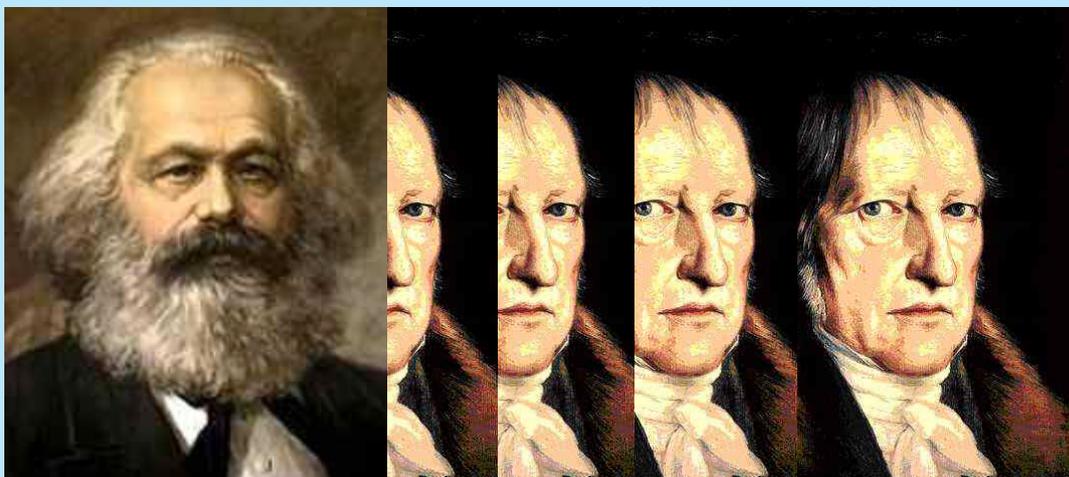


Costanzo Preve



**Marx lettore di Hegel
e ... Hegel lettore di Marx**



*Considerazioni sull'idealismo,
il materialismo e la dialettica*



editrice petite plaisance

Torino, 19 febbraio 2009

LICEO CLASSICO D'AZEGLIO DI TORINO

Convegno:
Origini e Percorsi dell'idealismo tedesco

Sommario

1. Premessa
2. Dati personali
3. Il metodo contrastivo in filosofia
4. L'idealismo antico bimondano in Platone e l'idealismo moderno monomondano di Hegel. Un'analisi contrastiva
5. Un'analisi della genesi matematico-geometrica dell'idealismo antico bimondano di Platone
6. Un'analisi della genesi storico-trascendentale dell'idealismo moderno monomondano di Fichte e di Hegel
7. La struttura dialettica dell'idealismo di Fichte
8. I due codici dell'idealismo. Il codice di Fichte ed il codice di Hegel. Alternatività o complementarità?
9. L'incrocio di Fichte e di Hegel con Marx. Problemi preliminari
10. La metafora del rovesciamento. La filosofia della prassi e la questione del materialismo di Marx
11. Marx lettore di Hegel. Considerazioni elementari
12. Hegel lettore di Marx. Considerazioni necessariamente fantafilosofiche
13. La posta in gioco storico-politica. Che cosa ci sta oggi in gioco dietro il secolare problema del rapporto Hegel-Marx
14. Considerazioni conclusive
15. Nota bibliografica generale

Costanzo Preve

Marx lettore di Hegel e ... Hegel lettore di Marx

Considerazioni sull'idealismo, il materialismo e la dialettica

Alla memoria dell'amato maestro e fraterno amico Georges Labica (1930-2009) filosofo francese di fama internazionale fedele fino alla fine agli ideali politici e sociali della giovinezza; ideali che sono anche i miei

1. Premessa

L'idealismo tedesco è generalmente considerato nei manuali di storia della filosofia come la scuola filosofica di tre personaggi, Fichte, Schelling e Hegel. Chi lo inquadra all'interno di una successione storica tende a mettere "a monte" il criticismo di Kant, ed "a valle" il materialismo di Marx, oppure la via filosofica pessimistica e individualistica di Schopenhauer e la critica proto-esistenzialistica a Hegel di Kierkegaard. La sostanziale dissoluzione del sistema hegeliano è vista con favore da alcuni interpreti (cfr. Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*) ed è invece vista in modo negativo da altri, maggiormente filo hegeliani (cfr. Herbert Marcuse, *Ragione e Rivoluzione*, oppure Georg Lukàcs, *La distruzione della Ragione*).

Personalmente, preferisco una dizione differente, quella di "filosofia classica tedesca". Se accettiamo questa dizione, che comporta immediatamente un vero e proprio "riorientamento gestaltico" ed una diversa periodizzazione, la filosofia classica tedesca inizia con Lessing e Herder, include Kant ed il dibattito sul kantismo che ha dato origine al vero e proprio idealismo filosofico posteriore, comprende ovviamente Fichte, Schelling e Hegel, e termina storicamente con le due figure di Feuerbach e di Marx, che ne fanno parte integrante.

Si tratta di un vero e proprio "riorientamento gestaltico", perché se iniziò con Herder e terminò con Marx incluso, il problema della filosofia della storia (Herder, Hegel, Marx) balza in primo piano, e ad esso vengono subordinate le tre risposte, criticista (Kant), idealista (Fichte e Hegel), ed infine materialista (Feuerbach e Marx). In questa mia relazione-saggio intendo privilegiare la riflessione sui tre termini di idealismo, materialismo e dialettica, piuttosto che fare dell'ennesima filologia, sostenuta dalla citatologia, su questi autori. È ovvio, infatti, che Marx (1818-1883) è stato

un lettore di Hegel (1770-1831), e su questo esiste un'abbondante documentazione filologica, che deve però essere interpretata, perché dall'analisi degli stessi testi si può tranquillamente giungere a conclusioni ermeneutiche opposte. È ovvio che Hegel non può avere letto Marx, perché è morto quando Marx aveva solo 13 anni, od aveva appena terminato le scuole elementari. Tuttavia a volte è necessario utilizzare la tecnica teatrale che Bertolt Brecht ha definito dello "straniamento". Lo straniamento, infatti, funziona ancora meglio nella storia della filosofia che nella tecnica teatrale, anche perché la stessa filosofia di Platone è stata a suo tempo definita il "teatro del *logos*", ed un autorevole interprete di Socrate (Olaf Gigon) ha affermato che nell'antica Atene c'erano tre teatri pubblici, il teatro tragico, il teatro comico, ed infine il *sokratikòs logos*, in cui il dibattito filosofico era teatralizzato pubblicamente nell'*agorà*, in cui le diverse posizioni filosofiche erano rappresentate da maschere (*prosopa*). Adotterò quindi una sorta di straniamento teatrale, simulando che Hegel abbia letto Marx e lo abbia giudicato.

