurre dall'imperativo categorico l'esistenza o la giustificazione di una categoria economica e sociale e il comportamento etico al suo riguardo. In quanto morale dell'intenzione formalista, la morale kantiana è incapace di porre questo problema sul proprio terreno. Essa è incapace di porlo correttamente perché Kant

considera la conoscenza dell'insieme della realtà oggettiva – nella nostra citazione Hegel non si occupa di questo aspetto della questione – cioè la conoscenza del mondo storico-sociale, solamente come conoscenza di fenomeni, alla quale egli oppone, sotto le specie dell'atto morale, l'accesso al mondo in sé, al mondo noumenico. Così, il compimento di questo tentativo di Kant avrebbe per risultato – per mezzo dell'atto morale esente da contraddizioni, come è qui postulato – la trasformazione della conoscenza del mondo storico-sociale in una conoscenza in-sé, che sfocia nella soppressione di ogni teoria della conoscenza di Kant.

È interessante e assai caratteristico che il giovane Hegel – che l'ha fatto nel nome dell'idealismo oggettivo – non fosse il solo a protestare contro questa tendenza di Kant, consistente nel dotare l'etica di un contesto sociale, con l'aiuto della logica formale. Georg Simmel, in un'epoca piú recente, ha fatto altrettanto, nel nome dell'idealismo soggettivo kantiano. Simmel parte, proprio come Hegel, dal preteso criterio dell'assenza di contraddizioni logiche dell'imperativo categorico. Solo che, secondo Simmel, questo criterio sarebbe difendibile solo in un senso puramente morale, cioè in quello della morale dell'intenzione, perché, egli dice, «l'unità logica interna delle nostre azioni forma così il criterio del suo valore morale». Così, per riprendere l'esempio di

Kant, il furto del deposito può essere così morale quanto la sua salvaguardia, a condizione che «l'unità logica interna» dell'atto morale resti integra.

Se siamo entrati a tal punto nel dettaglio della discussione sulla possibilità di estensione della morale dell'intenzione formale ai contenuti sociali, è prima di tutto perché essa ci ha offerto l'occasione di evocare tutte le questioni essenziali del nostro problema, ma anche perché la posizione che ha preso Sartre stesso, nel suo opuscolo divulgativo, si avvicina sensibilmente alla morale di Kant. Nella misura in cui è possibile costruire una morale sui principi formulati in *L'Essere e il Nulla*, questa accorderebbe all'atto soggettivo il primato assoluto. Ho già avuto l'occasione, in altro luogo di spiegare le conseguenze che derivano da questo soggettivismo radicale per i rapporti che uniscono il soggetto ai suoi simili, in modo che io credo di potermi permettere di limitarmi a delle citazioni, per caratterizzare la posizione che Sartre prende nella sua principale opera. Egli dice, in particolare: «Le più atroci situazioni della guerra, le peggiori torture non creano uno stato di cose disumano: non c'è *situazione disumana*; solo attraverso la paura, la fuga e il ricorso a comportamenti magici *deciderò* del disumano; ma questa decisione è umana e io ne porterò l'intera responsabilità» (*L'Essere è il Nulla*, p. 639) (sottolineato da me, G.L.). L'opuscolo divulgativo di Sartre tiene già conto della

situazione generale successiva alla Liberazione, come l'abbiamo descritta, e accetta la parte di obblighi che ne deriva per l'esistenzialismo. Così, in questo opuscolo, Sartre dice «...sono obbligato a volere nello stesso tempo la mia libertà e quella degli altri, posso prendere la mia libertà come scopo, solo se prendo ugualmente come scopo quella degli altri» (*L'Esistenzialismo è un Umanesimo*, p. 83). In un altro passo, troviamo una formula ancora più radicale e, nello stesso tempo, ancora meno netta: «...ciò che noi scegliamo, è sempre il bene, e niente può essere buono per noi se non lo è per tutti». Per chiunque conosca la filosofia di Kant, è immediatamente evidente che la posizione di Sartre è del tutto vicina a quella di Kant; il postulato che egli formula qui sembra derivare direttamente dall'imperativo categorico, secondo il quale tutto, nel mondo, può essere trattato come mezzo, «solo l'uomo è un *fine in lui stesso*» (*Ibid.*, pp. 25-26). Vedremo come questa concezione è destinata ad occupare un ruolo decisivo nella genesi della morale esistenzialista.

Chiediamo tuttavia di sapere con quale diritto Sartre opera questo ampliamento della sua concezione originale della libertà. Questa morale ispirata da Kant, fa sempre organicamente parte dell'esistenzialismo? Non è che ci sentiamo obbligati a vegliare sull'ortodossia della dottrina esistenzialista, certo, no. Ma abbiamo il dovere di protestare, quando J.-P.

Sartre e i suoi discepoli affermano che la loro filosofia di cui abbiamo identificato la base, in Heidegger, in quanto nichilista e reazionario, rappresenta un'ideologia progressista e democratica. Noi indichiamo qui una contraddizione tra i fondamenti filosofici e i postulati etici di questa dottrina; ne consegue l'obbligo, per tutti coloro che prendono sul serio la filosofia e la morale, di abbandonare sia i fondamenti heideggeriani, sia l'edificio progressista e liberale, costruito su questi.

L'incoerenza di Sartre e l'eclettismo delle sue nuove posizioni si manifestano, anzitutto, per il fatto che il suo nuovo concetto della libertà è lontanissimo dal coincidere con quello formulato nella sua opera principale. L'autore vi aveva seguito, a parte qualche divergenza di dettaglio, i fondamenti elaborati da Kierkegaard e da Heidegger. Così, la libertà significa, ivi, l'atto soggettivo di decidere e di agire, senza tener conto del contenuto o della direzione dell'atto. Che il torturato parli oppure che mantenga il silenzio, che il mobilitato prenda le armi o che deserti, si tratterà solo della libertà come essa nasce dall'atto individuale.

A dire il vero, si può volere o non volere *quella* libertà per gli altri? La risposta potrebbe essere solo negativa. Perché, nel momento in cui io violo la libertà degli altri nel modo piú diretto (la sua libertà nel senso corrente della parola), il mio atto *può* ancora,

secondo l'esistenzialismo, essere un atto della *mia* libertà. D'altra parte, altri avrà ancora – secondo il concetto di libertà caro ad Heidegger e a Sartre – la sua libertà assolutamente illimitata di reagire. Va da sé che agendo così, io creo per lui una «situazione», ma, in questa situazione, egli sarà assolutamente libero di scegliere tra l'obbedienza e l'autodifesa. Qualunque sia la sua scelta, egli *può* – secondo Sartre – optare in libertà e manifesterà la sua libertà con l'atto di obbedienza o di autodifesa che avrà scelto lui stesso. Così, l'effetto più profondo che io possa esercitare su un altro consisterebbe solamente a creare per lui una situazione: ciò non *può* costituire, da parte mia, un intervento nella sua libertà.

Il postulato morale, formulato dall'opuscolo divulgativo di Sartre, non perde tuttavia il suo senso. È, al contrario, carico di un senso completamente chiaro, benché incompatibile con le più importanti considerazioni della sua opera principale. Incompatibile, non solo per ragioni derivanti dalla logica, ma perché la libertà di cui si parla in questo opuscolo non è più solo quella dell'atto individuale, ma, al contrario, libertà nel senso *sociale* della parola. Allorché io postulo la mia libertà così compresa, secondo la tradizione della morale antica, la mia volontà resta priva di senso, se non postulo, nello stesso tempo, la libertà degli altri. In questo caso, effettivamente, libertà significa essere cittadino libero di uno Stato libero e la libertà

dei miei concittadini costituisce una condizione *sine qua non* della mia. Questo ragionamento è perfettamente chiaro e ne risulta anche chiaramente che quella libertà non ha più niente a che vedere – non solo logicamente, ma anche riguardo al suo contenuto – col concetto di libertà formulato in *L'Essere e il Nulla*, che nasce esclusivamente dall'atto soggettivo.

Nell'esaminare un po' più da vicino questi due concetti di libertà, impiegati simultaneamente, ma che restano radicalmente diversi, il prestito metodologico che Sartre ha fatto da Kant appare sotto una luce del tutto nuova. Non bisogna dimenticare, in effetti, che nonostante tutte le sue incoerenze conosciute, Kant può, a buon diritto, pretendere di aver conferito un valore universale alla sua morale dell'intenzione poiché la sua dottrina oppone l'Io del suo atto morale all'esistenza immediata dell'uomo e che questo Io racchiude così, implicitamente, la considerazione dell'uomo secondo lui stesso, in quanto essere dotato di ragione, appartenente all'umanità. L'interdizione a considerare l'uomo come mezzo, non contraddice dunque in se stessa in alcun modo questa concezione. Essa rivela solo che il rivestimento formalista della morale kantiana dissimula elementi storici e sociali ignorati da Kant stesso.

Il formalismo sartriano comprende ugualmente, lo vedremo, elementi storici e sociali inconsci, ma di un carattere del tutto diverso, anzi assolutamente con-

trario. Simmel volle già modernizzare gli elementi temporali della morale di Kant, opponendo alla «libertà degli individui appartenenti essenzialmente alla stessa specie» un individualismo nuovo, quello della personalità unica. Questo ideale di uguaglianza, derivante dal tesoro spirituale della Rivoluzione Francese e considerato da Simmel come superato, aveva permesso a Kant, dal punto di vista metodologico, l'universalizzazione di cui abbiamo parlato più in alto. La morale di Simmel, quella della personalità unica, diviene nondimeno la tendenza dominante della fase imperialista, trasformando sempre più l'etica in un solipsismo irrazionale degli atti soggettivi di personalità uniche. *Sein und Zeit*, di Heidegger, come *L'Essere e il Nulla*, di J.-P. Sartre, rappresentano i punti culminanti di questa evoluzione. Per dotare il suo concetto di libertà di un valore universale, Sartre deve dunque prendere il suo slancio ben più lontano di quanto l'avesse fatto Kant, tanto più che egli pretende di andare molto più lontano. La rivendicazione della libertà per tutti va effettivamente ben più lontano che la semplice interdizione di considerare l'uomo come un mezzo. Fu necessario dunque compiere qui un salto miracoloso. E Sartre, prendendo il suo coraggio con due mani e il nome di Kierkegaard sulle labbra, saltò. Saltò da un concetto di libertà ben determinato ad un altro, del tutto opposto...

Vediamo come, nella sua opera divulgativa, Sartre opera con due concetti di libertà, che non hanno niente da spartire assieme e che sono anche completamente incompatibili.

L'Esistenzialismo è un Umanesimo porta, effettivamente, un esempio ben descritto, da cui risulta chiaramente che il suo nuovo concetto di libertà non è per l'autore, che una concessione alle esigenze del tempo, ma che in fondo, egli resta sempre, attaccato alla morale tramandatagli da Kierkegaard e da Heidegger. L'esempio evoca il caso di un giovane posto davanti al seguente dilemma: abbandonare sua madre, o abbandonare la lotta per la liberazione. Ora, se Sartre prendesse veramente sul serio il suo nuovo concetto di libertà, si sforzerebbe di dedurre da questa definizione generale (il legare la mia libertà a quella di tutti) una linea di condotta morale, suscettibile di ispirare una decisione a questo giovane. Egli non ci pensa. Dimostra, al contrario, che la concezione kantiana, secondo la quale nessun uomo deve essere trattato come un mezzo, concezione vicina alla sua, pone questo giovane davanti ad un dilemma insolubile. Egli deve considerare sia sua madre, sia i suoi fratelli d'armi come mezzo. Partendo dalla concezione morale de *L'Essere e il Nulla*, Sartre rifiuta di dare un consiglio. Dice a questo giovane: Sei libero, scegli... Nessuna morale generale può indicarvi cosa c'è da fare... Ma la nuova morale sartriana, quella che

collega la mia libertà a quella di tutti, non è, anch'essa una «morale generale», cioè, secondo Sartre, una morale che non potrebbe e non dovrebbe – secondo il vecchio concetto sartriano della libertà – ispirare alcuna decisione al soggetto agente? Ma, se le cose stanno così, qual è il valore di questa morale, allorché si tratta di costruire un sistema generale? Se l'atto di decidere resta il solo criterio decisivo, se la concordanza interna della decisione con la personalità che si costituisce nuovamente con questo atto resta la sola realizzazione possibile della mia libertà, allora l'esistenzialismo non offre nessuna possibilità per una generalizzazione morale, perfino storico sociale. In questo caso, la morale come è formulata in quest'opera divulgativa, è una costruzione eclettica, piena di contraddizioni, aggiunta del tutto esteriormente all'esistenzialismo propriamente detto.

III. *Sartre contro Marx*

Alcune conclusioni metodologiche si impongono già partendo da questa analisi sommaria, alla quale ci siamo appena lasciati andare. Ogni concezione, anzi ogni categoria etica comprende – coscientemente o non – una certa visione della società e della sua evoluzione. (Questa visione può, ben inteso, negare ogni evoluzione). Perché una costruzione etica possa esse-

re esente da contraddizioni interne e restare corretta dal punto di vista puramente formale, deve poter riferirsi ad una concezione omogenea della struttura e del dinamismo della storia e, perciò, dell'individuo. È impossibile non riconoscere, alla luce di queste considerazioni, il significato teorico dell'incoerenza di cui Sartre dà la prova nella sua piccola opera: essa accusa una modificazione, probabilmente rimasta inconscia, delle vedute dell'autore sulla società, la storia, la situazione storica, ecc. E, poiché Sartre non ha creduto di dover modificare, per questo, le sue concezioni filosofiche di base, questa modificazione non può che manifestarsi nel modo che abbiamo messo in luce, cioè sotto l'aspetto dell'uso di due concetti diversi di libertà, di cui il secondo si rivela totalmente incompatibile con la metodologia dell'esistenzialismo.

Ai nostri occhi, la crisi nella quale si dibatte l'esistenzialismo si manifesta attraverso le divergenze sempre più gravi, che separano i primi principi dell'esistenzialismo, derivati socialmente dalla situazione di una certa classe di intellettuali della fase dell'imperialismo e che provengono, dal punto di vista teorico, da Kierkegaard, da Husserl e da Heidegger, dai problemi e dai nuovi concetti, che gli impone l'epoca storica successiva alla Liberazione. Che gli esistenzialisti più in vista e, anzitutto, Sartre stesso, non siamo coscienti di questa crisi, non c'è nulla di sor-

prendente. Non c'è affatto bisogno di evocare qui delle analogie storiche. Basti ricordare l'oscurità dei metodi della fenomenologia, oscurità che è cresciuta dopo la nascita di una ontologia fondamentale, piuttosto proclamata che veramente fondata, dal punto di vista metodologico. Ora, questa oscurità permette di aprire e di chiudere la celebre parentesi in maniera così arbitraria, che il rapporto tra realtà e rappresentazione diventa totalmente incerto. Distinguere esattamente in queste condizioni, tra l'oggettivo e il soggettivo, necessiterebbe, a dire il vero, una vera virtuosità critica. Ma l'ambizione di fare dell'esistenzialismo *la* filosofia del nostro tempo, il desiderio di riportare la vittoria contro il materialismo dialettico, non sono molto compatibili con lo spirito critico.

L'esempio di Sartre stesso fornisce la prova migliore della giustezza delle nostre osservazioni. Simone de Beauvoir e, anzitutto, Maurice Merleau-Ponty dimostrano in effetti una certa volontà di comprensione per i problemi dell'attualità analizzati con l'apparato concettuale del marxismo. Questa volontà va forse di pari passo con la speranza di poter provare, in ultima istanza, la superiorità dell'esistenzialismo; essi sembrano presentire, talvolta, che esso ha bisogno di alcune correzioni. Ma Sartre, lui stesso, si sforza spesso di sopprimere lo sgradevole rivale con mezzi demagogici, assai a buon mercato e, spesso, indegni di un pensatore della sua classe.

Sartre consacra nella sua rivista due importanti studi al dibattito contro il marxismo. Il suo punto di partenza è naturalmente determinato dalla sua posizione esistenzialista ciò che falsa completamente le sue conclusioni. Invece di partire, per esempio, dall'analisi della situazione reale della Francia, o dell'Europa, di esaminare le tendenze rivoluzionarie presenti e di chiedersi in seguito quale delle due ideologie riflette meglio l'evoluzione oggettiva della storia, Sartre prende il suo punto di partenza con una meditazione sulla mentalità dell'attuale gioventù, per la quale l'idealismo è considerato definitivamente compromesso dalla classe dirigente, ma la quale non nutre meno riserve nei confronti del materialismo. Secondo Sartre, si intimorisce questa gioventù dicendole che chi non opta per il materialismo, si accosta lo voglia o no al campo del disprezzato idealismo. Sartre si propone dunque di sfruttare – con mezzi abbastanza demagogici – questa mentalità, nello scopo di discreditarlo definitivamente il materialismo e di preparare così la via al trionfo dell'esistenzialismo, di quella «terza via» del pensiero che non è né materialista né idealista.

Abbiamo usato la parola «demagogia», pur sapendo che, in una discussione scientifica, può, a buon diritto, sembrare brutale. Abbiamo creduto di dover usare questa parola, perché la polemica di Sartre contro il materialismo non potrebbe quasi essere

qualificata altrimenti. Non possiamo credere, effettivamente, che Sartre ignori numerose questioni trattate in lungo ed in largo in dozzine di opuscoli divulgativi. Ora, in questo caso, è pressappoco impossibile ammettere che la sua buona fede sia totale.

Apriremo il dibattito su una questione di terminologia. Sartre dichiara che il materialismo è una «dottrina metafisica». È penoso vedere Sartre, pensatore autentico e di grande classe, utilizzare contro il materialismo dialettico gli argomenti che conviene opporre al materialismo meccanicista: è un procedimento che non è degno di lui. Il termine «metafisico» possiede per altro nel vocabolario del materialismo dialettico, un senso particolare, poiché esso è l'antinomia del termine «dialettico». Se la sua polemica era leale, Sartre doveva dare almeno un'indicazione rapida di questa accezione particolare, che è impiegata correntemente solo dai marxisti. Comprendiamo perfettamente – poiché egli conosce la dialettica sotto la sua forma completamente falsata da Kierkegaard e da Heidegger – che egli possa considerarla come contraria allo spirito scientifico. Egli rimprovera dei quiproquo di questo genere ai marxisti francesi, mentre, grazie ad un abile gioco di prestigio con le due accezioni del termine «metafisico», imbrogliava lui stesso la questione. Egli dice, come altri, che la scienza, in quanto «realizzazione della quantità» (*Temps Modernes*, t. IX, p. 1544) si oppone

alla dialettica. Egli non saprebbe dunque che la categoria della quantità fa parte, in Hegel, proprio come in Marx, dell'apparato concettuale della dialettica? Sartre continua ad imbrogliare la questione, facendo dire ai marxisti, riguardo alla materia, che «è la materia di cui parlano gli eruditi» (*Temps Modernes*, t. IX, p. 1543). È forse giusto, allorché si tratta della questione concreta riguardante la struttura della materia. Ma ciò che Sartre discute qui, è la nozione epistemologica della materia ed egli dovrebbe sapere che, in *Materialismo ed Empirio-criticismo*, la sua grande opera di filosofia, Lenin separa, non si potrebbe più nettamente, la definizione filosofica della materia (ciò che esiste indipendentemente dalla nostra coscienza) dalle definizioni sempre mutevoli e sempre suscettibili di perfezionamento che ne dà la conoscenza scientifica concreta. Credo di potermi limitare qui a questa rapida indicazione, poiché questo problema è sviluppato dettagliatamente nell'ultimo studio di questo volume. Sartre combatte con tali armi il materialismo, questo «mostro, questo Proteo inafferrabile, questa falsa apparenza, vaga e piena di contraddizioni» (*Temps Modernes*, t. IX, p. 1560).

Passiamo ora alle questioni concrete. Sartre rimprovera al materialismo anzitutto di «eliminare la soggettività» e di «privare l'uomo della libertà»; rimproveri che ci sono familiari, a noi, marxisti, da decine di anni, poiché fanno parte dell'arsenale regola-

mentare del nostro avversario minore. Ogni marxista potrà constatare facilmente che anche qui, Sartre travisa il marxismo per poterlo combattere. Egli è del resto obbligato, dal fatto che occupa una posizione difensiva, che camuffa abilmente all'offensiva, approfittando del fatto che la messa in rilievo della soggettività costituisce l'elemento relativamente giustificato dall'esistenzialismo. Diciamo ben relativamente giustificato, perché la dottrina esistenzialista lo sovraccarica al punto da trasformarlo in un'assurdità. Tuttavia per quanto giustificato sia, questo elemento è lontano dall'essere sconosciuto per noi, marxisti. Si tratta, effettivamente, di sottolineare che sono gli uomini stessi che fanno la loro storia, sia nella vita privata che nell'esistenza pubblica. Ne consegue che tutto ciò che è accaduto, accade e accadrà nel corso della storia dell'umanità si compone di azioni umane, le quali hanno la loro diretta origine nelle decisioni umane e queste decisioni sono sempre prese in situazioni concrete, precise (la «situazione», cara agli esistenzialisti). Ora, considerate sul piano individuale, queste decisioni possono essere sempre prese in un senso o in un altro. Nessun marxista ragionevole non potrebbe in effetti, mettere in dubbio che, per esempio, allorché gli operai sono chiamati a recarsi a una manifestazione, ogni operaio interessato dovrà decidere se vi prenderà parte o no; non metteremo in dubbio nemmeno che non è possibile prevedere che

il senso generale di tutte queste decisioni individuali e che tali previsioni sono talvolta ingannevoli.

Se l'esistenzialismo si contentasse di mettere in luce quell'elemento di un rapporto dialettico nei confronti dei marxisti volgari che considerano il determinismo economico della coscienza umana come una fatalità meccanica, la sua posizione sarebbe interamente giustificata e molto utile. Essa non basterebbe tuttavia a permettergli di presentarsi, di fronte al marxismo, come una filosofia indipendente. Sartre isola ed erige in assoluto questo momento mediatore necessario della storia, ponendolo al centro stesso della sua dottrina, e si vede costretto a sopprimere l'oggettività della natura e della storia perché ai suoi occhi, solo l'oggettività interiore pura è degna di questo nome. Per salvare questa, egli non può fare altro che abbandonare l'oggettività della natura e della storia perché ai suoi occhi solo la soggettività interiore pura è degna di questo nome. Per salvare questa, egli non può fare altro che abbandonare l'oggettività della natura e della storia. Questo procedimento conservava, certo, un'apparenza di logica tanto che, come in Heidegger, solo i problemi puramente interiori dell'intelletto erano in gioco; la soggettivazione della storia corrispondeva allora abbastanza esattamente alle illusioni che la classe d'intellettuali manteneva rispetto ai suoi rapporti con la realtà storica e sociale. Ma questa opinione diventa molto difficile da difen-

dere, allorché ha l'ambizione di difenderla nei confronti del marxismo, in quanto vera filosofia della storia. In quest'ultimo caso, restano all'esistenzialismo due possibilità: abbozzare una caricatura del marxismo e riportare contro questa una facile vittoria (ciò che fa qui Sartre), oppure tentare di incorporare – abusivamente – all'esistenzialismo certi risultati del marxismo, eludere, sul piano pratico, l'antagonismo che esiste tra queste due ideologie e salvare così le basi filosofiche dell'esistenzialismo. È la via che hanno scelto Madame de Beauvoir e, soprattutto, Maurice Merleau-Ponty.

Sartre dichiara che il marxismo «elimina la soggettività». Vediamo cosa dice, a questo riguardo, Engels: «Noi facciamo la nostra storia noi stessi, scrive, ma, prima di tutto, con premesse e condizioni determinate. Tra tutte, solo le condizioni economiche che sono determinanti alla fine... Ma, in secondo luogo, la storia si fa in tal modo, che il risultato finale si ricava sempre dai conflitti d'un gran numero di volontà individuali di cui ognuna a sua volta è fatta tale che essa è per una moltitudine di condizioni particolari di esistenza; ci sono dunque qui innumerevoli forze che si contrastano mutualmente, un gruppo infinito di parallelogrammi di forza da cui risulta una risultante – l'avvenimento storico – che può essere considerata essa stessa, a sua volta, come il prodotto di una forza agente come un tutto, in modo

incosciente e cieco. Poiché, ciò che vuole ogni individuo è impedito da ogni altro e ciò che se ne ricava è qualche cosa che nessuno ha voluto... Ma, del fatto che le diverse volontà... non arrivano a realizzare la loro volontà, ma si fondano su una media generale, su una risultante comune, non si ha il diritto di concludere che esse siano uguali a zero. Al contrario, ciascuna contribuisce alla risultante e, a questo titolo, è inclusa in essa».

Va da sé che quando il marxismo si presenta sotto il suo vero aspetto e non sotto quello della caricatura concepita da Sartre, ci si accorge subito della sua fondamentale incompatibilità con l'esistenzialismo. Effettivamente, mentre quest'ultimo si limita – almeno sotto la sua forma primaria – ad abbozzare l'analisi psicologica e fenomenologica di risoluzione e di azione individuali isolate, aggiungendovi talvolta dei commenti di ordine morale o esagerandoli per farne un'ontologia, l'analisi marxista della storia comincia precisamente nel punto in cui l'esistenzialismo abbandona il campo. Il marxista, lui, comincia con l'esaminare come questo caos di atti individuali diventa un processo oggettivo, e retto dalle leggi conoscibili che noi chiamiamo la Storia.

Per comprendere la Storia l'analisi marxista risale ai fondamenti materiali dell'azione umana, alla produzione e alla riproduzione materiali della vita umana. Ne scopre le leggi storiche oggettive ma non ne

ga, tuttavia, il ruolo della soggettività nella Storia. Non fa che determinare il posto esatto che gli spetta nella totalità oggettiva dell'evoluzione della natura e della società.

Contro questa oggettività si leva la polemica di Sartre. Egli nega, in primo luogo, in perfetto accordo con una parte considerevole degli eruditi borghesi del nostro tempo così come con tutta la filosofia reazionaria moderna, l'atrocità della natura. In fatto di storia, egli non riconosce che quella dell'umanità. Ma come sarebbe possibile questa, senza base oggettiva, senza leggi oggettive, senza tendenze generali oggettivamente esistenti? A questa domanda, Sartre non ha risposta e non potrebbe averne. Tanto meno, che, anche quando gli capita di evocare – utilizzando e semplificando certi risultati del marxismo – una questione concreta, egli si affretta a darle una piega soggettiva e irrazionalista.

È la stessa cosa quando egli esamina il problema del lavoro. Egli prende in prestito da Marx lo stretto legame causa-effetto, e mezzo-fine nella sua definizione del lavoro. Ma la mistificazione esistenzialista comincia subito: il fine, per Sartre, è qualche cosa «che non è esistito precedentemente nell'Universo» (*Temps Modernes*, t. X, p. 19), e così, la conoscenza dialettica corretta del lavoro, la priorità del fine in ogni processo di lavoro si trovano sfigurati e svuotati del loro senso. Poiché, come aveva riconosciuto He-

gel, la possibilità di fissare un fine, cioè la possibilità di raggiungere, nella realtà oggettiva, il fine soggettivamente fissato, presuppone una certa conoscenza della realtà oggettiva; non è senza ragione, in effetti, che la teleologia è in Hegel «la verità» del meccanico e del chimico. Il marxismo va del resto ancor piú lontano, poiché riconosce che il fine stesso deriva dalla realtà sociale, che lo determina nella sua possibilità di realizzazione.

Ora, ecco ciò che questa costruzione, che non può essere piú chiara, diventa nella mitizzazione sartriana: «Si può dire, in questo senso, che l'atomo è stato creato dalla bomba atomica (?G.L.) la quale non potrebbe essere compresa che a partire dal progetto angloamericano di vincere in guerra» (*Temps Modernes*, t. X, p. 19). La parola «progetto» è del resto una delle formule magiche del vocabolario esistenzialista. Basta averla pronunciata, perché gli esistenzialisti credano di aver risolto il problema. All'occorrenza, questa formula dovrebbe servire a dissimulare il fatto che il «progetto» della bomba atomica non ha potuto sorgere che in funzione di un certo grado di evoluzione del capitalismo imperialista e che questo «progetto» presuppone un certo grado dell'evoluzione della natura – la quale esiste indipendentemente dalla coscienza umana – o piú concretamente, un certo grado di evoluzione della nostra conoscenza dell'atomo – che esiste ugualmente al di fuori della no-

stra coscienza. Questa dissimulazione permette di considerare l'atomo come una creazione del «progetto» della bomba atomica, mentre in realtà il progetto deve la sua esistenza allo sfruttamento della scienza per fini imperialisti.

Va da sé che questa concezione idealista del «progetto» non ha posto per il lavoratore che lavora effettivamente. Ecco perché l'analisi sartriana del lavoro considera il suo oggetto con un certo nobile distacco. Il lavoratore, dice in sostanza Sartre, scopre la sua libertà nel lavoro, ma questa libertà non corrisponde all'ideale esistenzialista. «È il determinismo della materia, che gli offre la prima immagine della sua libertà» (*Temps Modernes*, t. X, p. 15).

Non è per caso, se Sartre manifesta qui il suo scontento. La libertà che l'operaio scopre nel lavoro – non, naturalmente nel lavoro in quanto relazione interumana e sociale, ma nel lavoro in quanto relazione materiale tra la società e la natura – questa libertà è, effettivamente, la libertà autentica e reale: quella che è riconosciuta necessità. Essa è basata su una conoscenza approssimativamente adeguata della realtà oggettiva, benché questa conoscenza non si manifesti sempre in modo scientifico o anche cosciente. Il lavoro è strettamente e necessariamente legato alla materia, all'utensile, ecc., e ciò allontana abbastanza il suo carattere da questa «perfezione» della libertà, propria delle speculazioni che si svolgo-

no nel vuoto dell'intellettualità pura, che formano le basi del concetto di libertà formulato in *L'Essere e il Nulla*. Sartre definisce questa inferiorità ontologica del lavoro, dichiarando che, per l'operaio, «l'idea della liberazione è legata a quella del determinismo» (*Temps Modernes*, t. X, p. 16) e che i rapporti interumani sono, per l'operaio, quelli tra «libertà tirannica e obbedienza umiliata». A questi rapporti, l'operaio sostituisce dapprima il rapporto tra l'uomo e l'oggetto, che egli domina e, in seguito – poiché l'uomo che domina gli oggetti è lui stesso oggetto – il rapporto tra le cose. «Allorché tutti gli uomini sono cose, egli dice, non ci sono più schiavi» (*Temps Modernes*, t. X, p. 16).

