

Francesco Rossolillo

# Senso della storia e azione politica

I. Il senso della storia

a cura di Giovanni Vigo

Società editrice il Mulino

Senso della storia e azione politica

# La filosofia della storia di Marx e le sue ambiguità

*Necessità di distinguere, nell'opera di Marx, una parte filosofica e una parte scientifica*

Le conclusioni cui siamo finora giunti costituiscono, a mio avviso, il fondamento filosofico del materialismo storico, nella misura in cui si riesca a collocare quest'ultimo nella regione epistemologica che gli compete.

Nell'opera di Marx si debbono distinguere, infatti, una parte filosofico-storica e una parte scientifica. Questa distinzione è di particolare importanza perché la confusione tra le due sfere, e in particolare l'attribuzione di una validità filosofica a quelle delle affermazioni marxiane che invece hanno un carattere rigorosamente scientifico, è stata ed è tuttora la fonte dei fraintendimenti più gravi circa il significato del materialismo storico.

*La critica di Feuerbach a Hegel*

La filosofia della storia di Marx, come è riconosciuto da tutti gli scrittori marxisti tranne Althusser, è un confronto critico con la filosofia di Hegel e con la critica fatta ad Hegel da Feuerbach.

Feuerbach aveva già operato, prima di Marx, il rovesciamento della filosofia hegeliana, sostituendo all'astrazione dell'Idea, come protagonista della storia, l'Uomo, cioè un essere non limitato all'aspetto, che Feuerbach considerava epifenomenico, della coscienza, ma considerato nella globalità degli aspetti della sua natura, come essere sociale caratterizzato da bisogni, capace di amare, segnato dal dolore<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. p. es. *op. cit.*, pp. 58-9.

Per Feuerbach l'essenza dell'uomo è già realizzata, e non si manifesta appieno nella vita sociale, nella forma della comunità<sup>2</sup>, soltanto perché essa è mistificata, nascosta agli occhi degli uomini, pur essendo presente nella totalità delle sue determinazioni. Per questo Feuerbach faceva del problema del progresso storico un puro problema di educazione e concepiva la propria filosofia come un atto rivoluzionario perché secondo lui essa strappava il velo che nascondeva agli uomini l'immagine della loro essenza realizzata.

### *La critica di Marx a Feuerbach*

La critica di Marx a Feuerbach parte da questo punto. Egli accetta sostanzialmente la critica di Feuerbach a Hegel. Ma ritiene che l'errore di Feuerbach consista appunto nel considerare l'essenza dell'uomo già realizzata, e quindi nell'identificare «l'Uomo» con «gli uomini storici reali»<sup>3</sup>. Egli rimprovera cioè a Feuerbach di non aver visto la contraddizione tra l'esistenza e l'essenza come struttura ontologica fondamentale dell'uomo nella storia. «Feuerbach, si legge infatti nella 4<sup>a</sup> Tesi, parte dal fatto dell'autoestraniazione religiosa, dallo sdoppiamento del mondo in un mondo religioso e in un mondo terreno. Il suo lavoro consiste nel risolvere il mondo religioso nella sua base terrena. Ma il fatto che la base terrena si distacchi da sé stessa e si stabilisca un regno indipendente tra le nuvole può essere spiegato soltanto dalla lacerazione e dalla contraddittorietà di questa base terrena. Questa deve quindi sia essere compresa nella sua contraddizione che essere rivoluzionata praticamente».

La forma fondamentale nella quale questa contraddizione si realizza nella storia è l'estraniazione dell'individuo dalla società causata dalla divisione sociale del lavoro, la «materializzazione dell'attività sociale, ... [la] consolidazione del nostro stesso prodotto in un potere concreto su di noi, che sfugge al nostro controllo, vanifica le nostre attese, distrugge i nostri calcoli»<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Die deutsche Ideologie*, in Marx-Engels, *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, vol. 3, 1959, p. 44.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 33 (traduzione mia).

Per questo il problema della storia non è quello di squarciare, con l'educazione, il velo che nasconde all'uomo la sua essenza, ma quello dell'«autogenerazione dell'uomo»<sup>5</sup>. L'autogenerazione dell'uomo non potrà essere compiuta che nel momento in cui sarà superata, con il comunismo, la contraddizione tra gli individui e la società come consolidazione del prodotto della loro attività. E questo superamento non pone all'uomo cosciente un compito educativo, teorico, che presuppone «un individuo umano astratto-isolato»<sup>6</sup>, ma un compito pratico, rivoluzionario, perché non si tratta di aprire la mente agli individui per trasformare la società ma, viceversa, di trasformare la società – che è divenuta una realtà indipendente dagli individui e li condiziona – per liberare gli individui stessi.