2. Dati personali

Hans-Jürgen Krahl è stato un allievo rivoluzionario di Adorno, deceduto precocemente in un incidente d'auto, non prima però di aver scritto alcuni testi filosofici, che possono essere considerati come gli unici tentativi di utilizzare in modo rivoluzionario la dialettica negativa adorniana (con la possibile eccezione di Fredric Jameson).

Arrestato in una dimostrazione studentesca, Krahl si presentò ai giudici leggendo un testo intitolato *Dati personali*, in cui esplicitava le proprie premesse filosofiche inserendole in un processo autobiografico di progressiva autocoscienza delle contraddizioni sociali e storiche del suo tempo. Chi conosce Hegel ci vedrà facilmente l'applicazione alla propria autocoscienza biografica del metodo della *Fenomenologia dello Spirito*.

È possibile essere "oggettivi" in filosofia, così come lo si è in matematica, fisica o chimica? Ovviamente no. Il massimo di oggettività conseguibile è l'esplicitazione veridica delle proprie posizioni, ed a partire da questa sincera esplicitazione è possibile poi instaurare un dialogo razionale, fondato sulla problematizzazione non solo delle posizioni altrui, ma anche delle proprie (in definitiva, si torna sempre al metodo del dialogo socratico).

E allora esplicito i miei dati personali, ovviamente soltanto i miei dati personali filosofici. Personalmente, vivo da molti decenni una (apparente, e per me non tale) contraddizione. Da un lato, mi ritengo un allievo di Marx (termine che preferisco a quello ambiguo di "marxista"), in quanto ne condivido interamente la critica radicale al capitalismo, e ne condivido anche il concetto di "comunismo" (da non confondere – per carità! – con il concetto di comunismo storico novecentesco). Dall'altro, mi considero un allievo filosofico integrale di Hegel, e ritengo che nell'essenziale su tutti i punti in cui Hegel e Marx divergono, Hegel avesse sostanzialmente ragione e Marx torto.

Schizofrenia? Non credo. Penso invece che questa compresenza di adesione politica a Marx e di adesione filosofica ad Hegel non sia affatto una bizzarria personale, ma sia invece il sintomo di un problema non ancora adeguatamente risolto, quello dei fondamenti per una critica filosofica globale al capitalismo che evitino, da un lato, l'illusione utopica, e dall'altro la convergente e complementare illusione positivista. Ma cerchiamo di chiarire meglio il problema.

3. Il metodo contrastivo in filosofia

Nell'insegnamento grammaticale e sintattico delle lingue straniere moderne è molto utile il cosiddetto "metodo contrastivo", basato sulla sottolineatura delle differenze fra due lingue, in particolare fra due lingue relativamente vicine. Ad esempio la frase ipotetica, introdotta da un "se" regge il congiuntivo in italiano e l'indicativo in francese. Qualcosa del genere avviene anche nella storia della filosofia.

Se voglio ad esempio illustrare le posizioni della teologia francescana medioevale, la loro semplice enumerazione rischia di sfociare in genericità storiche. Se invece queste posizioni vengono illustrate in modo contrastivo con le posizioni della coeva teologia domenicana, tutto diventa più comprensibile. Nello stesso modo, all'interno della storia del marxismo, le varie posizioni diventano molto più comprensibili se illustrate in modo contrastivo (Gramsci e Bordigha, Stalin o Trotzky, eccetera).

Svilupperò quindi il metodo contrastivo a proposito di tre specifici "contrastivi". Primo, il contrasto fra l'idealismo antico bimondo di Platone e l'idealismo moderno monomondo di Fichte e di Hegel, particolarmente di Hegel (ed a mio avviso anche di Marx). Secondo, il contrasto fra la versione idealistica di Fichte e la versione idealistica di Hegel. Terzo, il contrasto fra la dialettica di Hegel e la dialettica di Marx, un contrasto che certamente esiste, ma che non si lascia comprendere adeguatamente se noi vi applichiamo in modo pigro la semplice dicotomia fra idealismo e materialismo, dando per scontato senza ulteriori esami che Hegel è certamente "idealista" e Marx invece certamente "materialista". Hegel diceva che ciò che è noto non per questo è veramente conosciuto. E questo concerne soprattutto molti luoghi comuni pigramente ripetuti sull'idealismo, sul materialismo e sulla dialettica.

4. L'idealismo antico bimondo di Platone e l'idealismo moderno monomondo di Hegel. Un'analisi contrastiva

Nelle prime pagine della sua *Ontologia dell'Essere Sociale*, scritta in due versioni successive (l'*Ontologia* propriamente detta ed i *Prolegomeni*) fra il 1964 ed il 1971, Lukács distingue fra due tipi diversi di idealismo, l'idealismo antico bimondo, il cui principale esponente è Platone, e l'idealismo moderno monomondo, il cui principale esponente è Hegel. Anche se Lukács è stato storicamente uno dei marxisti

novacenteschi più simpatizzanti nei confronti di Hegel, al punto da essere inserito dai suoi critici (Della Volpe, Colletti, Geymonat, Althusser, Sacristàn) nella corrente detta "hegelo-marxiana" (con connotato spesso spregiativo), egli ha sempre tenuta ferma la distinzione fra materialismo ed idealismo, ha sempre approvato la rottura "materialistica" di Marx nei confronti di Hegel, e pur apprezzando nell'essenziale Hegel, ha connotato la sua visione del rapporto fra storia e filosofia in termini di "logicismo", o cioè di indebita sovrapposizione delle categorie logico-dialettiche (cfr. *Scienza della Logica*) sull'andamento concreto degli eventi storici nella loro specificità irripetibile. Benché personalmente consideri il punto di vista ontologico sociale di Lukács il punto più alto della filosofia marxista novecentesca, superiore al materialismo dialettico, al semplice storicismo ed infine alle versioni utopistico-escatologiche, ritengo che il giudizio di Lukács sia errato. La filosofia della storia di Marx è infatti a mio avviso molto più "logicista" di quella di Hegel, per il fatto che Hegel si arresta giudiziosamente alla considerazione filosofica del solo presente storico (la nottola di Minerva si alza al crepuscolo), mentre Marx, influenzato dal concetto positivista di "legge", prolunga logicamente la previsione del futuro oltre il proprio tempo storico. A mio avviso, per criticare in modo radicale il capitalismo, non c'è nessun bisogno di sovrapporre a questa critica l'impossibile previsione di come e verso dove evolverà nel futuro.