Sartre considera dunque come identici il processo di lavoro in quanto tale (la relazione tra la società e la natura) e il lavoro in quanto base di relazioni tra le diverse classi della società. Questi due aspetti del concetto di lavoro formano, certo, un'unità dialettica nella loro evoluzione, ma Sartre commette lo stesso un errore considerevole eludendo puramente e semplicemente la differenza essenziale che li separa, e che fa in modo che essi agiscano in maniera totalmente diversa sulla coscienza del lavoro. Il processo di lavoro produce, necessariamente e spontaneamente, un materialismo pratico. Senza una conoscenza approssimativa della realtà oggettiva, è, effettivamente, impossibile effettuare il più primitivo lavoro.

La comprensione materialista del carattere sociale del lavoro non ha potuto, invece, realizzarsi che lentamente, attraverso delle crisi e come risultato di secoli di lotte di classe. In quanto lavoratori, gli operai inglesi erano, all'inizio del XIX secolo, altrettanto materialisti spontanei che gli schiavi dell'antico Egitto (benché pervenuti a un grado di conoscenza piú elevato), ma in quanto Luddisti, la loro azione era puramente idealista, cioè guidata da rappresentazioni soggettive e falsamente sociali, sprovvista della conoscenza della realtà sociale oggettiva.

Si veda il risultato di questo preteso approfondimento della teoria marxista della reificazione, operato dall'ontologia fondamentale. Marx constata fatti sociali reali: la forza lavoro di ogni lavoratore – per non abbandonare l'esempio citato da Sartre – è la sola merce la cui vendita può assicurare la sua sussistenza. L'acquisto e la vendita di questa merce creano – indipendentemente da ogni coscienza – delle relazioni sociali tra gli uomini, che *sembrano* essere delle relazioni tra cose. L'analisi marxista della reificazione consiste precisamente a scoprire sotto queste relazioni o, piú esattamente, in queste relazioni i rapporti umani (tra classi). L'ontologia di Sartre va nel senso opposto. La struttura della coscienza, come si forma nel capitalismo, è proclamata da essa la «situazione» decisiva del lavoratore. A partire da questa «situazione» essa deduce una «fenomeno-

logia» del lavoratore, inesistente nella realtà e che altera totalmente tutti i fatti. Mentre in realtà la liberazione del lavoratore significa la soppressione, l'annientamento di tutte le relazioni reificate tra gli uomini, Sartre fa coincidere l'ideale di libertà del lavoratore con l'universalizzazione senza limiti della reificazione. Questa ontologia fa nascere l'illusione, secondo la quale la reificazione capitalista non esisterebbe nella realtà sociale oggettiva, cioè tanto nella coscienza del capitalista che in quella del lavoratore, ma solo in quella di quest'ultimo. Così, la reificazione sarebbe il frutto del comportamento del lavoratore riguardo alla realtà. Ciò permette a Sartre di concludere, non senza analogia con certi autori prefascisti, che «la concezione materialista è quella degli oppressori» (*Temps Modernes*, t. X, p. 20). Così egli perviene ancora a procurarsi un certo effetto dichiarando che «il mito del materialismo» è il solo «che converga alle esigenze della rivoluzione» (*Temps Modernes*, t. X, p. 21). Secondo lui, la concezione del pragmatismo non poteva soddisfare i rivoluzionari e si è «inventato il mito materialista» (*Temps Modernes*, t. X, p. 25).

Con tali argomenti Sartre intende distruggere l'edificio teorico del marxismo. Rassicuriamoci: il marxismo, al quale ciò non capita per la prima volta, non sta peggio per questo. Al posto del marxismo Sartre offre alla gioventù «le nuove nozioni» (*Temps*

Modernes, t. X, p. 29) della «situazione» e dell'«essere-nel-mondo» di cui analizziamo più tardi il significato reale. Egli le offre anche – prospettiva assolutamente inedita! – la sicurezza che, essendo libero l'uomo, il trionfo del socialismo è incerto. Il socialismo è – sicuramente – un «progetto umano». «Esso sarà ciò che gli uomini ne faranno» (*Temps Modernes*, t. X, p. 30). Di sfuggita, Sartre si prende cura di trasformare un passo del *Manifesto Comunista*, in cui ha la sua importanza il suo significato concreto, un luogo comune astratto e privo di senso.

Ma tutti questi attacchi e tutti questi controsensi tendono a uno scopo definito. Sartre tenta, in effetti, di riallacciare la sua accettazione ideologica della rivoluzione alla «situazione» degli oppressi e di farne, nello stesso tempo, una filosofia universale che non sia più il bene esclusivo di una classe. Egli vuole mostrare com'è possibile arrivare alla rivoluzione quando si appartiene a una classe non proletaria o anche alla borghesia. «Un borghese oppressore lui stesso oppresso dalla sua oppressione» (*Temps Modernes*, t. X, p. 31). Sartre può così trasformare, per mezzo di una nuova operazione di ontologia fondamentale un'altra idea marxista in un luogo comune astratto ed assurdo. Engels mostra, in effetti, come il borghese, perfino il possidente ozioso sono sottomessi alle leggi della divisione capitalista del lavoro e Marx descrive con molta chiarezza l'unità degli elementi comuni e

antagonisti nell'esistenza e nella coscienza sociale del borghese e del proletario. «La classe possidente e la classe del proletariato, egli scrive, rappresentano la stessa alienazione umana, ma la prima si sente a suo agio in questa auto-alienazione, che essa prova con la propria affermazione, che sa essere *la propria potenza* e nella quale possiede *l'illusione* di un'esistenza umana. La seconda si sente annichilita nell'alienazione, che rappresenta per essa la propria impotenza e la realtà di una esistenza disumana».

Marx, lui stesso, indica, questo va da sé, una possibilità per i non-operai, di diventare rivoluzionari. Basta pensare alle indicazioni ben conosciute del *Manifesto comunista*, sulle quali avremo occasione di ritornare. Ma Sartre non può accettare molto queste teorie ed è precisamente qui che si manifesta il punto più debole, il difetto irrazionalista della corazza esistenzialista. L'esistenzialismo si rifiuta di attribuire un ruolo decisivo, nella genesi delle decisioni degli uomini, alle opinioni e alle idee, in una parola, ai riflessi della realtà oggettiva, nella coscienza umana. In maniera assai caratteristica Sartre pone formalmente l'azione pratica alla contemplazione. Per lui queste due nozioni si escludono a vicenda, a tal punto che egli considera la conoscenza oggettiva come derivante dalla «situazione» dei conservatori: il pensiero conservatore, dice Sartre «dichiara di *contemplare* il mondo come esso è. Esso considera la società e la na-

tura dal punto di vista della pura conoscenza senza riconoscere che il suo atteggiamento di stretta epistemologia tende a perpetuare lo stato presente dell'universo, poiché persuade che si può piuttosto conoscerlo che cambiarlo e che, per lo meno, bisogna conoscerlo per cambiarlo» (*Temps Modernes*, t. X, p. 5). Ciò che è giusto in queste frasi, cioè la nullità di una teoria staccata da ogni pratica e l'ipocrisia di una conoscenza pretesa pura, ci è noto dalle celebri *Tesi* di Karl Marx su Feuerbach, che risalgono al 1845. Ciò che Sartre vi aggiunge, è il rifiuto di ammettere la conoscenza della realtà in quanto condizione preliminare della sua trasformazione. Egli attribuisce questo rifiuto ai conservatori, per mezzo di una strana contemplazione fenomenologica dell'essenza, benché la teoria della conoscenza conservatrice ignori questo punto di vista, che non è mai stato formulato da pensatori conservatori.

Avremo ancora, parlando dei lavori di Simone de Beauvoir e di Maurice Merleau-Ponty, l'occasione di ritornare sulle conseguenze di questo ripudio del ruolo sociale e morale della conoscenza. Per il momento ci limiteremo a far notare che, nella maggior parte dei casi, le obiezioni di Sartre contro il marxismo significano semplicemente che egli è assolutamente incapace di comprenderlo. È lui che rifiuta di riconoscere l'influenza decisiva della conoscenza delle situazioni e delle forze sociali ed è lui che pro-

clama il marxismo incapace di spiegare il fenomeno della coscienza di classe. «Uno stato del mondo non potrebbe mai produrre una coscienza di classe» egli dice nei *Temps Modernes* (t. X, p. 13). Egli aggiunge anche che i marxisti sanno bene a cosa attenersi a questo riguardo, poiché essi inviano i loro funzionari tra le masse, al fine di radicalizzare queste e di svegliare la loro coscienza di classe. Ma, chiede Sartre trionfante, «questi funzionari stessi dove prendono dunque la loro comprensione della situazione?» (*Ibid.*). Sicuro: quando si nega che la conoscenza è il riflesso della realtà oggettiva nella coscienza, quando si fa dell'azione rivoluzionaria un feticcio indipendente, che non ha più alcun rapporto con la conoscenza della realtà oggettiva e con le leggi ugualmente oggettive che la reggono, allora il fatto semplicissimo che vuole che esistano dei gradi della comprensione di questi problemi e che una comprensione più completa stimoli l'azione personale e anche quella degli altri, diventa un enigma. È spiacevole, ma non è il marxismo che ne è responsabile. Dopo aver spento tutte le luci della conoscenza oggettiva, non è al marxismo ma unicamente a se stesso che Sartre deve rimproverare di trovarsi al buio...

IV.

La morale dell'ambiguità e l'ambiguità della morale esistenzialista

In Simone de Beauvoir, le contraddizioni interne dell'esistenzialismo sono ancora piú visibili che in Sartre stesso. Ella si propone di completare i fondamenti ontologici della dottrina esistenzialista con l'aggiunta di una morale. Ma – fatto notevole, benché non abbia niente di sorprendente – le sue analisi morali costituiscono altrettanto discussioni con il marxismo, con il fatto dell'esistenza dell'Unione Sovietica, con l'esigenza che il Partito Comunista pone di fronte ai suoi membri e alle masse, e cosí via. Ella non fa altro che citare qua e là altri sistemi di morale, mentre conduce una polemica in piena regola con il marxismo, il quale, si dice, non ha morale. Ciò testimonia un senso robusto della realtà di Simone de Beauvoir, poiché ella sente molto bene che da questo strato di intellettuali il cui sentimento oscuro corrisponde all'esistenzialismo avverte i problemi posti dal marxismo come una tentazione di allontanarsi dall'esistenzialismo. La dottrina di Kant o di Hegel, quella degli stoici o degli epicurei, potrebbe perfet-

tamente essere combattuta a colpi di argomenti puramente accademici. L'esistenza del marxismo equivale, al contrario, dal punto di vista della costituzione di una morale esistenzialista, a una «situazione».

Contrariamente ai metodi utilizzati da Sartre, il dibattito non si riduce, questa volta, a un attacco demagogico. S. de Beauvoir tenta, al contrario, di interpretare il marxismo come se fosse possibile riconciliare le due dottrine, «migliorando» o «completando» il marxismo, con l'aggiunta di alcuni principi esistenzialisti. È così, per esempio, che ella intraprende di soggettivare il marxismo: Marx non considera che certe situazioni umane siano in sé assolutamente preferibili ad altre; sono i bisogni di un popolo, le rivolte di una classe che definiscono scopi e fini; è dal seno di una situazione rifiutata alla luce di questo rifiuto, che uno stato nuovo appare come desiderabile (*Temps Modernes*, t. XIV, p. 200). E S. de Beauvoir arriva al punto di aggiungere – in maniera del tutto artificiale, se si considera l'insieme del suo punto di vista – che questa volontà spinge stranamente le sue radici nella realtà storica ed economica. Nell'interpretazione che ella dà di Marx, questo rapporto resta non di meno del tutto episodico: si ha quasi l'impressione che in luogo della storia, Marx avrebbe scritto una fenomenologia o un'ontologia fondamentale dei movimenti delle masse. E allorché si tratta del problema della rivoluzione, l'attitudine di

S. de Beauvoir resta la stessa: «La rivolta non si integra allo sviluppo armonioso del mondo, non vuole integrarvisi, ma proprio esplodere nel cuore di questo mondo e spezzarne la continuità» (*Temps Modernes*, t. XVI, p. 456).

Nei due casi, la concretizzazione marxista dei rapporti storici e sociali tra gli uomini attraverso l'economia e la trasformazione storica della struttura economica della società, resta completamente elusa. Non si tratta qui di un malinteso fortuito. La fenomenologia procede all'esplorazione di un oggetto mettendo il problema della sua realtà «tra parentesi». Dalle correlazioni fenomenologiche ella trae delle conclusioni ontologiche e punto conduce non solo a far sparire, sul piano della metodologia e su quello della teoria della conoscenza, la realtà concreta dell'oggetto, ma ancora a privare la sua rappresentazione fenomenologica o ontologica delle sue caratteristiche reali più importanti. La riduzione che è così operata non è più, per riprendere un'espressione di Marx, che un'«astrazione ragionevole», poiché travisa i rapporti più importanti.

Il pensiero borghese attuale attraversa una crisi. Esso si dibatte continuamente tra un empirismo ateorico e l'astrazione svuotata di ogni contenuto reale. La ragione metodologica di queste difficoltà (che si spiegano naturalmente attraverso la realtà sociale) risiede semplicemente nel fatto che le sue

categorie di base si riferiscono ad un uomo astratto, soprastorico, a partire dal quale non è piú possibile ritornare ai problemi della realtà storica del presente. La grandezza della filosofia greca era una conseguenza dell'utilizzazione spontanea da parte di grandi pensatori dell'Antichità delle astrazioni provenienti dalla realtà storica della vita della città. La relativa omogeneità dell'insieme sociale che essi avevano in vista – poiché gli schiavi non contavano per loro – permetteva loro di realizzare una certa unità originale: il generale e il fatto storico concreto. Quanto ai grandi pensatori del periodo relativo alla nascita del pensiero borghese – Kant deve essere considerato come ultimo anello della catena – essi erano così esclusivamente rivolti verso questo mondo nuovo in gestazione e ripudiavano così risolutamente il passato feudale in quanto nulla filosofico, non conforme alla ragione, che pervenivano a una unità logica e a una costruzione monumentale. Beninteso, dal momento in cui la crisi volgeva al termine e che con la Rivoluzione Francese, il carattere storicamente passeggero di questa società diventava manifesto, l'unità logica di questa costruzione era divenuta contestabile. L'applicazione, con l'imitazione di questi stessi metodi e di queste stesse categorie a una realtà sociale sempre piú passeggera

condusse a questo dilemma fatto di empirismo e di astrazione di cui abbiamo parlato più sopra.

Nel campo di questo problema capitale, la fenomenologia fondamentale non supera in niente gli orizzonti della filosofia borghese del nostro tempo. La storicità del *Dasein* costituisce, certamente, – nella sua definizione verbale – un dato primario dell'ontologia di Heidegger. Ma rifiutando, in quanto temporalità «volgare» la storia economica e sociale, la sola che sia concreta e vera, prendendo l'individuo isolato e le sue esperienze vissute come punto di partenza, Heidegger si serve di strumenti teorici che sono sensibilmente della stessa qualità di quelli degli altri pensatori borghesi. L'essenza della «realtà-umana» (cioè l'uomo), così come il nocciolo ontologico delle sue mutevoli situazioni resterà per lui, come per i suoi discepoli francesi, astratta e soprastorica. Questo fatto trova in Simone de Beauvoir un'espressione molto chiara: «Nessuno sconvolgimento sociale, nessuna conversione morale può sopprimere questa mancanza che è nel suo cuore (dell'uomo)» (*Temps Modernes*, t. XVII, p. 848). Ma quando si è eliminato dall'«essenza» dell'uomo, con rigore metodico, tutti gli elementi storici e sociali, tutti i fondamenti economici della sua esistenza, tutta la «produzione e la riproduzione della vita reale» (Engels), tutti i rapporti sociali tra l'uomo e la natura, espressi dalla struttura economica concreta di questo o quel perio-

do storico della società umana – quando si è eliminato tutto ciò si può solo aggiungere qui e là qualche elemento che resterà tuttavia delle aggiunte empiriche e inorganiche. È impossibile sopprimere *post festum* l'isolamento artificiale dell'individuo, lo si fosse agghindato di categorie anche pompose come quelle dell'essere-insieme o dell'essere-nel-mondo. Questo isolamento fenomenologico o ontologico sfalsa a tal punto l'essenza della conoscenza dell'uomo che le constatazioni, empiricamente corrette, di fatti economici non possono più correggerla. Per realizzare la nozione concreta, storica e sociale dell'uomo, bisogna prima di tutto comprendere che le categorie dell'economia sono perfettamente delle «forme di esistenza» e delle «determinazioni dell'essere» (Marx).

Ma ritorniamo alle nostre due citazioni del testo di S. de Beauvoir. La prima fa sparire l'evoluzione delle forze di produzione, così come la contraddizione che essa fa nascere tra le forze di produzione e le condizioni di produzione e, con essa sparisce ogni elemento concreto delle situazioni storiche nelle quali si formano le volontà descritte da Simone de Beauvoir. Sartre, l'abbiamo visto, accusa Marx, a torto, di negare ogni soggettività. Abbiamo provato la falsità di quest'accusa: il fattore soggettivo della storia umana è, come abbiamo visto, di importanza capitale per il marxismo, ma solo in relazione del tutto intima con il fattore oggettivo, e sulla base del fattore oggettivo.

Anche quando il marxismo affronta una realtà che sembra essere, a prima vista, di ordine soggettivo, esso si applica immediatamente a scoprire, alla sua base, il fattore oggettivo, spesso difficile da svelare direttamente. Analizzando la posizione economicamente falsa dei discepoli radicali di Ricardo, che avevano tratto dalla teoria del plusvalore del loro maestro conclusioni rivoluzionarie e socialiste, Engels scrive: «Ma ciò che è formalmente falso del punto di vista dell'economia, può essere ancora giusto dal punto di vista della storia. Quando la coscienza morale delle masse condanna un fatto economico, come un tempo la schiavitù o la corvée feudale, ciò prova che questo fatto è sopravvissuto a lui stesso, che altri fatti economici sono intervenuti in virtù dei quali i primi sono divenuti intollerabili e indifendibili. Dietro l'errore economico formale si può dunque nascondere un contenuto economico del tutto corretto». L'esegesi che Simone de Beauvoir dà di Marx è dunque un'esistenzialismo applicato alla «psiche collettiva», ma non ha nulla a che vedere con il marxismo né con la realtà storica.

Il travisamento proprio dei metodi della fenomenologia e dell'ontologia, contenuto nella seconda citazione presa da Simone de Beauvoir, si manifesta con la polarizzazione della nozione di rivoluzione e di quella della continuità storica. Si tratta qui, beninteso, di un procedimento che è moneta corrente nella

letteratura borghese. Burke fu il primo a considerare la Rivoluzione Francese come un fenomeno «storico» che interrompeva la continuità della storia. Per mezzo del romanticismo tedesco, e in particolare della scuola di filosofia storica del diritto, questa polarizzazione rigida perviene fin nelle moderne scienze morali. Riprendendo per conto suo e applicando alla rivoluzione con una nettissima simpatia questa polarità vecchia di un secolo derivante dall'arsenale spirituale della contro-rivoluzione romantica S. de Beauvoir non supera dunque – a dispetto delle sue conclusioni opposte – gli orizzonti del romanticismo filosofico e sociologico. Il merito spetta a Hegel di aver interpretato le rivoluzioni in quanto elementi dialettici della continuità della storia; Marx ha dotato d'un fondamento economico la «linea nodale dei rapporti di misura» di Hegel e gli diede così un senso storico e sociale concreto. Egli ha mostrato, in particolare nell'analisi dell'accumulazione primitiva, che si tratta qui d'una alternanza economicamente e storicamente necessaria, di periodi o di epoche rivoluzionarie e «normali». La continuità della storia consiste dunque – per riprendere lo stile caro a Hegel – in una unità dialettica della continuità e della discontinuità, contenenti le due in essa.

Questa tendenza all'astrazione e al travisamento, inerente dei metodi della fenomenologia e dell'ontologia determina il carattere della questione centrale

che preoccupa S. de Beauvoir. Si tratta del problema della violenza e della posizione morale di fronte a essa. Ma S. de Beauvoir pone la questione con molta chiarezza. Per lei, ogni violenza è uno scandalo, ma, d'altra parte, ella riconosce che nessuna azione politica è possibile senza violenza. Ella dichiara dunque in maniera assai kantiana: «Si possono scusare tutti i delitti e anche tutti i crimini per mezzo dei quali degli individui si affermano contro la società, ma quando deliberatamente un uomo si applica a degradare l'uomo in cosa, fa scoppiare sulla terra uno scandalo che nulla può compensare» (*Temps Modernes*, t. V, p. 828). Tuttavia ella stessa riconosce, anche se a proposito di un'altra questione, che un tale atteggiamento conduce a una contraddizione insolubile «Non giungiamo così a condannare l'azione come criminale e assurda condannando tuttavia l'uomo all'azione?» (*Temps Modernes*, t. XVII, p. 854).

S. de Beauvoir non si contenta, ciò va da sé, di annunciare puramente e semplicemente questa contraddizione. Ma prima di entrare nell'analisi della soluzione che ella abbozza, ci permetteremo qualche osservazione riguardo alla maniera in cui ella pone la questione. Non intendiamo fare un argomento del fatto che questa maniera non è del tutto inedita. Si tratta, effettivamente, molto meno di discutere l'originalità dell'esistenzialismo, che di determinare in quale misura esso è suscettibile di ben porre e di ben

risolvere le grandi questioni del nostro tempo. Se ci permetteremo dunque alcune osservazioni storiche concernenti questo problema, ciò non si farà per decidere la questione della priorità letteraria, ma per tentare di delucidare la genesi sociale della maniera di porre questo problema. Essa si pone, innanzitutto, in seguito a rivoluzioni repressse; cosí la ritroviamo sin dal XVII secolo, in alcune sette protestanti in Inghilterra e in Scozia, poi in seguito alla disfatta della rivoluzione russa del 1905, in quanto interpretazione piú ampia della dottrina tolstoiana «Non resistere al Male», e anche dopo il ritiro del maremoto rivoluzionario del 1918, sotto le forme dell'espressionismo, del gandhismo, ecc. Ma, questo problema sorge anche nel corso di periodi prerivoluzionari, e allora, esso esprime lo smarrimento, l'arretramento davanti a ciò che si prepara. Essa è caratteristica di certe epoche nelle quali l'ordine sociale ereditato dal passato si disfa tra manifestazioni piú o meno esplicite, mentre le condizioni oggettive e soggettive della rivoluzione non hanno ancora raggiunto la loro piena maturità. È facile constatare la presenza di queste correnti ideologiche della non-violenza, dagli anabattisti passando per i socialisti utopisti e Tolstoj, fino all'attualità piú recente. (Tengo tuttavia a notare, di passaggio che la distinzione tra pre e post-rivoluzionari è un po' schematica. La condanna della violenza dei socialisti utopisti, per esempio, manifesta da

un lato l'insufficienza dello sviluppo del capitalismo e del proletariato, e nello stesso tempo costituisce una risonanza della disfatta del giacobinismo plebeo nella Rivoluzione Francese).

Ciò che precede permette, ad ogni modo, di constatare che la condanna radicale della violenza in questo strumento della liberazione è stata fino ad ora nella storia un sintomo di debolezza sociale. Debolezza, perché essa significava nello stesso tempo l'indietreggiamento davanti ai mezzi della realizzazione e l'idealizzazione utopica dell'ordine sociale sognato. La violenza dell'oppressione costituisce il fattore più direttamente percettibile dell'ordine sociale condannato e oggettivamente sempre meno sostenibile. Il periodo preparatorio della rivoluzione e, più particolarmente, le tappe che seguono le rivoluzioni repressive, obbligano le classi dominanti a trasgredire i limiti della propria legalità e far ricorso a mezzi di coercizione illegali. Ne segue che l'opposizione astratta della non-violenza alla violenza e l'idealizzazione utopica di una non-violenza integrale sono perfettamente comprensibili in tutti coloro che l'azione rivoluzionaria spaventa; perfettamente comprensibili ma anche perfettamente rivelatrici sul piano sociale.

Conviene aggiungere che, dal momento in cui il risveglio delle classi oppresse si manifesta con una serie di atti rivoluzionari e la rivoluzione trionfa in una parte del mondo, i letterati salariati o volontari

delle classi dirigenti fanno scattare una campagna di intensa propaganda contro la violenza. Questa propaganda passa sotto silenzio e giustifica tutti gli atti di violenza degli oppressori, gettando il discredito morale sulle misure di violenza decretate dalla rivoluzione. Ai nostri giorni, il giornalista Arthur Koestler può essere considerato come il rappresentante piú chiassoso di questa tendenza ideologica imperialista-reazionaria. Così, per esempio, l'eroe trozkista del romanzo antisovietico di Koestler – eroe che l'autore si preoccupa di presentare sotto l'aspetto di un marxista ortodosso, bolscevico della prima ora – scrive nel suo diario intimo: «Siamo stati i primi a sostituire all'etica liberale del XIX secolo fondata sul *fair play*, l'etica rivoluzionaria del XX secolo», ciò che significa, come prova l'insieme del libro, l'etica della violenza. I fatti e gesta della borghesia del XIX secolo dopo i massacri di Peterloo, fino alla Settimana Sanguinosa di Parigi, la repressione della rivoluzione russa del 1905 da parte di Stolypine e i suoi accoliti, ecc., compongono dunque, agli occhi di Koestler, la morale del *fair play*. A dire il vero uno stipendiato della borghesia del genere di Koestler, può perfettamente maltrattare la storia con una simile brutalità, senza stupirci. Ma è increscioso che Sartre e Merleau-Ponty, come la signora de Beauvoir, prendano sul serio le teorie di Koestler.

Ciò detto, una nuova questione preliminare si pone, concernente l'ideologia della non-violenza. Ricordiamoci la polarizzazione assolutamente rigida che S. de Beauvoir stabilisce tra la rivoluzione e l'evoluzione continua. Questa polarizzazione manifesta, come abbiamo mostrato, il carattere astorico della sua concezione del mondo: sintomo del tutto generale del moderno pensiero borghese. Ora, in ragione della loro attitudine profondamente astorica, la maggior parte di pensatori borghesi collocano la violenza nella categoria speciale del clandestino e dell'illegittimo. Le misure di violenza codificate e prescritte dalla legge non sono, per contro, considerate come derivanti dalla categoria della violenza. L'arbitrio e l'assurdità di tale discriminazione non sfuggono, beninteso, a nessun filosofo o sociologo del diritto degno di questo nome, da Machiavelli a Max Weber. Ci sia permesso citare la formula immaginosa e assai espressiva di cui si è servito quest'ultimo, per definire l'essenza del diritto: esiste diritto, allorché dopo la trasgressione dei suoi limiti arrivano degli uomini con l'elmo a punta per obbligare le persone a rispettarlo.

Non è del tutto sicuro che S. de Beauvoir si serva della parola violenza in questa accezione, certamente molto larga, ma che è la sola che sia scientificamente corretta. In ogni modo, quando si vuole scientificamente discutere della questione di sapere se la mora-

le debba ammettere o condannare la violenza questa accezione larga del termine deve servire di base. Sarebbe, effettivamente, del tutto faticoso tracciare un limite – soprattutto per la morale individualista dell'esistenzialismo – tra l'esecuzione di un traditore da parte della Resistenza, per esempio, e il voto di una legge che apporta la pena di morte per i traditori della patria.

Ma così, l'antinomia, sorta nel ragionamento di S. de Beauvoir, si presenta davanti a noi sotto una luce nuova. Si sa, in effetti, che il diritto, cioè l'impiego legale della violenza (lo stesso del resto che la rivolta degli oppressi contro esso) risulta dalla divisione della società in classi. Questa stessa divisione della società è necessariamente responsabile del fatto che, in ogni ordine sociale, solo una parte degli interessati può trovarsi d'accordo col contenuto e l'orientamento del diritto che si manifesta con l'uso legale della violenza, mentre l'altra parte tenderà sempre a ottenere la modifica di questo contenuto e di questo orientamento.

In che modo l'impiego della violenza può, in tali condizioni, costituire un problema morale o, per ricorrere all'espressione di S. de Beauvoir, essere uno scandalo? Le ideologie religiose possono a buon diritto vedervi uno scandalo poiché per esse, tutto è in funzione della salvezza eterna dell'anima umana. Ciò che importa, per il momento, se la condanna della

violenza esprime allora le speranze di sconvolgimento degli oppressi, oppure se queste speranze sono loro semplicemente buttate in basso dalle classi dirigenti. Nell'uno come nell'altro caso l'esistenza umana di quaggiú costituisce solo un preludio piú o meno trascurabile alla vita eterna e la condanna morale di ogni ricorso individuale alla violenza sottolinea che il mondo terreno manca di vera importanza e non deve essere quasi giudicato dal punto di vista della morale, qualunque sia la sua struttura sociale. «Date a Cesare quel che è di Cesare...».

Non è la stessa cosa per le ideologie che rifiutano la credenza nella continuazione e nel completamento della vita umana nell'aldilà. Il solo campo di attività possibile per queste ideologie è proprio la vita terrena cioè la vita concreta e reale, come gli uomini la conducono all'interno di un sistema sociale concreto, che comporta classi diverse e dà luogo al problema della legalità del ricorso alla violenza. La morale di una tale ideologia deve dunque strettamente attenersi alle condizioni di una simile esigenza terrestre. È così per l'esistenzialismo ateo dopo l'intervento di Heidegger, mentre per Kierkegaard, la salvezza celeste dell'anima rappresentava ancora il completamento religioso della morale.

Qui, fatalmente, si pone la seguente domanda: si può concepire un'etica intelligente e conseguente, che consideri un fatto corrente dell'esistenza sociale

come uno scandalo, senza sforzarsi, in primo luogo, a sopprimere questo scandalo? Noi sottolineiamo la parola *sociale*, va da sé, in effetti, che nessun'etica si può dare come scopo la soppressione di elementi della natura. (Eccezion fatta, beninteso, di casi, in cui la soppressione, voluta dall'etica, delle loro esteriorizzazioni sociali, li sopprimerebbe ugualmente).

L'atteggiamento di S. de Beauvoir e quello degli altri esistenzialisti in questo problema rivela chiaramente il carattere inorganico della genesi della loro dottrina. Heidegger non ha fatto, in realtà, che sopprimere il Dio di Kierkegaard, riprendendo senza alcuna modificazione profonda, l'insieme delle sue categorie, al quale tuttavia solo il riferimento a Dio può dare il senso immanente. Quanto a Sartre, non ha fatto che seguire l'esempio di Heidegger. Ciò spiega ancora, che Jaspers ha potuto costruire parallelamente alle concezioni heideggeriane, un esistenzialismo di tinta protestante e che esiste in Francia, accanto alla scuola di Sartre un esistenzialismo cattolico. Le antinomie e i dilemmi in cui si dibatte S. de Beauvoir, sono in misura non trascurabile, il frutto di questa teologia esistenzialista senza dio. La pura e semplice eliminazione di Dio ritorna, allorché si tratta di un sistema teologico conseguente, all'eliminazione di ogni oggettività e non può condurre, in ultima analisi, che al nichilismo.