### *La storia come autogenerazione dell'uomo*

Per Marx quindi la storia rimane un processo dialettico, come per Hegel, ma il soggetto di questa dialettica non è l'Idea, bensì la società degli uomini reali. Peraltro, a questo punto, è opportuno notare che, nello sviluppare questa teoria, il pensiero di Marx è obiettivamente oscillante e in molti passi persino tale da legittimare interpretazioni come quelle di Mannheim e di Althusser.

Nei *Manoscritti* è indubbio che Marx considera l'uomo come un essere dotato di un'essenza (*Gattungswesen*) che si realizza progressivamente nella storia. Già nell'*Ideologia tedesca* invece si trovano affermazioni contrastanti.

Da un lato Marx sembra continuare a concepire la storia, nella linea dei *Manoscritti*, come processo di realizzazione dell'essenza dell'uomo. Nella società comunista si ha lo sviluppo «degli individui in *individui totali*»<sup>7</sup>, e questo stadio è preparato dalla fase capitalistica nella quale «la contraddizione tra la personalità del singolo proletario e le condizioni di vita che gli sono imposte» non è più coperta dall'identificazione assoluta dell'uomo con il

<sup>5</sup> Questa problematica è sviluppata essenzialmente negli *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in *Werke*, cit., *Ergänzungsband*, 1<sup>er</sup> Teil.

<sup>6</sup> 6<sup>a</sup> Tesi su Feuerbach, in *Werke*, vol. 3, cit.

<sup>7</sup> *Die Deutsche Ideologie*, in *Werke*, cit., p. 68.

proprio ruolo che era stata caratteristica del Medioevo e che, facendo apparire all'individuo il proprio condizionamento sociale come naturale, gli nascondeva la sua «unilateralità» e quindi gli rendeva facile da sopportare la sua condizione; ma emerge alla superficie della coscienza creando in tal modo la condizione necessaria per la rivoluzione comunista.

Il fatto che Marx parli di «individui totali» presuppone quindi la presenza nella storia di una idea dell'uomo che consenta di distinguere un uomo totale da un uomo unilaterale. E lo stadio in cui si realizza questa totalizzazione dell'individuo è quella in cui «l'attività spontanea (*Selbstbetätigung*) [dell'individuo] coincide con la vita materiale»<sup>8</sup>. Anche in Marx quindi la realizzazione dell'essenza dell'uomo significa il superamento della contraddizione tra moralità e natura, l'eliminazione di ogni naturalità originaria (*Abstreifung aller Naturwüchsigkeit*)<sup>9</sup>.

### *Gli uomini concreti come protagonisti della storia*

Ma Marx era un rivoluzionario, e la sua principale preoccupazione era quella di trasformare la società del suo tempo con gli uomini del suo tempo. Egli quindi era particolarmente attento ad evitare qualunque affermazione filosofico-storica che potesse dar l'impressione di sostituire un'astrazione agli uomini concreti come protagonisti della storia. Questa preoccupazione lo porta anche a rifiutare l'idea dell'uomo di Feuerbach. «Gli individui, egli scrive, che non sono più sussunti sotto la divisione del lavoro, sono stati rappresentati dai filosofi, come ideale, con il nome "l'uomo", e l'intero processo da noi svolto è stato compreso come processo di sviluppo "dell'uomo", cosicché agli individui vissuti prima d'ora ad ogni stadio della storia è stato sostituito "l'uomo", il quale è stato presentato come la forza motrice della storia. L'intero processo è stato così rappresentato come processo di autoestraniazione "dell'uomo", e ciò deriva essenzialmente dal fatto che l'individuo medio dello stadio successivo è stato sempre arbitrariamente proiettato nello stadio precedente e la coscienza successiva attribuita agli individui precedenti. Con questo rovescia-

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 68.

mento che fa astrazione a priori dalle condizioni reali, diventa possibile trasformare l'intera storia in un processo di svolgimento della coscienza»<sup>10</sup>.