E tuttavia, per il momento abbandoniamo la discussione sul rapporto fra Lukács, Hegel o Marx, e limitiamoci ed esaminare separatamente la proposta lukacciana di dividere concettualmente l'idealismo antico bimondano di Platone e l'idealismo moderno monomondano di Hegel.

5. Un'analisi della genesi matematico-geometrica dell'idealismo antico bimondano di Platone

Aristotele connotò il suo maestro Platone in termini di "amico delle idee", e non c'è alcun dubbio che Platone è veramente stato un amico delle idee nel senso più profondo del termine.

Sappiamo che in Platone il termine "idea" indica la verità universale (*aletheia*, *orthotes* e trascurò qui l'analisi di Heidegger sulla radicale differenza dei due termini), contrapposta all'opinione soggettiva (*doxa*). Ma da dove deriva il termine "idea"? Sappiamo che il termine "idea", che nel linguaggio comune oggi indica un contenuto di coscienza (significato che deriva dall'empirismo di Locke), o addirittura un insieme di opinioni soggettive (del tipo: su questo argomento ho le mie idee), in Platone è ricavato dall'idea di visione (*oraò, idea, eidos, eidenai*), e personalmente ritengo che derivi dal fatto che l'intera matematica greca era visiva, in quanto derivava dai rapporti fra le figure geometriche disegnate con un bastoncino sulla sabbia bagnata. E così come si "vedevano" le figure geometriche disegnate con un bastoncino sulle sabbia bagnata ed indurita, nello stesso modo gli occhi della mente "vedevano" gli universali (il bene, la giustizia, eccetera).

L'origine pitagorica dell'idealismo bimondatao platonico (mondo ideale e mondo sensibile, distinti anche se collegati dall'imitazione, *mimesis*, e dalla partecipazione, *metexis*) mi sembra indiscutibile, tenendo conto soprattutto della centralità della geometria nell'educazione dei reggitori (*paideia*) della repubblica platonica. E siamo quindi di fronte ad un paradosso. L'idealismo, disprezzato da tutti i positivisti ed i fanatici della scienza come unica ideazione conoscitiva legittima, ha avuto un'origine interamente "scientifica" (*episteme*) da una scienza totalmente "scientifica" come la matematica-geometria intesa come sapere dei rapporti calcolabili fra le grandezze. Se lo ricordino i disprezzatori positivisti dell'idealismo: l'idealismo antico, da Pitagora a Platone, ha avuto una genesi logica e storica dalla scienza antica.

Questa scienza antica era la scienza del calcolo (*logos*). In proposito, è curioso che i manuali di storia delle filosofie (ed anche commentatori come Hannah Arendt) segnalino sempre diligentemente che il termine greco *logos* significa parola, e parola pubblica in particolare, e ragione, e ragione dialogica in particolare (il *logos* degli oratori, il *logos* di Socrate, eccetera), ma trascurano di aggiungere che il significato principale di *logos* non era quello di ragione, parola e discorso, ma era quello di calcolo, e di calcolo delle giuste proporzioni in particolare. Il *logos*, infatti, era prima di tutto un calcolo sociale dei giusti rapporti di ricchezze e di potere all'interno della città (*polis*), in modo che la sproporzione di potere e di ricchezza non portasse alla catastrofe. Le proporzioni che si "vedevano" nelle figure geometriche disegnate sulla sabbia bagnata ed indurita erano così trasposte "idealmente" (da cui l'idealismo) nei rapporti sociali e politici dell'equilibrio (*isorrhopia*), in funzione della concordia (*omonoia*). La stessa Repubblica di Platone è fondata sull'idealismo, inteso come corretta visibilità ideale (nel quadruplici passaggio dalla *eikasia* alla *pistis*, fino alla *dianoia* ed al *nous*) dei giusti rapporti di ricchezza e di potere fra i cittadini.

La genesi di questa concezione "idealistica" dei rapporti politici a partire dai rapporti geometrici visibili sulla sabbia bagnata ed indurita è certamente pitagorica. E non a caso pitagorica, perché il pitagorismo derivava una situazione storica artificiale di colonizzazione e di fondazione di città nuove, in Sicilia e nella Magna Grecia (*Megale Ellas*). Il calcolo (*logos*) era impiegato sia nella corretta costruzione della città (*poleodomia*), sia nel corretto calcolo dei rapporti di potere e di ricchezza, fra i cittadini. La politica era pensata sul modello dell'urbanistica, e viceversa. Prima di essere concepito come parola pubblica e come ragione universale, il *logos* era concepito come calcolo sociale della giustizia (*dike*) e delle misure (*metron*). Vi è su questo un'ampia bibliografia, purtroppo nota in Italia solo a pochi specialisti (Capizzi, Thomson, Sohn-Rethel, eccetera). E tuttavia, se non ci si impadronisce di questa genesi materiale, sembra che l'idealismo nasca casualmente come un fungo dopo la pioggia, e Platone se lo inventi passeggiando per l'*agorà* di Atene.

La forma dialogica assunta dall'idealismo di Platone deriva proprio dal fatto che Platone era ateniese, e si muoveva in un ambiente politico e sociale caratterizzato prima dalle riforme di Solone (592 avanti Cristo) e poi delle riforme di Clistene (507 avanti Cristo). Non vi è purtroppo lo spazio di soffermarsi analiticamente su queste due riforme, ma esse sono il presupposto storico indispensabile per comprendere la natura filosofica dell'idealismo di Platone, e del perché esso non avrebbe mai potuto assumere un aspetto monomondano di tipo storico (Fichte, Hegel e Marx), ma non

poteva che assumere una forma bimondana di tipo matematico-geometrico. La comprensione di questo nodo storico-genetico è assolutamente indispensabile.

Vivendo ad Atene, *polis* democratica per eccellenza, Platone non avrebbe potuto declinare l'idealismo in modo aristocratico-sapienziale neppure se lo avesse voluto, ma era costretto a declinarlo in modo dialogico secondo il modello socratico. Pitagora e Parmenide, invece, potevano declinare ed esporre l'idealismo in modo sapienziale. Facciamo l'esempio del concetto di Essere (*to on*, che a rigore non significa essere, ma "essente") in Parmenide. O facciamo l'ipotesi che Parmenide fosse un pazzo che girava per Elea borbottando che l'essere è e non può non essere, mentre il nulla non è, o cerchiamo di dedurre socialmente il concetto di "essere" in modo meno surreale-demenziale. Se lo facciamo, diventa plausibile che la permanenza immodificabile nel tempo del concetto astratto e generale di "essere" fosse la metafora concettuale della permanenza e dell'immodificabilità nel tempo della legislazione pitagorica, che essendo perfetta perché stabilita su basi matematico-geometriche (ricordiamoci il detto moderno: la matematica non è un'opinione) non avrebbe mai dovuto essere cambiata per l'eternità, pena la caduta nel Nulla, evidente metafora della dissoluzione sociale prodotta dalla sproporzione del potere e delle ricchezze, e sua volta metaforizzata con il concetto di infinito-indeterminato (e cioè l'*apeiron* di Anassimandro).