Ma S. de Beauvoir si rifiuta – e ciò l'onora – di arrivare a una morale nichilista. Ella intraprende parecchi tentativi per sfuggire all'inevitabile. Vedremo tuttavia che i suoi tentativi sono tutti destinati al fallimento, a causa del formalismo della sua dottrina, formalismo che non è senza rapporto con la teologia senza dio. Così ella si propone di giudicare moralmente l'atteggiamento nei riguardi della violenza secondo lo scopo che questa violenza è tenuta a servire: «Noi ripudiamo tutti gli idealismi, misticismi, ecc., che preferiscono una Forma all'uomo stesso. Ma la questione diventa inevitabilmente angosciante quando si tratta di una causa che serve autenticamente l'uomo» (*Temps Modernes*, t. XVII, p. 865). S. de Beauvoir crede di porre qui il problema dell'Unione Sovietica. Non abbiamo l'intenzione di ritornare su questioni già trattate e non vogliamo annoiare la signora de Beauvoir chiedendole con quali mezzi l'esistenzialismo può giudicare se un ordine sociale è suscettibile a servire l'uomo? Noi sappiamo, invece, che proclamando di volere la libertà di tutti, Sartre si pone in contraddizione con gli stessi fondamenti della sua dottrina; quanto a S. de Beauvoir ella stessa sbarra il cammino della soluzione del problema rifiutando, con una perfetta ortodossia esistenzialista, ogni «mito di avvenire» (*Temps Modernes*, t. XVII, p. 854), cioè ogni prospettiva storica, per ammettere

come reale questo «avvenire vivente» che sorge ogni volta concretamente dal «progetto» dell'individuo.

Ecco perché senza riguardo alla propria dottrina filosofica, la risposta di S. de Beauvoir si ispira del solo istinto di una donna desiderosa di libertà. Ella riconosce che la violenza, come si manifesta, per esempio, nel linciaggio, corrisponde ad un male assoluto (perché) rappresenta la sopravvivenza di una civiltà superata, la perpetuazione di una lotta di razza che deve scomparire» (*Temps Modernes*, t. XVII, pp. 865-66). Quanto alla violenza nell'Unione Sovietica, che esamina attraverso l'ottica deformante di un trotskismo koestleriano, ella ammette che «si tratta di mantenere un regime che apporta a un'immensa massa di uomini un miglioramento della loro sorte» (*id.*). Molto bene. Ma dal momento in cui bisogna trarre una conseguenza qualunque, questa affermazione si rivela puramente gratuita, poiché il suo metodo non potrebbe offrire a S. de Beauvoir il minimo principio di un criterio. Non le resta dunque che l'abbandono della morale dell'intenzione astratta dell'esistenzialismo, per una morale dal risultato altrettanto astratto. Ella pone dunque la domanda: «Alla morte di Bucharin si oppone Stalingrado; ma bisognerebbe sapere in quale misura effettiva i processi di Mosca hanno aumentato le possibilità della vittoria russa» (*id.*). Sono numerosi coloro – e non solo tra i comunisti, ma anche tra gli osservatori bor-

ghesi, a condizione di non essere né trotskisti né agenti di un imperialismo – che sono in grado di dare a questo interrogativo una risposta molto precisa. Ma, al di fuori di ciò, non si può fare a meno di chiedersi in quale maniera una tale risposta potrebbe essere considerata soddisfacente dell'esistenzialismo. Effettivamente qui sono la morale dell'esistenzialismo e la sua filosofia della storia che formano l'oggetto del dibattito; Bucharin e Stalingrado sono solo delle pietre di paragone. Il modo in cui la signora de Beauvoir pone la questione sembra indicare che se questa ricevesse una risposta positiva e probante, ella giudicherebbe l'esecuzione di Bucharin pienamente giustificata.

Molto bene ancora. Solo, ragionando così, S. de Beauvoir fa dell'utilità di una misura (che serve beninteso, uno scopo accettato) il criterio della sua moralità o della sua immoralità. Ma ciò che è strano, è che, nello stesso studio, ella rifiuta risolutamente l'utilità come criterio morale e, bisogna dirlo, dal punto di vista della morale dell'intenzione, che è quella dell'esistenzialismo, questo rifiuto è perfettamente giustificato. S. de Beauvoir rifiuta l'utilità come criterio morale perché il ricorso a questo criterio porrebbe la morale davanti a un'antinomia insolubile, che ella formula così: «La sola giustificazione del sacrificio, è la sua utilità; ma l'utile è ciò che serve l'uomo» (*Temps Modernes*, t. XVI, p. 662).

Questa esitazione tra la morale dell'intenzione e la morale del risultato, di cui l'una è così falsa, così estremista e così astratta che l'altra, mostra chiaramente che S. de Beauvoir è lontanissima dal poter prendere posizione davanti alle questioni morali concrete del presente, ponendosi su delle basi esistenzialiste. Abbiamo già indicato l'affinità che ricollega all'etica di Kant la nuova formula magica dell'esistenzialismo, secondo la quale non si può volere la propria libertà che volendo quella di tutti. Questa affinità si manifesta anche nel destino della dottrina. L'oscillazione di Kant tra l'idealismo e il materialismo e l'ambiguità della sua posizione epistemologica – sottolineate da Lenin – hanno avuto per risultato di ridurre tutta la sua filosofia teorica a un insieme di antinomie. Allo stesso modo S. de Beauvoir, volendo fornire ai problemi della morale una soluzione esistenzialista non può che incepicare sempre contro lo stesso dilemma della morale del risultato.

Non si tratta qui di un fatto casuale, l'antinomia risulta inevitabilmente dal fatto che l'individuo isolato, eretto in assoluto, costituisce sia il punto di partenza che l'arrivo di questa morale. Ciò conduce necessariamente a un primo errore, secondo il quale la convinzione (*Gesinnung*) basta da sola – senza riguardo al suo oggetto, al suo orientamento, ecc. – a fondare la libertà. Il secondo errore che ne deriva

non meno necessariamente, consiste nel concepire il mondo sociale degli uomini, che esiste indipendentemente dalla loro coscienza, come un mondo mummificato, d'una oggettività rigida, retto da una necessità disumana, che non potrebbe essere dominata che tecnicamente. Ora, ogni morale degna di questo nome, ha il dovere di tendere alla riconciliazione della libertà e della necessità. La signora de Beauvoir è del resto profondamente cosciente di quest'obbligo, il suo senso della realtà le permette di vedere che una morale puramente individuale, che elimina il carattere oggettivo e la necessità della storia, non potrebbe operare questa riconciliazione. L'attuale situazione, così come il ruolo che vi assume il marxismo, obbligano la signora de Beauvoir a uscire dall'individualismo limitato dall'esistenzialismo ortodosso. «La riconciliazione della morale e della politica, ella dice (*Temps Modernes*, t. IV, p. 266), è la riconciliazione dell'uomo con se stesso». Ma come potrebbe essere questa riconciliazione l'opera di una dottrina le cui definizioni di base oppongono ontologicamente la libertà alla necessità. La stessa morale di Kant non può superare una sorta di giustapposizione enigmatica e un dualismo eclettico della libertà e della necessità.

Come abbiamo visto, la signora de Beauvoir non può, nemmeno lei, superare il limite di certe antinomie, insolubili per lei. I suoi tentativi di soluzione

sfociano in collegamenti eclettici della morale dell'intenzione e della morale del risultato.

Già Hegel ha ben visto che si trattava di astrazioni unilaterali, determinate dal carattere astratto del punto di partenza del ragionamento. Egli dice nella sua *Filosofia del Diritto*: «Il principio che vuole che si trascurino le conseguenze degli atti e l'altro principio, che vuole che gli atti siano giudicati in base alle loro conseguenze e che si valuti su di esse ciò che è buono e conveniente da fare, derivano l'uno e l'altro dalla ragione astratta». Certamente, Maurice Merleau-Ponty non tralascia di citare questo passo, senza poterne trarre tuttavia conclusioni utili. Nemmeno in lui, come avremo occasione di vedere, non si tratta qui di un caso. È possibile uscire dalla polarità astratta ed esclusiva d'intenzione e di conseguenza, di soggettività e di oggettività, di libertà e di necessità, solo dopo aver compiuto la rottura filosofica con l'individuo eretto in valore assoluto. Contrariamente a ciò che afferma Sartre, questa rottura non significa per nulla la distruzione della personalità umana o della soggettività. La soluzione risulta semplicemente dall'applicazione corretta a questo problema, della relazione dialettica tra l'assoluto e il relativo. Nel corso del capitolo seguente, ritorniamo in dettaglio su quest'ultima questione. Ci limiteremo dunque qui a sottolineare che quest'applicazione corretta necessita anzitutto di una concezione dell'uomo come un esse-

re *a priori* e integralmente sociale, e che anche i problemi piú intimi del piú solitario individuo possiedono ugualmente il loro aspetto sociale. Il problema della libertà umana è, nello stesso tempo un problema sociale e storico. La libertà potrebbe avere un contenuto concreto e una relazione dialettica concreta con la necessità a condizione di essere compresa, nella sua genesi storica e sociale, come la lotta dell'uomo contro la natura, attraverso la mediazione delle diverse forme della società. La genesi storica e sociale della libertà deve dunque essere spiegata a partire dalla soggezione originale dell'uomo alle forze della natura, così come alle forme della società, nata da questa lotta e diventata una sorta di seconda natura.

Le due questioni che abbiamo appena trattato nascono in S. de Beauvoir nel corso della sua analisi della morale. Ella non è, certamente, in grado di fornirvi una risposta soddisfacente, ma il fatto non è meno interessante. Niente permette, effettivamente, di giudicare meglio la situazione attuale degli esistenzialisti, obbligati a meditare su questioni estranee alla loro metodologia, questioni che sono imposte loro dall'avanzata vittoriosa della dottrina marxista. La signora de Beauvoir sa del resto molto bene – e non lo nasconde – che la principale opera filosofica di Sartre non potrebbe fornire una base metodologica ferma, in vista della soluzione dei problemi che la preoccupano. Ella scusa e,

allo stesso tempo, accusa il libro di Sartre di trattare questi stessi problemi su un piano diverso dal suo. «A livello della descrizione in cui si situa *L'Essere e il Nulla*, la parola utile non ha ancora ricevuto senso: essa non può definirsi che nel mondo umano costituito dai progetti dell'uomo e dai fini che pone. Nell'abbandono spirituale in cui l'uomo nasce, nulla è utile, nulla è inutile» (*Temps Modernes*, t. XVII, p. 196). La giustificazione, come l'accusa sono molto piú d'ordine sentimentale che teorico. Anzitutto, non è vero che l'opera di Sartre non formuli ancora i progetti e i fini e, inoltre, nel suo «abbandono originario», l'utile non esiste ancora per l'uomo, in che modo l'utile perviene a costituirsi? Ma, per noi, si tratta meno della qualità degli argomenti della signora de Beauvoir che dell'oscuro scontento che ella tradisce. I suoi scritti sono animati dalla volontà di sviluppare il suo punto di partenza astratto, senza doverlo abbandonare. Non è colpa sua che questa volontà si rivela in fin dei conti illusoria.

Queste illusioni testimoniano non si potrebbe meglio della crisi latente, fino ad ora incosciente, che attraversa l'esistenzialismo. La spiegazione della genesi dell'essere umano, fornita dall'ontologia fondamentale di Sartre, di cui la signora de Beauvoir abbozza una timida critica, non è altro che la robinsonata intellettuale dell'ideologia nichilista e decadente. Nell'epoca della formazione dell'ideologia borghese, *Robinson Crusoe*, di Daniel Defoe divenne il primo

romanzo borghese classico, mentre Adamo Smith e Ricardo spiegavano la produzione capitalista e la struttura della società borghese a partire da operazioni di baratto tra cacciatori e pescatori primitivi, isolati e solitari. Allorché l'esistenzialismo si propone di spiegare l'uomo moderno, il suo mondo e i suoi problemi, a partire dall'«abbandono originario» dell'uomo solitario e abbandonato, non fa che seguire lo stesso cammino. Criticando le teorie di Adamo Smith e di Ricardo, Marx dimostra che questo individuo solitario e abbandonato è un prodotto della società capitalista in via di formazione: «In questa società della libera concorrenza, egli scrive, l'individuo appare staccato dai legami naturali, ecc., che facevano di lui, nelle epoche precedenti dell'evoluzione sociale, l'accessorio di un conglomerato umano determinato e limitato». Quest'uomo, quello di Adamo Smith e di Ricardo, era «il prodotto, da una parte, della dissoluzione delle forme feudali della società e, d'altra parte, delle nuove forme di produzione, che si erano sviluppate dopo il XVI secolo». Ma, aggiunge Marx, Smith e Ricardo comprendevano quest'uomo «non come un risultato storico, ma come il punto di partenza della storia». Ora, non sarebbe difficile mostrare che «l'essere di ragione» della morale kantiana è il prodotto, sul piano filosofico, di una astrazione astorica dello stesso ordine che confonde il risultato con l'origine e il presente con l'inizio.

Dopo la sconfitta della rivoluzione del 1848 e la fine della filosofia hegeliana, che aveva intrapreso il tentativo di superare, senza abbandonare il suo carattere borghese, i limiti che la sua astoricità traccia al pensiero borghese, l'epoca delle robinsonate ricomincia. Solo l'aspetto delle robinsonate è cambiato: esse sono ormai piú soggettiviste, dunque ancora piú astratte. Nel campo dell'economia, è la teoria marginalista, nella filosofia, è il neokantismo. L'uno e l'altra si caratterizzano per il rifiuto di tutte le definizioni stabilite dai classici e dalla volontà di dedurre tutto dall'analisi della coscienza dei loro Robinson isolati sia che questi si chiamino venditore e compratore oppure soggetto etico. Il cacciatore e il pescatore primitivi degli autori classici avevano ancora almeno il vantaggio di cacciare e di pescare loro stessi la selvaggina e il pesce che scambiavano tra loro. I pallidi fantasmi della teoria marginalista scambiano, loro, prodotti finiti di origine misteriosa, mentre la nuova scienza dell'economia si propone di calcolare, secondo i loro stati d'animo, il valore di una borraccia d'acqua nel Sahara...

Nell'evoluzione di questa tendenza, l'esistenzialismo rappresenta, bisogna ben dirlo, un vertice inequagliato fino ad ora. Il Sahara e la borraccia d'acqua in questione, anche «visti attraverso il temperamento» del venditore e del compratore astratti, costituiscono ancora un modello di rappresentazione sociale

concreto, paragonati al nobile distacco dell'ontologia di Heidegger e Sartre, la cui astrazione è molto rappresentativa dell'universo psichico degli intellettuali decadenti della fase dell'imperialismo. Heidegger, in particolare, conosce troppo bene questo universo, che analizza con penetrazione e descrive in maniera spesso molto viva e pittoresca.

Non possiamo qui purtroppo dare un'analisi delle alterazioni strutturali che risultano obbligatoriamente dall'uso di un tale metodo. Bisogna accontentarsi di aver già indicato il senso generale di queste alterazioni. Vogliamo tuttavia svelarne un elemento caratteristico, cioè quello dell'arbitrio, che sembra far corpo con l'essenza della robinsonata. La loro coscienza di classe borghese e la loro conoscenza veramente profonda dei problemi reali dell'economia capitalista, permettevano agli autori classici di disciplinare, almeno parzialmente, l'arbitrio delle loro robinsonate. Ma più la robinsonata diventa soggettivista, più il controllo dell'arbitrio diventa difficile. Il caso, grazie al quale Venerdì sbarca sull'isola di Robinson è perfettamente giustificato dal punto di vista letterario e, a partire da questo caso, Defoe sviluppa con una conoscenza effettiva e molto sicura del processo economico reale, il rapporto servo-padrone tra i suoi due eroi. Ma allorché i discepoli tardivi degli autori classici peredono questo senso della realtà e questa conoscenza oggettiva, l'arbitrio regna da pa-

drone. Ecco ciò che scrive Engels, al proposito dell'arbitrio nella robinsonata di Düring: «Robinson asservì Venerdì spada alla mano. Da dove gli viene questa spada? Anche nelle isole immaginarie delle robinsonate, le spade non crescono fino ad ora sugli alberi e il signor Düring non dà alcuna risposta a questa domanda. Proprio come Robinson ha potuto procurarsi una spada, possiamo ammettere che Venerdì apparirà un bel mattino con un revolver carico in mano: allora il rapporto di forza si rovescia interamente: è Venerdì che comanda e Robinson che deve sfacchinare». Il testo di Engels si applica perfettamente all'esistenzialismo, ogni volta che questo si sforza a trarre delle conclusioni concrete concernenti fatti sociali, partendo da categorie quali l'essere-insieme e l'essere-nel-mondo, ecc. Queste categorie sono, effettivamente, a tal punto astratte e a tal punto svuotate di ogni contenuto sociale, che parlando di esse si può dedurre qualunque cosa e anche il contrario di qualunque cosa. La sola eccezione sarebbe forse a rigore il «si» heideggeriano (*das Man*), che rappresenta in maniera abbastanza convincente l'odio che l'intellettuale decadente nutre nei riguardi delle masse, la paura che ne prova e il terrore di vedere il carattere unico della sua preziosa individualità subire un danno per il contatto della società.

Fermiamoci ora un istante alla genesi storica della libertà, come la concepisce S. de Beauvoir. Il fatto di

vederla porre questo problema testimonia da solo sufficientemente della crisi dell'esistenzialismo, crisi che ella risente senza esserne pertanto cosciente. Considerata sotto l'ottica dell'ontologia fondamentale dell'esistenzialismo, ogni ipotesi di una genesi reale della libertà, costituisce una contraddizione in se stessa. Per l'esistenzialismo, la libertà è, in effetti, un dato umano assoluto: essa non può né costituirsi né perdersi.

Ne *L'Essere e il Nulla*, Sartre scrive: «Abbiamo, in effetti, stabilito fin dal nostro primo capitolo che se la negazione viene al mondo attraverso la realtà umana, questa deve essere un essere che può realizzare una rottura nientificante con il mondo e con se stesso; e avevamo stabilito che la possibilità permanente di questa rottura costituisca una cosa sola con la libertà» (p. 514-15). La libertà è dunque un dato fondamentale dell'esistenza umana. Essa è inseparabile dall'altra definizione del suo essere: quella che dà l'ontologia fondamentale. Essa forma il complemento della gettatezza heideggeriana, come fondamento ontologico dell'esistenza. E qui ricomincia la robinsonata e, alla luce dell'esistenzialismo, l'opera di Defoe appare doppiamente geniale. L'autore di *Robinson Crusoe* si rivela com'è il vero fondatore della nozione della gettatezza – non dell'esistenza umana oggettiva, ma della sua analisi «robinsonesca» – poiché Robinson è effettivamente abbandonato nella sua isola dal

naufragio. Inoltre: l'attività «libera» di Robinson nel suo abbandono fonda il suo mondo nell'isola: il mondo dell'economia capitalista lo stesso da cui è involontariamente uscito, per sprofondare nella sua solitudine e nella sua attività «completamente libera». In Defoe, le cose avvengono su un piano concreto: il mondo che si forma nell'isola, le condizioni di esistenza che si costituiscono tra Robinson e Venerdì sono quelle del capitalismo reale; in Heidegger e Sartre, grandi autori della robinsonata decadente, l'abbandono non è altro che mito, interiorità pura e metafora. Ma la libertà della nientificazione, quella che si costituisce a partire dall'abbandono è tanto rappresentativa dello stato psichico degli intellettuali della decadenza di quanto lo era l'attività di Robinson della produzione capitalista. E, come il romanzo di Defoe doveva dimostrare il carattere necessario della produzione capitalista, l'ontologia di Heidegger e Sartre si pone come scopo di presentare uno stato psichico, la libertà come il fondamento ultimo, assiomatico, necessario e naturale dell'esistenza umana.

Va da sé che S. de Beauvoir interpreta la genesi della libertà in maniera esistenzialista. Sarebbe soprattutto falso credere che ella tracci la storia della genesi della libertà concreta, attraverso l'evoluzione della società umana. Ella cerca di esprimere la genesi della libertà sul piano individuale, all'incirca nello stesso modo in cui Sartre evoca in *L'Essere e il Nulla*,

le prospettive di una psicoanalisi esistenziale. Inoltre, questa genesi ne rappresenta una solo in apparenza. Ciò che troviamo in S. de Beauvoir, è piuttosto la descrizione parallela di due stati opposti: l'infanzia privata di libertà e l'esistenza in libertà degli adulti. Ma dove la cosa diventa interessante, è allorché la de Beauvoir si sforza di stabilire delle analogie tra le sue descrizioni fenomenologiche e certi problemi concreti di ordine sociale. È così che ella dichiara: «è il caso per esempio degli schiavi che non sono ancora educati alla conoscenza della loro schiavitù» (*Temps Modernes*, t, XV, p. 386). Questi vivrebbero dunque, secondo S. de Beauvoir, in una privazione di libertà analoga, analoga allo stato di infanzia. Saremmo in diritto, qui, di attenderci, da parte di S. de Beauvoir un abbozzo degli elementi del passaggio dalla coscienza non-libera alla coscienza libera, al fine di fare capire meglio ai suoi lettori il ruolo che l'esistenzialismo assegna alla sua nozione di libertà nell'evoluzione dell'umanità.

S. de Beauvoir – bisogna dirlo? – non s'impegna in questa impresa e ciò non ha niente di sorprendente. Perché, in effetti, anche se ella si consacrasse esclusivamente a rappresentare la genesi della coscienza di libertà, apparirebbe chiaramente che la coscienza sociale di libertà scopre una realtà del tutto differente dalla nozione di libertà dell'esistenzialismo. Il minimo contatto con la realtà concreta basta

a ridurre quest'ultima a una pura e semplice apparenza.

Invece di soddisfare un'attesa legittima, S. de Beauvoir sfrutta il mondo dell'infanzia che ha appena evocato, col fine di screditare alcuni tipi umani, che si troverebbero ancora sprofondati nel mondo senza libertà dall'infanzia. A prima vista, si tratterebbe qui di un divertimento abbastanza innocente, non senza una certa verità nell'evocazione di certi tipi di piccoli borghesi. Ma, a ben guardare, questa verità è spesso sfigurata, come sempre, quando si abusa delle possibilità analogiche che offrono le immagini. È, certamente, un procedimento giornalistico di sicuro effetto chiamare i fascisti antropofagi e rappresentanti del più tenebroso Medioevo, ma, sul piano sociale, queste metafore servono a obnubilare il carattere capitalista della barbarie fascista. È lo stesso allorché si usa il termine di infantilismo per qualificare certi tipi sociali.

Vediamo ora quanto valgono le conclusioni di questi studi, scritte con molta penetrazione analitica. Esse sono, ahimè!, come ci si poteva aspettare abbastanza irrilevanti e abbastanza ambigue. Significherebbe esporsi a una grave delusione sperare di scoprirvi un abbozzo metodologico che possa condurre alla soluzione di alcuni problemi morali. Poiché, tutto sommato, allorché la de Beauvoir chiede (*Temps Modernes*, t. XVII, p. 868) «che tali decisioni non

siano prese con precipitazione o alla leggera» o quando sottolinea che bisogna procedere a «un'analisi politica molto audace prima di fissare il momento della scelta morale», non sono che banalità ben intenzionate e non avanziamo di molto, quando apprendiamo che a S. de Beauvoir piacerebbe «che l'azione debba essere vissuta nella sua verità, cioè nella coscienza delle antinomie che essa comporta» (*Temps Modernes*, t. XVII, p. 855). Ella vi aggiunge del resto la seguente nota: «ciò non significa che vi si debba rinunciare». Ella arriva ben presto anche ad evocare la rinuncia e qui, tocca l'essenziale: «l'azione non può cercare di compiersi con mezzi che distruggerebbero il suo stesso senso. Sebbene che in certe situazioni non ci sarà altra uscita per l'uomo che il rifiuto. Di ciò che si chiama realismo politico, non c'è posto per il rifiuto, perché il presente è considerato come transitorio; c'è rifiuto solo se l'uomo rivendica al presente la sua esistenza come un valore assoluto; allora deve assolutamente rifiutare ciò che negherebbe questo valore» (*Temps Modernes*, t. XVII, p. 856).

Eccoci infine in presenza di una presa di posizione netta. Dopo di tutto ciò che è stato prospettato sullo scandalo della violenza, questa presa di posizione dovrebbe logicamente condurre al tolstoismo, oppure all'ideologia della non-violenza di certi espressionisti tedeschi. Ma la de Beauvoir non vuole – e questo l'onora – trarre tutte le conseguenze che si

imporrebbero. Ella preferisce impigliarsi in una rete di contraddizioni insolubili piuttosto che optare risolutamente per una rinuncia, sublime in apparenza e debole in realtà. Purtroppo, i motivi per mezzo dei quali ella tenta di giustificare le sue incoerenze così onorevoli, sono perfettamente illusorie. Ella invoca l'esempio della Resistenza in Francia. «La Resistenza, dice, non tendeva a una efficacia positiva. Era negazione, rivolta, martirio; e, in questo movimento negativo, la libertà era positivamente e assolutamente confermata» (*Id.*). Si tratta di mito. Facendo saltare treni, uccidendo agenti della Gestapo, liberando prigionieri, organizzando anche battaglie di partigiani, la Resistenza compiva atti politici molto concreti e tendeva – ciò va da sé – alla più grande efficacia possibile, tanto nella condotta di ogni azione che nel suo insieme, nello scopo di liberare la Francia. Le linee rispettive politiche di schieramento erano allora, beninteso, più semplici che dopo la Liberazione, benché la semplicità sia in questo campo, ugualmente un mito. È del tutto umanamente comprensibile vedere alcuni – S. de Beauvoir non è la sola – voltare le spalle ai problemi complessi e prosaici del presente (soprattutto allorché essi non sono in grado di assimilarli, filosoficamente e politicamente) per rifugiarsi nella semplicità poetica del tempo della Resistenza.

Questa nostalgia, dicevamo, è umanamente comprensibile. La sua generalizzazione teorica dà tuttavia luogo alla nascita di miti, senza parlare di quei casi in cui si erige a valore assoluto, ciò che è una fonte di errori fatali. È tuttavia ciò che capita alla de Beauvoir, quando dichiara che «solo la rivolta è pura» (*Temps Modernes*, t. XVII, p. 857). Questa affermazione non fa che dissimulare – la de Beauvoir non tarda ad ammetterlo – la paura di vedere trionfare «la rivolta», il timore di vedere questo trionfo sfociare in una «degenerazione» della purezza originale dei principi e dell'entusiasmo romantico degli inizi. L'umanesimo rivoluzionario – prosegue S. de Beauvoir – «ha creato una chiesa, dove la salvezza si compra con un'iscrizione al partito come si compra del resto con il battesimo e le indulgenze» (*Id.*). Qui, l'esistenzialismo mostra di nuovo il suo vero aspetto: quello del nichilismo anarchico, proprio degli intellettuali che non hanno, certamente, che disprezzo per il capitalismo imperialista dei trusts, ma, ai quali la rivolta reale infligge un terrore panico. Ciò non significa necessariamente che essi siano deboli: ciò che essi temono, è di vedere trasformare il carattere di isolamento della loro «esistenza».

Le considerazioni di S. de Beauvoir sono interessanti nella misura in cui svelano un aspetto abbastanza importante della caratterologia d'un certo tipo sociale che ha paura della maturità sul piano del-

l'esistenza storico-sociale. Però la prosa dell'oggettività deve succedere alla poesia della soggettività giovanile; la prosa della realizzazione nella materia dura, resistente, e, malgrado tutto, sempre docile della realtà deve prendere il posto della poesia nebulosa degli stati indefinibili, oscuri. Nella sua Tipologia dell'Età, che porta l'impronta sentimentale del ricordo di Holderlin, Hegel descrive nella seguente maniera l'attitudine mentale dell'adolescenza: «L'adolescenza dissolve in tal modo l'idea realizzata nel mondo che lei attribuisce a essa stessa la definizione del sostanziale che appartiene alla natura dell'idea – il vero e il buono – mentre attribuisce la definizione del fortuito e dell'accidentale al mondo».

L'esistenza della maggior parte dei romantici è segnata dal sigillo della volontà tragicomica di eternizzare questo atteggiamento mentale dell'adolescenza. Si tratta, in particolare di coloro che hanno avuto occasione di vivere, nel corso della loro giovinezza, un periodo eroico, «mitico» della storia. I romantici si rifiutano di invecchiare e di maturare – e la politica romantica si rifiuta di piegarsi alla necessità che vuole che alla poesia dello sconvolgimento o della clandestinità eroica succeda la prosa della realizzazione, del compimento. Nello scritto che abbiamo appena citato, Hegel sottolinea la repulsione che provano numerosi adolescenti alla soglia della maturità, di occuparsi dei problemi precisi che la realtà

tende a imporre loro. S. de Beauvoir si fa molto nettamente interprete di questa tendenza, poiché considera «più autentica» la giovinezza in rivolta di Goethe, che la sua maturità di «servitore dello Stato». Senza voler discutere con la de Beauvoir dell'«autenticità» del *Secondo Faust* o di quella della *Trilogia delle Passioni*, ci permettiamo di far notare che è un'astrazione abbastanza giovanile voler caratterizzare tutta la maturità di Goethe con la definizione «servitore dello Stato». Così «giovanile» del resto che il parallelismo, stabilito tra l'evoluzione di Goethe, di Barrès e d'Aragon. Tutto ciò è, insomma, profondamente falso, ma filologicamente comprensibile poiché nella notte oscura della paura giovanile davanti a ogni conformismo, tutte le vacche — come diceva Hegel — appaiono nere, tutte le realizzazioni, tutti i complimenti, siano essi individuali o sociali, appaiono delle degenerazioni che non è più possibile allora distinguere dalle vere degenerazioni (Barrès per esempio).

È dunque perfettamente logico vedere, a guisa di apologo, questo vecchio adagio che la de Beauvoir pone al termine del suo scritto: «Fa' ciò che devi, avvenga ciò che può!». Ella distrugge così il frutto di tutte le sue considerazioni e di tutti i suoi ragionamenti, a volte pieni d'interesse, per restituire la morale dell'intenzione astratta de *L'Essere e il Nulla*, nella sua purezza integrale, astratta e completamente steri-

le. Per giungere a tale conclusione, ciò che precede non era indispensabile conserva solo un valore di sintomo della crisi dell'esistenzialismo.

