

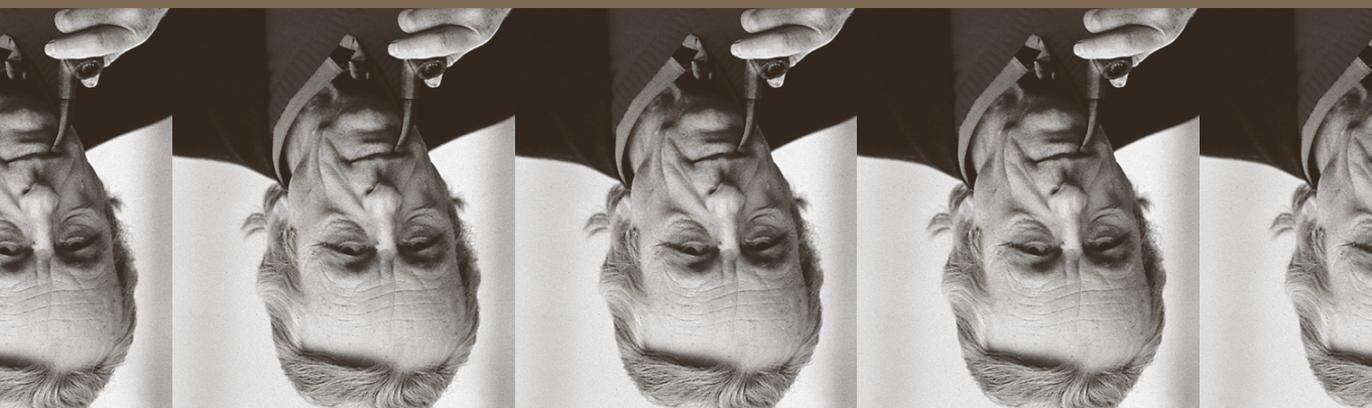


Louis Althusser

CONTRADDIZIONE E SURDETERMINAZIONE

CONTRADDIZIONE E
SURDETERMINAZIONE

Louis Althusser



Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di [Filosofia.it](http://www.filosofia.it), a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

Louis Althusser

CONTRADDIZIONE E SURDETERMINAZIONE *

*L. ALTHUSSER, *Contradiction et surdétermination (Notes pour une recherche)*, in «La Pensée», 106 (December 1962), pp. 3-22; ed. in volume in Id., *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965; Paris, La Decouverte, 1996, 2005; trad. it. *Per Marx. (Note per una ricerca)*, nota introduttiva di C. Luporini, Roma, Editori Riuniti, 1974, pp. 69-82 (nuova ed. a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2008, pp. 81-118).

Sottolineai una volta, in un articolo consacrato al giovane Marx, l'equivocità del concetto di «rovesciamento di Hegel». Mi era sembrato che, presa in tutto il suo rigore, questa espressione si adattasse perfettamente a Feuerbach il quale rimette effettivamente «la filosofia speculativa sui piedi» (per non ricavarne comunque altro, secondo un'implacabile logica, che una antropologia idealista), ma che essa non potesse applicarsi a Marx, almeno al Marx uscito dalla fase «antropologista».

Dirò ora di più, suggerendo che, nella nota espressione: «La dialettica, in Hegel, è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale dentro il guscio mistico», la formula del «rovesciamento» non è che indicativa, anzi metaforica e pone più problemi di quanti ne risolve.

Come intenderla infatti in questo esempio preciso? Non si tratta più qui del «rovesciamento» di Hegel in generale, vale a dire del rovesciamento della filosofia speculativa come tale. Dopo *L'Ideologia tedesca*, sappiamo che questo tentativo non ha senso: chi pretende puramente e semplicemente di rovesciare la filosofia speculativa (per ricavarne ad esempio il materialismo) non sarà mai che il Proudhon della filosofia, il suo inconscio prigioniero, come Proudhon lo era dell'economia borghese. Adesso si tratta della dialettica, e soltanto della dialettica. Quando però Marx scrive che bisogna «scoprire il nocciolo razionale dentro il guscio mistico» si potrebbe credere che il «nocciolo razionale» sia la dialettica e il guscio mistico la filosofia speculativa. È d'altronde quel che dirà Engels, in termini ormai consacrati dalla tradizione, quan-

do distinguerà il metodo dal sistema. Noi dovremmo quindi gettare alle ortiche il guscio, l'involucro mistico (la filosofia speculativa) per conservare il prezioso nocciolo: la dialettica. Tuttavia Marx dice nella stessa frase che estrazione del nocciolo e rovesciamento della dialettica sono tutt'uno. Ma come può questa estrazione essere un rovesciamento? In altre parole che cosa, in questa estrazione, viene «rovesciato»?

Consideriamo attentamente le cose. Una volta estratta dal guscio idealista, la dialettica diventa «direttamente l'opposto della dialettica hegeliana». Ciò vorrebbe forse dire che, lungi dal concernere il mondo sublimato e capovolto di Hegel, verrà ora applicata al mondo reale? Si potrebbe allora dire che Hegel fu davvero «il primo a esporne, ampiamente e consapevolmente, le forme generali di sviluppo». Si tratterebbe perciò di riprendergli la dialettica e di applicarla alla vita invece di applicarla all'Idea. Il «rovesciamento» sarebbe, un rovesciamento di «direzione» della dialettica. Ma tale rovesciamento di direzione lascerebbe, in realtà, la dialettica intatta.

Ora, nell'articolo citato, suggerivo appunto, facendo l'esempio del giovane Marx, che la ripresa rigorosa della dialettica nella forma hegeliana non poteva che farci cadere in pericolosi equivoci, nella misura in cui è impensabile, proprio in virtù dei principi marxisti d'interpretazione di qualsiasi fenomeno ideologico, che la dialettica possa albergare nel sistema di Hegel come un nocciolo nel suo involucro.¹ Con ciò volevo sottolineare l'assurdità che l'ideologia hegeliana non abbia contaminato in Hegel anche l'essenza della dialettica, o, poiché questa «contaminazione» non può che poggiare sulla finzione di una dialettica pura anteriore alla «contaminazione» stessa, che la dialettica hegeliana possa cessare di essere hegeliana e diventare marxista per il miracolo di una semplice «estrazione».

¹ Sul «nocciolo», cfr. G.W.F. HEGEL, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. fr. par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1954, p. 38. I grandi uomini «vanno considerati al pari di eroi in quanto non si limitano ad attingere i loro scopi e la loro vocazione in un corso di avvenimenti calmo, ordinato, consacrato dal sistema vigente, ma anche a una fonte il cui contenuto è oscuro e non ancora arrivato all'esistenza attuale, nello spirito interno, ancora sotterraneo, che picchia contro il mondo esterno e lo spezza non essendo più il seme adatto a questo nocciolo». Variante interessante nella lunga storia del nocciolo, della polpa e del seme. Il nocciolo fa qui la parte del guscio, contenente un seme, il nocciolo ne è l'esterno, il seme l'interno. Il seme (il nuovo principio) finisce col mandare in briciole l'antico nocciolo che non gli va più bene (era il nocciolo dell'antico seme...), vuole un nocciolo che sia suo: nuove forme politiche, sociali, ecc. Ci si potrà rammentare di questo testo tra poco allorché si tratterà della dialettica hegeliana della storia.

Nelle rapide righe del *Poscritto*, Marx ha certo sentito questa difficoltà e non solo suggerisce, nell'accavallarsi delle metafore e in particolare in quel singolare accostamento di estrazione e di rovesciamento, un po' più di quanto non dica, ma anche lo dice apertamente in altri passi, più e meno amputati da Roy.

Basta leggere da vicino il testo tedesco per scoprire che il guscio mistico non è affatto, come si potrebbe credere sulla parola di alcuni successivi commenti di Engels,² la filosofia speculativa, o la «concezione del mondo», o il «sistema», ossia un elemento considerato come esterno al metodo, ma aderisce alla dialettica stessa. Marx arriva a dire che «la dialettica nelle mani di Hegel soggiace a una mistificazione»,

² Cfr. il *Feuerbach* di F. Engels. Non bisogna certamente prendere alla lettera tutte le formule di un testo, da un lato destinato a una grande diffusione popolare – e perciò, come Engels stesso non nasconde, abbastanza schematico – dall'altro redatto da un uomo che aveva vissuto, quarant'anni prima, la grande avventura intellettuale della scoperta del materialismo storico, ed era quindi passato anch'egli attraverso certe forme filosofiche di coscienza, forme di cui inizia, a grandi tratti, la storia. In effetti questo testo ci offre una critica abbastanza interessante dell'ideologia di Feuerbach (Engels vede chiaramente che in Feuerbach «la natura e l'uomo restano soltanto parole»; *E. S.* p. 31) e offre inoltre una buona messa a punto dei rapporti tra marxismo e hegelianismo. Engels sottolinea per esempio (il che mi sembra essenziale) la straordinaria capacità critica di Hegel nei confronti di Kant (p. 22), e dichiara testualmente che: «il metodo dialettico era inutilizzabile nella forma hegeliana» (p. 33). Altra tesi fondamentale: lo sviluppo della filosofia non è filosofico; furono le «necessità pratiche della loro lotta» religiosa e politica a forzare i neohegeliani a opporsi al «sistema» di Hegel (p. 12); è il progresso delle scienze e dell'industria a mettere in subbuglio le filosofie (p. 17). Sottolineiamo ancora il riconoscimento del profondo influsso di Feuerbach sulla *Sacra famiglia* (p. 13), ecc. Tuttavia questo medesimo testo contiene formule che, prese alla lettera, ci cacciano in un vicolo cieco. Così il tema del «rovesciamento» è abbastanza vivo da ispirare a Engels questa conclusione, bisogna dirlo, logica: «... alla fin fine il sistema di Hegel, come metodo e contenuto non rappresenta altro che un materialismo rovesciato idealisticamente sulla testa» (p. 17). Se il rovesciamento di Hegel nel marxismo è veramente giustificato, bisogna pure che inversamente Hegel non sia che un materialismo in anticipo anch'esso capovolto: due negazioni affermano. Più oltre (p. 34) vediamo che questa dialettica hegeliana è inutilizzabile nella forma hegeliana appunto perché cammina sulla testa (l'idea, non il reale): «Ma in questo modo la dialettica stessa dell'idea non divenne altro che il riflesso cosciente del movimento dialettico del mondo reale, e così la dialettica hegeliana venne raddrizzata, o, per dirla più esattamente, mentre prima poggiava sulla testa, la si rimise di nuovo sui piedi». Formule evidentemente approssimative ma che, nella loro stessa approssimazione, mettono l'accento su una difficoltà. Segnaliamo infine una singolare dichiarazione sulla necessità per ogni filosofo di costruire un sistema (p. 8: Hegel era «costretto a costruire un sistema... e questo deve, secondo le esigenze tradizionali, concludersi con un genere qualunque di verità assoluta»), necessità «che nasce da un, bisogno insopprimibile dello spirito umano, il bisogno di superare tutte le contraddizioni» (p. 10); e un'altra affermazione che spiega i limiti del materialismo di Feuerbach con la vita ritirata in campagna, e la conseguente solitudine e fossilizzazione (p. 21).

inoltre ci parla del suo «lato mistificatore» e della sua «forma mistificata», e oppone precisamente a questa «forma mistificata» (*mystifizierte Form*) della dialettica hegeliana, la forma razionale (*rationelle Gestalt*) della propria dialettica. È difficile dire con maggiore chiarezza che il guscio mistico altro non è che la forma mistificata della dialettica stessa, ossia non un elemento relativamente esterno alla dialettica (come il «sistema»), bensì un elemento interno, consustanziale alla dialettica hegeliana. Non è quindi sufficiente liberarla dal primo involucro (il sistema), bisogna anche liberarla da questo secondo guscio che le aderisce addosso, che è, oserei dire, la sua stessa pelle, inseparabile da essa: un guscio anch'esso hegeliano fin nei fondamenti (*Grundlage*). Diciamo allora che non si tratta di una operazione indolore e che questa apparente estrazione è in verità una demistificazione, ossia un'operazione che trasforma quello che estrae.