Gli uomini concreti quindi non devono, per Marx, essere ridotti all'astrazione feuerbachiana dell'Uomo, ma devono essere considerati «nel loro contesto sociale determinato», «nelle loro date condizioni di vita che li hanno fatti divenire ciò che essi sono»<sup>11</sup>. Ne consegue che «ciò che viene chiamato "vocazione", "fine", "germe", "idea" della storia precedente non è che un'astrazione della storia successiva, un'astrazione dell'influenza attiva che la storia precedente esercita sulla successiva»<sup>12</sup>.

Marx ammonisce dunque a considerare protagonisti della storia gli individui concreti, nella materialità della loro vita quotidiana, a non ipostatizzare le idee, come fa Hegel, riportandole alla loro base concreta, vissuta.

### *La determinazione esercitata dal prodotto sociale consolidato*

Il pericolo che corrono questi sviluppi della teoria marxiana, che, se opportunamente contestualizzati, avrebbero soltanto la benefica funzione di richiamare all'empiria, di rovesciare i termini della dialettica hegeliana, è quello di dimenticare la propria base dialettica, di dimenticare cioè che gli uomini storici sono definiti da una contraddizione di fondo, quella tra le infinitamente diverse forme dell'esistenza e l'unica virtualità dell'essenza. Da molti passi dell'opera di Marx parrebbe di dover concludere che, una volta realizzatasi la consolidazione del prodotto dell'attività degli individui nella forma di un tessuto di rapporti sociali che sfuggono al loro controllo e la cui struttura è determinata esclusivamente dalle esigenze obiettive della divisione del lavoro, gli uomini perdono qualsiasi autonomia, perdono persino il diritto di essere considerati membri di un'unica specie perché essi non possono essere definiti sulla base di caratteristiche che sono loro connotate in quanto specie, ma solo in base alla diversa natura dei contesti storico-sociali in cui sono collocati. Ciò è tanto vero che

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 69 (la traduzione è mia).

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 44 (la traduzione è mia).

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 45 (la traduzione è mia).

«le condizioni sotto le quali gli individui convivono non sono, fintanto che la contraddizione [del contesto sociale] non è ancora comparsa, qualcosa di esterno per essi... La condizione determinata sotto la quale essi producono corrisponde quindi, fintanto che la contraddizione non è ancora comparsa, al loro reale essere condizionati, alla loro esistenza unilaterale, la cui unilateralità si mostra soltanto con la comparsa della contraddizione e così esiste per i posteri»<sup>13</sup>.

La contraddizione che muove la storia è quindi una contraddizione che interessa la sola realtà sociale, tanto che essa si mostra negli individui solo quando nasce nella realtà sociale.

Certo Marx dice e ripete che la realtà sociale non è che la reificazione dei rapporti tra gli uomini. Resta però il fatto che la sua preoccupazione preminente è quella di dimostrare come la realtà sociale determina gli individui e non quella di dimostrare al contrario come gli individui a loro volta determinano la realtà sociale.

Noi vogliamo qui soltanto indicare un'oscurità della filosofia marxiana. Marx era convinto che la storia avesse un disegno, che il senso di questo disegno fosse l'autogenerazione dell'uomo, la nascita dell'«individuo totale» e che «gli uomini fanno essi stessi la loro storia»<sup>14</sup>. Se era convinto di tutto ciò doveva ammettere in qualche forma la presenza dell'immagine dell'essenza dell'uomo, dell'individuo totale, nella storia, come polo di una contraddizione che segna tutti gli individui singolarmente, nella forma del sentimento religioso, o dell'infelicità o comunque la si voglia chiamare, indipendentemente dalla sua presenza cosciente a livello delle strutture della società. Altrimenti egli avrebbe reintrodotta surrettiziamente nella storia, per dare una direzione unica alle convulsioni senza senso di individui non legati da un'essenza comune, da una comune idea di umanità, ma definiti soltanto, in modi di volta in volta diversi, dalle strutture produttive in cui si trovano inseriti, un'entità metafisica assai più totalitaria dell'Idea di Hegel, più simile alla mano invisibile di Adam Smith; e avrebbe vanificato la stessa validità dell'obiettivo della sua rivoluzione, rendendo tautologico il concetto di individuo totale, che nulla autorizzerebbe più a considerare totale in sé, ma che sarebbe solo totale per Marx.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 71-72 (la traduzione è mia).

<sup>14</sup> *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, in *Werke*, cit., vol. 8, p. 115.