L'etica esistenzialista e la responsabilità storica

Nei testi di Merleau-Ponty, incontriamo tutti questi problemi su un piano piú elevato. La ragione è, prima di tutto, che Merleau-Ponty conosce il marxismo molto meglio che gli altri esistenzialisti e ne ha subito l'influenza in misura considerevole. Egli cerca di mostrarsi dunque molto comprensivo nei suoi riguardi. Ne consegue, da una parte che egli è in grado di porre i suoi problemi in maniera molto piú concreta e, d'altra parte, che tra il procedimento del suo pensiero, orientato verso l'oggettività e verso la verità e i suoi principi di esistenzialista, la divergenza è ancora piú grande che quella di cui abbiamo constatato l'esistenza in S. de Beauvoir. Poiché l'esistenzialismo costituisce egualmente la base del ragionamento di Merleau-Ponty. Le riserve critiche che si manifestano, non senza timidezza, in S. de Beauvoir, si fanno tuttavia sentire in lui in maniera molto piú netta. E se questo scarto tra un contenuto nuovo e un metodo vecchio non può rivelarsi concretamente e apertamente in Merleau-Ponty se lui stesso non è mai del

tutto cosciente, la responsabilità è da attribuire al trotskismo, che non ha ancora cessato di influenzare il suo spirito. Vedremo come le sue simpatie trotskiste allontanano Merleau-Ponty dalla vera comprensione del marxismo, e dalla comprensione profonda dei problemi che lo preoccupano ogni volta che sarebbe sul punto di arrivarvi. In realtà, il suo trotskismo svolge la funzione di mediatore tra le sue eresie e la sua ortodossia esistenzialista: la sua inclinazione verso il trotskismo gli permette di porre le sue questioni, considerando una soluzione eclettica che consisterebbe in un amalgama fatto di marxismo e di esistenzialismo. Quanto a Sartre, egli cambia risolutamente posizione, senza impacciarsi di contraddizioni nelle quali rischia ad ogni istante di cadere e di cui è, di tutti i pensatori esistenzialisti, il meno cosciente.

Cominceremo con l'esaminare rapidamente l'atteggiamento critico, che si delinea a poco a poco in Merleau-Ponty, nei riguardi della principale opera teorica della sua scuola. *L'Essere e il Nulla*. Sappiamo bene, ciò va da sé, che, quanto alle sue intenzioni, Merleau-Ponty si ripropone soltanto di migliorare e di completare l'esistenzialismo e non intende per nulla superarlo. Egli parte, anche lui, dal vecchio dilemma del determinismo e della libertà e tenta di apportarvi una soluzione esistenzialista. Dichiarò in particolare: «Non diciamo che questo paradosso della coscienza e dell'azione sia, ne *L'Essere e il Nulla*,

interamente delucidato. A nostro avviso, il libro resta troppo interamente antitetico; l'antitesi del mio sguardo su me stesso e dello sguardo degli altri su di me, l'antitesi del per-sé e dell'in-sé fanno spesso sembianze d'alternativa, invece d'essere descritte come il legame vivente di uno dei termini all'altro e come la loro comunicazione... Possiamo dunque attendere dopo *L'Essere e il Nulla*, ogni sorta di chiarimento e di complemento» (*Temps Modernes*, t. II, pp. 345-46). E, in altro luogo, dove, contraddittoriamente con la teoria marxista, egli tenta di rappresentare il carattere sociale dell'uomo, scrive: «Questa teoria del sociale *L'Essere e il Nulla* non ce la dà ancora» (*Temps Modernes*, t. II, p. 355). Egli crede che il marxismo, che racchiude molte soluzioni accettabili, non potrebbe fare a meno di certe rettifiche e di certi complementi, e in particolare di «una nuova concezione della coscienza che ne fondi nello stesso tempo l'antinomia e la dipendenza» (*Temps Modernes*, t. II, p. 356), e in conclusione, aggiunge che un marxismo vivente dovrebbe «salvare» la ricerca esistenzialista e integrarla, invece di soffocarla (*Id.*).

Questa volontà di comprensione nei riguardi del marxismo si manifesta ugualmente in ciò che al contrario delle tradizioni della scuola fenomenologica che considera dopo Husserl il suo metodo come il metodo definitivo della filosofia, Merleau-Ponty tenta di giustificare l'esistenzialismo in quanto espres-

sione filosofica del nostro tempo. Ora, questa concezione della filosofia come presa di coscienza del tempo implica una concessione considerevole a Hegel e a Marx, e un'opposizione inconsapevole a Husserl, a Heidegger e a Sartre. Ne risulta naturalmente una contraddizione interna, poiché, essendo il tempo per Merleau-Ponty una categoria soggettiva in conformità con i dogmi dell'esistenzialismo ortodosso, la storia non potrebbe essere per lui, investita di una vera oggettività. Nella sua *Fenomenologia della Percezione* (p. 471), egli scrive, in effetti: «Il tempo non è dunque un processo reale, una successione effettiva, che mi limiterei a registrare. Nasce dal *mio* rapporto con le cose». A partire da queste premesse l'oggettività della storia diventa, beninteso, impossibile da stabilire. Cercando di giustificare l'esistenzialismo come presa di coscienza del nostro tempo, Merleau-Ponty contraddice la propria posizione di partenza.

Teniamo a sottolineare che quest'atteggiamento non diminuisce per nulla l'interesse delle sue considerazioni. Al contrario. In un suo scritto, Merleau-Ponty intraprende un'interpretazione esistenzialista della filosofia marxista e, con questo fine, vuole provare che l'argomento più forte che abbia prodotto il marxismo contro la filosofia del soggettivismo è di carattere esistenzialista. Egli basa la sua argomentazione su alcuni sviluppi filosofici del giovane Marx. Ed ecco come vi assume ciò che considera come

l'ideale filosofico comune del marxismo e dell'esistenzialismo: «Il filosofo che prende coscienza di se stesso come nulla e come libertà, dà la forma ideologica del suo tempo, traduce in concetti questa fase della storia in cui l'essenza e l'esistenza dell'uomo sono *ancora* disgiunte, in cui l'uomo non è se stesso *perché* è impantanato nelle contraddizioni del capitalismo» (*Temps Modernes*, t. II, p. 352, corsivo mio, G.L.). Merleau-Ponty non sospetta certamente che il suo tentativo di conciliazione proclama in verità la sua rottura con tutta l'ontologia esistenzialista. Pena un'abdicazione completa, questa deve in effetti, interpretare l'essenza dell'uomo, così come i costituenti ontologici della realtà umana (libertà, situazioni, essere-con, essere-nel-mondo, il «si», ecc.) come categorie soprastoriche, al di là di ogni incidenza sociale. Le categorie economiche, particolari a un'epoca, non possono figurare, davanti a un tale metodo, che a titolo accidentale, emergenti all'interno di queste relazioni ontologiche sovratemporali, come variazioni o modificazioni sociali, storiche o individuali di un'essenza costante e extratemporale. Non c'è affatto bisogno di risalire a Husserl, a Heidegger o a Sartre: basta ricordare che S. de Beauvoir considera l'essenza dell'uomo come una realtà sovratemporale, di cui nessuna rivoluzione potrebbe modificare la struttura.

La filosofia del marxismo, per la quale le categorie economiche costituiscono forme d'esistenza e determinazioni dell'essere, considera, al contrario, l'uomo come un essere che si trasforma incessantemente, all'interno, beninteso, di una continuità storica. L'uomo si è creato da solo con il suo lavoro cioè, da animale è diventato uomo con il lavoro. E allorché l'umanità perverrà a chiudere la sua «preistoria» e a stabilire il socialismo in maniera definitiva e completa, si assisterà a una trasformazione fondamentale dell'essenza dell'uomo, in seguito alla quale gli uomini avranno dimenticato i rapporti disumani della nostra epoca. Creandosi storicamente da solo e trasformandosi storicamente, l'uomo è *ugualmente* legato al mondo da certe relazioni costanti (il lavoro e alcune qualità costanti che ne derivano) ma ciò non permette per nulla di stabilire un ravvicinamento tra questa dialettica oggettiva della storia e l'ontologia extratemporale della soggettività.

Nessun compromesso è possibile tra queste due concezioni: bisogna scegliere. Nessun compromesso è possibile, nemmeno, tra la concezione esistenzialista della libertà e l'unità dialettica e storica della libertà e della necessità, stabilita dal marxismo. Anche qui, bisogna scegliere, perché non si potrebbe, come cerca di farlo Merleau-Ponty in un passaggio che abbiamo citato più in alto, operare una conciliazione fra queste due concezioni.

Si potrebbe, a rigore, obiettare che non è l'esistenzialismo, ma il marxismo (cioè una immagine soggettivata dell'esistenzialismo) che Merleau-Ponty intende rappresentare nei suoi scritti messi in causa da noi. In un altro luogo, ritorna tuttavia lui stesso sulla questione, per dichiarare: «Questa filosofia (l'esistenzialismo), si dice, è l'espressione di un mondo disgregato. Certo, ed è ciò che ne fa la verità. Tutta la questione è di sapere se, prendendo sul serio i nostri conflitti e le nostre divisioni, essa ce ne opprime o ce ne guarisce. Hegel parla spesso di una *cattiva identità*, intendendo con ciò l'identità astratta che non ha integrato le differenze e non sopravvive alla loro manifestazione. Si potrebbe in maniera analoga parlare di un *cattivo esistenzialismo* che si esaurisce a descrivere lo choc della ragione contro le contraddizioni dell'esperienza e finisce nella coscienza di un fallimento» (*Temps Modernes*, t. XVI. p. 711). Merleau-Ponty rinuncia tuttavia a sviluppare il suo pensiero ulteriormente e, soprattutto, rinuncia a dare del «cattivo esistenzialismo» una rappresentazione più precisa. Si accontenta di indicare che il «cattivo esistenzialismo» si trovi intimamente legato alle conseguenze nichiliste di questa dottrina. Quanto a noi, ci sembra bene che tutto ciò che ne dice si applica a meraviglia a *L'Essere e il Nulla*, e le riserve di Merleau-Ponty che abbiamo citato più in alto sono di tal natura da farci credere che tale pensiero non gli è del

tutto estraneo, pensiamo anche ed è evidente, che se si approfondiscono i metodi dell'esistenzialismo, il buon esistenzialismo – cioè un esistenzialismo non nichilista – è semplicemente inconcepibile.

Qualunque sia l'ortodossia di quest'atteggiamento di Merleau-Ponty, è sicuro che, nella discussione del problema che egli pone, va ben piú lontano che S. de Beauvoir, senza nemmeno parlare di J.-P. Sartre. Di Koestler, che si fa il difensore delle democrazie anglosassoni, dice, non senza vigore, che non si tratta, per questo, «della discussione di Yoghi con il Commissario, ma della discussione di un commissario con un altro» (*Temps Modernes*, t. XVI, p. 706), altrimenti detto di un antagonismo tra violenza e violenza. In altro luogo, egli è ancora piú chiaro e dichiara, scartando semplicemente le argomentazioni di S. de Beauvoir: «Non possiamo scegliere tra la purezza e la violenza, ma tra diverse specie di violenza... Ciò che conta e di cui bisogna discutere, non è la violenza, è il suo senso o il suo avvenire» (*Temps Modernes*, t. XIV, p. 276). Infine, in opposizione cosciente o non con S. de Beauvoir, considera che «questo rifiuto e questa decisione non solo di rischiare la morte, ma ancora di morire piuttosto che vivere sotto la dominazione dello straniero e del fascismo, è come il suicidio... È un atteggiamento individuale non è una posizione politica» (*Temps Modernes*, t. XIII, p. 26). È un peccato, perché Merleau-Ponty pone i suoi

problemi in maniera così concreta che le sue considerazioni si riallaccino a una prosa di così basso stampo come quella di Koestler. Riguardo all'evoluzione dell'eroe koestleriano più conosciuto, Merleau-Ponty dichiara: «egli passa da uno scientismo a delle orge di vita interiore, cioè da una sciocchezza all'altra» (*Temps Modernes*, t. XIV, p. 264). Non trascurava di smascherare l'ipocrisia di Koestler, che si ingegna nelle lodi della democrazia anglosassone, senza vedere che essa è costruita sullo sfruttamento di una parte del mondo da parte dell'altra. Egli dimostra anche che in Koestler «l'anticomunismo» e «l'umanesimo» hanno due morali: quella che essi professano, celeste e intransigente; quella che essi praticano, terrestre e anche sotterranea» (*Temps Modernes*, t. XVI, p. 703). Il disgusto che egli prova per il basso risentimento che respira letteralmente l'atmosfera di questa «letteratura» anticomunista si manifesta finalmente così: «Dopo tutto, non dobbiamo espiare i peccati di giovinezza di Koestler... Si ama un uomo che cambia perché matura e comprende oggi più cose di quante ne comprendeva ieri. Ma un uomo che capovolge le sue posizioni non cambia, non supera i suoi errori» (*Temps Modernes*, t. XVI, pp. 700-1).

A dispetto di questo disdegno vigoroso nei riguardi di Koestler, disdegno che onora il suo senso morale e estetico, Merleau-Ponty ha decisamente torto di

indugiare così a lungo nell'analisi di questa «letteratura». La conseguenza più incresciosa ne è l'obbligo di preoccuparsi di numerosi sviluppi secondari, che sviano l'attenzione dal problema centrale e che gli fanno fare delle digressioni e dei giri ingombranti. Il suo problema centrale è, senza dubbio, il rapporto tra la responsabilità morale e la responsabilità storica. È una questione grave, che viene necessariamente in primo piano in ogni periodo sufficientemente ricco d'avvenimenti politici e storici e che ha vivamente preoccupato l'opinione pubblica in tutti i paesi in cui c'era stato un movimento di resistenza abbastanza forte e in cui, a un dato momento, bisognava castigare i collaborazionisti. Abbiamo visto che in S. de Beauvoir, la questione si pone anzitutto su un piano psicologico, morale e soggettivo. E per così dire che suo malgrado e a dispetto delle sue convinzioni esistenzialiste S. de Beauvoir consente talvolta – quando la gravità oggettiva dei fatti la obbliga – a considerare egualmente i fattori politici e storici.

In Merleau-Ponty, quest'ultimi si trovano al contrario, in primo piano. Ciò che l'interessa è il dramma dell'onestà soggettiva e del tradimento oggettivo, così come formula la questione evocando il processo di Bucharin, che ebbe luogo a Mosca nel 1938. Parlando di Pétain e Laval, egli scarta la possibilità di un tradimento per denaro: «Anche se non c'è colpa in questo senso rifiutiamo di assolverli come uomini che

si sono in modo manifesto sbagliati» (*Temps Modernes*, t. XIII, p. 23). Ora, sviluppando quest'idea, Merleau-Ponty crea uno strano tessuto di errori e di verità. Egli dice innanzitutto che il vero e il falso non si distinguono l'uno dall'altro che *post festum*, quando la Storia ha giudicato. La criminale falsità della politica dei collaborazionisti è ormai perfettamente evidente per noi. «Ma in ciò che concerne gli avvenimenti del 1940, come sappiamo tutto ciò? Per il fatto della vittoria alleata» (*Temps Modernes*, t. XIII, p. 26). Ma, se le cose stanno così, il tutto sarebbe solo una grossa illusione, un insieme di elementi fortuiti. Benché una tale conclusione sia perfettamente conforme alle dottrine di *Sein und Zeit* e de *L'Essere e il Nulla*, Merleau-Ponty rifiuta di accettarla e ciò l'onora. L'altra spiegazione, secondo la quale i partigiani avrebbero ben decifrato i segreti della storia, mentre i collaborazionisti si sarebbero sbagliati, non lo soddisfa di più. Perché, dice in sostanza, non è l'errore che disprezziamo negli uni e non è la «freddezza di giudizio e la semplice chiaroveggenza» (*Temps Modernes*, t. XIII, p. 27) che ammiriamo negli altri. «La gloria dei partigiani come l'indegnità dei collaborazionisti suppongono contemporaneamente la contingenza della Storia, senza la quale non ci sono colpevoli in politica, e la razionalità della Storia, senza la quale non ci sono che pazzi» (*Id.*), Poco prima di questo passo, evocando l'«astuzia della ragione» di

Hegel, Merleau-Ponty spiega, in effetti: «C'è nella Storia una sorta di maleficio; essa sollecita gli uomini, li tenta, essi credono di procedere nello stesso suo senso, e all'improvviso essa sfugge, l'avvenimento cambia, prova con questo fatto che era possibile qualcos'altro. Gli uomini che essa abbandona e che pensavano di essere i suoi complici si trovano improvvisamente gli istigatori del crimine che essa ha ispirato loro» (*Temps Modernes*, t. XIII, p. 26).

Queste considerazioni costituiscono un tentativo di comprendere il problema della responsabilità su un piano storico concreto ed è evidente che la portata di questo tentativo supera di gran lunga quello di S. de Beauvoir che resta molto più vicino all'ortodossia esistenzialista. Si scoprono tuttavia delle profonde lacune nel pensiero di Merleau-Ponty. Innanzitutto, egli concepisce la storia sotto un aspetto troppo mistico, essa diventa, in lui, un personaggio mitico al quale è facile attribuire momenti ed intenzioni enigmatiche. Ora, ciò supera di gran lunga le mitizzazioni hegeliane e ci si sbaglierebbe a vedervi solo l'opera del caso. In Hegel, la storia ha un contenuto oggettivo e una direzione oggettiva. L'astuzia della ragione non è molto di più che una metafora evocatrice, destinata a rendere sensibile, sotto una forma condensata, la verità perfettamente riconosciuta da Hegel, secondo la quale non sono le volontà individuali che reggono la storia. Questo contenuto oggettivo e que-

sta direzione devono tuttavia necessariamente venir meno nell'interpretazione di Merleau-Ponty. In effetti, anche se egli volesse, come individuo o uomo politico, assegnare il suo posto al socialismo, essendo lui stesso esistenzialista, questa volontà non potrebbe essere, da parte sua, che un'opinione particolare e puramente individuale, non dipendente dal contenuto e dalla direzione della storia stessa. Ecco perché, in Merleau-Ponty, la storia si trova costretta a presentarsi davanti a noi con le fattezze di una donna provocante e incostante, che non consente di svelare le sue intenzioni che all'ultimo istante o, peggio ancora, *post festum*. Il semplice fatto della riuscita, del successo (nel nostro caso, la vittoria degli Alleati) può servire veramente come criterio supremo? La gloria dei partigiani della Resistenza sarebbe minima, l'ignominia dei collaboratori si troverebbe attenuata se Hitler avesse trionfato?

È la *Realpolitik* reazionaria, di cui il fascismo è stato il punto culminante, che fa dell'efficacia un criterio esclusivo. Ecco come e con quale cinismo Goebbels formula questo ruolo onnipotente dell'efficacia, che fa che la conoscenza non è ammessa a giudicare che solo a fatto compiuto: «La nostra intenzione non è di fornire la giustificazione scientifica della nostra ideologia, ma di realizzare le aspirazioni che essa racchiude. Un'epoca più tarda potrà in seguito considerare l'azione pratica come oggetto della

conoscenza speculativa». E Goebbels si affretta a trarre da questa tesi conclusioni che soddisfano pienamente l'ideologia fascista: «Il compito dei nostri contemporanei non consiste nel prendere una posizione scientifica, imparziale e oggettiva nei riguardi degli avvenimenti politici... il loro compito è di contribuire a creare delle realtà storiche...».

Va da sé che Merleau-Ponty non condivide questo atteggiamento. Egli rifiuta, al contrario, appassionatamente ogni sopravvivenza fascista. Ma l'agnosticismo storico, che deriva necessariamente dalla posizione filosofica dell'esistenzialismo, lo obbliga ad avvicinarsi teoricamente a questa «*Realpolitik*» del cinismo, tutte le volte che egli fa dell'atto morale dell'individuo isolato un criterio esclusivo. Il falso dilemma della morale dell'intenzione e della morale del risultato, che è semplicemente sinonimo di questa *Realpolitik*, procede precisamente da questo atteggiamento agnostico nei riguardi della storia. Abbiamo già studiato la natura di questo falso dilemma. Ora, se l'esistenzialismo abbandona la morale dell'intenzione pura che è la sola conforme alla sua ortodossia, senza sottomettere le sue basi filosofiche ad un'analisi oggettiva, si condanna ad essere continuamente sballottato tra questi due estremi ugualmente illusori.

Ci sono, naturalmente, sempre state proteste contro la maniera in cui la *Realpolitik* pura interpretava

la storia. «*Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*», diceva Lucano e il marxismo, nel quale gli animi delicati hanno fatto presto a scoprire una *Realpolitik* cinica e amorale, copre di ignominia Thiers, carnefice della Comune, mentre venera il ricordo glorioso degli eroi vinti. Anche quando le condizioni storiche escludevano per così dire in anticipo ogni possibilità di vittoria per un movimento di liberazione, il marxismo giudica in maniera identica; basterà citare l'esempio di Spartaco o quello di Thomas Münzer.

Non possiamo condividere l'opinione di Merleau-Ponty che rifiuta di ammirare, nei sostenitori della Resistenza, la loro giusta comprensione della storia. Certo, la sola convinzione non basta a fare un eroe. Sarebbe difficile, se non impossibile immaginare un eroe con una convinzione più pura di Don Chisciotte. Ma come spiegare che, senza pregiudizio dell'eroismo integro che l'anima, fa un effetto irresistibilmente comico? E perché gli eroi di una rivoluzione precoce, disperata, non sono mai comici? Senza parlare di Spartaco o di Thomas Münzer, bisogna riconoscere che il genio di uno Shakespeare non è bastato per fare di John Cade una figura veramente comica. Ciò significa che il rapporto dialettico tra la comprensione corretta della storia e le conseguenze che ne derivano per l'individuo morale, è di natura molto complessa. Non è solo la comprensione concreta della situazione storica immediata che è in gioco (Hitler

vincerà?), ma anche la totalità dei rapporti storici, che formano lo sfondo della situazione concreta immediata.

Sono dunque, in larghissima misura, il contenuto oggettivo e la direzione reale della storia che determinano se il carattere dei personaggi che agiscono storicamente è eroico o ignobile, tragico o comico.

Il trionfo, come la sconfitta, risultano, ben inteso, sempre da una lotta reale, i cui episodi offrono un largo campo ai giochi del caso, come allo spiegamento dell'intelligenza, dell'energia, del coraggio, della resistenza, ecc., degli uomini che vi si affrontano. Ma le prospettive reali di questa lotta, le qualità morali suscettibili di manifestarvisi, il loro carattere e il loro valore sono sempre determinati – non in modo fatalista e diretto, ma solo in ultima analisi – dalla condotta oggettiva della storia stessa. È una falsa conquista del moderno nichilismo aver posto la relatività psicologica del tragico e del comico; e la loro relatività storica costituisce tuttavia una qualità strutturale e oggettiva stranamente importante dell'evoluzione storico-oggettiva stessa. I grandi scrittori hanno del resto sempre riconosciuto questa verità. Si sa come Balzac descrive l'opposizione tra l'atteggiamento morale dei soldati e degli ufficiali repubblicani dell'armata rivoluzionaria e quelli della Chouan. Le descrizioni di Balzac mettono bene in evidenza che, mentre dal punto di vista della morale individuale,

due partiti si equivalgono, il contenuto morale differente delle cause che esse servono, presta a ciascuno una struttura morale diversa, se non opposta. In un suo scritto giovanile, Marx ha del resto formulato in maniera sorprendente questo determinismo storico del tragico e del comico. «È istruttivo per esse (le nazioni occidentali progredite), scrive, vedere l'*ancien régime*, che ha vissuto la sua *tragedia*, rappresentare ora la sua *commedia*, come spettro tedesco. La sua storia fu *tragica*, tanto che essa corrispondeva con la violenza preesistente nel mondo, la libertà, essendo, invece, un'idea personale; in una parola, tanto che i rappresentanti dell'*ancien régime* credevano alla sua giustificazione e dovevano crederci. L'*ancien régime*, come ordine stabilito, lottava contro un mondo in gestazione, e aveva accanto a sé un errore storico, ma non un errore individuale. La sua disfatta fu dunque tragica... Ma l'*ancien régime moderno* non è altro che l'*attore* di un ordine i cui *veri eroi* sono morti. La storia è profonda; essa attraversa numerose fasi prima di portare alla tomba una vecchia forma. L'ultima fase di una forma storica è la sua *commedia*». Il tragico ed il comico sono, ben inteso, poli estremi. Ma ciò che può essere detto degli estremi, può esserlo a buon diritto di tutto ciò che si trova compreso tra essi.

Arriviamo così alla questione centrale: la Storia si incammina oggettivamente verso una direzione de-

terminata? Poco importa la complessità delle svolte e l'imprevedibilità dei casi attraverso i quali questa direzione si rende sensibile. Ora, nonostante tutta la sua buona volontà di avvicinarsi al marxismo, nonostante tutto lo scarto che può talvolta manifestarsi tra il suo punto di vista e quello del nichilismo storico della scuola esistenzialista propriamente detta, Merleau-Ponty non può dare a questa domanda che una risposta eclettica. La Storia è per lui nello stesso tempo razionale e fortuita.

Il marxismo interviene qui, ponendo la dialettica oggettiva del caso e della necessità. Ma, per capire questa dialettica, che regge effettivamente la Storia e la cui penetrazione teorica incompleta conduce Merleau-Ponty all'abbandono dell'ortodossia esistenzialista e all'eclettismo, bisogna cogliere tutte le sue correlazioni. Bisogna innanzitutto abbandonare la polarizzazione esclusiva della libertà e della necessità: secondo la legge della dialettica, la libertà è necessità riconosciuta. La necessità deve dunque perdere il suo carattere rigido e fisso, senza perdere, pertanto, la sua oggettività e il suo carattere indipendente dalla coscienza umana. D'altra parte, bisogna ugualmente comprendere l'oggettività del caso e la sua interazione concreta e dialettica con la necessità.

È così che si penetrerà infine la struttura della storia, che vuole che la necessità non possa trionfare che attraverso delle circostanze, mediante la vittoria

che riportano, in ultima istanza, le tendenze storiche oggettive.

L'eclittismo di Merleau-Ponty non è dovuto al caso. Esso è, al contrario, strettamente legato alla sua concezione della dialettica. Nella sua polemica contro il marxismo, egli sottolinea, infatti, che «la maggior parte dei marxisti» considerano la teoria leninista della conoscenza «almeno insufficiente». Costoro vedono in essa, secondo Merleau-Ponty «l'espressione di una filosofia metafisica, che riallaccia tutti i fenomeni ad una sola sostanza, la materia, e non l'espressione d'una filosofia dialettica che ammette necessariamente reciproche relazioni tra i diversi ordini di fenomeni» (*Temps Modernes*, t. II, pp. 351-52). Solo che, Merleau-Ponty si inganna profondamente allorché confonde la semplice interazione con il vero principio della dialettica. Hegel diceva già che l'interazione semplice «si situa solamente alla soglia del concetto» e che «considerare un dato oggetto solo sotto la prospettiva dell'interazione...» era, «in realtà, un atteggiamento del tutto incomprensivo».

Senza «il momento della trascendenza», in particolare, è impossibile pervenire alla comprensione dialettica dell'interazione. Ora, «il movimento della trascendenza» è inconcepibile, se non si attribuisce la preminenza gnoseologica sia allo spirito, sia alla materia. E, poiché Merleau-Ponty ricerca la «terza via» dell'esistenzialismo, cioè un preteso superamento

dell'idealismo e del materialismo, non può esserci, in lui, un «momento della trascendenza» (che altro non sarebbe che il contenuto oggettivo della storia), né nel senso materialista come in Marx, né nel senso idealista come in Hegel. Il suo tentativo di penetrazione teorica delle realtà dialettiche resta dunque destinato all'ecllettismo.

L'ecllettismo di Merleau-Ponty non si manifesta solo nella sua concezione dell'andatura oggettiva della storia, ma anche, e forse ancora più sensibilmente, nei suoi tentativi d'analisi della reazione del soggetto. È proprio la teoria del riflesso, ch'egli tanto disprezza, che ci permette di intraprendere lo studio di questo problema, posto da Merleau-Ponty. L'opinione del soggetto agente della storia costituisce, per Merleau-Ponty, una realtà ultima d'ordine ontologico. Ma la genesi di queste opinioni e la loro interazione dialettica con il procedere oggettivo della storia non si prestano all'analisi ontologica, o, almeno, questa analisi non permetterà mai di arrivare fino al particolare. Ci faremo probabilmente capire meglio citando un esempio letterario. Abbiamo evocato più sopra la maniera in cui Balzac descrive la lotta tra rivoluzione e controrivoluzione. Paragoniamo dunque Balzac con alcune produzioni decadenti, quale l'*Antigone* di Jean Anouilh. Ciò che ci offre Balzac, sono le condizioni storiche concrete e i loro riflessi sociali concreti, tuttavia individualmente diversi,

nelle opinioni dei personaggi rappresentati. C'è qui l'interazione dialettica vivente tra l'opinione, l'insieme della personalità e l'atto. Jean Anouilh ci offre, invece, un'analisi d'ontologia fondamentale, sotto forma di dramma. Tutte le determinazioni storiche oggettive dell'animo umano ne sono fatalmente eliminate (grazie all'applicazione, forse inconscia del metodo della riduzione fenomenologica), ciò che spiega che dal punto di vista letterario, i personaggi diventano semplici marionette, mentre, psicologicamente e moralmente, sono dei pazzi e dei mitomani. Merleau-Ponty non ha detto lui stesso che se la storia non è razionale, gli uomini che agiscono in essa non possono essere che pazzi? Questo carattere razionale della storia non deve tuttavia restare un in-sé astratto (e forse inaccessibile). È necessario saper mostrare, un per-noi (più o meno vero o falso). Bisogna sapere mostrare come l'identificazione con il corso oggettivo della storia trasforma questo in-sé, nell'individuo appartenente alla classe destinata a realizzare questo in-sé storico, in un per-noi.

Solo la spiegazione dell'interazione dialettica tra l'esistenza sociale concreta, che determina la coscienza umana e il riflesso di questa realtà oggettiva nella coscienza può fornirci la soluzione effettiva di questo problema. Quando avremo riconosciuto che le opinioni dei soggetti agenti storicamente sono i riflessi d'una stessa realtà oggettiva, quando avremo com-

preso che il carattere, la quantità, il volume, ecc., di questo riflesso, come la sua assimilazione teorica, sentimentale, ecc., da parte del soggetto sono determinati da questa stessa interazione – allora disporremo infine del metodo che ci darà accesso al problema.