Ritengo dunque che, nella sua approssimazione, questa metafora del «rovesciamento» della dialettica ponga non tanto il problema della natura degli oggetti cui si tratterebbe di applicare un medesimo metodo (il mondo dell'Idea in Hegel – il mondo reale in Marx) bensì proprio il problema della natura della dialettica in sé, ossia il problema delle sue strutture specifiche. Non il problema del rovesciamento di «direzione» della dialettica, ma problema della trasformazione delle sue strutture. È superfluo spiegare che, nel primo caso, l'estrinsecità della dialettica ai suoi possibili oggetti, ossia la questione dell'applicazione di un metodo, pone un problema pre-dialettico, ossia un problema che, strettamente parlando, non può avere senso per Marx. Nel secondo caso si pone invece un problema reale, cui sarebbe estremamente improbabile che Marx e i suoi seguaci non avessero dato teoricamente e praticamente, teoricamente o praticamente, una risposta concreta.

Concludiamo quindi questa fin troppo lunga analisi dicendo che se la dialettica materialista è «nella sostanza» l'opposto della dialettica hegeliana, se è razionale e non mistico-mistificata-mistificante, questa differenza radicale deve manifestarsi nella sua essenza, ossia nelle determinazioni e strutture sue proprie. Per dirla chiaramente, questo implica che certe strutture basilari della dialettica hegeliana, quali la negazione, la negazione della negazione, l'identità dei contrari, il «superamento», la trasformazione della qualità in quantità, la contraddizione ecc., posseggano in Marx (nella misura in cui anch'egli se ne serve, il che non sempre è il caso!) una struttura diversa da

quella che posseggono in Hegel. Questo implica anche la possibilità di individuare, descrivere, definire e pensare queste differenze di struttura. E, se è possibile, è dunque necessario, direi persino vitale per il marxismo. Non ci si può infatti accontentare di ripetere sempre le medesime approssimazioni quali la differenza tra sistema e metodo, il rovesciamento della filosofia o della dialettica, l'estrazione del «nocciolo razionale», ecc., se non lasciando a queste formule la cura di pensare al nostro posto, ossia di non pensare, e di confidare nella magia di qualche parola totalmente screditata per compiere l'opera di Marx. Dico vitale, giacché sono convinto che lo sviluppo filosofico del marxismo è attualmente sospeso a questo compito.³

E poiché bisogna pagare di persona, vorrei, a mio rischio e pericolo, fermarmi un momento a riflettere sul concetto marxista di contraddizione, a proposito di un esempio preciso: il tema leninista dell'«anello più debole».

Lenin dava innanzi tutto un senso pratico a questa metafora. Una catena vale quanto vale il suo anello più debole. In generale chi vuole tenere sotto controllo una data situazione baderà che non ci sia alcun punto debole che renda vulnerabile l'insieme del sistema. Chi invece vuole attaccarla, anche se tutte le apparenze della forza sono contro di lui, basta che scopra l'unico fallo che rende precaria tutta questa forza. Nulla sin qui che suoni come rivelazione quando si è letto Machiavelli o Vauban i quali conoscono l'arte di difendere quanto di distruggere una roccaforte stimando, come dice un proverbio francese, che «*toute cui rasse à son défaut*».

Ma ecco dove viene l'interessante. Se la teoria dell'anello più debole guida evidentemente Lenin nello sviluppare la teoria del partito rivoluzionario (il quale dovrà essere come coscienza e come organizzazio-

³ L'opuscolo di Mao Tse-tung, *Sulla contraddizione*, redatto nel 1937, contiene tutta una serie di analisi in cui la concezione marxista della contraddizione appare sotto una luce totalmente estranea alla prospettiva hegeliana. Invano si cercherebbero in Hegel i concetti essenziali di questo testo: contraddizione principale e contraddizione secondaria; aspetto principale e aspetto secondario della contraddizione; contraddizioni antagoniste e non antagoniste; legge della disuguaglianza di sviluppo delle contraddizioni. Tuttavia il testo di Mao, ispirato alla lotta contro il dogmatismo nel partito cinese, resta generalmente descrittivo e per contropartita sotto certi aspetti astratto. Descrittivo: i suoi concetti corrispondono a esperienze concrete. Parzialmente astratto: i suoi concetti, nuovi e fecondi, sono presentati più come specificazioni della dialettica in generale, che come implicazioni necessarie della concezione marxista della società e della storia.

ne un'unità senza falle per sfuggire alla presa avversaria e anzi passare al contrattacco) ispira anche le sue riflessioni sulla rivoluzione stessa. Perché la rivoluzione è stata possibile in Russia? Perché è risultata vittoriosa? È stata possibile in Russia per una questione che trascendeva la Russia: perché con lo scatenarsi della guerra imperialista, l'umanità era entrata in una situazione oggettivamente rivoluzionaria.⁴

L'imperialismo aveva sconquassato il volto «pacifico» del vecchio capitalismo. La concentrazione dei monopoli industriali, la dipendenza dei monopoli industriali dai monopoli finanziari, avevano aumentato lo sfruttamento operaio e coloniale. La concorrenza dei monopoli rendeva la guerra inevitabile. Ma questa medesima guerra che arruolava nelle sue interminabili sofferenze masse immense, compresi i popoli coloniali donde si traevano truppe, gettava tutta quella carne da macello non solo nei massacri ma anche nella storia. L'esperienza e l'orrore della guerra avrebbero servito in tutti i paesi da *relè* e da rivelatore della lunga protesta di tutto un secolo contro lo sfruttamento capitalistico, nonché da punto di cristallizzazione, dandogli infine l'evidenza folgorante e i mezzi effettivi dell'azione. Ma questa conclusione a cui furono trascinate la maggior parte delle masse popolari europee (rivoluzioni in Germania e in Ungheria, rivolte e scioperi in Francia e in Italia, i *soviet* a Torino) non provocò il trionfo della rivoluzione altro che in Russia, proprio nel paese «più arretrato» d'Europa. Perché questa paradossale eccezione? Per la fondamentale ragione che la Russia rappresentava, nel «sistema degli Stati» imperialisti, il punto più debole. La grande guerra aveva si aggravato e fatto precipitare questa debolezza, non l'aveva però determinata da sola. La rivoluzione del 1905, pur nel suo stesso fallimento, aveva già dato la misura della debolezza della Russia zarista, le cui cause salienti stavano nell'accumulazione e nell'exasperazione di tutte le contraddizioni storiche allora possibili in un unico Stato. Contraddizioni di un regime di sfruttamento feudale che all'alba del XX secolo continuava a regnare attraverso l'impostura, dei popoli, sopra un'enorme massa contadina «incolta», e tanto più

⁴ Cfr. V. LENINE, *Œuvres*, Paris-Moscou, Éditions Sociales-Éditions du progrès, 1957-1970, T. 23: *août 1916-mars 1917* (1959), p. 400: «Furono le condizioni oggettive accumulate dalla guerra imperialista che portarono l'umanità intera in un vicolo cieco e la misero di fronte al dilemma: o lasciare perire ancora milioni di uomini e annientare la civiltà europea, oppure passare il potere in tutti i paesi civili al proletariato rivoluzionario, compiere la rivoluzione socialista».

ferocemente quanto più cresceva la minaccia – circostanza che valse singolarmente ad avvicinare la rivolta contadina alla rivoluzione operaia. Contraddizioni dello sfruttamento capitalista e imperialista, sviluppate su vasta scala nelle grandi città e sobborghi, nelle regioni minerarie, petrolifere, ecc. Contraddizioni dello sfruttamento e delle guerre coloniali, imposte a interi popoli. Contraddizione enorme tra il grado di sviluppo dei sistemi di produzione capitalista (particolarmente in rapporto alla concentrazione operaia: la più grande fabbrica del mondo, la fabbrica Putilov, che raggruppava 40.000 tra operai e ausiliari si trovava allora a Pietrogrado) e lo stato medioevale delle campagne. Esasperazione della lotta di classe in tutto il paese, non solo tra sfruttatori e sfruttati, ma anche all'interno delle classi dominanti stesse (grandi proprietari feudali, legati allo zarismo autoritaristico, poliziesco e militarista; piccola nobiltà che continuamente fomentava congiure; grande borghesia e borghesia liberale in lotta contro lo zar; piccola borghesia oscillante tra il conformismo e l'«estremismo» anarchizzante). Cui vennero ad aggiungersi, nel corso degli eventi, altre circostanze «eccezionali», inintelligibili fuori da questo «sviluppo» di contraddizioni interne ed esterne della Russia. Per esempio il carattere «evoluto» dell'*élite* rivoluzionaria russa, costretta in esilio dalla repressione zarista, ove si «coltivò» e raccolse tutta l'eredità dell'esperienza politica delle classi operaie dell'Europa occidentale (e prima di tutto: il marxismo), circostanza che non fu estranea alla formazione del partito bolscevico, il quale superava di gran lunga come coscienza e come organizzazione tutti i partiti «socialisti» occidentali; la «prova generale», della rivoluzione del 1905, che gettò una luce cruda sui rapporti di classe, li cristallizzò, come succede generalmente nei gravi periodi di crisi e permise così la «scoperta» di una nuova forma di organizzazione politica delle masse: i *soviet*; e infine – cosa non meno straordinaria – il «respiro» insperato che lo stato di spossatezza delle nazioni imperialiste lasciò ai bolscevichi per aprirsi anch'essi una «breccia» nella storia, e l'appoggio involontario ma efficace della borghesia franco-inglese, che, volendo sbarazzarsi dello zar, fece, al momento decisivo, il giuoco della rivoluzione. Insomma, persino in questi particolari di contorno, la situazione privilegiata della Russia di fronte alla possibile rivoluzione dipese da un accumularsi e da un esasperarsi di contraddizioni storiche tali che sarebbero riuscite inintelligibili in ogni altro paese che non fosse stato come la Russia, contemporaneamente in ritardo

di almeno un secolo sul mondo dell'imperialismo e al vertice di esso.

Tutto questo Lenin lo dice in numerosissimi testi che Stalin ha riassunto in termini particolarmente chiari nelle conferenze tenute nell'aprile 1924. La disuguaglianza di sviluppo del capitalismo sfociò, attraverso la guerra del 1914, nella rivoluzione russa perché la Russia era, nel periodo rivoluzionario che si apriva davanti all'umanità, l'anello più debole della catena degli Stati imperialisti: perché in essa si accumulava il maggior numero di contraddizioni storiche allora possibile; perché era contemporaneamente la nazione più retrograda e più progredita, contraddizione immane che le classi dominanti, divise, tra loro, non potevano eludere anche se non potevano risolvere. In altre parole la Russia, alla vigilia di una rivoluzione proletaria, si trovava in ritardo di una rivoluzione borghese, gravida quindi di due rivoluzioni, incapace, anche differendo la prima, di contenere l'altra. Lenin aveva visto giusto distinguendo in questa situazione eccezionale e «senza uscita» (per le classi dirigenti) le condizioni oggettive di una rivoluzione in Russia, e creando sotto la forma di un partito comunista che non avesse anelli deboli le condizioni soggettive, il mezzo dell'ultimo assalto contro l'anello debole della catena imperialista.

Marx e Engels si erano forse pronunciati diversamente dichiarando che la storia avanza sempre dal lato cattivo? Intendiamo con ciò il meno buono per coloro che la dominano. Intendiamo anche, senza forzare le parole, il lato meno buono per chi... aspetta la storia da un altro lato, per esempio i socialdemocratici tedeschi della fine del XIX secolo, i quali si credevano deputati a breve scadenza al trionfo socialista, per il solo privilegio di appartenere allo Stato capitalista più forte e in piena espansione economica, mentre loro stessi erano in piena espansione elettorale (si danno di queste coincidenze...). Essi credevano evidentemente che la Storia avanzasse dall'altro lato, quello «buono», il lato del maggiore sviluppo economico, della maggiore espansione, della contraddizione ridotta al suo più puro schema (quello del capitale e del lavoro), dimenticando che nella fattispecie tutto questo succedeva in una Germania armata di un potente apparato statale e bardata di una borghesia che aveva da un bel pezzo ringoiata la «sua» rivoluzione politica in cambio sia della protezione poliziesca, burocratica e militare di Bismarck (e di Guglielmo, poi), sia degli enormi profitti dello sfruttamento capitalista e colonialista, bardata inoltre di una piccola borghesia nazionalista e reazionaria; dimenticando che,

nel caso specifico, questo schema così lineare di contraddizione era semplicemente astratto: la contraddizione reale faceva talmente corpo con queste «circostanze» che non era distinguibile, identificabile e governabile se non attraverso e dentro queste circostanze stesse.