Platone si muoveva in un ambiente democratico, in cui la sapienzialità pitagorica non poteva esprimersi attraverso il semplice calcolo dei rapporti naturali sociali (*logos*), ma doveva esprimersi attraverso la parola dialogica pubblica (e cioè il *logos* che passa attraverso il *dialogos*). L'idealismo platonico passa così attraverso la critica socratica della semplice deliberazione pubblica ottenuta con la maggioranza dei voti sulla base del sorteggio delle cariche. Platone ha infatti buon gioco a dimostrare logicamente e razionalmente che attraverso il nesso sorteggio casuale delle cariche pubbliche-maggioranza elettorale altrettanto casuale non era possibile fondare la giustizia (*dike*), ma bisognava farlo in un modo alternativo, attraverso la *dialettica filosofica*.

Il discorso sarebbe appena incominciato, ma qui mi premeva unicamente mostrare la genesi storica dell'idealismo antico bimondano attraverso il *raddoppiamento* del mondo sensibile e del mondo intelligibile, che passa attraverso la mediazione logica della figura geometrica disegnata sulle sabbia asciutta ed indurita, in assenza completa di un concetto monomondano di storia universale unificata in un solo concetto trascendentale—riflessivo, le cui condizioni storiche emergeranno soltanto nella seconda metà del settecento. Ma qui, appunto, si passa dall'idealismo bimondano antico di Platone all'idealismo monomondano di Hegel.

Bisogna infatti cominciare a chiederci una cosa. Come è possibile che, come un fiume carsico, dopo la morte di Platone l'idealismo sia sceso sotto terra per ricomparire all'aria aperta soltanto nel 1794, anno della pubblicazione delle *Dottrina della Scienza* di Fichte? Sarà forse perché nessuno ci aveva pensato? Sciocchezze! Hegel era contrario alla storia della filosofia come disordinata filastrocca di opinioni casuali. È interessante notare, infatti, che dopo la morte di Platone, l'idealismo sembra scomparire.

I successori di Platone, chiamati "accademici", non sono idealisti ma scettici dichiarati. Aristotele, Epicuro e gli stoici non sono idealisti. Neppure i neoplatonici a rigore lo sono; la filosofia cristiana è teologica e religiosa, non certo idealista. Hobbes,

Spinoza, Leibniz, Locke non sono idealisti. Kant non è idealista. Improvvisamente, e più di duemila anni dalla morte di Platone, salta fuori l'idealista Fichte. Un caso? Ma non diciamo sciocchezze!

6. Un'analisi della genesi storico-trascendentale dell'idealismo moderno monomondano di Fichte e di Hegel

Lo storico delle idee tedesco Koselleck ha rilevato che il concetto unitario di storia universale, inteso come concetto unitario spaziale e temporale di tipo trascendentale ed autoriflessivo, è un prodotto culturale della seconda metà del settecento borghese europeo, e prima non esisteva in questa forma. Se questo è vero – come io credo – ne derivano alcune conseguenze filosofiche di enorme importanza.

In primo luogo, si capisce meglio perché l'idealismo classico di Platone non poteva che essere bimondano, costruito sullo sdoppiamento di mondo sensibile e di mondo intelligibile. In mancanza di un concetto unitario di storia universale che potesse unificare lo spazio ed il tempo in modo trascendentale ed autoriflessivo, Platone era costretto a fondare il suo idealismo non su basi storiche ma su basi visivo-geometriche, e così ha fatto, sia per il mondo umano (cfr. *Repubblica*), sia per il mondo naturale (cfr. *Timeo*).

In secondo luogo, la sostanziale scomparsa dell'idealismo dal 340 avanti Cristo alla seconda metà del settecento europeo appare meno assurda ed incomprensibile. Aristotele non era interessato all'idealismo, perché non era interessato ad una riforma radicale del sistema politico delle *polis*, ma era interessato ad una classificazione razionale del mondo così com'era. Le filosofie ellenistiche perseguivano una saggezza individuale di adattamento ad un mondo considerato imm modificabile dall'agire politico organizzato, e l'idealismo non poteva interessarle se non come dato erudito e storiografico. Tutte le filosofie religiose (non importa se cristiane, ebraiche e musulmane) non possono essere idealistiche, anche se utilizzano strumentalmente un Platone teologizzato e sradicato dal suo contesto greco, in quanto presuppongono l'esistenza esterna di Dio, con conseguente inevitabile realismo gnoseologico e teoria del rispecchiamento (elemento comune a tutte le religioni, da quella monoteistica di Tommaso d'Aquino a quella positivista di Engels e Lenin). Infine, il pensiero seicentesco non può essere idealistico, perché è interessato ad una costruzione scientifica del mondo, sulla base della sua quantificazione e della sua matematizzazione sperimentale (si veda la corretta interpretazione di Husserl di Galileo e della scienza galileiana).

In terzo luogo, si comprende meglio perché Kant, sulla base degli scopi che si poneva, non avrebbe potuto conseguirli in modo idealistico. Kant intendeva delegittimarne razionalmente le pretese normative in campo politico e sociale, motivate sulla base della conformità ad una fondazione metafisica di tipo trascendente, e questo sia nel campo della scienze (cfr. *Critica della Ragione Pura*), sia nel campo della morale (cfr. *Critica della Ragione Pratica*). Il solo modo per farlo era colpire al cuore il presupposto ontologico dell'idealismo platonico (conservato intelligentemente su questo punto

anche dal non idealista Aristotele), e cioè la necessaria unità ontologica delle categorie del pensiero e delle categorie dell'essere. La separazione metodologica, e soprattutto ontologica, fra le categorie del pensiero o le categorie dell'essere, era necessaria a Kant per criticare l'uso ontologico della categoria di causalità, in modo che Dio venisse espulso dal mondo come suo creatore e legislatore e la religione potesse essere integralmente ritradotta in moralità formale ed individuale. Il "robinsonismo filosofico" di Kant raddoppiava. così in campo filosofico il robinsonismo economico di Adam Smith, e questo spiega. l'accanimento di Kant contro le cosiddette "moralità eteronome", non completamente fondate sui soli doveri morali del soggetto individuale incondizionato.