### *Conseguenze tirate dagli strutturalisti*

D'altra parte l'oscurità esiste. Ed essa non ha mancato di produrre le sue conseguenze. Sono stati Foucault e Althusser ad avere il merito di portare questi spunti marxiani alle estreme conseguenze, con l'utilissimo rigore esasperato proprio dei dogmatici. È di Althusser la teoria secondo la quale il marxismo non è un umanesimo, e Foucault arriva addirittura a proclamare la morte dell'uomo come oggetto autonomo di studio della scienza e della filosofia. Gli uomini non sono altro che le variabili di una struttura sintattica che assegna loro i valori che essi di volta in volta assumono. Ciò che quindi si tratta di comprendere non è la variabile dipendente «uomo», ma la struttura che lo determina.

Per Foucault l'uomo è definito da alcune strutture fondamentali che lo fondano come coscienza: il linguaggio, i meccanismi biologici, l'inconscio, il lavoro. Esse sono «già là» per ogni individuo che si affaccia alla vita, per cui ognuno di noi non sarebbe collocato di fronte alla realtà come Io trascendentale, con il potere di fondare la positività della realtà stessa, come credeva Kant; al contrario, il suo modo di percepire la realtà sarebbe già predeterminato da queste strutture, che si collocano a monte della sua attività conoscitiva, che sono totalmente estranee alla sua coscienza, sfuggono al suo controllo e si sviluppano nel tempo secondo logiche che non hanno nulla di umano, diverse per ognuna delle strutture e con temporalità diverse.

La storicità dell'uomo quindi diviene «ambigua». «Poiché l'uomo non è dato alla conoscenza positiva che nella misura in cui egli parla, lavora e vive, potrà la sua storia essere qualcosa di diverso dal nodo inestricabile di tempi diversi, che gli sono estranei e sono eterogenei gli uni agli altri? Sarà la storia dell'uomo qualcosa di più di una specie di modulazione comune ai mutamenti delle condizioni di vita (climi, fecondità del suolo, modi di cultura, sfruttamento delle ricchezze), alle trasformazioni dell'economia (e, di conseguenza, della società e delle istituzioni) e alla successione delle forme e degli usi del linguaggio? Ma allora l'uomo non è esso stesso storico: poiché il tempo non gli viene da lui stesso, esso non si costituisce come soggetto di storia che mediante la sovrapposizione della storia degli esseri, della storia delle cose, della storia delle parole»<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> *Les mots et les choses*, cit., pp. 381-2 (la traduzione è mia).

E, nella misura in cui il fatto che l'uomo può influire a sua volta sulle condizioni della vita, sulle forme del lavoro e su quelle del linguaggio faccia riapparire l'esigenza di una storia dell'uomo, la psicanalisi e l'etnologia ci ricordano che l'uomo, anche nella sua attività indipendente dalle strutture vitali, economiche e linguistiche in cui si trova già inserito, e che le modifica, è pur sempre definito dalle strutture dell'Inconscio individuale o collettivo, strutture che, una volta di più, non sono umane, ma che «dissolvono l'uomo»<sup>16</sup>.

La storia viene così ridotta al campo in cui si giustappongono e si succedono delle strutture che non hanno nulla di umano, e che anzi definiscono l'uomo in modi di volta in volta diversi: l'uomo è morto.

*Contraddittorietà della concezione strutturalistica. Implicazioni di una applicazione conseguente alla storia del concetto di struttura*

Foucault e Althusser, portando il germe di errore insito nella teoria marxiana alle estreme conseguenze, lo fanno esplodere. Se infatti l'uomo è morto, si tratta di un morto che parla: di un cadavere che teorizza il proprio decesso e, così facendo, risorge dalle proprie ceneri come l'araba fenice. Le teorie di Foucault e di Althusser sono la prova più eloquente di quella che si potrebbe chiamare la strutturale autotrascendentalità dell'uomo che nell'atto stesso di umiliarsi a cosa si esalta a soggetto, nell'atto stesso di circoscrivere i propri limiti, la propria «*finitude*», si colloca al di fuori di essi e li trascende.