Cerchiamo di cogliere il punto essenziale di questa esperienza pratica e delle riflessioni che ispira a Lenin. Incominciamo col dire che non fu solo questa esperienza ad illuminare Lenin. Prima del 1917 vi fu il 1905, prima del 1905 le grandi delusioni storiche dell'Inghilterra e della Germania, prima di esse la Comune, più lontano ancora lo scacco tedesco del 1848-49. Tutte queste esperienze avevano costituito via via materia di riflessione (Engels: *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania*; Marx: *Le lotte di classe in Francia, Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte, La guerra civile in Francia, Critica al programma di Gotha*; Engels: *Critica al programma di Erfurt*, ecc.), direttamente o indirettamente, ed erano state messe in relazione con altre esperienze rivoluzionarie anteriori: le rivoluzioni borghesi d'Inghilterra e di Francia.

Come riassumere allora queste esperienze pratiche e il loro commentario teorico, se non dicendo che tutta l'esperienza rivoluzionaria marxista dimostra che, se la contraddizione in generale (ma essa è già specificata: contraddizione tra forze di produzione e rapporti di produzione, incarnata essenzialmente nella contraddizione tra due classi antagoniste) basta a definire una situazione in cui la rivoluzione è «all'ordine del giorno», non può, per sua semplice virtù diretta, provocare una «situazione rivoluzionaria» e, a maggior ragione, una situazione I di rottura rivoluzionaria e insieme il trionfo della rivoluzione. (Perché questa contraddizione divenga «attiva» in senso forte, principio di rottura, ci vuole tutto un accumularsi di «circostanze» e di «correnti» tale che, qualunque ne sia l'origine e il senso (e buon numero di esse sono necessariamente per origine e senso paradossalmente estranee se non addirittura «assolutamente opposte» alla rivoluzione) «si fondano» tutte in una unità di rottura: quando raggiungono cioè il risultato di raggruppare l'immensa maggioranza delle masse popolari nell'assalto di un regime che le classi dirigenti sono impotenti a difendere. Questa situazione non solo suppone la «fusione» delle due condizioni fondamentali in una «crisi nazionale unica», ma ogni condizione, presa (astrattamente) a sé presuppone anch'essa la «fusione» di un «cumulo» di contraddizioni. Come sarebbe possibile altrimenti che le masse popolari, divise in classi (proletari, contadini, piccoli borghesi)

possano, consapevolmente o confusamente, gettarsi insieme in un asalto generale contro il regime esistente? E come sarebbe possibile che le classi dominanti, che sanno per così lunga esperienza e così sicuro istinto suggellate tra loro, nonostante: le loro differenze di classe (latifondisti, grande borghesia, industriali, finanziari, ecc.) l'unione sacra contro gli sfruttati, possano essere così ridotte all'impotenza, fiaccate nel momento supremo, senza soluzioni né dirigenti politici di ricambio, private del loro appoggio di classe all'estero, disarmate nella roccaforte stessa del loro apparato statale, e all'improvviso sommerse da questo popolo che, mediante lo sfruttamento, la violenza e l'impostura, tenevano così bene al guinzaglio? Quando in una situazione entrano in giuoco, nei medesimo giuoco, un enorme cumulo di «contraddizioni», di cui alcune radicalmente eterogenee, che comunque non hanno tutte la stessa origine né lo stesso significato né lo stesso livello e campo d'applicazione, e tuttavia «si fondono» in un'unità di rottura, non è più possibile parlare dell'unica virtù semplice della «contraddizione» in generale. Certamente la contraddizione di base che domina questo tempo (in cui la rivoluzione «è all'ordine del giorno») è attiva in tutte queste «contraddizioni» e persino nella loro «fusione». Ma non si può tuttavia sostenere, a stretto rigore, che tutte queste «contraddizioni» e il loro «fondersi» non siano altro che un mero fenomeno. Giacché le «circostanze» o le «correnti» che la realizzano sono qualcosa di più del puro e semplice fenomeno. Dipendono dai rapporti di produzione che sono sì uno dei termini della contraddizione ma al contempo la sua condizione d'esistenza; dipendono dalle sovrastrutture, istanze derivate ma con consistenza ed efficacia proprie; dipendono dalla stessa congiuntura internazionale che interviene come una delle determinanti con una sua funzione specifica. Il che significa che le «differenze» che costituiscono le varie istanze, giuoco, (e che si manifestano in quell'«accumulazione» di cui parla Lenin), se si «fondono» in un'unità reale, non si «dissolvono» come puro fenomeno nell'unità interna di una contraddizione semplice. L'unità che esse costituiscono in questo «fondersi» della rottura rivoluzionaria, è un'unità fatta della loro essenza e della loro efficacia, un'unità che esse costituiscono partendo da ciò che sono e secondo le modalità specifiche della loro azione. Costituendo questa unità, ricostituiscono e realizzano l'unità fondamentale che le anima, ma nel far questo ne indicano anche la natura: la contraddizione è inseparabile dalla struttura sociale dell'intero corpo sociale

in cui si esercita, inseparabile dalle sue condizioni formali di esistenza e dalle istanze stesse che governa; essa è quindi, nel suo intimo, modificata da queste condizioni, determinante ma anche al tempo stesso determinata, e determinata dai diversi livelli e dalle diverse istanze della formazione sociale che anima: potremmo chiamarla surdeterminata nel suo principio stesso.

Non tengo in particolar modo a questo termine surdeterminazione (preso a prestito da altre discipline), ma lo adopero, in mancanza di meglio, contemporaneamente come indice e come problema; inoltre esso permette abbastanza bene di vedere perché abbiamo qui a che fare con qualcosa di completamente diverso dalla contraddizione hegeliana.

La contraddizione hegeliana infatti, non è mai realmente surdeterminata benché spesso ne abbia tutte le apparenze. Nella *Fenomenologia*, per esempio, che descrive le «esperienze» della coscienza e la loro dialettica culminante nell'avvento del Sapere assoluto, la contraddizione non sembra semplice, bensì molto complessa. A rigore può essere detta semplice solo la prima contraddizione: quella tra la coscienza sensibile e il suo sapere. Ma più si procede nella dialettica della sua produzione, più la coscienza diventa ricca e la contraddizione complessa. Si potrebbe però dimostrare che questa complessità non è la complessità di una surdeterminazione effettiva, ma la complessità di una interiorizzazione cumulativa che ha solo le apparenze della surdeterminazione. Infatti, in ogni momento del suo divenire, la coscienza vive e sperimenta la propria essenza (che corrisponde al grado da essa raggiunto) attraverso tutti gli echi delle essenze anteriori che essa è stata, e attraverso la presenza allusiva delle forme storiche corrispondenti. Con la qual cosa Hegel indica che ogni coscienza ha un passato soppresso-conservato (*aufgehoben*) nel suo presente stesso, e un mondo (il mondo di cui potrebbe essere la coscienza ma che nella *Fenomenologia* resta come ai margini, di una presenza potenziale e latente), e quindi che essa ha anche come passato i mondi delle sue essenze superate. Ma queste forme passate della coscienza e questi mondi latenti (corrispondenti a queste forme) non interessano mai la coscienza presente come effettive determinazioni ad essa esterne: queste forme e questi mondi non la concernono che come echi (ricordi, fantasmi della sua storicità) di ciò che è diventata, ossia come anticipazioni di sé o allusioni a sé. Appunto perché il passato non è mai altro che l'essenza interna (*l'in sé*) del futuro che racchiude, questa presenza del passato è

la presenza a se stessa della coscienza e non una vera determinazione a essa esterna. Cerchio di cerchi, la coscienza non ha che un unico centro e solo esso la determina: le ci vorrebbero altri cerchi, cerchi aventi un centro differente dal suo, cerchi eccentrici, per risentire veramente nel suo centro della loro efficacia: bisognerebbe insomma che fosse surdeterminata da essi nella sua essenza. Cosa che non è.

(Questa verità è ancora più chiara nella *Filosofia della storia*. Anche qui si ritrovano le apparenze della surdeterminazione: ogni società storica non è forse costituita da una infinità di determinazioni concrete, dalle leggi politiche alla religione, passando via via attraverso i costumi, le usanze, i regimi finanziari, commerciali, economici, il sistema educativo, le arti, la filosofia, ecc.? Eppure nessuna di queste determinazioni è, nella sostanza, esterna alle altre non solo perché tutte insieme costituiscono una totalità organica originale, ma anche e soprattutto perché questa totalità si riflette in un principio interno unico, che è la verità di tutte queste determinazioni concrete. Così Roma: la sua colossale storia, e tutte le sue istituzioni, conquiste e crisi, altro non sono che la manifestazione indi la distruzione, nel tempo, del principio interno della personalità giuridica astratta. Questo principio interno contiene sì, in sé, come tanti echi, tutti i principi delle formazioni storiche superate, ma come echi di se stesso: ecco perché non possiede anch'esso che un solo centro, che è il centro di tutti i mondi passati conservati nel suo ricordo: ecco perché è semplice. E all'interno di questa semplicità appare anche la sua stessa contraddizione: in Roma, la coscienza stoica, quale coscienza della contraddizione inerente al concetto di personalità giuridica astratta, una coscienza che mira sì al mondo concreto della soggettività, ma non lo coglie. È appunto questa la contraddizione che distruggerà Roma e farà sorgere il suo futuro: la figura della soggettività nel cristianesimo medioevale. Tutta la complessità di Roma non surdetermina quindi in nulla la contraddizione del principio semplice di Roma, che non è che l'essenza interna di questa infinita ricchezza storica.

Se ora ci domandiamo perché mai i fenomeni di mutazione storica siano pensati da Hegel in questo concetto semplice di contraddizione, poniamo proprio la domanda essenziale. La semplicità della contraddizione hegeliana non è infatti possibile che per la semplicità del principio interno che costituisce l'essenza di ogni periodo storico. Appunto perché è possibile, di diritto, ridurre la totalità, l'infinita diversità

di una data società storica (la Grecia, Roma, il Sacro Romano Impero, l'Inghilterra, ecc.) a un principio interno semplice, questa stessa semplicità, acquisita così di diritto alla contraddizione, può riflettervisi. Si deve essere ancora più netti? Questa stessa riduzione (di cui Hegel prese l'idea da Montesquieu), la riduzione di tutti gli elementi che fanno la vita concreta di un mondo storico (istituzioni economiche, sociali, politiche, giuridiche, costumi, morale, arte, religione, filosofia e persino gli eventi storici: guerre, battaglie, disfatte, ecc.) a un principio interno d'unità, questa riduzione non è anch'essa possibile se non all'assoluta condizione di considerare tutta la vita concreta di un popolo come l'esteriorizzazione-alienazione (*Entausserung-Entfremdung*) di un principio spirituale interno che altro non è in conclusione se non la forma più astratta della coscienza di sé di questo mondo: la sua coscienza religiosa o filosofica, ossia la sua stessa ideologia. Si vede bene, penso, in quale senso il «guscio mistico» impronta e contamina il «nocciolo»: giacché la semplicità della contraddizione hegeliana non è mai che il riflesso della semplicità di questo principio interno di un popolo, ossia non della sua realtà materiale, ma della sua ideologia più astratta. Ecco perché Hegel può rappresentarci come «dialettica», ossia mossa dal giuoco semplice di un principio di contraddizione semplice, la Storia universale, dal lontano Oriente fino ai nostri giorni. Ecco perché per lui non esiste in fondo mai una vera rottura, un'effettiva fine – e neppure un inizio radicale – di una storia reale. Ecco perché anche la sua filosofia della storia è infarcita di mutazioni tutte uniformemente «dialettiche». Questa stupefacente concezione non si può difendere se non mantenendosi sulla sommità dello Spirito, ove poco importa che un popolo muoia quando ha incarnato quel determinato principio di un momento dell'Idea (che ne ha già altri pronti) e quando incarnandolo se n'è anche spogliato per lasciarlo in eredità a quella Memoria di Sé che è la Storia, e insieme a quell'altro popolo (anche se i rapporti storici con esso sono molto deboli!) che, riflettendolo nella sua sostanza, vi troverà la promessa del proprio principio interno, ossia, come per caso, il momento logicamente consecutivo dell'Idea, ecc. Bisogna capire una buona volta che tutti questi arbitri (anche se attraversati a sprazzi da vedute veramente geniali) non rimangono miracolosamente confinati alla sola «concezione del mondo», al puro «sistema» hegeliano, ma si riflettono, in realtà, sulla struttura, sulle strutture stesse della dialettica hegeliana e particolarmente in quella «contraddizione» che

ha per compito di fare avanzare magicamente verso il Fine ideologico i contenuti concreti di questo mondo storico.