In quarto luogo, l'ipotesi di Koselleck porta alla conclusione che il soggetto storico-sociale settecentesco chiamato "borghesia" sia stato il presupposto della genesi della pensabilità astratto-formale di un concetto unitario di storia universale intesa sia come concetto trascendentale (e cioè Kant), sia come concetto autoriflessivo e dialettico (e cioè Hegel). In proposito, non bisogna pensare in forma grottesco-economicistica ad una sorte di committenza diretta della borghesia ai filosofi prima illuministi, poi idealisti, ed infine positivisti.

Le committenze filosofiche sono sempre indirette, e sono inseribili nell'ambito delle causalità anonime, sistemiche e strutturali (Louis Althusser). I mercanti e gli usurai medioevali non hanno convocato i teologi riempiendogli le borse di zecchini e di fiorini perché gli inventassero il Purgatorio, in modo che potessero pentirsi in tempo e non finire all'Inferno. I capitalisti non hanno convocato gli intellettuali negli anni ottanta del novecento perché gli inventassero il Postmoderno, spiegando che la storia è finita ed i progetti rivoluzionari non sono che grandi narrazioni (Lyotard), che secolarizzano l'escatologia giudaico-cristiana nel linguaggio dell'economie politiche (Löwith). I teologi del dodicesimo secolo e gli intellettuali del ventesimo secolo fanno queste cose *gratis* (se poi li pagano, tanto meglio!), perché avvertono nell'aria lo spirito del tempo (lo hegeliano *Zeitgeist*), e si muovono di conseguenza.

7. La struttura dialettica dell'idealismo di Fichte

Il precedente diretto della mirabile Dottrina della Scienza di Fichte è certamente Kant, e non intendo negarlo. E tuttavia, a mio avviso, sono ancora più importanti della discussione sulla natura dell'Io due presupposti, e cioè la riproposizione dell'unitarietà del mondo (*en kai pan*) fatta dello spinoziano Lessing e l'illustrazione della filosofia della storia fatta per primo in Germania da Herder. Nei manuali di storia della filosofia la genesi dell'idealismo fichtiano è ricavata in genere dalla discussione sul kantismo. A mio avviso, però, la genesi dell'idealismo fichtiano deve essere ricostruita sulla base di almeno quattro fattori distinti: l'influenza della rivoluzione francese, che in Germania arrivò attraverso un filtraggio filosofico idealistico; la necessità di un congedo da Kant, dovuto al fatto che ormai non era più sentita necessaria, in quanto già avvenuta, la delegittimazione teorica della metafisica religiosa, attuata mediante la separazione criticista fra categorie del pensiero e categorie dell'essere;

la riproposizione di Spinoza, fatta da Lessing, per cui il mondo, sia naturale che sociale, è pensato in modo unitario, attraverso il solo concetto, necessariamente monistico e monomondano; infine, la filosofia della storia di Herder, per cui l'intera storia universale è pensata in modo unitario nella forma della diade di progresso e di dialettica, e cioè di progresso dialettico, attraverso la necessità di quello che più tardi Hegel definì "il potere del negativo".

La genialità di Fichte sta nel fatto che questo figlio di servi della gleba seppe unire creativamente queste quattro componenti (la prima storica, le altre tre filosofiche) in una filosofia originale, che restaurò il punto di vista platonico sul mondo più di duemila anni dopo, in forma ovviamente diversa, perché non si trattò più di un idealismo bimondano fondato sulla matematica geometrizzata (più esattamente, resa "visibile" dalla geometrizzazione), ma di un idealismo monomondano fondato sulla storia universale pensata con un solo concetto di tipo trascendentale-riflessivo.

Il principio fichtiano dell'Io è la metafora dell'intera umanità, pensata ovviamente attraverso un concetto unitario astratto universale, così come la borghesia europea tardo-settecentesca e primo-ottocentesca si pensava come classe astratto-universalistica. Dire che l'Io pone il Non-Io (espressione che in genere appare folle a tutti gli studenti liceali, che non ne comprendono l'elementare significato) significa, fuor di metafora, che l'intera umanità (l'Io, appunto) pone continuamente di fronte a se degli ostacoli al suo progresso (il Non-Io, appunto), ostacoli che devono essere pensati come superabili in via di principio da un punto di vista "idealistico". Nella sua geniale *Terminologia Filosofica* Adorno insiste molto sul fatto che l'opposto di "idealismo" in senso fichtiano non è il criticismo di Kant o l'empirismo di Locke, ma è il "dogmatismo", definito come il punto di vista di chi ritiene che le cose non si possano cambiare, così sono sempre state e così sempre saranno.

La valutazione di Adorno ci permette di comprendere un semplice paradosso. Nel linguaggio comune di chi non ha mai seguito lezioni di filosofia od ignora completamente la terminologia filosofica, l'"idealista" è colui che crede di poter cambiare il mondo sulla base dei propri "ideali". Come è noto, l'idealista più importante di tutti, e cioè Hegel, effettuò una critica radicale di questo punto di vista attraverso la figura della moralità astratta e della cosiddetta "anima bella", per cui l'Idea deve essere considerata come la totalità espressiva della natura e della storia, e non come l'idealità astratta da realizzare.

E allora, che cos'è l'idealismo? Quello di Fichte oppure quello di Hegel? Vi è qui il centro del problema. L'idealismo è una idealità da realizzare, oppure la razionalità del presente storico da interpretare nel modo corretto possibile?

8. I due codici dell'idealismo.

Il codice di Fichte ed il codice di Hegel: alternatività o complementarità?

I teologi medioevali consigliavano saggiamente di ragionare per *genus proximum et differentiam specificam*. Nello stesso modo, bisogna prima individuare l'elemento comune, e poi l'elemento differenziale nei due codici idealistici di Fichte e di Hegel, senza farsi troppo distrarre dai loro dati biografici e dalle evoluzioni che hanno entrambi avuto nel loro percorso intellettuale (*Denkweg*). Tutti i filosofi, grandi, piccoli e piccolissimi, hanno un percorso intellettuale di pensiero nella loro vita, ma ciò che conta è alla fine il codice teorico unitario che consegnano prima ai contemporanei, e poi ai posteri. Come rilevò correttamente Heidegger, ogni grande pensatore pensa sempre e solo una cosa sola.