Merleau-Ponty esige a buon diritto che la decifrazione di queste correlazioni raggiunga il piano dell'individuo. Ma è proprio il marxismo – e solo il marxismo – che è suscettibile di soddisfare questa esigenza. Una teoria generale della coscienza sociale non potrebbe avere per oggetto che la media e il tipico. Il marxismo non è tuttavia una sociologia che accetterebbe questa definizione come una determinazione assoluta, oppure – come è spesso il caso negli autori moderni – come una tipologia astratta, chiamata solo a registrare. Ciò che esso offre, al contrario, è la struttura instabile di queste correlazioni, lo spazio sociale reale, che è la scena stessa, sulla quale si svolge e si iscrive in questa tipologia la coscienza individuale. Mi permetterò di citare il passo molto conosciuto de *L'Ideologia Tedesca* in cui Marx dà la descrizione economica e storica della situazione dell'individuo nella società capitalista e definisce così le leggi che reggono questo spazio sociale reale dell'individuo: «Gli individui sono sempre partiti da se stessi, scrive Karl Marx, ma naturalmente da se stessi nel quadro delle loro condizioni e non

dell' "individuo puro" nel senso degli ideologi. Ma nel corso dello sviluppo storico e precisamente perché, nel quadro della divisione del lavoro, le condizioni sociali sono inevitabilmente diventate autonome, una distinzione si manifesta tra la vita di ogni individuo per quanto essa è personale e in tanto che essa è subordinata a qualche settore lavorativo e alle condizioni che questo settore implica. Ma non bisogna intendere con ciò che per esempio il possidente, il capitalista, ecc., cessano di essere delle persone; la loro personalità è al contrario condizionata dalle condizioni di classe del tutto determinate, e la differenza appare nell'opposizione ad un'altra classe e per se stessa nel momento in cui falliscono. Nello Stato (e ancor più nella tribù) questo fatto è ancora nascosto: per esempio un nobile resta sempre un nobile, un plebeo sempre un plebeo, fatta astrazione delle altre condizioni; c'è qui una proprietà inseparabile dalla sua individualità. La distinzione dell'individuo personale dall'individuo di classe, il caso delle condizioni di vita per l'individuo appare con l'apparizione della classe che è essa stessa un prodotto della borghesia. La concorrenza e la lotta degli individui tra loro sono necessarie, per produrre e sviluppare questo caso in quanto tale. Nella rappresentazione, gli individui sono dunque, sotto il dominio della borghesia, più liberi che precedentemente, perché le loro condizioni di vita sono per loro accidentali, ma in

realtà essi sono naturalmente meno liberi, perché subordinati di piú ad una potenza oggettiva».

Il pensiero agnostico borghese fa fatica ad assimilare questa verità che sia precisamente il riflesso della realtà oggettiva nella coscienza umana a condurre l'evoluzione individuale – che non è fatale – alla comprensione della situazione di classe dell'individuo. Non capita, anche in casi semplicissimi, che la presa di coscienza dei fatti della realtà oggettiva lavora contro determinanti dell'esistenza sociale, che agiscono spontaneamente e direttamente sulla coscienza individuale? L'efficacia di questa azione è diversa in ogni caso individuale, secondo la situazione sociale e storica, ma in media e in ultima istanza, l'esistenza sociale dell'individuo gioca sempre un ruolo decisivo. Il *Manifesto Comunista* constata già la possibilità, per gli individui evoluti, di passare nei ranghi della «classe che tiene in mano l'avvenire». Del resto è molto importante, dal punto di vista del problema che qui ci occupa, di vedere come Marx e Engels caratterizzano questi transfughi: «...in particolare una parte degli ideologi borghesi che, a forza di lavoro, si sono elevati fino all'intelligenza teorica dell'insieme del movimento storico».

Saremmo tuttavia marxisti ben meschini, se credessimo che questa genesi dialettica della coscienza di classe non si applichi ugualmente al proletariato. Nel suo celebre libello dal titolo *Che fare?*, Lenin

studia questo problema in maniera molto approfondita e conclude che la situazione di classe oggettiva non può – spontaneamente – condurre che a ciò che egli chiama la «coscienza sindacalista». Per sviluppare nell'operaio, una coscienza politica veramente rivoluzionaria, è necessaria una comprensione (riflesso dialettico) molto più adeguata della totalità sociale, che superi la stretta sfera dell'immediato spontaneamente riconosciuto. «La coscienza politica di classe, dice Lenin, non può essere suscitata nell'operaio *che dall'esterno*, cioè dall'esterno della lotta economica, dall'esterno della sfera dei rapporti tra operai e padroni. Il solo ambito in cui si potrebbe attingere questa conoscenza è quello dei rapporti di *tutte* le classi e strati della popolazione con lo Stato e il governo, l'ambito dei rapporti di *tutte* le classi tra di loro». E, in un passo più avanti, Lenin sottolinea particolarmente che allorché la classe operaia arriverà a creare un'organizzazione di rivoluzionari professionisti, in questa: «...*deve assolutamente cancellarsi ogni distinzione tra operai e intellettuali* e, a più forte ragione, tra le diverse professioni».

Le opinioni degli uomini, in quanto riflesso della realtà oggettiva – nel nostro caso, del processo storico – sono dunque di un'importanza molto più grande di quanto non pensi Merleau-Ponty quando si tratta di rispondere alla questione di sapere se il loro ruolo storico merita l'ammirazione o il disprezzo. La

nostra analisi porterà su due punti: cercheremo dapprima di chiarire la maniera in cui le opinioni degli uomini riflettono il processo storico ed esamineremo in seguito in che misura questi riflessi costituiscono un'immagine adeguata della realtà oggettiva.

Le analisi di Merleau-Ponty trascurano completamente tutta la questione che deriva dal carattere adeguato o meno di questo riflesso. Per questo motivo i risultati ai quali giunge, sono necessariamente viziati di eclettismo. Questo eclettismo si manifesta in primo luogo nella conclusione che vuole che la giustezza o l'errore di una convinzione politica non possa cristallizzarsi che *a posteriori*, in favore di avvenimenti ulteriori (la vittoria degli Alleati, nel caso da lui ricordato); la sua concezione di una Storia mitificata è ancora un'altra manifestazione dell'eclettismo proprio del suo pensiero. Se non si trattasse veramente che di sapere chi ha ben giudicato, nel 1940, le possibilità che aveva Hitler di trionfare, la maniera in cui Merleau-Ponty pone la questione sarebbe, se non corretta, almeno comprensibile. Ma l'anno 1940 aveva, tanto nella realtà oggettiva che nelle convinzioni degli interessati, una lunga «preistoria», nel corso della quale i due atteggiamenti avversi della guerra civile successiva al 1940, la Collaborazione e la Resistenza si erano già affrontati. Ora, in questo scontro preliminare al 1940, la posta in gioco non consisteva per nulla in una valutazione più o meno giusta delle

possibilità di vittoria di Hitler: si trattava semplicemente di sapere quale di questi due atteggiamenti politici conveniva agli interessi del popolo francese. Ma, anzitutto, che significa, in modo concreto, il termine «popolo francese»? È il regno delle «200 famiglie» e dei loro alleati della burocrazia civile e militare, che lo personificano oppure il regno dei lavoratori di Francia? Se esaminiamo la questione sotto questa luce, diventa assolutamente evidente che non si trattava allora – o, almeno non essenzialmente – di valutare, esattamente o meno, le possibilità che poteva avere Hitler di trionfare. Secondo l'opinione degli avversari del Fronte Popolare, dei partigiani di Monaco, dei collaborazionisti (questi termini designano le diverse tappe dell'evoluzione di una stessa tendenza), bisognava consentire ogni sacrificio (abbandonare anzitutto tutti gli alleati della Francia, rinunciare in seguito al rango di grande potenza, abdicare, infine, dall'indipendenza nazionale stessa), al fine di garantire il regno di queste «200 famiglie» contro ogni attacco dal basso. Si trattava così poco di calcolare delle possibilità di vittoria che i rappresentanti di queste opinioni fecero tutto per affievolire le possibilità della Francia: disorganizzazione dell'esercito, allentamento dell'alleanza franco-sovietica, atteggiamento discutibile durante l'invasione della Polonia, ecc. L'altro campo raggruppava coloro che consideravano l'espansione del fascismo come il più grande

male possibile per il popolo francese e per i quali il compito politico fondamentale era – nello stesso tempo che la difesa antifascista – il rovesciamento del regno degli strati sociali che collaboravano oggettivamente con Hitler molto prima del 1940. Il fatto che gli avvenimenti del 1940 obbligarono a prendere posizione alcuni strati sociali che hanno creduto fino ad allora di poter restare in disparte, non modifica in niente i dati essenziali di questo quadro.

Da buon esistenzialista, Merleau-Ponty sottovaluta nettamente il significato decisivo delle rispettive posizioni delle classi in presenza, così come le opinioni e le linee di condotta politiche che esse determinano. Egli esamina, secondo l'ontologia esistenzialista, la «situazione» del 1940. Ma anche qui, è facile vedere che la sua ortodossia esistenzialista è vacillante. L'esistenzialismo ortodosso afferma, in effetti, che una risoluzione interamente nuova deve sorgere, per così dire dal nulla, in ogni «situazione». Ma questa posizione estrema doveva presto rivelarsi insostenibile, non solo per le risoluzioni individuali, ma anche – e a più forte ragione – sul piano della politica o della storia. Merleau-Ponty dovette dunque rassegnarsi, evidentemente a malincuore, a diluire con un po' d'acqua il vino puro delle dottrine di Kierkegaard e di Heidegger, tentando, malgrado tutto, di salvaguardare la preminenza decisiva della «situazione» e della risoluzione alla quale essa dà luogo. È nato così

il compromesso eclettico che vuole che da un lato Merleau-Ponty faccia uno sforzo per comprendere il 1940 storicamente e che, dall'altro lato, tenti di isolarlo in una «situazione».

Questo attaccamento alla «situazione» e a tutta la metodologia che ne deriva, è psicologicamente del tutto comprensibile. Non si tratta, effettivamente, solo della questione centrale di tutta l'ontologia esistenzialista, ma di una questione che mette in gioco la ragione d'essere dell'esistenzialismo. È effettivamente vero che la continuità della vita individuale, così come quella della vita sociale, composta di vite individuali, è suscettibile di subire – è una possibilità astratta – in qualunque momento un'interruzione. Quando esco per fare una passeggiata – per citare un esempio molto sartriano – mi si offre ad ogni istante la possibilità, di ritornare sui miei passi, di ritornare a casa, di recarmi in un ristorante, in un teatro, ecc. Queste esitazioni sono frequenti nella vita quotidiana. Nell'esistenza sociale esse sono più rare e questa constatazione così semplice è d'una importanza teorica non trascurabile. Appena, in effetti, che non si trattasse nel mio esempio di passeggiata, ma del corso che il mio dovere ufficiale mi prescrive di fare all'Università, è necessaria ugualmente – sul piano dell'astrazione – una decisione e io sono, in teoria, libero di decidere, in ogni caso, di andare al caffè invece di fare il mio corso. Ma in realtà non vado al

caffè e farò il mio corso a meno di un impedimento valido. L'insieme della questione non manca di un sicuro carattere comico, e ci permette di concludere che al di là di una pratica puramente sociale, siamo qui di fronte ad una constatazione teorica importante: vale a dire che l'analisi esistenzialista delle «situazioni» di quest'ordine, il rifiuto esistenzialista di ogni causa ed anche di ogni motivazione, sono artificiali e peccano alla base. Con questo procedimento l'esistenzialismo trasforma un atteggiamento relativamente giustificato in una costruzione rigida, falsa ed anche assurda. Questa descrizione è corretta, in quanto descrizione del momento di continuità della vita; la possibilità astratta può, in determinate circostanze, trasformarsi in una possibilità concreta e può anche, in certe condizioni, trasformarsi in una realtà, poiché io sono libero di decidermi a rompere con la continuità passata della mia vita. Questa descrizione potrebbe dunque essere utile e istruttiva, nei limiti del suo valore concreto e a condizione di non perdere di vista le cause e le giustificazioni interne ed esterne della risoluzione, così come le correlazioni dialettiche della «situazione». Ma nel momento in cui la si erige a principio autonomo, isolato e centrale, chiamato a presiedere in maniera esclusiva all'atto umano, allorché si fa di questa descrizione l'analisi ontologica della «situazione», eludendo la differenza essenziale che sussiste tra possibilità astratta e pos-

sibilità concreta, questa maniera di vedere altera e falsa tutta la struttura e tutte le proporzioni dell'atto umano, mentre perde nello stesso tempo la propria verità relativa. L'analisi del 1940 in quanto «situa-zione», da parte di Merleau-Ponty, giustifica interamente il nostro punto di vista.

Ma l'insieme di questo problema si presenta alla mente sotto una luce piú complessa – e anche piú concreta – se si ammette che né la realtà storica, né le nostre opinioni che la riflettono, né la nostra esistenza sociale che determinano la natura e il volume di questo riflesso, sono immutabili. Esse non sono, in effetti, né immutabili né immobili, ma si trasformano, si muovono incessantemente. Sul piano concreto, noi non ci siamo mai esentati dal tener conto di questa metamorfosi incessante; ora si tratta solo di trarre le conclusioni teoriche che si impongono. Sottolineiamo prima di tutto che questi due processi di trasformazione, l'uno oggettivo e l'altro soggettivo, sono ben lungi dal rivelare un parallelismo meccanico ed inevitabile. Semplificando nella misura del possibile, diremo che le opinioni individuali possono, da una parte, anticipare gli avvenimenti della realtà oggettiva, cioè esse possono, talvolta, cogliere il senso profondo delle tendenze che sono date, nella realtà in uno stato provvisoriamente latente. Esse possono, d'altra parte, essere superate dagli avvenimenti, aggrapparsi a idee che sembrano, certo, corrispondere

alla realtà oggettiva o, almeno, ad alcuni suoi aspetti, ma che, presto o tardi, l'evoluzione oggettiva della realtà finirà per smentire.

È chiaro, anche accettando questo schema semplificato che abbiamo appena abbozzato, che il mito della «malvagità» della storia, caro a Merleau-Ponty, non è a prova di un'analisi che proceda con l'aiuto del nostro metodo. La questione è tuttavia di una portata piú considerevole, perché si trova ad essere strettamente legata al problema del principio della realtà nell'esistenzialismo, che è quello della probabilità pura delle nostre conoscenze del mondo esterno. L'atteggiamento esistenzialista godrebbe, certo, di una giustificazione relativa, se esso si contentasse di polemizzare contro questo oggettivismo meccanicista e fatalista, secondo il quale la conoscenza degli elementi della realtà e delle leggi che la reggono, basta per calcolare gli avvenimenti a venire con l'esattezza dell'astronomia. Questa teoria ben inteso, non ha quasi piú difensori, attualmente. Accusare il marxismo, come fa Sartre, di averla assunta sul suo conto, prova la sua totale ignoranza del marxismo e nient'altro. Marx ha sempre avuto un disprezzo energico per questo genere di puerilità e Bucharin, che aveva subito l'influenza di queste idee, non ha potuto fare a meno di attirarsi una severa critica da parte di Lenin.

Ma l'applicazione errata della nozione di probabilità da parte degli esistenzialisti supera questo piano. I dilettanti della filosofia hanno finito per volgarizzare, nel senso peggiorativo della parola, certe vedute della fisica moderna sul calcolo delle probabilità. L'esistenzialismo ha fatto presto ad impossessarsene, polarizzando in maniera esclusiva probabilità e causalità. In altri termini, l'esistenzialismo sfrutta la categoria della probabilità, per camuffare il suo agnosticismo storico derivato dall'ontologia fondamentale, sotto l'apparato verbale della scienza moderna. La verità è, al contrario, che i ricercatori scientifici degni di questo nome sanno molto bene che il moderno calcolo di probabilità non ha fatto che aumentare l'esattezza degli enunciati – e anche delle predizioni – della scienza. Il marxismo non ha del resto mai operato con leggi meccaniciste o fataliste. Il senso oggettivista, che *Il Capitale* di Marx dà alla nozione di tendenza, che è fondamentale, lo prova sufficientemente. Esporremo del resto, nel corso del seguente capitolo che a causa della natura stessa del materialismo dialettico, la conoscenza umana non può essere che un'approssimazione della realtà oggettiva. Il marxismo considera infine la storia come fatta dagli uomini, cioè da noi stessi. Esso si sforza di far risaltare questa definizione fondamentale dalla storia in tutte le sue categorie (per esempio, il livello effettivo dei salari nello spazio economico e soggetti-

vo) è dunque evidente che i cambiamenti storici e, prima di tutto, le rivoluzioni, non sono, per il marxismo, gli sfaceli meccanici di un regime qualunque, ma i risultati di una lotta.

Ma come si può ancora parlare di una divergenza tra i marxisti e me stesso?, potrebbe chiedere Merleau-Ponty. La situazione del problema offre una certa analogia con la questione della «situazione», di cui abbiamo parlato piú in alto. Questa volta, la domanda è la seguente: La probabilità delle nostre conoscenze sulla realtà storica, sul presente e sulle tendenze che puntano verso l'avvenire, costituisce la sola *approssimazione* possibile della conoscenza della realtà oggettiva? Se è così, allora, senza pregiudizio dell'irriducibilità del momento di relatività che essa racchiude e nella misura in cui, all'interno di questi limiti, essa riflette correttamente la realtà oggettiva, questa approssimazione è, nello stesso tempo, una conoscenza assoluta. Nel caso contrario, bisognerebbe concludere che questo momento di relatività determina il relativismo della totalità della nostra conoscenza della realtà e, anzitutto, della realtà storica.

È evidente che l'esistenzialismo ortodosso opererà per il secondo termine della nostra alternativa. In J.-P. Sartre – di cui cito espressamente il piccolo opuscolo, perché egli vi tenta, come abbiamo visto, di allontanarsi dal nichilismo de *L'Essere e il Nulla* – la risoluzione umana affonda letteralmente nel nulla,

ogni prospettiva reale essendo rifiutata: «...domani, dopo la mia morte, degli uomini possono decidere di instaurare il fascismo...» (*L'Esistenzialismo è un Umanesimo*, pp. 53-54) egli scrive e, nella stessa frase: «...in quel dato momento, il fascismo sarà la verità umana e tanto peggio per noi; in realtà, le cose saranno come l'uomo avrà deciso che siano» (*id.*). Un altro passo di questo stesso libro rifiuta risolutamente l'idea del progresso, come d'altronde la rifiuta ugualmente Simone de Beauvoir: «...il progresso è un miglioramento, egli scrive; l'uomo è sempre lo stesso di fronte ad una situazione che varia e la scelta resta sempre una scelta in una situazione» (*Ibid.*, p. 79). Potremmo moltiplicare a piacere le citazioni di questo genere, ma ci sembra che i nostri esempi siano sufficientemente probanti.

Merleau-Ponty, va, ben inteso, piú lontano di Sartre. Egli scrive cosí: «La Storia ci offre delle linee di fatti che si tratta di prolungare verso l'avvenire, ma essa non ci fa conoscere con evidenza geometrica la linea di fatti privilegiata che in definitiva tratterà la storia presente quando sarà compiuta. E ancora: in certi momenti almeno, niente è deciso nei fatti ed è proprio la nostra astensione o il nostro intervento che la storia attende per prendere forma. *Ciò non significa che possiamo fare qualunque cosa*; ci sono dei gradi di verosimiglianza che non è che non siano niente» (*Temps Modernes*, t. XIV, p. 206). Questa ci-

tazione rende lo scarto evidente. Le ultime frasi, in particolare, rivelano una tendenza nettissima ad avvicinarsi alla concezione oggettiva della storia. E se, malgrado tutto, ci ostiniamo a porre a Merleau-Ponty la domanda: «Come lo sapete? Di quale misura vi servite per calcolare i gradi di probabilità? «Non è, lontano da ciò, per esercitare le nostre facoltà di ironia, ma per tentare di portare alla luce i problemi di metodo. La nostra critica si riassume così: anzitutto Merleau-Ponty opera ancora con quella «evidenza geometrica» che corrisponde, in realtà, all'opposto complementare dell'agnosticismo storico. Poi, ci presenta la malvagia Signora Storia di poco fa come capricciosa: se una volta ella si degnava di indicare, più o meno chiaramente, dove va, un'altra volta, dissimula completamente le sue intenzioni. Questa concezione è teoricamente del tutto indifendibile, poiché una volta ammesso che le tendenze sono oggettivamente conoscibili, ne deriva necessariamente che esse lo sono sempre, ma che certi individui (impediti da pregiudizi di classe, ecc.) non sono capaci di scoprirle.

Ciò che è completamente falso infine, è questo mistero particolare di cui Merleau-Ponty avvolge il comportamento della storia. Esso gli serve, probabilmente, a fondare teoricamente, la necessità dell'attività e della risoluzione, o ancora ad introdurre, tra i determinanti della situazione rivoluzionaria, una atmosfera di totale abbandono, di miseria, una «situa-

zione» in una parola. La realtà è tutt'altra: è proprio nelle situazioni rivoluzionarie che le tendenze della società si manifestano con una nettezza tutta particolare ed è perché il loro antagonismo raggiunge uno stadio completamente drammatico che l'intervento dell'uomo acquisisce un'importanza decisiva. La soggettività è dunque importantissima nella storia, ma per delle ragioni esattamente contrarie a quelle che dà Merleau-Ponty: l'importanza della soggettività è strettamente legata all'evoluzione oggettiva e non ai momenti in cui la storia oggettiva sembra tacere e dissimularsi.

Si vede dunque che a dispetto della tendenza naturale del suo pensiero, che non cessa di stringere da vicino la concezione oggettivista della storia, Merleau-Ponty resta sempre irresistibilmente attratto dalla nozione di «situazione» con la sua miseria totale, per il carattere inconoscibile dell'avvenire, per la relatività e la soggettività di tutto ciò che si può enumerare sull'avvenire.

La forza di attrazione piú considerevole che si esercita su di lui, è il trotskismo. L'agnosticismo e il relativismo storico possono soli, creare un'atmosfera della tragedia, a proposito di Trotzky e di Bucharin: «Stalin, Trotzky e anche Bucharin, in mezzo all'ambiguità storica, hanno ciascuno la loro prospettiva e giocano la loro vita su di essa. L'avvenire è solo probabile, ma non è come una zona di vuoto in

cui noi costruiremmo progetti immotivati; esso si disegna davanti a noi come la fine della giornata cominciata, e questo disegno siamo noi stessi. Le cose sensibili, anch'esse, non sono che probabili, poiché noi siamo lontani dall'avvenire concluso l'analisi... il problema è per noi il reale, non si può svalutarlo che riferendosi ad una chimera di certezza apodittica che non è fondata su alcuna esperienza umana» (*Temps Modernes*, t. XIV, p. 271). È dunque ancora questa mescolanza dell'apodittico rigido e di relativismo che ci è presentata sotto l'aspetto di una dilemma tanto insolubile quanto falso. Merleau-Ponty confonde qui il carattere di approssimazione della conoscenza con la sua relatività, nell'evidente intenzione di trovare un comune denominatore per la previsione storica di Stalin e quella di Trotzky. E se, in altri passi, Merleau-Ponty riconosce l'assenza di ogni prospettiva in Trotzky e se ammette all'occorrenza, che la linea politica staliniana si è rivelata giusta, ciò corrisponde semplicemente – ben più che poco fa nell'analisi della «situazione» del 1940 – ad un semplice capriccio dell'incalcolabile dea Storia e non al trionfo dell'approssimazione più corretta della realtà storica oggettiva sull'approssimazione falsa. La prospettiva di avvenire che ci offre Merleau-Ponty non fa del resto che sottolineare quest'atmosfera, di catarsi tragica. «Come la Chiesa, il partito onorerà forse coloro che ha condannato quando una nuova fase della sto-

ria cambierà il senso della loro condotta» (*Temps Modernes*, t. XIV, p. 268).

Certamente, Merleau-Ponty rifiuta risolutamente alcune delle castronerie piú grossolane del trotskismo, come per esempio, l'affermazione secondo la quale la seconda guerra mondiale costituirebbe la pietra di paragone assoluta del marxismo; se essa non conducesse al socialismo, il marxismo si rivelerebbe essere un'utopia. Egli ammette ugualmente che la vita politica era diventata impossibile (*Temps Modernes*, t. XVI, p. 690) per Trotzky, ma, malgrado tutto, il suo pensiero subisce, spesso, l'influenza decisiva del trotskismo. La prova migliore ne è del resto che egli giudichi utile – nonostante la sua vasta cultura e il suo robusto istinto critico – di ripetere alcune delle calunnie mille volte ascoltate sull'Unione Sovietica, quando non mancano stipendiati dell'ordine di Koestler per assolvere questo compito. Non abbiamo né lo spazio né il tempo per fermarci su questo genere di problemi, poiché in primo luogo, ci proponiamo di chiarire problemi teorici. Citeremo dunque una sola delle obiezioni di Merleau-Ponty, a titolo d'esempio. Egli forgia in effetti un argomento della lotta staliniana contro il livellamento in materia di salari, per dichiarare che il bolscevismo si è ben allontanato dalle teorie classiche del marxismo e che esso rasenta ormai il pragmatismo. Ora, non c'è affatto bisogno di essere un grande conoscitore dei testi

classici, per sapere che, dal 1875, Marx caratterizzava la differenziazione dei salari come una tendenza economica fondamentale della prima fase del socialismo.

Sarebbe tuttavia vano attardarsi su dettagli di secondo ordine. L'essenziale, è l'influenza profonda che il trotzkismo esercita su Merleau-Ponty. La storia ha, certamente, da tanto tempo fatto giustizia di tutte le affermazioni concrete di Trotzky e tuttavia gli effetti delle sue teorie si fanno ancora sentire in certi ambienti. L'effetto di cui noi parliamo si manifesta anzitutto dallo sviamento dell'attenzione delle questioni essenziali e concrete del presente e, nello stesso tempo, con un camuffamento del nichilismo teorico e pratico, per mezzo di una demagogia rivoluzionaria. L'intenzione originale di Trotzky non era senza dubbio di sviare chiunque sia da questi problemi; egli non ha fatto che fornirci delle risposte del tutto false, costruendo arbitrariamente un antagonismo insolubile tra gli interessi contadini e gli interessi operai. Ma questo primo errore ha avuto come conseguenza inevitabile la negazione della possibilità di costruire il socialismo in un solo paese e questa negazione divenne, a sua volta, il vero segnale di adunata della contro-rivoluzione. Essa doveva fornire la piattaforma intorno alla quale alcuni intellettuali e elementi operai dovevano raggrupparsi contro l'U.R.S.S. L'evoluzione economica, politica e culturale sottolinea l'importanza del socialismo come sola

prospettiva futura, e l'atteggiamento individuale nei riguardi dell'Unione Sovietica diventa termine di paragone non solo di tutte le questioni politiche ma anche dei problemi ideologici. In effetti, la questione della prospettiva non deve essere posta solo politicamente, ma anche sul piano ideologico. Solo una prospettiva di avvenire concreto è in grado di superare teoricamente il nichilismo ideologico. Ora, la nostra evoluzione non ha prodotto altra prospettiva che il socialismo.

Noi affermiamo che l'uomo moderno, se non è sprovvisto del bisogno dell'onestà intellettuale, deve scegliere tra la prospettiva del socialismo e il nichilismo filosofico. Questa scelta s'impone oggi molto più imperiosamente che centocinquanta anni fa.

Nel momento in cui la filosofia non era che un preludio alla Rivoluzione Francese, la preparazione ideologica, in qualche modo, de «l'Impero della Ragione», essa non aveva bisogno di richiamarsi alla storia per evitare lo scoglio del nichilismo. La realtà che forniva alla filosofia le sue basi altro non era che la lotta della società borghese in gestazione contro il feudalesimo superato. In termini filosofici, ciò si chiamava allora la lotta della ragione contro l'insensatezza e il caos. La filosofia del XVIII secolo poteva permettersi di prendere come punto di partenza delle sue speculazioni (epistemologiche, ontologiche, psicologiche, poco importa) l'individuo isolato e creare,

a piacere, mito su mito attorno al tema di Robinson, senza, per questo, perdere il suo carattere sociale, la sua storicità implicita e, pertanto, la sua prospettiva. I pensatori piú evoluti antecedenti la Rivoluzione Francese, si cullavano, in effetti, dell'illusione di veder sorgere, spontaneamente e inevitabilmente, una società basata sulla ragione e l'armonia, a partire dall'azione dell'individuo egoista e isolato. Si potrebbe quasi dire, sotto una forma un po' paradossale, che la concezione economica di Adamo Smith dava alla fin fine un fondamento ai grandi sistemi filosofici precedenti la Rivoluzione Francese.

Questa base oggettiva della filosofia doveva tuttavia subire una metamorfosi profonda, in seguito al trionfo della Rivoluzione Francese e al compimento della rivoluzione industriale in Inghilterra. Prima di tutto, la storicità del mondo e, in primo luogo quella dell'umanità, s'impondeva al pensiero. Ciò significa concretamente che il pensiero dovette riconoscere «l'impero della ragione» – di cui Engels aveva così argutamente detto che una volta realizzato si sarebbe rivelato come l'impero della borghesia – come uno stato passeggero dell'umanità. Ogni filosofia che tende a nascondere questo carattere storicamente transitorio del capitalismo, si condanna alla perdita di ogni prospettiva. Solo la rassegnazione totale, l'accettazione dell'impotenza della ragione, può accettare il capitalismo come prospettiva dell'evoluzione dell'umanità. Durante la fase dell'imperialismo, un ni-

chilismo disperato o cinico si unisce a questo nichilismo rassegnato e l'assenza di ogni prospettiva serve loro di base comune. Non c'è bisogno, ne siamo convinti, di attardarsi a dimostrare che, da Nietzsche fino al fascismo, passando per Spengler, i miti storici della reazione non sono che tentativi fallaci, tendenti a camuffare questo nichilismo.

Ma l'evoluzione economica e sociale dopo la metà del XIX e del XX secolo non ha solo privato la filosofia di ogni fondamento speculativo soprastorico, ma le ha anche reso sensibile l'impossibilità di prendere come punto di partenza l'individuo isolato e i suoi stati di coscienza. L'evoluzione economica reale ha provato concretamente l'errore delle concezioni di Smith e di Ricardo, dimostrando che invece di far nascere un'armonia sociale, la somma degli atti individuali non può che dar luogo a un caos fatto di crisi e di guerre, che tenderebbe sempre più verso l'instaurazione di una barbarie universale. Così, l'individuo isolato come punto di partenza del pensiero filosofico (gnoseologico, ontologico o psicologico, poco importa) ha finito per perdere la sua base implicita, sostenuta un tempo da una illusione storicamente giustificata.

Questo stato di fatto è ancora molto lontano dall'essere entrato nella coscienza, anzi nel pensiero filosofico. L'esistenza sociale, che s'impone sempre più alla vita dell'uomo, agisce tuttavia in misura crescen-

te sul pensiero umano ed anche su quello dei filosofi, nei quali tuttavia le tradizioni secolari della metodologia creano sopravvivenze ideologiche tenacissime. La presenza della categoria dell'essere-con (*Mitsein*) nell'ontologia heideggeriana è una delle prove di questa evoluzione inconsapevole. La crisi dell'esistenzialismo francese, da noi descritta, riflette nettamente lo scarto che sussiste tra i problemi che gli impone l'esistenza sociale e le sopravvivenze ideologiche che impacciano la sua metodologia. I tentativi di Merleau-Ponty tendenti a cogliere la realtà sociale attuale, ci hanno offerto, grazie alla sensibilità particolarmente acuta dell'autore per i nuovi problemi, la migliore occasione di studiare queste sopravvivenze.