Per questo il «rovesciamento» marxista della dialettica hegeliana è tutt'altro che una pura e semplice estrazione. Se infatti si coglie chiaramente il rapporto di stretta intimità che la struttura della dialettica instaura in Hegel con la sua «concezione del mondo», ossia con la sua filosofia speculativa, è impossibile gettare davvero alle ortiche questa «concezione del mondo», senza essere obbligati a trasformare profondamente le strutture della dialettica stessa. Se no, che lo si voglia o no, ci si trascinerà ancora dietro, 150 anni dopo la morte di Hegel e cent'anni dopo Marx, i brandelli del famoso «involucro mistico».

Ritorniamo dunque a Lenin e attraverso Lenin a Marx, Se è vero, come dimostrano tanto l'esperienza quanto la riflessione leninista, che la situazione rivoluzionaria in Russia dipendeva precisamente dal carattere d'intensa surdeterminazione della contraddizione fondamentale di classe, bisogna forse domandarsi in che cosa consista l'eccezionalità di questa «situazione eccezionale» e se, come ogni eccezione, questa eccezione non illumini la regola, se non sia, all'insaputa della regola, la regola stessa. Giacché infatti, non siamo forse sempre nell'eccezione? Eccezione l'insuccesso tedesco del '49, eccezione l'insuccesso parigino del '71, eccezione l'insuccesso socialdemocratico tedesco agli inizi del XX secolo in attesa del tradimento sciovinista del '14, eccezione il successo, del '17... Eccezioni, ma in rapporto a che cosa... se non in rapporto a una certa idea astratta ma confortante, rassicurante, di uno schema «dialettico» depurato, che aveva, nella sua stessa semplicità, come serbato la memoria (o ritrovato l'andamento) del modello hegeliano e la fede nella «virtù» risolutiva della contraddizione tra capitale e lavoro.

Non nego certamente che la «semplicità» di questo schema puro abbia potuto rispondere a certe verità soggettive della mobilitazione delle masse: sappiamo bene insomma, che le forme del socialismo utopistico hanno anch'esse avuta un'importanza storica e l'hanno avuta perché prendevano le masse tenendo conto dello stato della loro coscienza, dato che bisogna pur prenderle come sono anche e soprattutto quando le si vuole portare più avanti. Bisognerà davvero un giorno fare ciò che Marx e Engels hanno fatto per il socialismo utopistico, ma questa volta per quelle forme ancora schematico-utopistiche della coscienza delle masse (persino di certi loro teorici) influenzate dal marxismo nella prima fase della sua storia: un vero studio storico delle

condizioni e delle forme di questa coscienza.⁵ Ora si dà appunto il caso che tutti i più importanti testi politici e storici di Marx e Engels di questo periodo ci diano materia per una prima riflessione a proposito di queste sedicenti «eccezioni». Ne viene fuori l'idea fondamentale che la contraddizione, capitale-lavoro non è mai semplice, ma sempre specificata dalle forme e dalle circostanze storiche concrete in cui si esercita. Specificata dalle forme della sovrastruttura (Stato, ideologia dominante, religione, movimenti politici organizzati, ecc.); specificata dalla situazione storica interna ed esterna che la determina in funzione da una parte del passato nazionale stesso (rivoluzione borghese com-

⁵ Cfr. F. ENGELS, *Lettera a Joseph Bloch* (21 Settembre 1890), in *Œuvres complètes*, Paris, Éditions Sociales, 1961, T. VII, p. 524: «È colpa in parte di Marx e mia se talvolta i giovani attribuiscono al lato economico un'importanza maggiore di quanto non gli sia dovuta. Di fronte agli avversari dovevamo sottolineare il principio essenziale da loro negato, e così non sempre trovavamo il tempo, il luogo, l'occasione di dare il giusto posto agli, altri fattori che partecipano, all'azione reciproca». (Sulla rappresentazione engelsiana della determinazione «in ultima istanza» vedi qui l'*Appendice*, p. 97). In quest'ordine di ricerche, vorrei citare le note che Gramsci consacra alla tentazione meccanicistica-fatalista nella storia del marxismo nel XIX secolo (A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1948, pp. 13-14). «Si può osservare come l'elemento deterministico, fatalistico, meccanicistico sia stato un "aroma" ideologico immediato della filosofia della prassi, una forma di religione e di eccitante (ma al modo degli stupefacenti), resa necessaria e giustificata storicamente dal carattere "subalterno" di determinati strati sociali. «Quando non si ha l'iniziativa nella lotta e la lotta stessa finisce quindi con l'identificarsi con una serie di sconfitte, il determinismo meccanico diventa una forza formidabile di resistenza morale, di coesione, di perseveranza paziente e ostinata. «Io sono sconfitto momentaneamente, ma la forza delle cose lavora per me a lungo andare, ecc.». La volontà reale si traveste in un atto di fede, in una certa razionalità della storia, in una forma empirica e primitiva di finalismo appassionato che appare come un sostituto della predestinazione, della provvidenza ecc. delle religioni confessionali. Occorre insistere sul fatto che anche in tal caso esiste realmente una forte attività volitiva... ed è anzi da porre in rilievo come il fatalismo non sia che un rivestimento da deboli di una verità attiva e reale. Ecco perché occorre sempre dimostrare la futilità del determinismo meccanico, che, spiegabile come filosofia ingenua della massa e solo in quanto tale elemento intrinseco di forza, quando viene assunto a filosofia riflessa e coerente da parte degli intellettuali, diventa causa di passività, di imbecille autosufficienza...». Questa opposizione («intellettuali» - «massa») può sembrare strana sotto la penna di un teorico marxista. Bisogna però sapere che il concetto gramsciano di intellettuale è infinitamente più vasto del nostro, che non è esaurito dall'idea che gli intellettuali si fanno di se stessi, ma dalla loro funzione sociale di organizzatori e dirigenti (più o meno subalterni). Per questo Gramsci può scrivere: «Che tutti i membri di un partito politico debbano essere considerati come intellettuali, ecco un'affermazione che può prestarsi allo scherzo e alla caricatura; pure, se si riflette, niente di più esatto. Sarà da fare distinzione di gradi, un partito potrà avere una maggiore o minore composizione di grado più alto o di quello più basso, non è ciò che importa: importa la funzione che è direttiva e organizzativa, cioè educativa, cioè intellettuale» (*Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, in Id., *Opere*, Torino, Einaudi, 1964 p. 12).

piuta o «rientrata», sfruttamento feudale eliminato, del tutto, in parte, o niente, «costumi» locali, tradizioni nazionali specifiche, anche uno «stile proprio» delle lotte o del comportamento politico, ecc.) e dall'altra del contesto mondiale esistente, (ciò che vi domina al momento: «capitalismo concorrenziale» o «internazionalismo imperialista», oppure competizione dentro l'imperialismo stesso, ecc.): buona parte di questi fenomeni potendo infatti dipendere dalla «legge della disuguaglianza di sviluppo» in senso leninista.

Che cosa sta a significare tutto ciò se non che la contraddizione in apparenza semplice è sempre surdeterminata? Qui l'eccezione si scopre regola, regola della regola, ed è allora a partire dalla nuova regola che bisogna pensare le vecchie «eccezioni», quali esempi metodologicamente semplici della regola. Posso allora per cercare di abbracciare, dal punto di vista di questa regola, tutto il complesso dei fenomeni, proporre che la «contraddizione surdeterminata» può essere surdeterminata sia nel senso di una inibizione storica, ossia di un vero e proprio «blocco» della contraddizione (per es. la Germania guglielmina), sia nel senso della rottura rivoluzionaria⁶ (la Russia del '17), ma che, in queste condizioni, mai si presenta allo stato «puro»? Sarebbe allora, lo ammetto, la «purezza» stessa a costituire eccezione, ma non vedo quale esempio se ne potrebbe citare.

Ma allora, se ogni contraddizione si presenta nella pratica storica, e in rapporto all'esperienza storica del marxismo, come una contraddizione surdeterminata, se è questa surdeterminazione a costituire, di fronte alla contraddizione hegeliana, la specificità della contraddizione marxista; se la «semplicità» della dialettica hegeliana rinvia a una «concezione del mondo» e in particolare alla concezione della storia che, vi si riflette, bisogna pur domandarsi qual è il contenuto, quale la ragion d'essere della surdeterminazione della contraddizione marxista, e porsi il problema di sapere in che modo la concezione marxista della società può riflettersi in questa surdeterminazione. È un problema capitale questo, giacché è evidente che se non si mostra il legame necessario che unisce la struttura propria della contraddizione in Marx alla sua concezione della società e della storia, se non si fonda questa surdeterminazione sui concetti della teoria marxista della storia, questa categoria resterà «campata in aria»: essa infatti, anche se esatta,

⁶ ENGELS, *Lettera a Bloch* (21 settembre 1890), cit.

anche se verificata dalla pratica politica, non è finora che descrittiva, e quindi contingente, e perciò, come ogni descrizione, alla mercé delle prime o delle ultime teorie filosofiche venute.

Ma qui finiamo ancora una volta col ritrovare il fantasma del modello hegeliano: non più il modello astratto della contraddizione, bensì il modello concreto della concezione della storia che si riflette in esso. Per dimostrare infatti che la struttura specifica della contraddizione marxista si basa sulla concezione marxista della storia, bisogna assicurarsi che questa concezione non sia il puro e semplice «capovolgimento» della concezione hegeliana. È vero che si potrebbe sostenere a prima vista che Marx abbia «rovesciato» la concezione hegeliana della storia. Vediamolo rapidamente. Tutta la concezione hegeliana è retta dalla dialettica dei principi interni a ogni società, ossia dalla dialettica dei momenti dell'idea. Come Marx ripete venti volte, Hegel spiega la vita materiale, la storia concreta dei popoli, attraverso la dialettica della coscienza (coscienza di sé di un popolo, la sua ideologia). Per Marx invece è la vita materiale degli uomini a spiegarne la storia, cosicché la loro coscienza e le loro ideologie non rappresentano altro che il fenomeno della loro vita materiale. Ci sono tutte le apparenze del «rovesciamento» riunite in questa opposizione. Spingiamo le cose all'estremo, quasi alla caricatura. Che cosa vediamo in Hegel? Una concezione della società che fa sue le acquisizioni della teoria politica e dell'economia politica del XVIII secolo, e che considera ogni società (moderna, sì, ma i tempi moderni non fanno che far affiorare quello che prima era solo in germe) costituita da due società: la società dei bisogni, o società civile, e la società politica o Stato, e tutto ciò che si incarna nello Stato: religione, filosofia, ecc., insomma la coscienza di sé di un dato, tempo. In altre parole, detto schematicamente, la vita materiale da una parte e la vita spirituale dall'altra. Per Hegel la vita materiale (la società civile, ossia l'economia) non è che Astuzia della Ragione, ed è mossa, sotto l'apparenza dell'autonomia, da una legge a lei estranea: il suo Fine che è al contempo la sua condizione di possibilità, lo Stato, e perciò la vita spirituale. Ebbene c'è un modo, anche qui, di capovolgere Hegel vantandosi di far sorgere Marx. Questo modo consiste appunto nel rovesciare il rapporto tra i termini hegeliani, ossia nel conservare questi stessi termini: la società civile e lo Stato, l'economia e la politica-ideologia, ma trasformando l'essenza in fenomeno e il fenomeno in essenza o, se si preferisce, facendo agire l'Astuzia della Ragione a rovescio.