L'elemento comune a Fichte ed a Hegel sta in ciò, che la filosofia è pensata come il solo strumento adeguato a ricostruire la comunità sociale perduta ed in dissoluzione, laddove tutte le altre forme consuete (la tradizione dei costumi, l'amore cristiano, l'arte, eccetera) non vengono ritenute all'altezza della ricomposizione sociale resasi necessaria dopo la dissoluzione della vecchia sintesi sociale feudale-signorile. Si tratta di un minimo comun denominatore fondamentale. Il fatto che Fichte parli di "epoca della compiuta peccaminosità", mentre più sobriamente Hegel si limiti a parlare di "epoca di gestazione e di trapasso" è certo significativo per comprendere il diverso approccio "emozionale" dei due grandi idealisti (e dei due soli, perché a mio avviso Schelling, più che un idealista, deve essere meglio interpretato come un panteista romantico e come uno "spinozista kantiano", secondo l'acuta ed inesorabile connotazione di Hegel), ma non deve farci dimenticare l'elemento comune delle loro reazioni al vecchio mondo in tutte le sue versioni (*versione religiosa tradizionale, versione kantiana, e versione illuministico-francese*).

C'è stata una discussione filosofica interessante fra chi ha insistito sul fatto che la Modernità si è in un certo senso "auto affermata" (Werner Blumenberg), oppure sul fatto che la modernità è frutto di una secolarizzazione progressiva di teorie teologiche precedenti (Karl Löwith, ed in forma diversa, ma convergente Carl Schmitt). La prima teoria mi sembra un'applicazione dotta della storia del barone di Münchhausen, per cui la modernità si autoafferma come il nostro eroe si tira da solo in cielo per il proprio codino. La seconda teoria esagera in modo ipertrofico l'importanza della componente biblico messianica di origine ebraica (ed indirettamente assiro-babilonese) nella cultura occidentale europea, come se i greci non fossero mai esistiti se non come parassiti del lavoro degli schiavi e dei malriusciti (secondo la lettura del baffuto martellatore Nietzsche e di tutti i suoi successori, variante Superuomo e/o variante Oltreuomo, variante destra nazista o variante sinistra libertaria). Personalmente, preferisco interpretare l'idealismo filosofico tedesco di Fichte e di Hegel non come autoaffermazione della modernità alla Münchhausen o come secolarizzazione della escatologia ebraico-cristiana (poi estremizzata nel comunismo di Marx), ma come restaurazione in forma storica nuova dell'eredità filosofica dei greci, il cui naturalismo, sia pure non ancora mediato dallo storicismo universalistico, non avrebbe mai sopportato (e neppure concepito) la separazione kantiana fra categorie dell'essere e categorie del pensiero. Questa separazione, sia nella variante inglese

di David Hume, che dà luogo all'economia politica come scienza auto fondata ed autoreferenziale senza altri fondamenti se non se stessa (e quindi senza fondamenti religiosi, giusnaturalistici e contrattualistici), sia nella variante tedesca di Kant, che dà luogo ad una moralità individualistica di soggetti isolati, non poteva permettere di pensare una comunità rinnovata (*Gemeinschaft, Allgemeines*, ecc.), che era invece ciò che sia Fichte che Hegel volevano, sia pure con strategie filosofiche distinte, in parte complementari, in parte alternative. Comunque la si giri, si torna sempre all'ipotesi di Kosolleck, per cui il concetto unitario di storia universale presuppone l'emergere storico della borghesia europea e dell'inizio del processo di generalizzazione della produzione capitalistica e del valore di scambio. Il concetto *astratto* di storia universale è quindi anche (non solo, ma anche) il contenitore del concetto astratto di valore di scambio. Sono molto imbarazzato a dire una cosa simile, perché temo il riduzionismo estremistico alla Adorno ed alla Sohn-Rethel, ma in questo caso credo che sia necessario correre il rischio del riduzionismo, piuttosto che continuare a dare l'impressione che i concetti nascano per caso, e non ci stia sotto la necessità di una deduzione sociale delle categorie del pensiero a partire dai rapporti sociali di produzione sottostanti. O si pensa che Cartesio si sia inventato il suo concetto astratto di *Cogito*, riducendo il vecchio e venerabile concetto di verità al concetto di certezza del soggetto rappresentante? Si pensa forse che il contesto storico circostante non c'entri nulla con il successivo concetto "operativo" di certezza del soggetto?

Hegel sostenne che un partito filosofico testimonia la sua vittoria proprio con il fatto di dividersi in due; ed io credo che sia proprio così. La vittoria (provvisoria) del codice idealistico sul codice criticistico di Kant si realizza proprio con la divisione fra il modello di Fichte ed il modello di Kant. Si è trattato di una vittoria provvisoria, perché a partire dal 1865 circa (Lange, eccetera) il modello kantiano ridiventa egemone prima nelle università tedesche e poi nella comunità universitaria mondiale. E questo non è un caso, perché la borghesia, non più rivoluzionaria, torna ad accontentarsi dei dualismi kantiani e del programma laicista moderato che si limita a delegittimare la vecchia religione, derubricata nel frattempo ad assistenzialismo di malati ed altri poveracci.

L'idealismo, quindi, vive strutturalmente dell'interazione fra due poli teorici. Da un lato, il modello della prassi rivoluzionaria di modificazione del mondo di Fichte, metaforizzata attraverso il rapporto dialettico fra l'Io (e cioè l'intera umanità, pensata unitariamente come concetto dinamico ed attivo di tipo trascendentale riflessivo) ed il Non-Io (e cioè l'insieme degli ostacoli che l'umanità, nella sua storia, pone sempre davanti a se stessa). Dall'altro lato, il modello della riconciliazione del mondo con se stesso di Hegel, metaforizzato attraverso il rapporto dialettico fra la Coscienza (e cioè i contenuti empirici dell'esperienza storica nel travaglio della successione delle figure fenomenologiche) e l'Autocoscienza (e cioè l'approdo alla comprensione dell'identità fra realtà e razionalità nella storia del presente). Ma con questo i due codici idealistici sono giunti all'incontro ideale con Karl Marx.