Non ci resta che da dimostrare il legame intimo che esiste tra queste sopravvivenze dell'esistenzialismo e residui d'opinioni e d'atteggiamenti trotzkisti. Qui, alcune osservazioni d'ordine storico s'impongono. Merleau-Ponty sarebbe forse incline a riconciliarsi con ciò che egli chiama il marxismo classico; egli non solleva obiezioni che contro la forma attuale del marxismo, quella che i partiti comunisti rappresentano. Occupando questa posizione, Merleau-Ponty prende sul suo conto e conserva (benché rifiuti numerose opinioni concrete di Trotzky e dei suoi seguaci) due atteggiamenti trotzkisti, strettamente legati l'uno all'altro. Il primo è la sua diffidenza nei riguardi della politica perseguita dai partiti comunisti

dopo il VII Congresso dell'Internazionale Comunista, cioè dopo il 1935., Abbiamo già parlato della prima questione, analizzando, a titolo d'esempio, l'incomprensione di Merleau-Ponty nei riguardi della disuguaglianza dei salari nell'Unione Sovietica. Egli considera ugualmente la possibilità di un attacco dell'U.R.S.S. contro l'Europa e conclude che questa minaccia non è per oggi. Non è dunque per principio che Merleau-Ponty rifiuta una tale possibilità ammettendo così una teoria che è quella di ogni controrivoluzione e che considera l'Unione Sovietica come uno Stato imperialista: egli stima solo che il problema di un'aggressione sovietica non è di attualità. La differenza tra la sua posizione e quella della controrivoluzione antisovietica è dunque solo di ordine tattico e non di principio. È egualmente molto significativo che egli non faccia mai la minima allusione alla lotta per la nuova democrazia in Francia o in altri paesi, mentre il risultato di questa lotta deciderà per noi della sorte dell'evoluzione e anche della sorte della prospettiva socialista. Sembra proprio che, secondo lui, è precisamente là che si troverebbe la base della pretesa evoluzione antiteorica del marxismo: questa *Realpolitik* «pragmatista», è, ai suoi occhi, responsabile dell'allontanamento dal marxismo «classico».

Il marxismo classico coincide certamente per Merleau-Ponty (lo dice del resto apertamente) con la concezione trotzkista che negava, sin dal 1905, in

Russia, la transizione reale, benché complessa, della rivoluzione fino al socialismo. Più tardi, all'epoca di Brest-Litovsk, i rappresentanti di questa tendenza combatterono in nome del «credo rivoluzionario» (Lenin su Trotzky) le misure efficaci per salvare la rivoluzione e intensificare il suo sviluppo. Ogni marxista sa che questo regno del «credo rivoluzionario» si alleva perfettamente con un opportunismo privo di ogni principio, (Cfr. il ruolo di Trotzky nella realizzazione del blocco di agosto degli opportunisti, nel 1910). Lenin, in *Che fare?*, smaschera d'altronde l'intima affinità ideologica, che riallaccia l'opportunismo politico al terrorismo individuale (il credo rivoluzionario) dei Socialisti Rivoluzionari. Questa intima affinità trova una definizione molto felice nell'espressione che ebbe a dire un Socialista Rivoluzionario in una conversazione con Asev, il celebre agente provocatore – che non era ancora smascherato all'epoca – e preteso organizzatore di grossi attentati: «Tutto sommato, Asev, voi siete un cadetto (liberale) ordinario, più le bombe...».

Abbiamo la certezza di non calunniare l'esistenzialismo, ponendolo sotto questa luce, poiché Merleau-Ponty fa la stessa cosa. Egli evoca i processi di Mosca; ora, cosa furono questi processi, tutto sommato, se non la rivelazione dell'essenza stessa del trotskismo, del tradimento nei riguardi della rivoluzione, un tradimento che andava fino allo spionaggio? Una ri-

velazione che ci mostrava «il nulla nientificante», come l'essenza stessa del mondo e della personalità di questi individui, che ci provava il loro fallimento intellettuale e morale assoluto e la loro «situazione» «di fronte al nulla». Senza volerlo espressamente, Merleau-Ponty non è tuttavia lontano dal darci ragione, allorché scrive: «Non si è esistenzialisti a piacere, e c'è tanto esistenzialismo – nel senso di paradosso, divisione, angoscia e risoluzione – nel resoconto stenografico dei dibattimenti di Mosca che in tutte le opere di Heidegger» (*Temps Modernes*, t. XVI, p. 711). In effetti, l'universo dei Bucharin, Rikov, Rakovski e altri Yagoda, è effettivamente l'universo di *Sein un Zeit*, questo «teatro dell'orrore della filosofia» come ben dice Henri Lefebvre.

La condanna del credo rivoluzionario costituisce tuttavia la condizione *sine qua non* della vera intelligenza del marxismo, del vero superamento delle tendenze nichiliste del presente. Più l'evoluzione prosegue il suo cammino, più le cose stanno così. Cento anni fa o anche cinquanta anni fa una professione di fede socialista comportava, in un intellettuale, una vera rivoluzione di tutta la condotta del suo pensiero. Ma in un'epoca come la nostra, in cui il socialismo ha dietro di sé trent'anni di storia reale, una professione di fede astratta per lo scopo finale del socialismo non vuole più dire niente. La scelta davanti alla quale la nostra realtà sociale pone l'onesto pensatore, la

«situazione» nella quale si trova, è la seguente: bisogna prendere posizione nei confronti del socialismo *come esso è*, come esso è nato e si sviluppa in Unione Sovietica, bisogna prendere concretamente posizione nei confronti delle vie interamente nuove che conducono verso il socialismo e che si sono aperte con il crollo del fascismo. Dire: io sono per il socialismo, ma non per il socialismo sovietico, io sono unicamente conforme alla mia rappresentazione – dire ciò, anche sotto forme «eroiche», «sublimi», o «poetiche», equivarrebbe all'atteggiamento di una madre che dicesse: la fiamma dell'amore materno mi consuma, io sono l'amore materno fatto donna, ma io mi rifiuto di amare mio figlio perché ha le orecchie a sventola...

È qui che il credo rivoluzionario e le sue conseguenze morali appaiono come l'«*Urphaenomen*» goethiano. Ciò che è, sul piano politico, «credo rivoluzionario» corrisponde a un male generale degli intellettuali della fase imperialista. Abbiamo studiato un sintomo di questo male in Simone de Beauvoir, a proposito sopravvalutazione fallace, a spese della maturità, della giovinezza poetica e ribelle. Non è molto facile resistere alla tentazione di abbozzare l'analisi fenomenologica di questo comportamento di fronte alla realtà, ma, purtroppo, ci è necessario limitarci a qualche osservazione. Questo male nichilista fu del resto riconosciuto molto presto e genialmente descritto da Dostoievskij. Si pensa al dialogo di Ivan

Karamazov con il diavolo, che gli appare sotto le sembianze di un proprietario sostanzialmente parassita. Il diavolo dice a Ivan: «In realtà, tu sei furioso perché non sono apparso con una luce rossa accompagnato da “fulmini e tuoni”, con ali bruciate, ma sotto un'apparenza piuttosto modesta. Tu sei offeso prima di tutto nei tuoi sentimenti estetici, ma anche nel tuo orgoglio. Come, ti chiedi, un diavolo così ordinario si può presentare davanti a un così grande uomo?». Il credo rivoluzionario rappresenta semplicemente la difesa dello psichismo dell'intellettuale contro le offese di questo genere: esso è l'angelo dalle ali bruciate. Soddisfa l'amor proprio degli intellettuali, che si battono in preda al desiderio poco cosciente di uscire dal nichilismo. Allorché si creda, in effetti, di aver rotto con la società borghese o, che si elevi, almeno, una protesta intellettuale contro di essa, si esige che quest'atteggiamento apporti con esso tutta la poesia delle epoche eroiche. Non ci si rivolta contro la società borghese semplicemente per diventare un ingranaggio nella macchina del partito e per piegarsi davanti a statistiche prosaiche. Si teme di ricadere, in un modo o in un altro, nel conformismo. Quello che si aggrappa così al credo rivoluzionario del trotzkismo, si trova, per questo fatto, separato dal proletariato, il quale – come vede molto bene Merleau-Ponty – resta fedele ai partiti comunisti e all'Unione Sovietica. Ma ciò non significa niente, al

contrario: a lui resta sempre la possibilità di lamentarsi in un atteggiamento di lutto sublime, sulla solitudine del non-conformista in mezzo a una cattiva epoca.

Non pretendiamo, lungi da ciò, d'aver abbozzato, in ciò che precede, la psicologia di Merleau-Ponty. Siamo tuttavia convinti che l'atteggiamento che abbiamo appena descritto concorda con quello di numerosi suoi amici e lettori e pensiamo, inoltre, che i difetti e le oscurità dell'esistenzialismo non fanno che favorire la sopravvivenza dei residui ideologici di cui abbiamo parlato. Perché, in ultima analisi, la strada sulla quale si trova impegnato Merleau-Ponty non conduce al superamento del nichilismo. È necessaria una prospettiva concreta e reale e questa non potrebbe costituirsi altrimenti che a partire dall'analisi concreta della realtà oggettiva, a partire dal tracciato concreto del cammino che va dal presente reale verso l'avvenire reale. Le astrazioni dell'ontologia esistenzialista, soprattutto quando rivestono i credi rivoluzionari del trotzkismo, non possono superare il nichilismo, proprio come le altre filosofie imperialiste non superano i loro miti. Non è un conformista pragmatico di oggi, ma Marx stesso che ha scritto: «La difficoltà consiste solo nella definizione generale di queste contraddizioni; una volta specificate, si trovano risolte».

Ma come Merleau-Ponty è giunto a formulare la sua posizione propriamente detta di fronte al presente, dopo aver sfiorato, spesso in maniera molto arguta, numerose questioni di ordine morale, oppure dipendenti dalla responsabilità storica? In ciò che concerne il suo atteggiamento nei riguardi del comunismo, egli dichiara che esso si definisce attraverso una simpatia senza affiliazione e un libero esame esente da inimicizia. Non abbiamo niente da obiettare ad un tale atteggiamento, a condizione, tuttavia, che esso resti sempre praticamente realizzabile per Merleau-Ponty. Del resto, egli sviluppa questa posizione in modo un po' più concreto ancora, più o meno in analogia con de Beauvoir, come rifiuto di mescolarsi alla confusione, cioè nel senso di un «al di sopra della mischia». Ciò nemmeno, non ci sembra molto criticabile. Potremmo tutt'al più, fare notare che trattando del problema dei collaboratori, dunque di un problema di attualità, Merleau-Ponty ha scritto che la posizione al di sopra dei partiti è qui troppo bassa; il partito preso è giustizia. Da un altro lato, faremo ugualmente notare che l'atteggiamento di Merleau-Ponty corrisponde talvolta esattamente alle definizioni meno nette e le più retrogradi della sua concezione della Storia. Egli scrive per esempio che in certe fasi storiche gli intellettuali devono necessariamente restare da parte perché la libertà del pensiero si trova interdetta. È molto naturale, considerando

il fondamento soggettivista della sua concezione della Storia, che, per Merleau-Ponty, questa cambi la sua struttura secondo la natura dell'atteggiamento soggettivo di colui che vi si avvicini. Così, per l'ontologia esistenzialista, non è l'irrazionalità della Storia che determina la restrizione della libertà di pensiero degli intellettuali, ma la Storia divenuta irrazionale (dall'ammasso eclettico del razionale e del fortuito che essa era), non appena i bisogni di una difesa patetica dell'«al di sopra della mischia» l'esigono.

Ma di quali intellettuali si tratta? Dopo il suo periodo «al di sopra della mischia», Roman Rolland aveva saputo fare il cammino che l'ha condotto alla difesa attiva del vero progresso dell'umanità. Dall'atmosfera nichilista e dai credi rivoluzionari del suo mondo irrazionale, la sua strada ha condotto il Socialista Rivoluzionario Sarinkov-Ropchin alla testa delle sue bande contro-rivoluzionarie. Letterato della stessa estrazione morale e intellettuale, Koestler è diventato adulatore zelante dell'imperialismo churchilliano. Quanto a Malraux – il cui talento è incomparabilmente più grande e più autentico di quello di Koestler – nichilista dedito al culto del credo rivoluzionario, anche lui, è arrivato ad un posto di rilievo nello stato maggiore intellettuale del Generale de Gaulle.

Io non ho da parte mia, mai negato il momento – relativamente – giustificato dell'esistenzialismo, se-

condo il quale l'uomo si trova posto davanti ad una scelta, di fronte ad una situazione che esige la risoluzione. Storicamente parlando, l'esistenzialismo si trova esso stesso in una «situazione» e, negli ideologi della classe di Merleau-Ponty, la risoluzione non è solo d'ordine morale e politico, ma, nello stesso tempo, filosofico. Ma questa risoluzione, questa, in particolare di trarre tutte le conseguenze del suo atteggiamento, senza paura e senza esitazione, esige un certo coraggio. Simone de Beauvoir formula – inconsciamente forse – molto esattamente l'atteggiamento degli esistenzialisti onesti, volendo caratterizzare la «situazione» dell'uomo attuale in generale, allorché dice che «...essi hanno paura davanti alla libertà». Considerata la posizione che essi occupano oggi, questa paura è nettamente sensibile in Simone de Beauvoir, come in Merleau-Ponty. Oggi, essi hanno ancora la libertà, ma anche la responsabilità storica della risoluzione che è richiesta da loro: dipende da loro stessi se vogliono seguire la strada di Roman Rolland, oppure quella di Malraux.

Le cose hanno tuttavia la propria logica ed è la stessa cosa il riflesso della realtà oggettiva nella nostra conoscenza. La posizione esistenzialista è, per sua natura, così profondamente legata al nichilismo che coloro che vi si aggrappano, si trovano ad essere trascinati – lo vogliono o no – nella direzione seguita da Malraux. Qualunque sia tuttavia la risoluzione soggettiva degli esistenzialisti onesti, qualunque sia la misura in cui la loro risoluzione

modificherà il corso del loro destino di uomini e di pensatori, è la Storia che deciderà del destino dell'esistenzialismo e, per l'essenziale, la sua decisione ha già preso forma.

VI.

La teoria leninista della conoscenza e i problemi della filosofia moderna

I. *L'attualità ideologica del materialismo e i problemi della filosofia moderna*

In *Empiriocriticismo e Materialismo*, la sua principale opera filosofica, Lenin dà una chiara definizione della differenza, creata dall'evoluzione storica, che separa la sua epoca da quella di Marx e di Engels. L'ideologia degli autori del *Manifesto Comunista* è un materialismo *dialettico e storico*, mentre all'epoca in cui si situa l'attività di Lenin, il centro di gravità del problema si sposta: l'evoluzione del pensiero è ormai imperniata su un *materialismo dialettico e storico*.

Come si giustifica il ruolo preponderante che il materialismo filosofico occupa nel pensiero dell'epoca imperialista? Si giustifica, a nostro avviso, per il fatto che l'idealismo filosofico attraversa attualmente la crisi piú profonda e fino ad ora insormontabile della sua storia. In effetti, il nostro periodo storico presenta, sul piano politico e sociale, un carattere re-

azionario estremo e questo fatto dà alla crisi un aspetto del tutto particolare.

L'evoluzione delle scienze naturali e sociali del XIX secolo ha costretto l'idealismo filosofico a delle contraddizioni che esso era incapace di risolvere. Ma, poiché le correnti sociali e politiche che dominano il nostro tempo non potrebbero fare a meno di un'ideologia idealista, la crisi ha preso obbligatoriamente l'aspetto di una serie ininterrotta di tentativi, tendenti a scoprire una «terza via», ritenuta capace di permettere alla teoria della conoscenza borghese moderna di superare e l'idealismo e il materialismo. In realtà, non si tratta, ben inteso, che di tentativi di rinnovamento dell'idealismo destinato a diventare una nuova arma nella lotta ideologica condotta contro il materialismo.

Non è possibile pretendere di comprendere questo processo complesso e multiforme che se si rinuncia una volta per tutte ad attardarsi sulle vuote speculazioni della teoria della conoscenza borghese. Si tratta prima di tutto di opporre il materialismo all'idealismo in maniera fondamentale, escludendo ogni possibilità di malinteso. La formula di Engels, secondo la quale il materialismo afferma il primato dell'esistenza sulla coscienza, mentre l'idealismo si definisce per l'affermazione del contrario, ci conviene perfettamente.

Ma questa definizione di base offre due possibili prospettive all'ideologia idealista. Nella prima, quella dell'idealismo soggettivo, la coscienza si identifica a

tutte le forme della coscienza individuale la cui esistenza è il prodotto in quanto sensazione, illusione, idea, ecc. Così è possibile distinguere diversi orientamenti all'interno dell'idealismo soggettivo di cui alcuni adepti ammettono, al di fuori della coscienza, un'esistenza oggettiva ma inconoscibile per principio (il *Ding an sich* di Kant), mentre altri proclamano inesistente tutto ciò che supera le forme e i contenuti della conoscenza. Quest'ultimo orientamento raggiunge la sua forma piú pura nel solipsismo.

Quanto all'idealismo oggettivo, la nozione alla quale esso conferisce il carattere esclusivo della realtà propriamente detta, è ugualmente assimilabile alla coscienza, che non è tuttavia la coscienza umana e individuale. Si tratta qui, al contrario, di una coscienza oggettivamente esistente di cui la coscienza umana sarebbe un derivato abbastanza lontano, un'emanazione o una fase. Ora, è evidente che non esiste né nella natura, né nella società, come da nessun'altra parte, una coscienza oggettiva di questo ordine, che sarebbe indipendente dalla coscienza umana. L'idealismo oggettivo è dunque per sua stessa natura costantemente sottomesso alla necessità di creare dei miti, per dimostrare e illustrare l'esistenza di questa coscienza oggettiva e il suo ruolo di creatore universale. I piú importanti di questi miti sono le diverse concezioni della divinità, ma esistono naturalmente altri miti ideologici dipendenti dall'idealismo ogget-

tivo, come, per esempio, il mito platonico del mondo dell'idea pura di cui il nostro è il riflesso, oppure il *Weltgeist* hegeliano che abbraccia nella concezione di un processo di evoluzione grandioso l'insieme della natura e della società, il mondo materiale e spirituale dell'uomo, ecc...

L'influenza, l'efficacia e la durata dei sistemi dipendenti dall'idealismo oggettivo sono funzione del rapporto che esiste tra il mito che essi sono condannati a creare e il livello generale e la posizione delle scienze della loro epoca. L'idealismo oggettivo può, nella misura in cui le condizioni determinate dall'epoca lo permettono, integrare al suo sistema alcuni elementi essenziali della filosofia materialista. (È il caso della teoria della conoscenza di Platone e dei neoplatonici).

Esso può, d'altra parte, formulare nel suo mito degli elementi metodologici nuovi, aggiornati dal progresso delle scienze, benché sotto un aspetto mitizzato. (Per esempio: l'idea dell'evoluzione in Hegel). Ecco perché nell'epoca del declino della società antica, l'idealismo oggettivo si costituisce nella sua forma più intransigente, quella che gli ha dato Plotino; ecco perché il pensiero di San Tommaso d'Aquino ha potuto dominare i secoli del Medio Evo; ecco perché ancora i principi metodologici progressisti, nati dal grande sconvolgimento sociale e scientifico della Rivoluzione hanno potuto essere formulati,

con il massimo di perfezione in rapporto all'epoca, dall'idealismo oggettivo di Hegel.

Il progresso delle scienze nel XIX secolo ha ridotto a nulla questo clima spirituale indispensabile allo sviluppo dell'idealismo oggettivo. Ci manca qui lo spazio per abbozzare, anche sommariamente, le circostanze di questa sconfitta. Menzioniamo dunque semplicemente l'idea dell'evoluzione storica, che si è imposta tanto nelle scienze naturali che nelle scienze morali. Proprio per questo, è diventato impossibile per sempre considerare il mondo umano, l'insieme della natura e della società, come il prodotto di un atto creatore unico: la coscienza umana è ormai data per la scienza come il prodotto storico di una evoluzione naturale di parecchi milioni di anni e di una evoluzione sociale molto lunga. Così gli adepti dell'idealismo oggettivo hanno condotto una lotta accanita per secoli contro il progresso delle scienze, dalle scoperte di Copernico fino a quelle di Darwin. Alla fine di un certo periodo, essi sono stati obbligati ad incorporare quei risultati – sotto forme modificate, falsate o attenuate – al loro sistema. Questa assimilazione progressiva significa tuttavia che il mito creato dall'idealismo oggettivo diventa sempre più astratto, sempre più vuoto di contenuto e sempre meno adatto a fornire una spiegazione almeno un po' plausibile dei fenomeni della vita reale. I miti derivanti dall'idealismo oggettivo che si costituiscono in tali con-

dizioni non contengono piú, nemmeno sotto forme mitizzate, i germi di una nuova evoluzione scientifica, poiché sono condannati, per la loro stessa natura, a intraprendere una lotta aperta o dissimulata contro le conquiste delle scienze e l'ideologia scientifica. Così nel clima sociale proprio della fase imperialista, l'idealismo oggettivo doveva fatalmente diventare l'ideologia dell'ala estrema della reazione. La nascita del mito fascista rappresenta il vertice di questa evoluzione.

Questa crisi dell'idealismo oggettivo ha costretto il complesso del pensiero idealista ad un'alternativa. Da una parte, gli restava la possibilità di aderire ad un solipsismo senza riserva che non riconosce come effettivamente reali che i contenuti della coscienza individuale. È evidente che il pensatore coerente che facesse sua questa dottrina si vedrebbe obbligato a mettere in dubbio perfino l'esistenza dei suoi simili. È effettivamente impossibile essere solipsista intransigente; come ha detto Schopenhauer un giorno, non si può essere veramente solipsista che in una casa di matti.

L'altra soluzione consisterebbe nel riconoscere il fallimento dell'idealismo filosofico e nell'obbligo di procedere alla sua liquidazione.

Le condizioni particolari, proprie della fase dell'imperialismo non hanno permesso che questa evoluzione si compisse. Al suo posto assistiamo a

numerosi tentativi senza risultato il cui scopo è di elaborare una «terza via» della filosofia, tentativi che non possono realizzarsi che al prezzo di un inganno demagogico oppure – nei grandi pensatori in buona fede – attraverso un'illusione inconscia. Questo è il segreto della «terza via» ritenuta non essere né idealista, né materialista, ma rappresentante un punto di vista più elevato, più scientifico e più moderno.

La concezione della «terza via» implica – bisogna dirlo – il segreto riconoscimento del fallimento dell'idealismo. Contrariamente all'idealismo classico i cui rappresentanti avevano la fierezza di dichiararsi idealisti e di intraprendere una lotta aperta contro il materialismo, gli adepti moderni della «terza via» non osano più proclamare la loro appartenenza all'idealismo e giungono persino a far finta di combatterlo. Questa via non può condurre, anche nei pensatori in buona fede, che ad un miscuglio eclettico e arbitrario di elementi provenienti da sistemi diversi.

Il crollo delle basi scientifiche di un idealismo oggettivo ha necessariamente spinto gli adepti della «terza via» verso l'idealismo soggettivo. Ad eccezione di alcuni casi rari, essi non hanno tuttavia mai accettato le conseguenze che derivano da questa situazione e, liberi di contraddire il loro proprio punto di partenza, si sono sempre sforzati di raggiungere un certo oggettivismo, salvaguardando le posizioni teoriche dell'idealismo soggettivo. Non possono dunque

naturalmente sfuggire alla necessità di creare dei miti, necessità che risulta dalla struttura generale dell'individualismo oggettivo.

Ma, mentre all'epoca dell'idealismo oggettivo classico, questi miti fornivano delle ideologie universali e piene di grandezza, i miti nati sotto l'egida della «terza via» si limitano a rivestire le categorie dell'idealismo soggettivo di una pseudo-oggettività. Così il contenuto della coscienza diventa in Mach un «elemento» della realtà oggettiva, grazie all'operazione di contrabbando che consiste ad identificare con la coscienza delle qualità e degli oggetti che essa attinge nella realtà oggettiva. La mitizzazione propriamente detta consiste nel presentare questi elementi come se non fossero né contenuto della coscienza, né realtà oggettivamente esistente, ma «qualche cosa d'altro».

Queste velleità filosofiche di cui la scuola di Mach rappresenta un esito, dovevano trovare nella persona di Lenin un avversario vittorioso. La critica teorica di Lenin è di una tenuta così elevata che tutti i suoi argomenti si applicano ai sistemi analoghi nati ulteriormente, durante l'evoluzione dell'imperialismo. L'essenziale della critica di Lenin consiste ad allontanare risolutamente tutte le speculazioni vuote, per risalire alla questione sulla quale deve poggiare ogni teoria della conoscenza, cioè: preminenza dell'esistenza o preminenza della coscienza. Prendendo le

mosse da lí, egli confronta l'eclettismo della teoria della conoscenza moderna con i risultati delle scienze e questo confronto dimostra senza equivoci che gli adepti della «terza via» sono in realtà degli idealisti soggettivi. L'ideologia propria della «terza via», questo preteso superamento dell'antinomia idealismo-materialismo, non è che una trama di frasi vuote e di miti erronei. Lenin non tralascia di confrontare la teoria della conoscenza dell'attuale idealismo, contraddittoria e ingannevole, a quella dei suoi antenati sinceri e intransigenti, come quella di Berkeley. Va da sé che il confronto non parla in favore dei moderni. Aggiungiamo ancora che l'accettazione senza riserve della pura ortodossia berkeleyana sarebbe ancora lontana dal risolvere il problema al quale sono costretti gli idealisti del nostro tempo. Il vescovo Berkeley non ha potuto, in effetti, sfuggire alla posizione indifendibile del solipsismo puro che garantendo la realtà oggettiva del mondo esterno, del mondo umano, con l'interposizione della divinità. Ora, questa soluzione è interdetta alla maggior parte dei pensatori attuali. Da Nietzsche fino a Sartre, i fabbricanti dei miti piú audaci si proclamano atei.

Sarebbe falso credere che la critica di Lenin riguarda esclusivamente la dottrina di Mach e che l'ulteriore evoluzione della filosofia vi sfugga. La tendenza dominante della filosofia della fase imperialista resta immutata: è la ricerca della «terza via». Niente

lo prova meglio che l'esempio dell'esistenzialismo derivato dalla fenomenologia di Husserl. Anche qui, la filosofia pretende di restringere la realtà oggettiva, con l'aiuto delle categorie della coscienza pura. La fenomenologia di Husserl e l'ontologia alla quale ha dato origine procedono esaminando i contenuti, gli stati e gli atti della coscienza. L'illusione consiste precisamente nel credere che basta voltare le spalle ai metodi puramente psicologici per uscire dal dominio della coscienza. Ora, la fenomenologia che non considera gli stati e i contenuti della coscienza come riflesso della realtà oggettiva, non può fare altrimenti che creare un mito. Il nodo centrale di questo mito è fornito dalla pretesa esistenza autonoma di alcune categorie della coscienza, date come esistenti al di fuori di ogni coscienza.

Agli inizi della sua evoluzione, Husserl è ancora abbastanza vicino alla scuola di Mach: «La questione dell'esistenza e della natura della realtà oggettiva è una questione metafisica», egli dice, ripudiando così ogni teoria della conoscenza. La pretesa all'oggettivismo non tarda tuttavia ad avere la meglio tanto in Husserl che nei suoi allievi e così si sviluppa l'ontologia, cioè la ricerca più recente della «terza via».

Proprio come la fenomenologia di Husserl, anche l'ontologia, si occupa di entità dipendenti esclusivamente dalla coscienza, ma per proclamare in maniera assolutamente dogmatica e senza il minimo accenno

di prova, che gli «oggetti» così rivelati sono oggettivamente reali, anzi costituiscono il fondamento stesso della realtà oggettiva.

Così, l'ontologia moderna utilizza, senza ammetterlo, le acquisizioni del materialismo, poiché nella misura in cui essa pone delle correlazioni oggettive, queste non possono essere altra cosa che i riflessi della realtà oggettiva nella coscienza. Così facendo è perfettamente incapace di dimostrare ciò che ha l'audacia di proclamare – basandosi sull'introspezione – l'essenza di ogni esistenza.

Ciò significa dunque nel migliore dei casi travestire di realtà alcune forme correnti del pensiero. Così per esempio, ricercando le categorie di base dell'esistenza sociale, Heidegger non è solo incapace di fornirne la definizione epistemologica, ma ancora non cessa di falsificarle, conformemente alle aspirazioni del pessimismo moderno.

Ecco perché assistiamo nel campo dell'esistenzialismo alle stesse lotte intestine che Lenin aveva constatato negli allievi di Mach: ognuno crede di aver scoperto la vera «terza via», mentre i suoi colleghi e i suoi rivali non mancano mai di dimostrare che egli si serve di nuovo semplicemente del buon vecchio solipsismo, rivestito di una nuova terminologia. È esattamente il rimprovero che J.-P. Sartre rivolge a Husserl ed a Heidegger.

Lenin ha il merito d'aver analizzato la «terza via» degli inizi di questa evoluzione. Ha svelato il meccanismo del mito che si costituisce sotto questa insegna, provando che l'idealismo oggettivo divenuto indifendibile, affonda nel solipsismo. Ha illuminato di nuova luce la profonda modificazione dei legami tra le scienze e la filosofia, constatando che se la filosofia antica sosteneva il progresso delle scienze, la filosofia moderna svolge il ruolo di freno perché idealizza tutte le tendenze reazionarie.

È anzitutto nel campo della conoscenza scientifica che Lenin dà una chiara definizione dei rapporti che uniscono la filosofia e le scienze. Prima di tutto si tratta per Lenin di sgomberare senza equivoco possibile la piattaforma della teoria della conoscenza dal materialismo filosofico. Bisogna separare molto nettamente la definizione gnoseologica della nozione di materia dalle definizioni concrete che ne offrono le scienze naturali nel corso di ogni tappa della loro evoluzione. «Perché la sola qualità della materia, sulla quale poggia il materialismo filosofico, scrive Lenin, è la sua *realtà oggettiva*, esistente al di fuori della nostra coscienza».

Questa delimitazione molto netta non vuol dire, lungi da ciò, che la filosofia consideri con indifferenza i risultati delle scienze. È vero il contrario. Lenin, come aveva fatto Engels prima di lui, sottolinea a più riprese che è un dovere per la filosofia materialista

assimilare ogni nuovo progresso delle scienze naturali ed approfittare di ogni nuova scoperta, per ottenere una conoscenza piú concreta e piú esatta della struttura della materia.

I rapporti tra la filosofia e le scienze potrebbero dunque essere caratterizzati nella seguente maniera: anche in questioni specificamente filosofiche, la filosofia è alla scuola delle scienze, pur mantenendo la sua totale indipendenza nelle questioni fondamentali della teoria della conoscenza, per poter, grazie a questa indipendenza, riprendere il suo ruolo guida delle scienze naturali, tutte le volte che gli studiosi rischiano di smarrirsi, sia a causa dell'influenza del loro ambiente borghese, sia per mancanza di cultura filosofica.