Mentre in Hegel è l'elemento politico-ideologico a costituire l'essenza del fatto economico, in Marx sarebbe invece il fattore economico a costituire tutta l'essenza dell'opera politico-ideologica. Politica e ideologia non sarebbero allora che il puro fenomeno dell'economia, la quale ne costituirebbe la «verità». Al principio «puro» della coscienza (di sé, di un dato tempo), principio interno semplice che, in Hegel, è principio di intelligibilità di tutte le determinazioni di un popolo storico, si sarebbe così sostituito un altro principio semplice, il suo contrario: la vita materiale, l'economia, principio semplice che diviene a sua volta l'unico principio di intelligibilità universale di tutte le determinazioni di un popolo storico. Caricatura? In questa direzione vanno, se le si prende alla lettera, e avulse dal contesto, le famose frasi di Marx sul mulino a pale, il mulino ad acqua e la macchina a vapore. All'orizzonte di questa tentazione abbiamo il «pendant» esatto della dialettica hegeliana; con questa differenza, che non si tratta più di ingenerare i momenti successivi dell'Idea, bensì i momenti successivi dell'Economia, in virtù dello stesso principio della contraddizione interna. Questo tentativo finisce con la radicale riduzione della dialettica della storia alla dialettica generatrice dei successivi modi di produzione. Ossia, al limite, delle diverse tecniche di produzione. Queste tentazioni portano, nella storia del marxismo, nomi specifici: economismo, se non addirittura tecnologismo.

Ma è sufficiente citare questi due termini per risvegliare immediatamente il ricordo delle lotte teoriche e pratiche condotte da Marx e dai suoi seguaci, per combattere queste «deviazioni». E contro il sin troppo famoso testo sulla macchina a vapore, quanti testi perentori contro l'economismo! Facciamola dunque finita con questa caricatura, non per opporre all'economismo tutto il campionario delle condanne ufficiali, ma per esaminare quali principi autentici sono attivi in queste condanne e nel pensiero effettivo di Marx.

Diviene allora decisamente impossibile conservare, nel suo apparente rigore, la finzione del «rovesciamento». E invero Marx non ha conservato, neppure «capovolgendoli», i termini del modello hegeliano della società. Ne ha loro sostituiti altri che hanno con quelli solo lontani rapporti. Anzi ha sovvertito la relazione che regnava prima tra questi termini, cosicché sono tanto i termini quanto il loro rapporto a cambiare di natura e di senso.

I termini, intanto, non sono più gli stessi.

Certo Marx parla ancora di «società civile» (in particolare nell'Ideologia tedesca: termine che viene inesattamente tradotto con «società borghese») ma è per allusione al passato, per designare il luogo delle sue scoperte e non per riprenderne il concetto. Bisognerebbe studiare da vicino la formazione di questo concetto. Vi si vedrebbe allora delinearsi, sotto le forme astratte della filosofia politica e sotto le forme più concrete dell'economia politica del XVIII secolo, non una vera teoria della storia economica e neppure una vera teoria dell'economia, ma una descrizione dei comportamenti economici e della loro formazione, insomma una specie di Fenomenologia filosofico-economica. Ora quello che si può notare in tutto questo, tanto tra i filosofi (Locke, Helvétius, ecc.) quanto tra gli economisti (Smith, Turgot, ecc.) è che questa descrizione della società civile viene effettuata come se si trattasse della descrizione (e della fondazione) di ciò che Hegel, riassumendone perfettamente lo spirito, chiama «il mondo dei bisogni», ossia un mondo che si riferisce immediatamente, come alla propria essenza interna, ai rapporti tra gli individui definiti dalla loro volontà particolare e dal loro interesse personale, insomma dai loro «bisogni». Quando si sa che Marx ha basato tutta la sua concezione dell'economia politica sulla critica di questo presupposto (l'homo oeconomicus, e la sua astrazione giuridica o morale, l'uomo dei filosofi) si dubita molto che abbia potuto riprendere un concetto che ne era il derivato diretto. Ciò che importa a Marx non è infatti né questa descrizione (astratta) dei comportamenti economici, né la pretesa di fondarla sul mito dell'uomo economico, ma l'«anatomia» di questo mondo e la dialettica dei mutamenti di questa «anatomia». Ecco perché il concetto di «società civile» (mondo dei comportamenti economici singoli e loro origine ideologica) scompare in Marx. Ecco perché la realtà economica astratta (che Smith per esempio ritrova nelle leggi del mercato come risultato del suo sforzo di impostazione) è anch'essa pensata da Marx come l'effetto di una realtà più concreta e più profonda: come il modo di produzione di una determinata formazione sociale. Qui i comportamenti economici individuali (che servivano di pretesto a questa Fenomenologia economico-filosofica) sono per la prima volta messi a confronto con la loro condizione di esistenza. Grado di sviluppo dalle forze di produzione, stato dei rapporti di produzione: ecco quali sono ormai i concetti fondamentali di Marx. Se la «società civile» gli indicava il luogo (qui è il punto da approfondire...) bisogna confessare che essa non gliene forniva la materia.

Ma dove si trova tutto ciò in Hegel?

Quanto allo Stato, è fin troppo facile dimostrare che non ha più in Marx lo stesso contenuto che in Hegel. Non soltanto, certo, perché lo Stato non può più essere la «realtà dell'Idea» ma anche e soprattutto perché lo Stato è pensato sistematicamente come uno strumento di coercizione al servizio della classe dominante degli sfruttatori. Anche in questo caso, sotto la «descrizione» e la sublimazione degli attributi dello Stato, Marx scopre un nuovo concetto, presentito prima di lui fin dal XVIII secolo (Longuet, Rousseau, ecc.), ripreso anche da Hegel nella *Filosofia del diritto* (che ne fece un «fenomeno» dell'Astuzia della Ragione di cui lo Stato è il trionfo: l'opposizione tra povertà e ricchezza) e largamente utilizzato dagli storici del 1830: il concetto di classe sociale direttamente connesso con i rapporti di produzione. Questo intervento di un nuovo concetto, il rapporto in cui viene messo con un concetto base della struttura economica, ecco qualcosa che rivoluziona da capo a fondo l'essenza dello Stato, il quale ormai non è più sopra i raggruppamenti ma al servizio della classe dominante; il quale non ha più come missione di adempiersi nell'arte, nella religione, e nella filosofia, ma di mettere queste al servizio degli interessi della classe dominante, di costringerle anzi, a costituirsi in funzione delle idee e dei temi che esso rende dominanti; il quale cessa quindi di essere la «verità» della «società civile», per diventare, non la «verità di» qualcos'altro, neppure dell'economia, ma lo strumento d'azione e di dominazione di una classe sociale, ecc.

E non sono soltanto i termini che cambiano: cambiano anche i loro rapporti.

Non si deve credere che si tratti di una nuova distribuzione tecnica delle parti imposta dal moltiplicarsi dei nuovi termini. In che modo si raggruppano infatti questi nuovi termini? Da una parte la struttura (base economica: forze di produzione e rapporti di produzione); dall'altra la sovrastruttura (lo Stato e tutte le forme giuridiche, politiche e ideologiche). Si è visto tuttavia che si poteva tentare di mantenere tra questi due gruppi di categorie lo stesso rapporto hegeliano (imposto da Hegel alle relazioni tra società civile e Stato): un rapporto da essenza a fenomeno sublimato nel concetto di «verità di...». Così in Hegel lo Stato è la «verità» della società civile, la quale non è, grazie al giuoco dell'Astuzia della Ragione, che il suo fenomeno, adempiuto in esso. Ora in un Marx che verrebbe così ridotto alla statura di un Hob-

bes o di un Locke, la società civile potrebbe anche non essere altro che la «verità» dello Stato, suo fenomeno che un'Astuzia della Ragione Economica metterebbe allora al servizio di una classe: la classe dominante. Sfortunatamente per questo schema troppo puro, non è così. In Marx la tacita identità (fenomeno-essenza-verità di...) di economia e politica scompare a beneficio di una nuova concezione dei rapporti tra le istanze determinanti nel complesso struttura-sovrastuttura che costituisce l'essenza di ogni formazione sociale. Che questi rapporti specifici tra struttura e sovrastuttura meritino ancora di essere teoricamente elaborati e indagati, non c'è dubbio. Tuttavia Marx ce ne dà in mano «gli estremi» e ci dice che è in mezzo ad essi che dobbiamo cercare: da una parte, la determinazione in ultima istanza ad opera del modo di produzione (l'economia), dall'altra la relativa autonomia delle sovrastutture e la loro efficacia specifica. Con questo Marx rompe chiaramente con il principio hegeliano della spiegazione attraverso la coscienza di sé (*l'Ideologia*) ma anche col tema hegeliano fenomeno-essenza-verità di... Abbiamo veramente a che fare con un rapporto nuovo tra termini nuovi.

Ascoltiamo il tardo Engels rimettere, nel '90, le cose a punto contro i giovani «economisti» che invece non hanno capito che si trattava d'un nuovo rapporto.⁷ La produzione è il fattore determinante, ma solo «in ultima istanza». «Né Marx né io abbiamo affermato di più». Chi «forzerà questa frase» per farle dire che solo il fattore economico è quello determinante «la trasformerà in una frase vuota, astratta, assurda». E spiegare ancora: «La situazione economica è la base, però i diversi elementi della sovrastuttura, le forme politiche della lotta di classe e i suoi risultati, le costituzioni promulgate, una volta vinta la battaglia, dalla classe vittoriosa, ecc., le forme giuridiche e persino il riflesso di tutte queste lotte reali nel cervello dei partecipanti, teorie politiche, giuridiche, filosofiche, concezioni religiose e loro ulteriore evoluzione in sistemi dogmatici, esercitano anch'esse la loro azione nelle lotte storiche e, in molti casi, ne determinano in modo preponderante la forma...». Bisogna prendere questa parola «forma» in senso forte e farle designare qualcosa di completamente diverso dal formale. Ascoltiamo

⁷ Engels aggiunge: «Raramente Marx ha scritto qualcosa in cui questa teoria non abbia la sua parte; *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* però è un esempio particolarmente eccellente della sua applicazione. Ne *Il Capitale* vi si accenna spesso». Cita anche *l'Antidubring* e il *Feuerbach*.

ancora Engels: «Lo Stato prussiano sorse e si sviluppò per l'azione di cause storiche e, in ultima istanza, economiche. Difficilmente però si potrà affermare senza pedanteria che, tra i numerosi staterelli della Germania settentrionale, proprio il Brandeburgo fosse destinato per necessità economiche e non anche per altri fattori (innanzi tutto per il fatto che, grazie al possesso della Prussia, aveva a che fare con i problemi polacchi e quindi era implicato in relazioni internazionali, decisive del resto nella formazione del potere della Casa d'Austria) a diventare la grande potenza in cui si è incarnata la differenza economica, linguistica e anche, dopo la Riforma, religiosa tra Nord e Sud...».⁸

Eccoci davanti ai due estremi: l'economia determina, ma in ultima istanza (alla lunga, come dice spesso Engels), il corso della storia. Questo corso però, si «afferma» attraverso il mondo delle forme multiple della sovrastruttura, delle tradizioni locali e delle circostanze internazionali. Non mi soffermo qui sulla soluzione teorica proposta da Engels al problema dei rapporti tra il fattore economico determinante in ultima istanza, e le determinazioni proprie imposte dalle sovrastrutture, dalle tradizioni nazionali, e dagli eventi internazionali. A me preme solo porre l'accento su tutto questo accumularsi di determinazioni efficaci (derivate dalle sovrastrutture e dalle circostanze particolari, nazionali e internazionali) sul fattore determinante in ultima istanza, il fattore economico. Qui, mi sembra, può chiarirsi l'espressione di contraddizione surdeterminata che proponevo, qui, perché allora non abbiamo più il fatto puro e semplice dell'esistenza della surdeterminazione, ma l'abbiamo riportata, almeno nell'essenziale e anche se il nostro procedere è ancora indicativo, ai suoi fondamenti. Questa surdeterminazione diventa inevitabile e pensabile non appena si riconosce l'esistenza reale, in gran parte specifica e autonoma, irriducibile quindi a puro fenomeno, delle forme della sovrastruttura e della congiuntura nazionale e internazionale. Bisogna allora andare fino in fondo e dire che questa surdeterminazione non dipende da situazioni apparentemente straordinarie o aberranti della storia (per esempio la Germania) ma è universale; che mai la dialettica economica opera allo stato puro, che mai nella storia si vedono quelle istanze che sono le sovrastrutture ecc., farsi rispettosamente da parte, quando hanno fatto la loro opera

⁸ «Anche le condizioni politiche, ecc., e persino la tradizione che influenza la mente degli uomini, esercitano una funzione...» (ENGELS, *Lettera a Bloch*, 21 settembre 1890, cit.).

o dissolversi come puro fenomeno per lasciare che avanzi sulla strada regale della dialettica sua maestà l'Economia perché i Tempi sarebbero venuti. L'ora solitaria dell'«ultima istanza» non suona mai, né al primo momento né all'ultimo.