9. L'incontro di Fichte e di Hegel con Marx. Problemi preliminari

Intere biblioteche, che crollano sotto il peso di milioni di volumi, sono state scritte sul problema dei rapporti fra l'idealismo ed il materialismo, ma spesso i saggisti non si sono posti il problema preliminare di cosa intendevano esattamente con i termini di "idealismo" e "materialismo", per cui tutto quello che dicono dopo appare vago, confuso e poco chiaro. Qui lo spazio è ovviamente limitato, ma almeno si cercherà di chiarire semanticamente l'uso dei termini impiegati. Solo in questo modo si potrà affrontare la *vexata questio* del problema del rapporto fra Hegel e Marx. Su Marx lettore di Hegel esiste ovviamente una bibliografia, alluvionale e torrenziale, perché Hegel e Marx sono diventati ostaggi di un campo di battaglia secolare fra marxisti filo hegeliani (Lenin, Gramsci, Bloch, Lukács, Hyppolite, Ilienkov, ecc.) e marxisti anti-hegeliani (Stalin, Della Volpe, Colletti, Sacristàn, Althusser, La Grassa, ecc.). Non potendo ovviamente scendere nei dettagli per regioni di spazio, mi limiterò qui a sintetizzare in tre momenti successivi il complesso rapporto fra Marx e Hegel, o più esattamente il problema di Marx lettore di Hegel. Senza dimenticare infine, come ha rilevato in un ottimo studio Roberto Fineschi, che non bisogna partire dal presupposto che Marx ha avuto sempre ragione nelle sue critiche a Hegel. A volte ha avuto ragione, ma altre volte ha avuto torto, sia filologicamente che teoricamente. In un primo momento, nella sua giovinezza, Marx ha avuto il problema della uccisione psicoanalitica del padre, in questo caso di Hegel. Marx scrive una tesi di laurea "materialistica" su Democrito ed Epicuro, autori disprezzati e considerati irrilevanti da Hegel, per il quale i soli autori veramente interessanti della greicità erano Platone ed Aristotele. A ventiquattro anni di età Marx scrive una stroncatura senza appello della *Filosofia del Diritto* di Hegel, basata sull'uso della categoria di ipostasi, cioè sulla scorretta universalizzazione ideale del particolare storico-empirico, in cui accusa Hegel di trasformare la famiglia, la società civile e lo stato in determinazioni universali del cosiddetto Spirito Oggettivo. Di Hegel Marx non lascia apparentemente pietra su pietra, anche se due anni dopo (cfr. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*) utilizza ampiamente la categoria hegeliana di alienazione, sia pure in un significato diverso da quello di Hegel (ma anche assolutamente compatibile, almeno a mio parere). L'uccisione simbolica del Padre-Hegel, padre certamente ingombrante, era probabilmente il presupposto indispensabile per la creazione della propria teoria autonoma (il materialismo storico, ovviamente).

In un secondo momento, negli anni cinquanta e sessanta a Londra, impegnato nella elaborazione della sua critica dell'economia politica e nella stesura del *Capitale* (pubblicato nel 1867), Marx scrive alcune lettere private a Lassalle ed a Engels, in cui dice apertamente di voler usare la "scienza tedesca" nella sua esposizione. Dal momento che per "scienza tedesca" non si può certamente intendere una fisica o una chimica tedesca (Marx era irascibile, ma non era scemo), dobbiamo concludere che Marx intendesse l'apparato concettuale della *Scienza della Logica* di Hegel, del tutto incompatibile con la logica empiristica di Stuart Mill, da Marx disprezzata. Non vi è qui lo spazio per dimostrarlo (ma non sarebbe difficile, vedi Rubin, Rosdolsky, Reichelt, ecc.), ma a me appare chiaro che la logica con cui Marx costruisce il suo concetto di "capitale" (da non confondere con l'esame sociologico ed economico

delle numerose società capitalistiche veramente esistite allora, ed oggi) è esattamente il modello della scienza della logica di Hegel, mentre non ha nulla a che fare né con il criticismo di Kant né con l'empirismo di Stuart Mill.

In un terzo momento, nell'ultima fase della sua vita, Marx si dichiara apertamente allievo del "grande pensatore" Hegel, contrapposto alla "misera" dei tempi presenti (tempi presenti: 1867-1883). Semplicemente, Marx utilizza la metafora del rovesciamento, affermando di essersi limitato a rimettere sui piedi ciò che in Hegel era già perfetto, ma poggiato sulla testa. Vogliamo discutere spregiudicatamente questa metafora del rovesciamento?

10. La metafora del rovesciamento, la filosofia della prassi e la questione del materialismo di Marx

Da quanto posso capire, l'affermazione di Marx sul rovesciamento della dialettica hegeliana dalla testa su cui era poggiata ai piedi che la possono sostenere molto più solidamente è una metafora da contorsionista e da saltimbanco, che deve essere spiegata ed interpretata per diventare credibile e razionale. E cerchiamo allora di farlo.

In primo luogo, lo stesso Marx ammette che la sua dialettica e quella di Hegel sono in fondo eguali, e sono semplicemente due varianti di un unico codice storico e monomondano di dialettica. Sono perfettamente d'accordo. Primo, la dialettica di Hegel e quella di Marx sono entrambe ontologiche, o più esattamente logico-ontologiche, ed in questo senso si richiamano alla concezione aristotelica di unità delle categorie del pensiero e dell'essere (sociale) di Platone e di Aristotele, mentre non hanno nessun punto in comune con la concezione di dialettica come illusione trascendentale di Kant (e su questo si fonda la comune condanna della dialettica in Hegel e in Marx da parte di Karl Popper). Secondo, la dialettica storica monomondana di Hegel e di Marx è una dialettica del finito, che essendo finito è anche temporalmente determinato, ed in quanto temporalmente determinato nella sua contraddittorietà rimanda oltre se stesso. Il cuore della dialettica sia di Hegel che di Marx sta nel fatto che "il finito è ideale", l'ideale è determinato, ed essendo determinato rimanda oltre se stesso. Non vedo quindi differenza qualitativa nel concetto di dialettica in Hegel e in Marx, mentre vedo una totale incompatibilità con Kant. Rispetto le buone intenzioni del marxismo neokantiano, e ne approvo anche gli scopi politici, ma dal punto di vista rigorosamente filosofico il marxismo kantiano è un mare asciutto, un sole freddo ed un pesce mammifero. Oggetto non di storia della filosofia ma di fantafilosofia.

In secondo luogo, la metafora del rovesciamento della dialettica non può che significare una cosa: Marx avrebbe poggiato sui piedi la dialettica della storia sulla base del primato della struttura sulla sovrastruttura, anziché sul primato delle "idee". All'interno della struttura si sviluppa la lotta di classe fra proletariato e borghesia. In Hegel non vi sarebbe invece un primato della struttura sulle sovrastrutture, e per questa ragione in Hegel la dialettica sarebbe "a testa in giù".