Del resto, se non vado errato, il concetto di struttura, applicato alla storia, conduce a conseguenze assurde. Infatti una struttura è la pura forma sintattica di un rapporto che definisce tutte le variabili che collega. Ora, poiché nella storia le strutture mutano e si succedono, ed anzi la storia non è altro che la storia del mutamento e della successione delle strutture, non rimane più alcun elemento fisso al quale attribuire il mutamento e quindi il mutamento, che non è più mutamento di qualche cosa, diviene rigorosamente inconoscibile. Come è possibile per esempio far la storia dei modi di produrre che si sono succeduti in un certo in-

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 391.

tervallo storico se non sono definibili una volta per tutte né gli elementi che sono messi in relazione dal rapporto «modo di produrre» né la struttura sintattica del rapporto stesso?

Balibar<sup>17</sup>, che vede il problema, ne accetta i termini con l'imperterrito coraggio caratteristico degli strutturalisti. Secondo lui «nella determinazione dell'oggetto di una storia parziale, il metodo di Marx fa ...completamente *scompare* il problema del "riferimento", della designazione empirica dell'oggetto di una conoscenza teorica». Il problema dell'identità dell'oggetto quindi non può essere risolto dalla storia «che se essa *costituisce* veramente il suo oggetto invece di *ricepirlo*». La costituzione dell'identità dell'oggetto diventa così assolutamente arbitraria, si risolve nella *decisione* dello storico di dare un nome al caos inestricabile che costituisce la materia che ha scelto di trattare.

La storia diventa così l'inconoscibile perché è incompatibile con la regola del pensiero e del linguaggio che vuole che il mutamento, per essere esprimibile, sia il predicato di un soggetto, come aveva perfettamente visto lo stesso Hegel, per il quale le stazioni dialettiche della fenomenologia dello spirito si risolvono bensì le une nelle altre ma non per questo cessano di rinviare ad un sostrato che è all'inizio come sarà alla fine: l'Idea, che manifesta nella storia le sue determinazioni. Si ricordi del resto che le scienze più rigorosamente formali, che studiano le strutture in quanto tali, senza alcun apparente riferimento empirico, sono in fatto tributarie del mondo esterno, della realtà, nella misura in cui vogliono dare un senso alle loro proposizioni: la logica definisce le sue strutture come rapporti tra proposizioni o tra classi, cioè tra entità che preesistono alla logica e non sono definite da essa; d'altra parte le strutture matematiche devono contenere almeno una variabile indipendente, sulla quale si basano per determinare il valore delle variabili dipendenti, e il cui valore è del tutto indipendente dalla struttura<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Louis Althusser e Etienne Balibar, *op. cit.*, vol. II, pp. 145-6 (la traduzione è mia).

<sup>18</sup> Jean Piaget (*Classification des disciplines et connexions interdisciplinaires*, in *Psychologie et épistémologie*, cit.) sembra riferirsi a questo aspetto quando scrive (pp. 179-80): «...la stessa logica formale ha evoluto nel senso di una reintroduzione dell'attività del soggetto. Infatti, da quando il teorema di Goedel ha mostrato l'impossibilità di formalizzare interamente una teoria con i suoi propri mezzi e la necessità di appoggiarsi a strumenti più "forti" dei suoi, e non più ele-

Senza l'uomo come variabile almeno in parte indipendente la storiografia diventa quindi l'arbitrio assoluto che produce il suo oggetto in un vuoto totale di realtà.

Il tentativo degli strutturalisti di sopprimere l'uomo come protagonista della storia quindi fallisce: l'uomo riprende il posto che gli compete. Ma restituire l'uomo alla storia significa restituire alla storia la libertà, perché l'uomo, se questa espressione deve avere un senso, è quel qualcosa che non si risolve nelle leggi bronzee della vita, della produzione, della lingua, dell'inconscio individuale e collettivo, ma insieme le trascende e le fonda.

mentari, si sono posti due problemi nuovi, che aprono prospettive nuove. Il primo è quello delle ragioni di questa limitazione; e a questo proposito non si può che ricorrere all'impossibilità per un soggetto di abbracciare simultaneamente la totalità delle operazioni costruibili, il che costituisce un appello implicito a considerazioni relative al soggetto. Il secondo è quello della natura di una costruzione che non poggia su di una base, ma che è permanentemente sospesa ai suoi stati ulteriori: un simile costruttivismo non ha del pari un senso se non viene messo in corrispondenza con le attività reali del soggetto» (traduzione mia). Lo stesso tema è ripreso più approfonditamente dallo stesso autore in *Le structuralisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, *passim* e in particolare pp. 29 ss.