Insomma l'idea di una contraddizione «pura e semplice», e non surdeterminata è, come dice Engels a proposito della «frase» economista, «una frase vuota, astratta e assurda». Che possa servire da modello pedagogico o piuttosto che abbia potuto, a un certo momento preciso della storia, servire da mezzo polemico e pedagogico, non fissa per sempre il suo destino. Alla fin fine i sistemi pedagogici cambiano, eccome, nella storia. Sarebbe ora di fare uno sforzo per elevare la pedagogia all'altezza delle circostanze, ossia dei bisogni storici. Ma chi non vede che questo sforzo pedagogico ne suppone un altro schiettamente teorico? Se infatti è vero che Marx ci dà principi generali ed esempi concreti (*Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte, La guerra civile in Francia*, ecc.), se è vero che tutta la pratica politica della storia del movimento socialista e comunista costituisce una sconfinata riserva di «protocolli di esperienze» concrete, bisogna pur dire che la teoria dell'efficacia specifica delle sovrastrutture e delle altre «circostanze» resta in gran parte da elaborare e, prima della teoria della loro efficacia, o contemporaneamente (giacché attraverso l'indagine sulla loro efficacia si può cogliere la loro essenza), la teoria dell'essenza propria degli elementi specifici della sovrastruttura. Questa teoria resta, come la carta dell'Africa prima delle grandi esplorazioni, una terra conosciuta nei suoi contorni, nei grandi rilievi e corsi d'acqua, ma il più delle volte, salvo qualche regione ben disegnata, sconosciuta nei particolari. Chi, dopo Marx e Lenin, ne ha davvero tentata e continuata l'esplorazione? Non conosco che Gramsci.⁹ Eppure questo lavoro è indispensabile per arrivare se non altro a formulare qualche proposizione più precisa che non questa

⁹ I tentativi di Lukàcs, limitati alla storia della letteratura e della filosofia, mi sembrano contagiati da un hegelianismo vergognoso, come se Lukàcs volesse farsi assolvere da Hegel di essere stato l'allievo di Simmel e di Dilthey. Gramsci è di un'altra levatura. Le note e gli appunti dei suoi *Quaderni del carcere* prendono in esame tutti i problemi fondamentali della storia italiana ed europea: economica, sociale, politica, culturale. Vi si trovano sul problema, oggi fondamentale, della sovrastruttura, idee assolutamente originali e talvolta anche geniali. Inoltre vi si trovano, come avviene quando si tratta di vere scoperte, nuovi concetti, per esempio il concetto di egemonia, ottimo esempio d'un abbozzo di soluzione teorica in merito ai problemi dell'interpretazione delle sfere economica e politica. Purtroppo chi ha continuato, almeno in Francia, lo sforzo teorico di Gramsci?

approssimazione sul carattere, basato innanzi tutto sull'esistenza e sulla natura delle sovrastrutture, della surdeterminazione della contraddizione marxista. Mi si consenta di fare ancora un'ultima riflessione. La pratica politica marxista urta continuamente contro quella realtà che viene chiamata le «sopravvivenze». Nessun dubbio: esse esistono davvero, se no non sarebbero così dure a morire... Lenin le combatteva entro il partito russo anche prima della rivoluzione. Inutile ricordare che dopo la rivoluzione, fino ancora a oggi, hanno dato materia a una quantità di difficoltà, battaglie e interpretazioni. Orbene che cosa è una «sopravvivenza»? È di essenza «psicologica» o sociale? Si riduce alla sopravvivenza di certe strutture economiche che la rivoluzione non ha potuto distruggere colle sue prime leggi: per esempio la piccola produzione (contadina principalmente, in Russia), che preoccupava tanto Lenin? O mette in causa anche altre strutture, politiche, ideologiche, ecc., costumi, abitudini, «tradizioni» magari, come la «tradizione nazionale», con i suoi tratti specifici? «Sopravvivenza»: ecco un termine cui si fa continuamente ricorso e che è ancora alla ricerca, non dirò del suo nome (ne ha uno), ma del suo concetto. Ebbene, sostengo che per dargli il concetto che merita (e che ha ben meritato!) non ci si può accontentare di un vago hegelianismo del «superamento» e della «conservazione-di-ciò-che-è-negato-nella-negazione-stessa» (ossia della negazione della negazione)... Infatti, se ritorniamo ancora un momento a Hegel, constatiamo che la sopravvivenza del passato come «superato» (*aufgehoben*) si riduce semplicemente alla modalità del ricordo che non è d'altronde che l'inverso dell'anticipazione, ossia la stessa cosa. Come infatti fin dall'alba della Storia umana, nei primi balbettamenti dello Spirito orientale, gioiosamente prigioniero delle gigantesche figure del cielo, del mare e del deserto, e più tardi del suo bestiario di pietra, si tradiva già il presentimento inconscio delle future realizzazioni dello Spirito assoluto, così in ogni istante del Tempo, il passato sopravvive a se stesso nella forma del ricordo di ciò che fu, ossia della promessa sussurrata del suo presente. Ecco perché il passato non è mai opaco e neppure è un ostacolo. È sempre digeribile, perché digerito in anticipo. Roma può ben regnare su un mondo impregnato di Grecia: la Grecia «superata» sopravvive in quelle memorie oggettive che sono i templi riprodotti, la religione assimilata, la filosofia ripensata. Essendo già Roma senza saperlo quando si ostinava a morire per dischiudere il suo avvenire romano, non è mai d'intralcio a Roma

in Roma. Ecco perché il presente può nutrirsi delle ombre del proprio passato, proiettarle persino davanti a sé, come quelle grandi effigie della Virtù Romana che aprirono ai giacobini la strada della Rivoluzione e del Terrore. Gli è che il passato non è mai altro che il presente stesso cui esso non fa che ricordare quella legge d'interiorità che è il destino di ogni Divenire Umano.

Ma questo basta, penso, a fare capire che il «superamento» marxiano, per quel tanto di senso che questo termine può ancora avere (e, a dire il vero, non ha nessun senso rigoroso) non ha niente a che vedere con questa dialettica del comfort storico; che il passato è tutt'altro che un'ombra, anche «oggettiva»: è invece una realtà strutturata terribilmente positiva e attiva come lo sono, per il miserabile operaio di cui parla Marx, il freddo, la fame e la notte. Ma allora come pensare queste sopravvivenze?) Come, se non partendo da un certo numero di realtà che in Marx sono appunto realtà, sia che si tratti di sovrastrutture, di ideologie, di «tradizioni nazionali», e persino di costumi, di «spirito» di un popolo, ecc.? Come, se non partendo da questa surdeterminazione di ogni contraddizione e di ogni elemento costitutivi di una società? Essa fa sì, primo, che una rivoluzione nella struttura non modifica *ipso facto*, in un battibaleno (eppure dovrebbe farlo se la determinazione da parte del fattore economico fosse l'unica determinazione) le sovrastrutture esistenti e in special modo le ideologie, giacché queste hanno, in quanto tali, una consistenza sufficiente per sopravvivere a se stesse fuori del contesto immediato della loro vita e persino per ricreare, «secernere» per un certo tempo, condizioni d'esistenza di sostituzione; secondo, che la nuova società, uscita dalla rivoluzione, può, o per le forme peculiari della sua nuova sovrastruttura o per «circostanze» specifiche (nazionali, internazionali) provocare essa stessa la sopravvivenza oisìa la riattivazione degli elementi antichi. Questa riattivazione sarebbe propriamente inconcepibile in una dialettica priva di surdeterminazione. Per esempio, per non eludere la questione più scottante, mi sembra che quando ci si domanda come abbia potuto il popolo russo, così generoso e fiero, sopportare su così vasta scala i crimini della repressione stalinista, come abbia potuto addirittura il partito bolscevico tollerarli, senza parlare poi dell'ultimo interrogativo: come ha potuto un dirigente comunista ordinarli?, bisogna rinunciare a ogni logica in chiave di «superamento» oppure rinunciare anche a iniziare il discorso. Ma è chiaro che anche qui, dal punto di vista della

teoria, resta molto da fare. Non parlo soltanto dei lavori storici che sono la base di tutto: ma poiché sono la base di tutto parlo di ciò che costituisce la base anche dei lavori storici che si vogliono marxisti, il rigore: una concezione rigorosa dei concetti marxisti, delle loro implicazioni e del loro sviluppo; una ricerca e una concezione rigorose di ciò che è esclusivamente loro, ossia di ciò che li distingue per sempre dai loro fantasmi.

È più che mai importante, oggi, rendersi conto che uno dei primi fantasmi è proprio l'ombra di Hegel. Bisogna gettare un po' più di luce su Marx perché questo fantasma ritorni nella notte o, il che fa tutt'uno, un po' più di luce marxista su Hegel stesso. Solo così sfuggiremo al «rovesciamento», ai suoi equivoci e alle sue confusioni.

Giugno-luglio 1962

APPENDICE

Vorrei soffermarmi un momento su un passo della lettera di Engels a Bloch che nel testo che precede ho lasciato deliberatamente in disparte. Infatti questo passo, che riguarda il tentativo di Engels di dare una soluzione teorica fondata al problema della determinazione «in ultima istanza» da parte del fattore economico, è in realtà indipendente dalle tesi marxiste che Engels oppone al dogmatismo «economista».

Si tratta, certo, di una semplice lettera. Ma siccome costituisce un documento teorico decisivo nel rifiuto dello schematismo e dell'economismo, siccome ha già avuto e può ancora avere, per questa ragione, un'importanza storica, è meglio non dissimulare che l'argomentazione engelsiana non risponde più alle nostre esigenze critiche.

La soluzione di Engels introduce uno stesso modello a due diversi livelli di analisi.

A) Primo livello: Engels ha già dimostrato che le sovrastrutture, lungi dall'essere puri fenomeni dell'economia, hanno una propria efficacia: «In molti casi questi fattori determinano in modo “preponderante” la forma» (delle lotte storiche). Il problema che nasce è allora: come pensare in queste condizioni l'unità dell'efficacia reale, ma relativa, delle sovrastrutture, e del principio determinante «in ultima istanza» dell'economia? Come pensare il rapporto di queste diverse efficacie? Come fondare dentro questa unità la funzione di «ultima istanza» del fattore economico? Risposta di Engels: «Vi è azione e reazione reciproca di tutti questi fattori (le sovrastrutture) in mezzo ai quali il movimento economico finisce per affermarsi come elemento necessario attraverso la infinita massa dei casi accidentali (ossia di cose e di avvenimenti il cui reciproco legame intimo è tanto lontano o tanto difficile a dimostrarsi che possiamo considerarlo come inesistente e trascurarlo)». Ecco dunque il modello esplicativo: «i diversi elementi della sovrastruttura», agendo e reagendo gli uni sugli altri, producono un'infinità di effetti. Questi effetti sono paragonabili a un'infinità di casi accidentali (il cui numero è infinito e il cui legame intimo è così remoto e perciò così difficile a conoscersi, da essere trascurabile), attraverso i quali «il movimento economico» riesce ad affermarsi. Gli effetti sono i casi accidentali, il movimento economico è la necessità, la loro necessità. Lascio per il momento da parte questo modello: caso-necessità e i

suoi presupposti. Quello che è particolare in questo testo è la funzione attribuita ai diversi elementi della sovrastruttura. Sembrerebbe come se fossero, una volta scattato tra loro il sistema azione-reazione, deputati a costituire l'infinita diversità degli effetti (cose e avvenimenti, dice Engels) tra i quali, come tra altrettanti casi, l'economia tratterà la sua strada sovrana. In altre parole, gli elementi della sovrastruttura hanno sì un'efficacia, ma questa efficacia si disperde in qualche modo all'infinito, nell'infinità degli effetti, dei casi, i cui legami intimi, quando si sarà raggiunta quest'estremità infinitesimale, si potranno considerare come inintelligibili (troppo difficili a dimostrarsi) e perciò inesistenti. La dispersione infinitesimale ha dunque come effetto di dissolvere nell'esistenza microscopica l'efficacia riconosciuta alle sovrastrutture nella loro esistenza macroscopica. Certo questa inesistenza è di ordine epistemologico (si può cioè «considerare come» inesistente il legame microscopico; non è detto che sia inesistente: è inesistente per la conoscenza). Ma comunque stiano le cose, rimane il fatto che la necessità macroscopica «finisce per affermarsi», ossia finisce per prevalere, proprio dentro questa diversità microscopica infinitesimale.