Ai giorni nostri, è piú che mai necessario sottolineare l'importanza di questa missione della filosofia. Capita, effettivamente, molto spesso, che degli studiosi – che sono completamente materialisti in laboratorio, anche senza ammetterlo – ricadano nell'ideologia reazionaria, non appena abbozzino il minimo tentativo teorico o metodologico. Lenin non ha dimostrato che lo stesso Mach nella sua pratica scientifica, era obbligato, secondo la sua ammissione, ad essere materialista?...

È qui che il materialismo militante di Lenin interviene nel grande dibattito della filosofia. Contrariamente alla pseudoggettività professorale – che non fa

che dissimulare, bene o male, il partito preso filosofico e sociale consapevole o non – c'è, in Lenin, un partito preso netto e consapevole in tutte le questioni ideologiche. È del resto, così come dice Lenin, la caratteristica generale della filosofia materialista. È il partito preso che riveste una forma concreta nella lotta di Lenin contro il nuovo idealismo.

Quanto alla critica filosofica, Lenin opera una distinzione nettissima tra quella che viene da destra e quella che è sostenuta dalla sinistra. Così, per esempio, l'esitazione kantiana tra il materialismo e l'idealismo, che si manifesta più chiaramente a proposito del *Ding an sich*, ha subito critiche provenienti da sinistra (Feuerbach e Cernicevski) che gli rimproverano di abbandonare il materialismo astratto per ricadere nell'agnosticismo idealista, mentre le critiche provenienti da destra (da Fichte fino alla scuola di Mach) trovano che postulando l'esistenza oggettiva del *Ding an sich*, Kant ha cessato di essere un idealista coerente.

Ecco come si formano, nella lotta ideologica, delle alleanze oggettive attorno ad alcune questioni, alleanze che non devono d'altronde mai far perdere di vista le divergenze che separano gli «alleati» tra loro. Lenin critica in modo molto incisivo l'idealismo di Hegel, senza astenersi dall'approvare la sua critica dialettica del *Ding an sich* kantiano. Lenin ha ugualmente criticato – e vedremo con quale vigore – i di-

fetti del vecchio materialismo e tuttavia ha saputo scoprirsi degli alleati contro la «terza via» di Mach in Feuerbach, perfino in Haeckel ed anche nella pratica scientifica degli studiosi attirati dal kantismo. D'altronde, Lenin, come abbiamo già detto, attribuisce un'importanza considerevole alle critiche che si rivolgono reciprocamente i pensatori idealisti e che costituiscono, secondo lui, una parte importante del processo di autodistruzione dell'idealismo.

Per tutte queste ragioni, sotto la penna di Lenin, la storia della filosofia diventa, viva, movimentata ed, anche drammatica. Lo stile della critica leniniana è vivo e vigoroso e il suo senso critico coglie ogni tendenza progressista, anche se è ingarbugliata da contraddizioni. Ciò che Lenin rimprovera ai pensatori marxisti della sua epoca, è precisamente il carattere puramente negativo della loro critica, che egli non trova né esaustiva né sufficientemente convincente. «È piuttosto dal punto di vista del materialismo volgare che da quello del materialismo dialettico, egli scrive, che Plechanov critica il kantismo – e l'agnosticismo in generale – nella misura in cui si limita a respingere i suoi ragionamenti *a limine*, senza correggerli (come Hegel aveva corretto Kant) approfondendoli, generalizzandoli e ampliandoli, per rivelare le correlazioni e interpenetrazioni di tutte le categorie». Come in tutti i grandi pensatori classici, non c'è, in Lenin, separazione stretta tra la filosofia speculati-

va, la critica e la storia della filosofia. Ed ecco perché Lenin giudica così severamente la concezione accademica, e nello stesso tempo, la concezione «interessante» della storia della filosofia.

II. *Materialismo e dialettica*

È stato necessario porre tutte queste questioni per arrivare al problema della dialettica. Abbiamo visto con quale vigore Lenin sottolinea l'importanza del materialismo; sarebbe tuttavia del tutto falso concludere che egli trascuri la dialettica. Al contrario: egli è il primo pensatore rivoluzionario dopo Marx e Engels che abbia saputo dare un nuovo slancio allo studio della dialettica. Il problema del primato gnoseologico della materia si presenta in lui sotto un aspetto nuovo. Il materialismo occupa, in effetti, un ruolo centrale nell'evoluzione attuale del pensiero, precisamente perché il metodo dialettico non potrebbe ormai affermarsi altrimenti che sulla base dell'ideologia materialista. La crisi dell'idealismo esclude, in effetti, definitivamente la possibilità di veder sorgere nel nostro tempo – mantenendo tutte le proporzioni – un Proclo, un Nicola Cusano, un Vico o un Hegel.

Ma la vita non si ferma; le scienze naturali inseguono la loro evoluzione, e i problemi sociali sono ormai carichi di una forza da cui dipende l'avvenire

dell'umanità. Questi processi continuano la loro corsa che i pensatori della nostra epoca siano o meno adepti del metodo dialettico. La vita stessa, l'evoluzione della società, quella della natura sono di carattere dialettico e più la nostra conoscenza le penetra, più la nostra evoluzione oggettiva progredisce, meglio questo carattere si rivela a noi. È così che la scienza e, anzitutto, la filosofia finiscono per trovarsi di fronte a problemi che non saprebbero eludere e che prendono un carattere dialettico sempre più accentuato. La scienza e, in primo luogo, la filosofia sono tuttavia incapaci di fornire a questi problemi dialettici delle risposte che lo siano ugualmente. Il problema autentico, spesso decisivo per l'uomo, riceve una soluzione falsa, alterata, ingannevole. La questione reale la cui risposta implicherebbe delle possibilità grandiose di progresso, diventa così un'arma al servizio della reazione.

Lenin ha generalmente riconosciuto questa condizione essenziale della filosofia moderna. Lungi dal limitarsi a constatare questa evoluzione, evidente per lui, nel campo delle scienze morali divenute reazionarie, egli ha esteso il campo della sua scoperta applicandolo alla crisi della filosofia idealista e anche a quella della fisica moderna, prevedendo così nelle sue grandi linee tutta l'ulteriore evoluzione delle scienze naturali moderne.

Il grande sconvolgimento della fisica moderna, questo sconvolgimento il cui risultato concreto si manifesta per noi da poco tempo, data, come si sa, della prima decade del nostro secolo. Lenin ha fatto presto a riconoscere l'importanza di questo sconvolgimento dal punto di vista della filosofia, ciò che gli ha permesso di fornire immediatamente la risposta dialettica al problema ugualmente dialettico che questo sconvolgimento delle scienze naturali aveva oggettivamente posto. Questo sconvolgimento si era manifestato anzitutto col «brusco» crollo di concezioni considerate incrollabili da decenni e anche da secoli, sulle qualità e la struttura della materia. La dualità classica della materia e dell'energia, della materia e del movimento era diventata «all'improvviso» vacillante. Il bisogno di nozioni fisiche nuove si presentava nello stesso tempo, motivato dalla volontà di dare ai fenomeni appena scoperti, un'espressione adeguata sul piano del pensiero. Ora, la grande maggioranza dei fisici filosofi come dei pensatori specializzati a commentare l'evoluzione delle scienze naturali, arretrava disordinatamente davanti a questi problemi, decisamente insolubili senza il soccorso del metodo dialettico. Questa fuga panica nell'idealismo reazionario doveva trascinare anche alcuni fisici rimasti tuttavia materialisti nei loro lavori scientifici.

La crisi teorica delle scienze della natura si presentava da una parte sotto l'aspetto di una crisi delle

concezioni stabilite e, d'altra parte – soprattutto nel campo speculativo – come una crisi del materialismo. La trasformazione della fisica significava, per alcuni, la scomparsa della materia e, pertanto, il crollo dell'ideologia materialista. Si sa che questa crisi della filosofia non mancò di provocare dei danni negli ambienti marxisti: un po' dappertutto, nella II Internazionale, il materialismo perdeva terreno, mentre il revisionismo filosofico, il kantismo, la dottrina di Mach ritrovavano degli adepti.

Nel corso di questa crisi Lenin ha saputo provare la fertilità e l'efficacia dell'ideologia materialista. Lenin vedeva molto chiaramente che lo sconvolgimento della fisica non toccava in nulla le basi filosofiche del materialismo. Allorché la fisica dà una definizione interamente nuova della struttura della materia, va da sé che la filosofia materialista ha il dovere di approfittarne. Ma quali che siano le scoperte della fisica, qualunque sia il contenuto concreto delle leggi e delle ipotesi che esse fondano, la sola questione fondamentale, della teoria della conoscenza, resta immutata. Ecco ciò che dice Lenin a questo riguardo: «Il solo punto di vista giusto, quello del materialismo dialettico, deve essere formulato così: gli elettroni, l'etere e *tutto il resto* esistono o no al di fuori della coscienza umana, come realtà oggettiva? È a questo problema che gli studiosi devono rispondere senza esitazione ed essi rispondono sempre *affermativa-*

mente, allo stesso modo che ammettono l'esistenza della natura come anteriore alla nascita dell'uomo e della materia organica. La questione è così risolta in favore del materialismo, poiché, come abbiamo già detto, la nozione della materia non significa assolutamente *nient'altro* dal punto di vista della teoria della conoscenza che la realtà oggettiva la cui esistenza è indipendente dalla coscienza umana e che è riflessa da questa».

Questa risposta giusta e decisiva non costituisce tuttavia per Lenin che un punto di partenza. Spiegando la crisi, egli analizza l'idealismo reazionario al quale dà origine e dimostra inconfutabilmente che le nuove ipotesi che saranno costruite sui nuovi fenomeni non toccano per nulla le basi della teoria della conoscenza materialista. Sottolinea ugualmente che la crisi della fisica è nello stesso tempo quella del vecchio materialismo meccanicista. Non è la materia che scompare, non è la categoria gnoseologica della materia che vacilla, ma è il metodo teorico del materialismo meccanicista che crolla, a causa della sua incapacità di cogliere i nuovi fenomeni in maniera adeguata. Le cause del suo fallimento sono prima di tutto la rigidità dogmatica delle sue categorie, la preponderanza della dottrina meccanicista, l'incomprensione del relativismo delle teorie della scienza e, infine l'assenza del metodo dialettico. Lenin ci dice che «la nuova fisica doveva infatuarsi dell'idealismo,

anzitutto, perché i fisici ignoravano tutto della dialettica. Essi combattevano il materialismo *metafisico* (nell'accezione engelsiana del termine e non in quella dei positivisti, cioè di Hume), e lottando contro il suo carattere unilaterale e meccanicista, essi hanno finito per gettare i semi con la pula. La negazione dell'immutabilità della struttura e delle qualità fino ad allora conosciute della materia, li ha condotti alla negazione della materia stessa, altrimenti detto alla negazione della realtà oggettiva del mondo fisico. La negazione del carattere assoluto delle leggi fondamentali più importanti li ha portati a mettere in dubbio l'esistenza di ogni legge oggettiva nella natura ed a dichiarare che le leggi naturali erano semplicemente delle «convenzioni», delle «necessità logiche», ecc. Postulando il carattere approssimativo e relativo della conoscenza essi sono stati portati a negare l'oggetto esistente indipendentemente dalla conoscenza, oggetto che questa conoscenza riflette in maniera approssimativa e relativamente giusta, ecc., ecc.».

Si vede dunque che è precisamente per difendere il materialismo che Lenin si sollecita contro il vecchio materialismo e che è ancora la difesa del materialismo che gli fa porre l'accento sui problemi della dialettica. Lenin affronta questi problemi, ponendo la questione della relatività della conoscenza. Il metodo dialettico formula la questione nella seguente maniera: come mai la relatività della conoscenza – quella

delle leggi, teoremi, ecc. — può costituire un elemento necessario, ineluttabile, dell'assoluto? Come mai la relatività della conoscenza non distrugge l'oggettività delle leggi e dei teoremi, come l'oggettività e la permeabilità alla conoscenza del mondo esteriore?

Solo la dialettica ci può fornire la risposta a questa domanda. Per tutto il pensiero meccanicista, metafisico o impelagato nella logica formale, la verità può essere assoluta o relativa. Non esiste transizione: bisogna scegliere tra le due. Il materialismo non dialettico non sfugge nemmeno a questa alternativa. Ora, il relativismo e, con esso, l'agnosticismo hanno necessariamente finito per imporsi al pensiero antidialettico moderno, poiché l'evoluzione delle scienze, l'evoluzione della vita stessa ci impongono ad ogni momento nuove prove della relatività dei fenomeni, come della conoscenza che abbiamo di essi.

La questione che Lenin pone in presenza della crisi della fisica moderna e del fallimento del materialismo non dialettico, ha dunque un senso ben più profondo e più generale che l'occasione che gli serve da pretesto. Commentando la crisi della fisica moderna, Lenin non si limita a fare il processo del materialismo non dialettico, ma sottolinea che l'attuale idealismo è incapace d'assimilare i nuovi fatti aggiornati dall'evoluzione della scienza. Solo la forma del suo fallimento è particolare, poiché conduce ad un'ideologia relativista, che si affermerà peraltro nel

corso dell'evoluzione del pensiero moderno. Come esempio, basterà evocare il ruolo della probabilità nell'esistenzialismo francese.

Alla questione così posta da Lenin, Hegel aveva già dato una risposta dialettica, dichiarando che il relativo era una componente, ma solo una componente, della dialettica. In rapporto alla totalità, non si giunge dunque alla negazione della verità oggettiva, ma alla definizione storica e gnoseologica dell'approssimazione della verità. Ecco come Lenin espone questo principio: «Per il materialismo moderno, cioè per il marxismo, solo i *limiti* dell'approssimazione della verità oggettiva, sono storicamente determinati, mentre l'esistenza di questa stessa verità è assoluta, quanto il nostro progresso verso di essa... Ciò che è storicamente determinato, è la data e le circostanze dell'esito della nostra conoscenza verso l'essenza delle cose... ma il fatto che ogni scoperta di tale natura è un progresso della "conoscenza assolutamente oggettiva" è esso stesso assoluto. Insomma, ogni ideologia è storicamente determinata, ma è categorico che ad ogni ideologia scientifica corrisponde una verità oggettiva, cioè un elemento della natura assoluta. Mi si obietterà probabilmente che questa distinzione tra verità relativa e verità assoluta è molto vaga. Risponderò a questa obiezione che la mia distinzione è sufficientemente vaga per impedire la trasformazione della scienza in un dogma nel senso peggiorati-

vo della parola, cioè in una cosa morta, rigida, pietrificata, ma che essa è nello stesso tempo sufficientemente netta per tracciare, nettamente e irrevocabilmente, la frontiera tra il fideismo e l'agnosticismo da una parte, l'idealismo filosofico e i sofismi dei discepoli di Kant e di Hume, dall'altra».

Solo il materialismo dialettico può portare a questa concezione, flessibile e intransigente nello stesso tempo, della relatività come momento dell'assoluto. La sua fede nel *Weltgeist* autorizzava per Hegel una convinzione così profonda nell'esistenza oggettiva e l'intelligibilità del mondo esterno, che egli poté perfettamente concepire la relatività come momento, senza pertanto ricadere nel relativismo. Questo riconoscimento della natura dialettica della realtà sfiora d'altra parte, in lui, più di una volta, il limite della dialettica materialista. L'attuale idealismo, per contro, allorché tenta di superare l'agnosticismo puro o il solipsismo, non può che perdersi in miti senza fondamento, spesso demagogici, oppure elaborare dei pensieri, delle idee, delle esperienze vissute che non appartengono a nessuno e che sono ritenuti essere «elementi comuni» al mondo oggettivo e al mondo soggettivo. Per la filosofia moderna, la scelta è dunque limitata tra un mito confessato e il mito che cerca di nascondersi. Essa resta tuttavia fatalmente antiscientifica ed antiprogressista, poiché le sue sintesi si fondano su un solo elemento.

Il pensiero che si costruisce su tali basi non potrebbe essere dialettico. Benché idealista, il pensiero di Hegel era dialettico, non fosse che perché il suo *Weltgeist* abbracciava, benché sotto un aspetto mitizzato, l'insieme della natura e della società, così come la storia di questa. Inoltre, la concezione hegeliana non era un punto di vista dogmatico e rigido, ma la rappresentazione mutevole del processo universale della vita, rinnovantesi incessantemente con la morte.

Una tale concezione è impossibile per la «terza via» dell'idealismo moderno. Non è un caso che la rivoluzione del 1848 rappresenti l'esito della crisi della filosofia hegeliana, alla quale dovevano succedere diverse varianti del materialismo meccanicista e dell'idealismo soggettivo, molto diverse tra esse, ma così antidialettiche le une quanto le altre. Non è per caso che questa epoca veda anche l'apogeo dell'influenza di Schopenhauer che qualificava la dialettica come «delirio». Infine, non è per caso che Kierkegaard, l'avversario più intransigente della dialettica hegeliana, divenne il pensatore alla moda degli anni che dovevano precedere l'avvento del fascismo.

Queste considerazioni bastano senza dubbio per indicare quanto il fossato è invalicabile tra il materialismo dialettico e tutte le altre correnti del pensiero della fase imperialista. È peraltro precisamente la coscienza di questa contraddizione inconciliabile che spiega il vigore risoluto dell'argomentazione, negli

scritti filosofici di Lenin. Lenin vedeva pertinentemente dagli inizi ciò che si preparava; egli sapeva che tutte queste teorie distinte, redatte in un linguaggio del tutto inaccessibile alla media delle persone, avrebbero forgiato le armi filosofiche, politiche e sociali della reazione mondiale.

Lenin ha saputo da grande pensatore dialettico, cogliere il lato positivo da questo complesso di fatti negativi. Come ci insegnano le leggi della dialettica, la negazione è la forza motrice del progresso. Va da sé che noi non parliamo delle teorie reazionarie e dei miti, ma dei fenomeni stessi, che fondano queste vedute dello spirito. La negazione fertile, forza motrice del progresso, risiede sempre nelle domande e non nelle risposte. Ora, nel caso che ci occupa, si trattava della crisi della fisica e del crollo dell'antica nozione della materia. Lenin combatteva i commentatori idealisti di questo fenomeno, e studiava con interesse e comprensione il fenomeno stesso, come si manifestava nella crisi delle scienze naturali. Così doveva comprendere che il crollo delle concezioni del materialismo meccanicista segnava precisamente il momento della nascita della nuova concezione del materialismo dialettico. «La fisica moderna partorisce, egli scrive. Essa sta per mettere al mondo il materialismo dialettico». — Abbiamo citato più sopra la critica leninista delle idee di Plechanov sulla storia della filosofia. Qui, Lenin non si è accontentato di esercitare una

critica. Per la sua azione pratica, egli oppone la sua concezione veramente marxista del processo ideologico dell'umanità, all'immagine falsata e grossolana che ne dà il materialismo meccanicista.

III. *Significato dialettico dell'approssimazione nella teoria della conoscenza*

Per Lenin, la principale debolezza del materialismo meccanicista risiede nella sua incapacità ad applicare la dialettica al processo della conoscenza. Che significa questo rimprovero sul piano filosofico?

Il materialismo meccanicista affida alla conoscenza la proiezione diretta di un mondo statico ed immobile, un riflesso bruto, come risulta dalla nostra esperienza quotidiana. Questa esperienza è, ben inteso, un fenomeno fondamentale, che costituisce fatalmente il punto di partenza di ogni riflessione, poiché la sola conoscenza che abbiamo del mondo ci perviene per mezzo dei nostri organi. È impossibile contestare questa verità, senza ricadere in pieno agnosticismo.

Ma il mondo esterno supera ciò che è immediatamente dato per la percezione dei nostri organi. Il mondo esterno è nello stesso tempo movimento e cambiamento. Esso comprende ancora la direzione del cambiamento e le sue leggi, come elementi costanti, sfuggenti forse alla nostra percezione diretta,

ma che compongono lo stesso i fenomeni che noi percepiamo. Per il materialismo premarxista, c'era qui un dilemma risolvibile, dilemma che il giovane Marx doveva identificare in Democrito, nella contraddizione che sussiste tra la percezione diretta e la nozione dell'atomo.

La filosofia moderna è alle prese con le numerose varianti contemporanee di questo stesso problema. Lenin stabilisce chiaramente il legame necessario tra la percezione e la realtà oggettiva – il «sensualismo» non è, per lui, un elemento costituito dall'atteggiamento materialista? – ma d'altra parte, egli riconosce che non si tratta qui che di un elemento, che ha bisogno di essere iscritto in una totalità dialettica per diventare la garanzia della conoscenza della realtà oggettiva. Isolato in se stesso, il sensualismo non potrebbe fornire questa garanzia e Lenin sottolinea a ragione che il sensualismo di Locke è stato il punto di partenza comune del materialismo di Diderot e del solipsismo di Berkeley. Non è del resto un caso che Shaftesbury e Diderot, tutti e due materialisti, che cercavano di formulare delle leggi dell'esistenza, occupino una posizione vicina al platonismo.

Il problema dei rapporti che uniscono il fenomeno e l'esistenza, l'esistenza e la legge, ecc., il problema della loro omogeneità o della loro unità dialettica diventa dunque essenziale nell'evoluzione del pensiero moderno. Ancora qui è Hegel, precursore della dia-

lettica moderna, che compie il passo decisivo in avanti, quel passo di cui Lenin, nelle sue *Note Marginali per la Logica di Hegel*, definisce tutta l'importanza metodologica. La riflessione, superando l'esistenza immediata, dà luogo all'illusione che questo superamento sarebbe unicamente il fatto della conoscenza ed esteriore alla realtà oggettiva. In verità, questo superamento è compiuto dall'esistenza stessa, così come la scoperta di Hegel ed i commenti materialisti di Lenin mettono in evidenza. Ora, se dirigendosi dal fenomeno verso l'essenza, la conoscenza non fa che seguire il movimento dell'esistenza stessa, così se tutto ciò si è convenuto chiamare «astrazione», «legge naturale», ecc., è forma nuova, benché inaccessibile alla percezione diretta dell'esistente stesso, se infine questo cammino della conoscenza non costituisce un'attività autonoma, di sua propria appartenenza, ma semplicemente il riflesso complesso e indiretto del movimento e del cambiamento dell'essere nella coscienza umana, allora la teoria della conoscenza materialista, secondo la quale la coscienza umana riflette la realtà oggettiva la cui esistenza è indipendente dalla sua, si presenta sotto una luce completamente nuova. La realtà oggettiva essendo essa stessa un processo fatto del movimento dei fenomeni che evolvono per divenire il loro contrario, la riflessione potrebbe pretendere a riprodurla

in maniera adeguata a condizione di essere essa stessa dialettica.

Questa concezione sopprime d'un tratto le questioni che erano sembrate insolubili alla teoria della conoscenza dell'idealismo. La rigida opposizione tra il fenomeno e l'essenza, tra l'immediato e il per-sé (*Ding an sich*) non esiste piú. L'essenza è oggettivamente reale e dal punto di vista della teoria della conoscenza «della stessa essenza» che l'immediato: questa scoperta sopprime l'errore che consisteva nell'abbassare il fenomeno al rango di apparenza. L'interpretazione generale e astratta della nozione di oggettività accorda l'esistenza sia al fenomeno immediato che all'essenza. La differenza, che li separa, si manifesta – attraverso la successione ininterrotta delle transizioni – con la diversità dei gradi dell'esistenza. La creazione di questa gradazione dell'essere (*Sein, Dasein, Wesen, Existenz, Realität, Wirklichkeit*) rappresenta una delle piú grandi rivelazioni della logica hegeliana. Sottolineiamo tuttavia che non si tratta di una gerarchia fredda e rigida, come quella dei neoplatonici, ma di una unità dialettica, cioè contraddittoria, della relatività dell'essere o del non essere. L'essenza è dotata di un'esistenza piú profonda del fenomeno immediato, che è uno dei suoi elementi costitutivi, mentre l'essenza è precisamente la sintesi, l'unità di questi elementi. Ne consegue necessariamente che essi non potrebbero mai essere considerati

separatamente l'uno dall'altro. La conoscenza della mutua correlazione dei fenomeni oggettivi e immediati indica la via verso la conoscenza del per-sé: proprio come Marx ed Engels, Lenin fa ugualmente sua questa critica di Hegel su Kant.

Le considerazioni che precedono non potrebbero tuttavia pretendere di esaurire il problema dei rapporti dialettici dell'assoluto e del relativo. La conoscenza dell'essenza diventa veramente adeguata se la riflessione perviene a coglierne le leggi immanenti. È così che l'investigazione scientifica astratta raggiunge la forma più elevata alla quale possa pretendere. Lenin, proprio come Marx ed Engels, non si stanca di insistere sull'importanza di questa considerazione, soprattutto nelle sue polemiche contro l'empirismo volgare, che si perde nell'enumerazione, la descrizione e l'ordinamento meccanico dei fenomeni immediati. Contro questo empirismo, Engels aveva ragione di scrivere: «La legge generale della trasformazione dell'energia cinetica è molto più concreta che questo o quello dei suoi esempi "concreti"». Anche Lenin si rivolge risolutamente contro la concezione, che è quella di Kant, per esempio, e secondo la quale l'essenza colta dalla riflessione non potrebbe pretendere alla verità oggettiva, perché la materia temporale e spaziale fornita dai sensi le fa difetto. «Il valore, scrive Lenin, è una categoria alla quale la materia fornita dai sensi fa difetto e però, essa è *più vera* della

legge della domanda e dell'offerta». Lenin aderisce totalmente alla posizione di Hegel di fronte a Kant, in ciò che concerne la distinzione tra il fenomeno e il per-sé. Egli fa sua la proposizione generale della dialettica hegeliana, secondo la quale il mondo del per-sé e quello dei fenomeni ne costituiscono uno solo, anche se sono due contrari, ciò significa che il mondo dei fenomeni immediati, quanto quello del per-sé, costituiscono per la conoscenza dei momenti, delle gradazioni, delle transizioni. E tuttavia, dopo aver raggiunto, in così larga misura, la posizione di Hegel, gli rimprovera di non vedere che il mondo del per-sé si allontana sempre più da quello dei fenomeni immediati.

Quest'ultima considerazione potrebbe far credere a prima vista, che la dialettica si propone di eliminare l'antinomia che colpisce il materialismo antico dopo Democrito, minimizzando l'importanza dei fenomeni immediati. Niente di tutto questo tuttavia, poiché Lenin si preoccupa bene di insistere sul passo in cui Hegel specifica che il mondo delle leggi non è altra cosa che il *riflesso immobile* del mondo esistente, cioè di quello dei fenomeni immediati. Ne deriva che, in rapporto al mondo delle leggi, quello dei fenomeni rappresenta il tutto, la totalità, poiché contiene la legge, e, in più, la forma mutevole stessa. Detto altrimenti, ciò significa che il complesso della realtà è sempre più ricco che la legge più adeguata ed è pre-

cisamente questo fatto che illustra meglio il ruolo della relatività come momento, nell'evoluzione della conoscenza scientifica. La conoscenza sempre più avanzata delle leggi riduce, certo, questo margine, sempre più, ma la contraddizione dialettica tra essenza e fenomeno immediato non è meno eterna. La legge concreta non sarà mai altra cosa che *l'approssimazione* della totalità reale, sempre mobile, incessantemente mutevole, in tutti i sensi infinita, che il pensiero non potrà mai esaurire di maniera perfetta.

Così alla questione ben posta della relatività della conoscenza, la teoria della conoscenza del materialismo dialettico fornisce la giusta risposta. Le nostre conoscenze sono delle approssimazioni della pienezza della realtà e, anche per questo, esse sono sempre relative; nella misura, tuttavia, in cui esse rappresentano l'approssimazione effettiva della realtà oggettiva che esiste indipendentemente dalla nostra coscienza, sono sempre assolute. Il carattere nello stesso tempo assoluto e relativo della conoscenza forma un'unità dialettica indivisibile.

È qui d'altra parte che la concezione dialettica materialista dell'approssimazione infinita si separa molto nettamente da quella di Kant. Quest'ultima è dialettica, poiché tiene conto del carattere approssimativo della conoscenza come processo infinito, ma poiché il *Ding an Sich* è per principio inconoscibile, e il processo infinito della conoscenza non può avere

per oggetto che il mondo dei fenomeni immediati, esso fa ricadere la totalità della conoscenza nel relativismo. Questa critica si applica ancora meglio ai neokantiani, così come ai discepoli moderni di Hume e di Berkeley, che contestano l'esistenza del *Ding an Sich*, nozione «superflua». Il pensiero idealista moderno separa rigidamente l'assoluto dal relativo, sopprime chirurgicamente i rapporti reali e viventi della realtà oggettiva, per isolarne un solo elemento, quello della relatività, di cui fa il principio conduttore unico della conoscenza scientifica. Un tale procedimento non può che falsificare e alterare la realtà. Conduce necessariamente a ciò che Lenin aveva spesso predetto: cioè che ogni verità diventa assurda, non appena oltrepassa i suoi limiti.

La concezione leniniana della conoscenza scientifica riserva dunque un posto di primo piano alla nozione dell'approssimazione e questo fatto è di una importanza pratica considerevole dal punto di vista della metodologia delle scienze naturali e della sociologia. Le concezioni meccaniciste dell'antico materialismo non potevano condurre che a delle ideologie fataliste. Così alcuni credevano che la conoscenza perfetta degli «elementi ultimi» del mondo e delle leggi che governano i loro rapporti avrebbero permesso di descrivere in anticipo e con esattezza ogni situazione che doveva prodursi in futuro. L'evoluzione dell'astronomia sembrava d'altronde, ad un

tratto, giustificare queste idee. Ma allorché la svolta dialettica della fisica moderna scosse le basi delle concezioni classiche, gli adepti delle diverse scuole idealiste dedussero perentoriamente il crollo della nozione di legge naturale. Al problema dialettico posto dall'evoluzione della realtà, essi si affrettavano di dare delle risposte relativiste, agnostiche, perfino mistiche, agganciando così la popolarizzazione delle scienze naturali al carro delle ideologie reazionarie.

Queste concezioni sono tuttavia abbastanza diffuse nelle scienze morali borghesi, o sottomesse a influenze borghesi. (Si pensi alla teoria nietzscheana dell'eterno ritorno, oppure a Bucharin che afferma che solo l'insufficiente livello del suo sviluppo impedisce alla sociologia di prevedere gli avvenimenti a venire con altrettanta esattezza dell'astronomia). Il fatalismo che si fonda su simili errori non è solo teoricamente indifendibile, ma esercita anche un effetto paralizzante su ogni attività umana, in particolare su quella che mira alla trasformazione radicale della società nel senso del progresso. Sopprimendo dalle scienze sociali la dialettica del carattere assoluto e relativo della conoscenza, amputando la conoscenza del suo carattere di approssimazione, si sopprime il «margine di libertà» filosofica dell'attività sociale. Nel pensiero borghese, questa illusione si presenta sotto la forma del dilemma insolubile del volontarismo e del fatalismo, del libero arbitrio illimitato e

della necessità cieca e meccanica. L'esistenzialismo, per esempio, approfitta delle pretese conquiste della teoria della conoscenza borghese per ridurre ogni conoscenza umana sulla realtà oggettiva al rango di probabilità, ciò che giustifica in seguito l'opposizione a questa realtà di un libero arbitrio illimitato, come unica istanza assoluta.