Qui bisogna fare due osservazioni:

Prima osservazione. In questo schema non abbiamo a che fare con una vera soluzione, abbiamo a che fare solo con l'elaborazione di una parte della soluzione. Noi impariamo che le sovrastrutture, agendo-reagendo reciprocamente, traducono la loro efficacia in «avvenimenti e cose» infinitesimali, ossia in altrettanti «casi» accidentali. E vediamo che la soluzione deve potere essere fondata a livello di questi casi, poiché sono questi a introdurre il controconcetto della necessità (economica) come determinante in ultima istanza. Ma questa non è che una mezza soluzione giacché il rapporto tra casi accidentali e necessità non è né teoricamente fondato né esplicitato; giacché (ed è per l'appunto negare questo rapporto e il suo problema) Engels presenta inoltre la necessità come del tutto esterna a questi casi (simile a un movimento che finisce per affermarsi in mezzo a un'infinità di casi). Ma allora non sappiamo se questa necessità è appunto la necessità di questi casi e se lo è, perché lo è. Il problema resta qui in sospeso.

Seconda osservazione. Stupisce vedere Engels presentare qui le forme della sovrastruttura come l'origine di una microscopica infinità di eventi il cui legame interno è inintelligibile (e quindi trascurabile). Infatti da un certo punto di vista si potrebbe dire altrettanto delle forme

dell'infrastruttura (ed è vero che le circostanze minute di avvenimenti economici microscopici potrebbero essere dette inintelligibili e trascurabili!). Ma soprattutto queste forme, come tali, sono sì principi di realtà, ma anche principi d'intelligibilità dei loro effetti. Sono forme perfettamente conoscibili e, a questo titolo, sono la ragione trasparente degli eventi che dipendono da esse. Come è possibile che Engels sorvoli tanto facilmente su di loro, sulla loro essenza e la loro funzione, per non considerare se non la microscopica polvere dei loro effetti trascurabili e inintelligibili? Più precisamente, questa polverizzazione dei casi non è assolutamente contraria alla funzione reale ed epistemologica di queste forme? E, poiché Engels lo afferma, che cosa ha invece fatto Marx ne *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* se non un'analisi dell'azione e delle reazioni reciproche di questi «diversi fattori»? un'analisi perfettamente intelligibile dei loro effetti? Ma Marx è potuto arrivare a questa «dimostrazione» solo non confondendo gli effetti storici di questi fattori con i loro effetti microscopici. Infatti le forme della sovrastruttura sono sì causa di un'infinità di eventi, ma non tutti questi eventi sono storici (cfr. Voltaire: tutti i figli hanno un padre, ma non tutti i «padri» hanno figli); lo sono solo quelli che i suddetti «fattori» assumono, scelgono, producono insomma come tali (per non fare che un caso: ogni uomo politico, insediato al governo, fa in funzione della sua politica e in funzione anche dei suoi mezzi, una certa scelta tra gli avvenimenti e li promuove di fatto al grado di avvenimenti storici, se non altro, per esempio, reprimendo una manifestazione). A questo primo livello, direi dunque per riepilogare che: 1) non abbiamo ancora una vera soluzione; 2) il «tradursi» dell'efficacia delle forme della sovrastruttura (di cui trattiamo qui) nell'infinità degli effetti microscopici (casi accidentali inintelligibili) non corrisponde alla concezione marxista della natura delle sovrastrutture.

B) Secondo livello: difatti al secondo livello della sua analisi vediamo Engels abbandonare il caso delle sovrastrutture e applicare il suo modello a un altro oggetto, che questa volta gli corrisponde: il combinarsi delle singole volontà. Lo vediamo così rispondere al problema, dandoci il rapporto tra casi e necessità, cioè fondandolo. «La storia è fatta in modo tale che il risultato finale scaturisce sempre dal conflitto di moltissime volontà singole, ognuna delle quali è a sua volta determinata così com'è da una somma di condizioni particolari di esistenza. Esiste quindi una innumerevole quantità di forze che si contrastano,

un numero infinito di parallelogrammi di forze da cui esce una risultante – l'avvenimento storico – che può essere considerata a sua volta come il prodotto di una forza agente come un tutto, in modo inconscio e cieco. Infatti ciò che ogni singolo vuole è contrastato da ogni altro singolo individuo e quello che ne risulta è qualcosa che nessuno ha voluto. Così la storia si è svolta sinora alla stregua di un processo naturale soggetta anche, sostanzialmente, alle sue stesse leggi di sviluppo. Ma dal fatto che le diverse volontà – ciascuna delle quali vuole ciò che la spingono a volere la sua costituzione fisica, le circostanze esterne, e in ultima istanza le circostanze economiche (circostanze sue personali o circostanze sociali generali) – non raggiungono quello che vogliono, ma si fondono in una media generale, in una risultante comune, non si ha il diritto di concludere che siano uguali a zero. Al contrario, ciascuna contribuisce alla risultante e, quindi, è inclusa in essa».

Mi scuso per questa lunga citazione ma dovevo riportarla per intero perché essa contiene proprio la risposta al nostro problema. Qui, infatti, la necessità è giustificata a livello dei casi stessi, è fondata sui casi stessi, come la loro risultante globale: è dunque, come si voleva, la loro necessità. La risposta che mancava alla prima analisi l'abbiamo appunto qui. Ma a quale condizione l'abbiamo ottenuta? alla condizione di avere cambiato di oggetto, alla condizione di partire, non più dalle sovrastrutture, dalla loro interazione, e infine dai loro effetti microscopici, ma dalle volontà singole, opposte e combinate nei loro rapporti di forza. Sembrerebbe dunque che il modello applicato all'efficacia delle sovrastrutture fosse stato davvero tratto dal suo vero oggetto, col quale abbiamo finalmente a che fare: il giuoco delle volontà singole. Si capisce che abbia potuto mancare il suo primo oggetto, che non era il suo, e che possa cogliere il secondo che è davvero il suo.

In che modo viene dunque fatta la dimostrazione? Abbiamo visto che poggia sul modello fisico del parallelogramma delle forze: le volontà sono altrettante forze che contrapponendosi a due a due, in una situazione semplice, daranno come risultante una terza forza, differente da ognuna e tuttavia comune a entrambe, e tale che ciascuna, benché non vi si riconosca, ne faccia tuttavia parte, vale a dire ne sia coautrice. Fin dal principio vediamo dunque apparire il fenomeno fondamentale della trascendenza della risultante in relazione alle forze componenti; doppia trascendenza anzi: rispetto al livello delle forze componenti e rispetto alla riflessione interna di queste forze (ossia alla loro coscienza

poiché si tratta qui di volontà). La qual cosa implica: 1) che la risultante sarà di un livello del tutto diverso dal livello di ogni singola forza (più elevato se esse si sommano, più basso se si contrappongono); 2) che la risultante sarà, nella sua essenza, inconscia (inadeguata alla coscienza di ogni volontà – e al contempo una forza senza soggetto, forza oggettiva ma, fin dall'inizio, forza di nessuno). Ecco perché, al punto finale, diventa questa risultante globale che può essere «considerata a sua volta come il prodotto di una forza agente come un tutto, in modo inconscio e cieco». È chiaro che si sono così date le basi teoriche nell'atto stesso di generarla, a quella forza in ultima istanza trionfante che è la determinazione dell'economia, questa volta non più esterna ai casi accidentali in mezzo ai quali si affermava, ma considerata come essenza interna di questi casi stessi.

Vorrei dimostrare: 1) che ora abbiamo davvero a che fare col vero oggetto del modello engelsiano; 2) che grazie a questa adeguazione Engels risponde effettivamente all'interrogativo che si pone e ci dà realmente la soluzione del problema posto; 3) che problema e soluzione non esistono se non in funzione dell'adeguarsi del modello al suo oggetto; 4) che siccome questo oggetto non esiste, non esistono né il problema né la soluzione; 5) che bisognerebbe cercare la ragione di tutta questa vana costruzione.

Sorvolo volentieri sul riferimento di Engels alla natura. Siccome il modello che si è scelto è anch'esso fisico (se ne trova il primo esempio in Hobbes, poi innumerevoli edizioni ulteriori, ricordo in special modo quella di Holbach, particolarmente pura), nulla di strano nel fatto che possa rinviarci dalla storia alla natura. Non è una dimostrazione, è una tautologia. (Avverto che qui si tratta solo del modello utilizzato e che evidentemente in questo discorso non è in questione la dialettica della natura, per la semplice ragione che essa dipende da un problema tutto diverso.) Dal punto di vista epistemologico una tautologia vale zero: può tuttavia avere una funzione edificante. È rassicurante potere fare riferimento diretto alla natura, la natura non si discute. (Hobbes lo diceva già: gli uomini si prendono per i capelli o si ammazzano per la politica, ma si intendono in pieno sull'ipotenusa e sulla caduta dei gravi.)

Quella che vorrei prendere in esame attentamente è proprio l'argomentazione stessa di Engels, quest'argomentazione che realizza, a prima vista, un accordo così perfetto tra il modello e il suo oggetto. Orbene che cosa vediamo? Un accordo a livello immediato tra model-

lo e oggetto. Ma al di qua e al di là un accordo postulato, non dimostrato, e al suo posto, l'indeterminazione, ossia dal punto di vista della conoscenza, il vuoto.

Al di qua. L'evidenza del contenuto che ci colpisce quando ci rappresentiamo il parallelogramma delle forze (le volontà singole), cessa non appena ci si pone (e Engels se lo pone) il problema dell'origine (quindi della causa) delle determinazioni di queste volontà individuali. Allora siamo rinviati all'infinito. «Ciascuna è quella che è per una somma di condizioni particolari di esistenza». Ciascuna volontà singola, semplice quando la si considera come un inizio assoluto, diventa il prodotto di un'infinità di circostanze microscopiche dipendenti dalla sua particolare «costituzione fisica» e dalle circostanze «esterne», dalle «circostanze personali proprie» «o» dalle «circostanze sociali generali», «in ultima istanza» dalle circostanze esterne «economiche»; il tutto enunciato alla rinfusa e in modo tale che accanto a determinazioni meramente contingenti e individuali figurano anche determinazioni generali (e in particolare ciò di cui appunto si discute: le circostanze economiche (determinanti in ultima istanza). È chiaro che Engels mischia qui due tipi di spiegazione.

Primo tipo: un tipo non marxista, ma adeguato al suo oggetto presente e alle sue ipotesi, la spiegazione attraverso l'infinità delle circostanze o dei casi (una forma che si trova già in Helvétius e in d'Holbach): questa spiegazione può avere un valore critico (nella misura, come era il caso già nel XVIII secolo, in cui essa era destinata, tra l'altro, a confutare ogni intervento divino), ma, dal punto di vista della conoscenza, è vuota. Tutto quello che ottiene è un'infinità senza contenuto, una generalizzazione astratta e a stento programmatica.

Secondo tipo: contemporaneamente però Engels fa intervenire un tipo di spiegazione marxista quando allinea tra le circostanze infinite (che sono per essenza microscopiche) quelle determinazioni al contempo generali e concrete che sono le circostanze sociali e le circostanze economiche (determinanti in ultima istanza). Ma questo tipo di spiegazione non corrisponde al suo oggetto perché rappresenta, all'origine, la soluzione stessa che si tratta di produrre e di fondare teoricamente (la generazione della determinazione in ultima istanza). Riepiloghiamo: o si rimane nell'oggetto e nel problema che si pone Engels, e allora siamo di fronte all'infinito e all'indeterminato (dunque al vuoto epistemologico); oppure decidiamo di prendere come origine la

soluzione (piena di contenuto) che è appunto quello su cui si discute. Ma allora non siamo più né nell'oggetto né nel problema.

Al di là. Ci ritroviamo nella medesima alternativa. Infatti, posto il primo parallelogramma, abbiamo solo una risultante formale che non è uguale alla risultante definitiva. La risultante definitiva sarà la risultante di un'infinità di risultanti, ossia il prodotto di un'infinita proliferazione di parallelogrammi. Anche in questo caso, o si fa credito all'infinito (ossia all'indeterminato, ossia al vuoto epistemologico) perché produca nella risultante finale la risultante che si vuole dedurre: quella che coinciderà con la determinazione in ultima istanza dell'economia, ecc.; il che significa che si ha fiducia nel vuoto per produrre il pieno, (e per esempio, se ci si attiene al modello formale puro della composizione delle forze, non sfugge a Engels che le suddette forze in campo possono annullarsi oppure contraddirsi... in tali condizioni chi ci prova che la risultante globale non sarà, per esempio, uguale a zero, o comunque, chi ci prova che sarà appunto la risultante che si vuole, quella economica e non un'altra, quella politica o quella religiosa? A questo livello formale non si ha nessuna assicurazione, di nessuna specie, sul contenuto delle risultanti di nessuna risultante). Oppure si introduce surrettiziamente, nella risultante finale, il risultato che si aspetta, in cui si ritrova semplicemente quella determinazione macroscopica che si era fin dall'inizio fatta scivolare in mezzo alle varie determinazioni microscopiche nel condizionare la volontà singola: l'economia. Sono obbligato a ripetere qui quello che ho detto dianzi: o si resta nel problema che Engels pone al suo oggetto (le volontà singole), ma allora si cade nel vuoto epistemologico dell'infinità dei parallelogrammi e delle loro risultanti; oppure si dà semplicemente la soluzione marxista ma allora non è più fondata teoricamente e non valeva la pena cercarla.

Il problema che si pone è dunque il seguente: perché tutto è così chiaro e tutto concorda così bene a livello delle volontà singole, e perché tutto diventa vuoto o tautologico al di qua e al di là di esse? Come è possibile che, se ben posto, corrispondente così bene all'oggetto in cui è posto, il problema sia incapace di soluzione non appena ci si allontani dal suo oggetto iniziale? Domanda che resta l'enigma degli enigmi fintanto che non si nota che è proprio il suo oggetto iniziale a imporre insieme l'evidenza del problema e l'impossibilità della sua soluzione.

Tutta la dimostrazione di Engels è infatti legata a quell'oggetto particolarissimo che sono le volontà singole, messe in rapporto secondo

il modello fisico del parallelogramma delle forze. Questo è il suo vero presupposto e metodologico e teorico. Qui effettivamente il modello ha un senso: gli si può dare un contenuto e lo si può adoperare. Esso ci «descrive» rapporti umani bilaterali di rivalità, di contrapposizione o di cooperazione apparentemente «elementari». A questo livello si può avere l'impressione di raccogliere in unità reali e discrete, visibili anche, l'infinita diversità anteriore delle cause microscopiche. A questo livello il caso si fa uomo, tutto il movimento anteriore si fa consapevole. Tutto comincia qui ed a partire di qui si può iniziare il lavoro deduttivo. Ma disgrazia vuole che questa base così sicura non serva da fondamento a niente, che questo principio così chiaro non sfoci che nel buio, salvo restare fisso in se stesso e ripetere, come immobile dimostrazione di tutto ciò che ci si aspetta da esso, la propria evidenza. Ma qual è appunto questa evidenza? Bisogna riconoscere che questa evidenza non è altro che quella dei presupposti dell'ideologia borghese classica e dell'economia politica borghese. Da che cosa parte infatti questa ideologia classica (sia che si tratti di Hobbes nella composizione dei conatus, sia di Locke e di Rousseau nella generazione della volontà generale; sia di Helvétius o d'Holbach nella produzione dell'interesse generale, sia di Smith e Ricardo – i testi abbondano – nei comportamenti dell'atomismo), da che cosa parte, se non appunto dai mettere fronte a fronte queste famose volontà singole, che non sono affatto il punto di partenza della realtà, ma il punto di partenza per una rappresentazione della realtà, per un mito destinato a dare (in eterno) un fondamento naturale (il che vuol dire appunto per l'eternità) agli obiettivi della borghesia? Se Marx criticò così bene in questo esplicito presupposto il mito dell'homo oeconomicus, come può Engels riprenderlo così ingenuamente? Come può dimostrarci se non attraverso una finzione ottimista quanto la finzione dell'economia borghese, attraverso una finzione più vicina a Locke e a Rousseau che a Marx, che la risultante delle volontà individuali e la risultante di queste risultanti, ha effettivamente un contenuto generale, incarna veramente la determinazione in ultima istanza dell'economia (penso a Rousseau che voleva a ogni costo che da un voto ben indirizzato, da volontà particolari divise le une dalle altre e composte assieme uscisse quella miracolosa Minerva: la volontà generale). Gli ideologi del XVIII secolo (Rousseau a parte) non domandavano ai loro presupposti teorici di produrre qualcosa di diverso da se stessi. Domandavano ad essi

semplicemente di dare un fondamento ai valori che tali presupposti incarnavano già e questo spiega perché, per loro, la tautologia avesse un senso, diversamente da Engels il quale vorrebbe invece ritrovare il contrario dei presupposti stessi.

Ecco perché Engels nel suo testo riduce quasi a zero le sue pretese. Che cosa ci resta allora di questo schema e di questa «dimostrazione»? Questa frase che, dato tutto il sistema delle risultanti, la risultante finale contiene qualche cosa delle singole volontà originarie: «ognuna contribuisce alla risultante e, quindi, è inclusa in essa». È un pensiero che in un altro contesto potrebbe servire a rassicurare certi spiriti inquieti della loro presa sulla storia o, una volta morto Dio, inquieti sul riconoscimento della loro personalità storica. Direi quasi che è un buon pensiero disperato, un pensiero che può nutrire disperazioni, vale a dire speranze. (Non è un caso che Sartre, sulla stessa base del «problema» di Engels, sul problema del «fondamento» e della genesi della necessità «senza autore» della storia, persegua lo stesso oggetto con argomenti altrettanto filosofici benché d'altra ispirazione).

Che cosa ci resta d'altro? Una frase in cui la risultante finale non è più la determinazione economica a lunga scadenza, ma... «l'avvenimento storico». Dunque le volontà particolari producono eventi storici! Ma quando si considerano le cose dappresso, si può a estremo rigore ammettere che lo schema ci possa anche dare la possibilità dell'avvenimento (sono di fronte degli uomini: succede sempre qualche cosa, o niente, il quale niente è pur sempre un avvenimento: attendere Godot) ma assolutamente no la possibilità dell'avvenimento storico, assolutamente no la ragione che distingue nell'infinità delle cose che avvengono agli uomini nei loro giorni e nelle loro notti, anonimi a forza di essere personali, l'avvenimento storico come tale. Il fatto è che bisognerebbe (per una volta!) porre il problema all'inverso o piuttosto diversamente. Mai infatti si darà ragione di un avvenimento storico, – nemmeno in virtù di quella legge che fa mutare la quantità in qualità – se si pretende di generarla dalla possibilità (illimitata) dell'avvenimento non storico. Ciò che fa sì che tale avvenimento sia storico, non è il fatto che sia un avvenimento, ma il suo inserirsi in forme anch'esse storiche, nelle forme della «storicità» come tale (le forme della struttura e della sovrastruttura), forme che non hanno nulla di quello scadente infinito in cui naviga Engels quando smette di rimanere aderente al modello originale, forme invece perfettamente definibili e conoscibili

(conoscibili, Marx l'ha ripetuto, e Lenin ancora dopo di lui, attraverso discipline scientifiche empiriche ossia non filosofiche). Un avvenimento che rientra in queste forme, che ha di che rientrare in queste forme, che è un contenuto possibile per queste forme, che le modifica, che le riguarda direttamente, le consolida o le mette a repentaglio, che le provoca, o che esse provocano, o anche scelgono e selezionano, ecco un avvenimento storico. Sono dunque queste forme a condizionare tutto, e a detenere in anticipo la soluzione del falso problema che si era posto Engels (e a dire il vero, non si tratta neppure di detenere la soluzione, poiché non c'è mai stato altro problema se non quello che appunto Engels si era posto movendo da presupposti puramente ideologici); giacché non c'è mai stato insomma nessun problema.

Certamente, c'erano tutte le apparenze di un problema per l'ideologia borghese: si trattava di ritrovare il mondo della storia movendo da principi (*l'homo œconomicus* e le sue vicende politiche e filosofiche) che, lungi dall'essere principi scientifici di spiegazione erano al contrario semplicemente la proiezione della sua immagine del mondo, delle sue aspirazioni, del suo programma ideale (un mondo che fosse riducibile (alla sua essenza: la volontà cosciente degli individui, le loro opere e le loro azioni private...)). Ma dopo che questa ideologia, senza cui questo problema non si sarebbe mai posto, fu spazzata via da Marx, come potrebbe restare ancora il problema che essa si poneva, ossia come potrebbe restare un problema?

Per concludere questo lungo commento mi sia consentito ancora fare due osservazioni: una di ordine epistemologico, l'altra di ordine storico.

Farò osservare, riflettendo sul modello di Engels, che ogni disciplina scientifica si stabilisce a un certo livello, precisamente al livello in cui i suoi concetti possono ricevere un contenuto (senza di che non sono il concetto di niente, ossia non sono concetti). Questo è il livello della teoria della storia di Marx: il livello dei concetti di struttura, di sovrastruttura e di tutte le loro specificazioni. Ma quando la medesima disciplina scientifica pretende di produrre, partendo da un livello che non è il suo, partendo da un livello che non costituisce l'oggetto di nessuna conoscenza scientifica (come, nel nostro caso, la genesi delle volontà individuali partendo dall'infinità delle circostanze, e la genesi della risultante finale partendo dall'infinità dei parallelogrammi...) la possibilità del proprio oggetto e dei concetti che gli corrispondono, al-

lora cade nel vuoto epistemologico, oppure, cosa che ne è la vertigine, nel pieno filosofico. È il destino del tentativo cui si abbandona Engels nella lettera a Bloch: e ci si accorge che è impossibile distinguere il vuoto epistemologico dalla vertigine filosofica, poiché sono un'unica e medesima cosa. In questo testo preciso, con argomenti desunti (e questa è alla fin fine la loro sola cauzione, d'ordine esclusivamente morale) dai modelli delle scienze naturali, nella forma loro propria, Engels è qui solo filosofo. Filosofico è l'uso del suo «modello» di base. Ma anche e prima di tutto, filosofico il suo intendimento. Insisto di proposito su questo punto giacché ne abbiamo un altro esempio recente, quello di Sartre, che si è anch'egli preoccupato di fondare filosoficamente (sotto questo rispetto ha su Engels il vantaggio di saperlo e di dirlo) i concetti epistemologici del materialismo storico. E basta far riferimento a certe pagine della *Critica della Ragione dialettica* per vedere che, se rifiuta la risposta di Engels e i suoi argomenti, Sartre ne approva però in fondo il tentativo. Non c'è tra loro che una divergenza di mezzi, ma su questo particolare punto, sono uniti da un medesimo intento filosofico. Non si può sbarrare la strada a Sartre se non chiudendo quella che Engels gli apre.

C'è però allora da porsi il problema di questa tentazione filosofica che affiora in certi testi di Engels. Perché accanto ad intuizioni teoriche geniali si trovano in Engels esempi di questo ritorno indietro al di qua della critica marxista di ogni «filosofia»? La risposta a questo problema non la possiamo avere che dalla storia dei rapporti che intercorrono tra il pensiero marxista e la «filosofia», e dalla nuova teoria filosofica (in senso non ideologico) che la scoperta di Marx portava in sé. Un problema che non posso evidentemente affrontare qui. Ma forse bisogna cominciare col convincersi dell'esistenza di questo problema per avere la voglia e i mezzi di porlo correttamente, quindi di risolverlo.