La maniera in cui Lenin applica le concezioni della realtà e della conoscenza del materialismo dialettico al campo delle scienze sociali e dell'attività sociale è di una fertilità notevole. Ci manca lo spazio, purtroppo, non fosse che per abbozzare l'esposizione di questi problemi, molto vasti. Ci limiteremo dunque a mettere in luce, col favore di qualche esempio caratteristico, l'antagonismo assoluto che esiste tra la teoria leniniana e le teorie pseudosocialiste, borghesi, o sottomesse a influenze borghesi. Dimostreremo che solo la concezione leniniana può accordare lo studio e la conoscenza più approfondita delle leggi dell'evoluzione della società con l'attività sociale pratica più audace.

Durante la crisi mondiale, che infuriava dopo il 1920, Lenin combatté con uguale vigore gli economisti borghesi che vi vedevano uno squilibrio passeggero, e i rivoluzionari, secondo i quali la situazione non comportava più alcuna via d'uscita per la borghesia. «Non esiste situazione assolutamente senza via d'uscita», diceva Lenin, il che significa, in linguaggio

filosofico, che il metodo marxista permette perfettamente di determinare se una crisi grave del capitalismo può divenire fatale, in certe circostanze concrete, ma che la questione di sapere se questa o quella crisi comporti una via d'uscita, potrebbe essere risolta dalla lotta, dall'azione pratica delle classi in causa. Postulare in anticipo l'assenza oggettiva di ogni sbocco significa, secondo Lenin, giocare sulle parole: solo l'azione pratica dei partiti rivoluzionari può *provare* l'assenza reale di ogni via d'uscita. Questo atteggiamento di Lenin mette del resto singolarmente in luce certe divergenze, che si erano manifestate a proposito di numerose questioni economiche e politiche tra lui e Rosa Luxemburg.

Così, Lenin definisce con precisione l'atteggiamento che deve avere il sostenitore del materialismo dialettico di fronte alla realtà oggettiva, esistente indipendentemente dalla coscienza, e anche di fronte alla propria attività pratica nella società. Questa attitudine si fonda teoricamente sui rapporti tra la conoscenza e la realtà oggettiva, come è stata descritta da Lenin. Ecco del resto come Lenin, parlando dell'evoluzione rivoluzionaria, formulava questo rapporto: «La Storia, egli scrive, e, in particolare, la storia della rivoluzione è sempre più varia, più ricca, più complessa e più "scaltra" di quanto la immaginino le avanguardie più consapevoli dei migliori partiti e delle classi più avanzate».

Questa notazione chiarisce il carattere d'approssimazione della conoscenza, unità dialettica dell'assoluto e del relativo. Contrariamente al pensiero borghese, che nega l'esistenza oggettiva del mondo reale e se ne allontana ideologicamente, come da una potenza oscura, pericolosa e incalcolabile, il materialismo dialettico propone la fiducia e la fedeltà nei riguardi del mondo oggettivo. La conoscenza non ha, certamente, ancora raggiunto tutta la realtà, ma si tratta di un incoraggiamento per il progresso. Gli oggetti piú preziosi, piú elevati del nostro pensiero non sono sempre stati il riflesso della realtà oggettiva? Il nostro progresso umano non è funzione dell'approfondimento di questa interazione? Laddove, infine, la realtà piú vicina all'uomo, la società è la posta in gioco della lotta, il materialismo dialettico distrugge ancora piú radicalmente il pessimismo della filosofia borghese moderna con la sua profonda avversione per il reale. Lenin non ha detto, in effetti, che il movimento della Storia riserva alla società delle prospettive di progresso, di evoluzione e di metamorfosi ben piú elevate e preziose di quanto potrebbero rappresentarle i nostri sogni piú belli? Per utilizzare una forma piú concisa, si potrebbe dire che l'andatura del reale è filosoficamente piú vera e piú profonda che i nostri pensieri piú profondi.

Per il sostenitore del materialismo dialettico, queste considerazioni costituiscono un incoraggiamento

allo studio sempre piú approfondito del mondo reale ed anche – necessariamente – ad un'attività pratica sempre piú risoluta e piú sicura di se stessa. Il movimento della Storia è una somma di azioni umane di cui la nostra propria azione, quella del proletariato rivoluzionario, forma una delle componenti che non potremmo trascurare. La conoscenza, che è in grado di cogliere dialetticamente i «segreti» dell'evoluzione storica, è valevole ed efficace allorché le sue acquisizioni sono altrettanti impulsi per l'azione pratica, le cui esperienze verranno, a loro volta, ad arricchire la conoscenza e a fornirle uno slancio sempre nuovo. La teoria leniniana della conoscenza è l'alta scuola dell'azione pratica.

IV. *Totalità e causalità*

Un'analisi così spinta e così fertile del rapporto tra l'assoluto e il relativo diventa possibile a condizione che la conoscenza colga e studi il suo oggetto da tutti i lati, sotto tutti gli aspetti. Sviluppando le idee di Marx, di Engels ed anche di Hegel, Lenin pone e risolve, ancora un problema essenziale della filosofia moderna, un problema che ha dato luogo a numerosi pseudodilemmi e ad altrettante questioni mal poste. È solo interessante constatare il fatto – molto caratteristico d'altronde – che Lenin ha posto e risolto il

problema, anche prima che il pensiero borghese sia pervenuto a falsarlo e ad alterarlo. Parliamo del problema della totalità.

Questa parola è oggi circondata da un'impopolarità che sembra pienamente giustificata, numerosi sono coloro che credono che esso provenga dal vocabolario del fascismo. E non è per niente un fatto del caso. Bisogna riconoscere che, in questo terreno, «l'ideologia» fascista non ha mancato di trarre beneficio dalle correnti filosofiche reazionarie che hanno preceduto la sua nascita. Ciò che non è stato, all'inizio della fase dell'imperialismo, che la velleità di raggiungere «uno stato definitivamente costante» (Petzold), doveva manifestarsi, dopo la prima guerra mondiale, sotto una forma molto più evoluta e più esplicitamente reazionaria, grazie, precisamente, alla categoria della totalità. È a Othmar Spann, filosofo e sociologo fascista, benché non hitleriano, che ne dobbiamo la definizione più radicale. La società come totalità significa, in Spann, la supremazia assoluta dell'«ordine» e della gerarchia, vale a dire che la totalità esclude la causalità e, ancor più, l'evoluzione. La società gerarchica dell'«ordine» forma un tutto organico, una totalità che non potrebbe esistere che come tale, cioè immutabile. La società fascista è eterna.

Si tratta, ben inteso, di una concezione spinta all'estremo e che passa per caricaturale, anche per il

pensiero borghese, anzi reazionario. Essa non ha per questo esercitato di meno – precisamente a ragione del suo carattere estremo – un’influenza profonda su alcuni ambienti. Ora, per comprendere la vera natura di questa influenza, è indispensabile paragonare la concezione di Spann a quella, ben meno coerente, dei suoi precursori della scuola di Mach, per esempio.

Si è potuto constatare un po’ dappertutto nella filosofia dell’imperialismo, che le concezioni assurdamente estremiste, del genere di quella di Spann, non provocavano mai una critica oggettivamente dialettica, ma sempre una reazione estrema ed anche erronea. Othmar Spann ha fatto della categoria della totalità una caricatura fascista. I suoi avversari hanno replicato sopprimendo ogni idea di totalità, fosse anche a disprezzo della realtà storica e sociale. Jaspers, per esempio, che ha esercitato una sensibile influenza su certi esistenzialisti francesi, nega la funzione della categoria della totalità nella conoscenza della realtà sociale. In lui, la totalità diventa un *Ding an sich*, nell’accezione kantiana del termine, cioè un assoluto altrettanto caricaturale che quello di Spann. Poi, dopo essere riuscito a privarla di senso, si sbarazza a buon diritto della categoria della totalità. Egli fa così – e non è il solo – del mondo un caos oggettivo, nel quale l’uomo non può creare dell’ordine che mettendo in piedi un apparato di nozioni teleologiche, tec-

niche e speculative. Di fronte a questo caos, c'è, l'abbiamo visto, il soggetto «libero», isolato, anarchico, che deve l'origine all'esistenzialismo. In definitiva, la filosofia borghese si impelagava nello pseudodilemma composto da una rigida totalità e da un caos oggettivo.

Molto prima che questi estremi si siano manifestati sotto forme così spinte, il marxismo leniniano aveva già elaborato la soluzione giusta. La categoria della totalità, come ogni categoria autentica, riflette dei rapporti reali. «Le condizioni di produzione di ogni società formano un tutto», scrive Marx. La categoria della totalità significa dunque, da una parte, che la realtà oggettiva è un tutto coerente di cui ogni elemento è, in un modo o nell'altro, in rapporto con ogni altro elemento e, d'altra parte, che questi rapporti formano, nella realtà oggettiva stessa, delle correlazioni concrete, degli insiemi, delle unità, collegate tra loro in modi completamente diversi, ma sempre determinati. Lenin non riprende a sua volta l'adagio hegeliano, secondo il quale la filosofia è un cerchio la cui circonferenza è fatta di cerchi?

Lenin applica il principio dell'unità dialettica dell'assoluto e del relativo, mettendo in rilievo il carattere di approssimazione della conoscenza. «Per ben conoscere l'oggetto, egli scrive, dobbiamo coglierne e esplorarne tutti i suoi aspetti, tutte le sue correlazioni e tutte le "mediazioni". Non vi perver-

remo mai completamente, ma l'esigenza di un metodo multilaterale ci garantirà contro gli errori e contro il dogmatismo». Questo metodo multilaterale è alla base della logica dialettica. Senza di esso, tutto si irrigidirebbe e diventerebbe unilaterale. Ma la logica dialettica è nello stesso tempo perfettamente consapevole del fatto che non potrà mai raggiungere del tutto questo ideale. La conoscenza, nella misura in cui è giusta, cioè totale, riflette sempre un insieme composto di totalità unite da legami organici, ma essa vi accede per approssimazione. Le cose stanno così, anzitutto perché ogni «tutto» (ogni cerchio, per riprendere la parola di Hegel) che la conoscenza prende per oggetto (la struttura economica di tale paese, per esempio) fa nello stesso tempo parte di una totalità ancora più vasta, sia storicamente che teoricamente, il che significa che oggettivamente, la sua totalità è relativa. E inoltre le cose stanno così, perché la conoscenza che possiamo avere della totalità è necessariamente relativa, essendo un'approssimazione. Cogliendo le correlazioni mutevoli, multilaterali, sempre incostanti degli elementi perveniamo – nei limiti delle nostre possibilità storicamente determinare – ad afferrare sempre più la realtà oggettiva.

Questa considerazione metodologica esercita un'influenza decisiva sulla conoscenza, sia dal lato oggettivo che dal lato soggettivo. In ciò che concerne l'aspetto oggettivo, ci limiteremo ad illustrare le con-

seguenze dell'intervento di Lenin su un solo problema, quello della causalità. Il materialismo meccanicista e l'idealismo positivista moderno, l'uno e l'altro ugualmente metafisici, avevano legato la possibilità di conoscere la realtà oggettiva alla fortuna metodologica di catene rigide ed isolate di cause ed effetti, così come a quella della legge di causalità, fondata su di esse. Ma l'evoluzione delle scienze naturali, così come i complessi fenomeni della realtà sociale hanno finito per rendere evidente il fallimento di questo apparato speculativo eccessivamente semplicistico. Già la scuola di Mach, contemporanea di Lenin, aveva cercato di sostituire il principio di causalità con un preteso rapporto funzionale. L'idealismo attuale, che si è infiltrato nella fisica, riposa piú o meno sul postulato della caducità del rapporto di causalità, al quale oppone in modo assoluto il rapporto di probabilità.

Non è difficile scoprire in tutte queste crisi – che si tratti del materialismo meccanicista o dell'idealismo positivista – un carattere comune, che vi si manifesta dall'inizio della fase imperialista. La pura e semplice ammissione del fallimento delle antiche categorie speculative troppo rigide e troppo unilaterali per poter affermarsi di fronte alle nuove realtà, sarebbe stato l'equivalente di un ravvicinamento, per il momento negativo, verso la posizione del materialismo dialettico. Ma la natura stessa del pensiero borghese del XX secolo aveva impedito che la questione

fosse posta in questo modo. È dunque esattamente il contrario che doveva accadere. Il carattere metafisico e la rigidità delle categorie in questione sono state interpretate come qualità della realtà oggettiva e, invece di renderle più elastiche, ci si mise a postulare un nuovo soggettivismo. La fisica moderna proclama, per esempio, l'impossibilità di determinare, per mezzo della causalità, la posizione degli ioni in movimento, mentre per gli atomi questi calcoli erano perfettamente possibili. Invece di considerare questo nuovo fatto come un fatto appartenente al mondo reale ed indipendente dalla coscienza, ci si affrettò a vedervi un trionfo del soggettivismo sulla realtà oggettiva, ormai «problematica». I calcoli di probabilità, per mezzo dei quali i fisici determinano la posizione di questo o quello ione, dovevano autorizzare alcuni pensatori a dedurre l'eliminazione dei rapporti di causalità e del principio della necessità oggettiva. Per loro, la natura era governata ormai da un principio di libertà soggettivista e la fisica aveva appena fornito nuove basi empiriche alla vecchia dottrina del libero arbitrio. Altri infine approfittarono dei nuovi fatti osservati dalle scienze naturali, per stabilire la teoria dell'influenza del soggetto osservatore sullo svolgimento dei fenomeni oggettivi, come se questi si svolgessero altrimenti in presenza dell'osservatore che in sua assenza...

Qui siamo senza dubbio di fronte a formule nuove, sorte per commentare fatti nuovi, ma va da sé che il problema epistemologico che esse pongono è quello stesso che Lenin aveva risolto nella sua critica della filosofia di Mach. Le limitazioni della causalità e le loro conseguenze metodologiche sono del resto tutt'altro che un fatto inedito. La statistica, per esempio, permette di constatare che i buoni raccolti vanno sempre di pari passo con un aumento del numero dei matrimoni, ma nessuno oserebbe dedurre da quest'osservazione che la Maria dei Durand deve sposare il Giacomo dei Dubois e nessun altro. A causa del buon raccolto, è solo più probabile che questo o quell'amore o legame porterà effettivamente al matrimonio. Ma nessun sociologo serio ha mai pensato, che il matrimonio di Maria e di Giacomo fosse un fatto libero e «senza causa» poiché era impossibile dedurlo logicamente partendo semplicemente dal fatto del buon raccolto. Si tratta semplicemente di sottomettere ad un esame metodologico serrato i rapporti oggettivi tra i nessi logici reali e stabilire una correlazione oggettiva tra le serie di rapporti di probabilità e quelle di causalità. Questo stesso principio si applica perfettamente alle leggi essenziali della dottrina economica del marxismo: la corsa al sovrapprofitto conduce fatalmente all'abbassamento del tasso medio del profitto e, da questa crisi, risulta la svalutazione parziale del capitale. Ora, nessun marxi-

sta si è ancora azzardato a «dedurre» da questa legge il modo in cui il processo generale toccherà M.X..., fabbricante di tessuti, oppure M.Y..., grande imprenditore dell'industria siderurgica. Ma nessun marxista ha altresí dichiarato che le perdite o i profitti individuali di M.X... o di M.Y... fossero dei «fenomeni liberi», privi di causa logica.

In realtà, la crisi del pensiero contemporaneo non colpisce per nulla il materialismo dialettico. Le cose stanno cosí, anzitutto perché il materialismo dialettico non si rende mai colpevole di quel diletterismo inconsistente che equivale a «saltare» dall'oggettività in piena soggettività. Ma le cose stanno cosí anche perché il materialismo dialettico non ha mai considerato il principio dogmatico della causalità come l'unica espressione delle correlazioni e delle leggi oggettive della realtà. Lenin fa risalire le origini di questa posizione di principio – che fa sua – a Hegel e sottolinea, a giusto titolo, che è proprio l'applicazione adeguata di questo principio che apre la via ad una critica del pensiero idealista fondato sulla fisica moderna. «Leggendo ciò che Hegel ha scritto sulla causalità, scrive Lenin, ci siamo meravigliati che egli consacrí cosí poco spazio a questo soggetto, tuttavia cosí popolare nei kantiani. Perché le cose stanno cosí? Semplicemente perché, per Hegel, la causalità è *una* delle determinazioni dei rapporti universali che egli aveva, sin dall'inizio, colta e trattata in modo

molto piú profondo e piú generale, sottolineando sempre l'unità dei contrari, ecc., ecc. Sarebbe molto istruttivo, conclude Lenin, applicare le soluzioni di Hegel, o, meglio, la sua dialettica, alla "crisi" del nuovo empirismo (l'idealismo fondato sulla fisica moderna)».

Una volta di piú, la soluzione dialettica corretta non potrebbe essere elaborata altrimenti che attraverso lo studio imparziale dei complessi rapporti della realtà e questo studio dovrà avvalersi di strumenti di grande flessibilità. Suo scopo preciso sarà, anzitutto, di determinare il posto che occupa il fenomeno che esso avrà preso per oggetto, all'interno della totalità concreta di cui fa oggettivamente parte.

V. *Il soggetto della conoscenza e l'azione pratica*

L'adeguata intelligenza dialettica dei rapporti concreti ed oggettivi, concretamente e oggettivamente ponderati dalla coscienza è d'una importanza decisiva per l'esame *gnoseologico* del soggetto della conoscenza. Nei suoi scritti polemici, diretti contro la scuola di Mach, Lenin specifica chiaramente che la crisi del pensiero borghese che si manifesta in questo campo, dà luogo ad una tendenza irrazionalista. Nel corso dell'ulteriore evoluzione della filosofia borghese, questa tendenza non ha fatto che guadagnare ter-

reno. Non ci possiamo fermare qui, a studiare le origini sociali di questa tendenza, origini che abbiamo trattato precedentemente; basterà constatare che una volta di piú, le risposte erronee che si attirano i problemi reali equivalgono ad una ritrattazione mal orientata, tanto del materialismo meccanicista che dell'idealismo. Per la filosofia dei secoli XVIII e XIX, la ragione era la sola istanza della conoscenza adeguata: sensazione, sentimento, esperienza vissuta, idea, immaginazione erano elementi votati a ruoli subordinati se non ingannevoli nella gerarchia della conoscenza. Alcune tracce di questa falsa gerarchia si ritrovano del resto anche in Hegel.

L'esplorazione sempre piú completa della realtà oggettiva doveva tuttavia finire per attirare l'attenzione sull'assurdità di questi sistemi gerarchici e far comprendere che i pregiudizi di cui sono l'espressione rischiano di ostacolare lo slancio della conoscenza diretta a dominare la realtà. Conviene aggiungere che l'abbandono della dialettica da parte del pensiero borghese ha portato a eludere i rapporti dialettici tra la ragione e l'intendimento, stabiliti da Kant e portati da Hegel alla loro espressione piú elevata nei limiti del pensiero idealista. Come, sul piano oggettivo, esso aveva confuso l'interpretazione meccanicista della causalità con l'esistenza oggettiva della realtà, la critica dell'egemonia della ragione (dell'intelligenza) doveva condurlo verso un soggettivismo senza limiti,

verso la glorificazione senza riserva del sentimento, dell'esperienza vissuta e dell'intuizione. La realtà oggettiva, che la maggior parte delle teorie di questo genere identificano con l'oggetto immediato, come se fosse di un'essenza inferiore fu elusa dai procedimenti del solipsismo, o anche smarrita nei miti nebulosi dello pseudoggettivismo.

La divisione capitalista del lavoro, che impedisce incessantemente all'uomo di realizzarsi nella sua totalità e nella sua unità, questa divisione di cui la psicologia borghese e il lato soggettivo della teoria della conoscenza borghese portano le stimate, si manifesta qui sotto forma estrema. Ed è ancora un'ironia particolare delle leggi dell'evoluzione che l'effetto di questa divisione del lavoro si faccia sentire nel modo più schiacciante proprio nei pensatori il cui atteggiamento soggettivo è tutto fatto di protesta romantica contro di essa, come Bergson, Klages e altri ancora. In realtà, questi campioni dell'integrità dell'uomo, non hanno fatto, attraverso tutta la loro attività, che lacerarlo ancora di più.

Le vedute teoriche di Lenin sul soggetto della conoscenza ingaggiano la lotta tanto contro le tendenze (compreso quella di Hegel) che esagerano la supremazia della ragione, che contro l'irrazionalismo moderno. L'infinità degli oggetti della conoscenza, il loro carattere inesauribile, il loro continuo cambiamento, così come la natura di approssimazione della

conoscenza postulano la flessibilità dei tentativi d'approssimazione. Di tutte le qualità, di tutte le facoltà del soggetto, sono sempre quelle che si adattano meglio alla situazione concreta che devono prendere il primo posto. La teoria leniniana tiene dunque sempre conto di tutte le qualità dell'uomo, dei legami che le uniscono tra esse, come del fatto che esse possono mutuamente completarsi, o trasformarsi. Ma essa si guarda bene dal voler fornire dei precetti. «L'immaginazione è piú vicina alla realtà che la riflessione? chiede Lenin. Sí e no». E, in un altro passo, dopo aver spiegato che riflettendo il movimento, la conoscenza ne dà sempre un'immagine piú grossolana che il reale, aggiunge: «...non solo sul piano del pensiero, ma anche su quello del sentimento». O anche, allorché scrive che il riflesso «non è un processo semplice e diretto, che dà l'immagine rigida dello specchio, ma un atto complesso, ineguale, che si muove a zig zag, che contiene anche la possibilità di vedere l'immaginazione staccarsi dalla vita. Inoltre, questo atto racchiude anche l'eventualità... che la nozione astratta, l'idea si trasformi in una fantasia... Poiché la generalizzazione piú semplice, come l'idea generale piú astratta contengono un certo elemento di immaginazione. (E viceversa: sarebbe ridicolo negare il ruolo dell'immaginazione, anche nella scienza piú rigorosa...)».

Per semplificare la nostra esposizione, abbiamo trattato separatamente dei fattori oggettivi e soggettivi della conoscenza. Tuttavia va da sé che una tale separazione può facilmente dare luogo a dei malintesi, se la si interpreta come una discriminazione tra elementi irriducibilmente opposti gli uni agli altri. Dunque Lenin si preoccupa di specificare che l'antinomia della materia e della coscienza è assoluta in quanto forma il problema fondamentale della teoria della conoscenza, cioè finché il primato dell'una sull'altra è in questione. «Al di fuori di questo limite – egli scrive – la relatività di questa antinomia è indiscutibile». In un altro passo arriva a dichiarare che la trasformazione delle idee in realtà è un pensiero profondo, molto importante dal punto di vista storico e la cui verità si manifesta ad ogni passo nell'esistenza individuale. Così, una volta di più egli sottolinea il carattere relativo dell'antinomia materia-spirito, fatta astrazione – sottolineiamolo – dalla questione del primato gnoseologico.

Queste considerazioni comportano in Lenin delle conseguenze metodologiche profonde. La relatività dei fattori oggettivo e soggettivo, materiale e spirituale, la loro unità dialettica, le loro mutue trasformazioni si manifestano sotto un aspetto concreto laddove sorge la questione centrale di tutta la teoria della conoscenza leniniana: quella dell'attività pratica dell'uomo, come criterio decisivo della conoscenza. Si sa

che Marx e Engels avevano già assegnato a questo problema un posto essenziale nella dottrina del materialismo dialettico; Lenin dà ugualmente in questo campo un nuovo sviluppo alle loro idee, lottando contro la filosofia borghese. Engels aveva già indicato che la campagna contro il principio di causalità, lanciata da David Hume, non potrebbe essere risolta sul piano della teoria «pura», lontana da ogni azione pratica. La relazione di causa e effetto non è quella «abitudine mentale» cara a Hume, che consisterebbe nel far derivare gli uni dagli altri degli oggetti che sono temporalmente o spazialmente giustapposti. Si tratta qui di una relazione oggettiva tra oggetti reali, esistente indipendentemente dalla nostra coscienza. Ma, per dimostrare ciò, in maniera da escludere il minimo dubbio, dobbiamo creare, nella realtà oggettiva, per l'applicazione consapevole e concreta del principio di causalità, delle relazioni di causa ed effetto, calcolate, determinate in anticipo. Abbiamo già detto quanto questa relazione, vista alla luce del materialismo dialettico, si riveli ricca e complessa. Non ci restava che ricordarne l'importanza dal punto di vista della teoria della conoscenza.

Facendo della pratica il criterio decisivo della conoscenza, Lenin pone sotto una luce interamente nuova le più importanti questioni della teleologia. Egli non tralascia di indicare la posizione del problema in Hegel, sottolineando che è proprio su que-

sto punto che Hegel si è avvicinato di piú al materialismo storico (nei passi della sua *Logica*, in cui si tratta dell'idea). La questione fondamentale dell'evoluzione umana risiede per Hegel nell'interazione del progetto umano e del mondo esterno (la struttura meccanica e chimica del reale). Egli vede che è proprio in questa relazione che il meccanicismo e il chimismo raggiungono la loro verità e, per di piú, vede anche che in questa relazione lo strumento mediatore è di una essenza piú elevata che gli scopi finti e i progetti esteriori che persegue. «L'aratro – dice Hegel – è piú rispettabile di quanto non lo siano in maniera immediata i beni di consumo che serve a produrre e che costituiscono lo scopo».

Senza indugiare su questi aforismi spesso astratti, Lenin li utilizza, rettificandoli con la sua interpretazione materialista e concreta. In Hegel, la relazione tra il progetto umano e la realtà alla quale esso si applica è ancora puramente esteriore. Per Lenin, è assolutamente chiaro che il progetto umano è indipendente dal reale in apparenza; il materialismo storico ha d'altronde fornito soluzioni raggruppate in sistemi coerenti alle questioni che qui sorgono, Lenin non ha fatto qui, in somma, che trarre tutte le conseguenzegnoseologiche.

In un altro ambito, inseparabilmente legato a quello di cui abbiamo appena parlato, Lenin doveva di molto superare le idee sviluppate da Hegel. Hegel

si sforza costantemente di stabilire una relazione logica tra l'attività fondamentale dell'uomo, cioè il lavoro produttivo e i sillogismi, forme astratte della riflessione logica. Per Lenin, è chiaro che non si tratta di un gioco speculativo, ma del problema essenziale dei rapporti tra l'azione e il pensiero. Ora, solo la teoria della conoscenza materialista, può fornire la soluzione di questo problema. Solo il materialismo dialettico è, in effetti, in grado di spiegare come l'attività essenziale dell'uomo, il lavoro produttivo, come il criterio più specifico che possa distinguere l'uomo dall'animale – cioè l'utilizzazione degli strumenti di lavoro – si trasformi attraverso la pratica cosciente della conquista progressiva della natura, in forme astratte del pensiero. Anche qui, è il mondo esterno e l'interazione che lo unisce all'uomo agente, che è riflesso dalla coscienza – non, certo, in maniera diretta, ma in seguito all'intervento di innumerevoli elementi mediatori – in modo sempre più astratto. Questa astrazione non è tuttavia una costruzione dello spirito, ma semplicemente la manifestazione più generale delle azioni e delle interazioni reali, che sono presenti, per questa stessa ragione, in tutti i fenomeni concreti del mondo reale. «L'attività pratica dell'uomo – scrive Lenin – doveva miliardi di volte condurre la coscienza umana a ripetere le differenti regole elementari della logica, perché queste regole potessero aver guadagnato il carattere di assiomi».

Questa concezione dialettica ed esente da ogni rigidità dogmatica degli aspetti soggettivi della conoscenza risulta apertamente dalla definizione leniniana dell'oggetto. Un'osservazione di Lenin che ricapitola la sua argomentazione contro l'idealismo, riprenderà l'immagine hegeliana che paragona la conoscenza umana ad una curva, composta da un insieme di cerchi. Ogni particella di questa curva – dice in sostanza Lenin – può essere considerata come una retta perfettamente indipendente: il pensiero idealista, per esempio, agisce così ed è proprio ciò che lo smarrisce nel pantano del soggettivismo.

L'adeguata approssimazione della realtà insensibile dalla conoscenza postula l'uomo completo, che ha ritrovato la sua totalità. Di fronte alla protesta impotente del romanticismo che non fa che intensificare l'alienazione umana, opera del capitalismo, la teoria leniniana, sobria ed esente da enfasi, indica una via sicura verso la riconquista della totalità umana, dimostrando anzitutto che la conoscenza è da tutti i punti di vista inseparabile dall'azione pratica e dal lavoro. Sobria e piena di misura, la teoria leniniana della conoscenza è – proprio perché riconosce l'esistenza oggettiva del reale – un'eclatante manifestazione di quest'umanesimo, che non si accantona sulla difensiva di fronte al capitalismo inumano e antiumano. È un umanesimo combattivo, che impegna gli uomini nella lotta, nella conoscenza e nella con-

quista del mondo e che opera, essendo nello stesso tempo teoria e pratica, per la nascita dell'uomo nuovo, che ha ritrovato la sua totalità umana.

Indice

- p. 5 Introduzione
- 19 I. La crisi della filosofia borghese
- 21 I. *Il pensiero feticizzato e la realtà*
- 25 II. *L'evoluzione del pensiero borghese*
- 34 III. *La filosofia dell'imperialismo*
- 39 IV. *La pseudo-oggettività*
- 46 V. *La «terza via» e il mito*
- 51 VI. *Intuizione e irrazionalismo*
- 60 VII. *I sintomi della crisi*
- 67 II. Dalla fenomenologia all'esistenzialismo
- 68 I. *Il metodo come complemento*
- 82 II. *Il mito del nulla*
- 96 III. *Il feticcio della libertà*
- 111 III. L'«impasse» della morale esistenzialista
- 111 I. *La situazione storica dell'esistenzialismo*
- 122 II. *Morale dell'intenzione e morale del risultato*
- 134 III. *Sartre contro Marx*
- 155 IV. La morale dell'ambiguità e l'ambiguità della morale esistenzialista
- 193 V. L'etica esistenzialista e la responsabilità storica
- 247 VI. La teoria leninista della conoscenza e i problemi della filosofia moderna

- p. 247 I. *L'attualità ideologica del materialismo e i problemi della filosofia moderna*
262 II. *Materialismo e dialettica*
273 III. *Significato dialettico dell'approssimazione nella teoria della conoscenza*
285 IV. *Totalità e causalità*
294 V. *Il soggetto della conoscenza e l'azione pratica*