C'è però un piccolo problema. Esposte così le cose, sembrerebbe che in Hegel la dialettica fosse sovrastrutturale, e si svolgesse fra idee, opinioni, ideologie, nei confronti filosofici fra concezioni del mondo, eccetera. Da decenni ho sentito questa incredibile interpretazione di Hegel da parte di militanti politici, professori disinformati liceali ed universitari, o semplicemente confusionari che parlavano "per sentito dire". Si dà il caso che in Hegel il termine *idea* non significhi insieme di opinioni o di concezioni del mondo, e neppure di lockiani contenuti empirici di coscienza. Hegel non era Habermas, secondo il quale il mondo procede attraverso educativi confronti fra professori universitari sulla base di una teoria dell'agire comunicativo. Per usare un lessico marxiano, l'*Idea* di Hegel è la totalità espressiva della realtà storica, ed è quindi a tutti gli effetti l'unità di struttura e di sovrastruttura, e cioè esattamente ciò che Marx intende per dialettica, il punto di vista della totalità. Ho sempre trovato irresistibilmente comico che venisse attribuita a Hegel l'opinione per cui l'idea sarebbe stata il confronto fra opinioni ed ideologie. Dal momento che la totalità dialettica della realtà storica non si può effettivamente spiegare con il confronto fra concezioni del mondo, opinioni ed ideologie, diventa necessario andare più a fondo nella questione, e giungere fino alle forze produttive ed ai rapporti di produzione. In questo riconosco l'antipatia di tutti i confusionari verso Hegel, antipatia che tutti i confusionari mostrano verso chi mostra maggiore lucidità di pensiero e di indagine. È infatti curioso che tutti i confusionari attribuiscano a Hegel l'idea che tutto ciò che è reale (esempio: i roghi delle streghe, i campi di sterminio di Hitler, la bombe di Hiroshima, eccetera) sia *ipso facto* anche razionale. Ora, uno studente distratto del primo anno di filosofia, a meno che non cada fra le grinfie di uno che odia Hegel (nell'attuale situazione postmoderna, il novanta per cento delle possibilità), dovrebbe essere informato del fatto che per Hegel il "reale" non è l'insieme empirico di tutto quanto accade, ma è ciò che corrisponde al suo concetto razionale (*begriffsmäßig*). Ad esempio, per Hegel, lo stupro non è "reale", anche se avviene continuamente, perché non corrisponde al concetto di libero rapporto sessuale fra adulti consenzienti. E potrei continuare, ma so per esperienza che è inutile fare due cose: raddrizzare le gambe ai cani, e cercare di illuminare chi odia Hegel.

Interzoluogo, infine, conviene approfondire la natura del cosiddetto "materialismo" di Marx, e non darlo per scontato come si fa in genere per tutti gli "ismi", bevuti senza controllare l'etichetta delle bottiglie di acque minerali. Siamo proprio sicuri che Marx fosse "materialista"? Non ci sono dubbi sul fatto che Marx si dichiarasse tale, ma in questi casi l'autocertificazione soggettivamente veridica non è un dato sufficiente, anche se indubbiamente significativo. Non si è infatti empiristi, razionalisti, criticisti, idealisti e materialisti per il semplice fatto che lo si dichiara, ma lo si è soltanto sulla base di un vero e proprio codice teorico basato su parametri certi. Socrate sapeva bene di sapere di non sapere. Cartesio propose il doppio metodo del dubbio metodico e del dubbio iperbolico. Ora, che Marx fosse realmente un materialista deve essere fatto oggetto di dubbio metodico, anche perché la "materia" che lo concerne è soltanto l'idea filosofica di materia, visto che Marx non si è occupato mai della vera e propria "materia materiale" in senso scientifico, di cui si occupano i fisici, i chimici, i biologi, i genetisti, eccetera. Se infatti cerchiamo di indagare seriamente, e non solo per semplice "sentito dire", sul concetto di materia in Marx, ci accorgiamo subito che

Marx lo utilizza *sempre* in modo metaforico, in almeno quattro significati diversi (ma, a cercar bene, sarebbero certamente ancora di più).

In primo luogo, per materialismo Marx indica il suo ateismo, e cioè l'inesistenza di Dio, per cui l'intero mondo della natura, in assenza di qualsiasi Dio creatore e di qualsiasi "disegno intelligente" o di Aldilà, paradisiaco o infernale che sia, è composto unicamente di materia in movimento nel tempo e nello spazio. Secondo l'impostazione dei materialisti francesi del settecento, la religione nasce dall'ignoranza, dalle superstizioni, dalla paura della morte ed infine dall'inganno dei preti. Secondo l'impostazione "umanistica" di Feuerbach, la religione è semplicemente l'alienazione dell'essenza umana trasposta in cielo, per cui la teologia non è che antropologia rovesciata. E tuttavia, il semplice ateismo non basta per essere "materialisti". Ad esempio Fichte, famoso superidealista, che nessun manuale al mondo connoterebbe mai come "materialista", fu espulso dall'università di Jena nel 1798 per ateismo. Giovanni Gentile, famoso iperidealista, fu messo all'Indice dal Santo Uffizio della chiesa cattolica perché gli astuti teologi avevano capito che il suo idealismo attualistico portava inevitabilmente all'ateismo, checché ne dicesse Gentile stesso. E si potrebbe continuare. Il semplice ateismo nega certamente la divinità, ma non per questo dà luogo automaticamente al materialismo.

In secondo luogo, per materialismo Marx connota la sua profonda convinzione, peraltro da me interamente condivisa, che nella società borghese-capitalistica l'individuo accede ad una libertà puramente formale, mentre la vera e propria libertà materiale è possibile soltanto con il superamento dell'alienazione capitalistica e dello sfruttamento classista che ne consegue necessariamente. Questa però è una filosofia rigorosa della libertà, di tipo assolutamente hegeliano, e non certo una forma di materialismo. Affermando che la libertà formale deve essere accompagnata e completata dalla libertà materiale (attenzione: accompagnata e completata, non certo abolita e sostituita, come nelle interpretazioni comuniste novecentesche del dispotismo sociale partitico!), Marx si limita a rendere coerente e rigorosa la concezione della filosofia della storia di Hegel, che come noto mette al centro il percorso storico della libertà. In terzo luogo, per materialismo Marx intende la centralità delle prassi rivoluzionaria e trasformatrice rispetto alla semplice contemplazione filosofica. Questo appare chiaro nelle cosiddette *Tesi su Feuerbach*; ed è del resto l'accezione di Antonio Gramsci, che non ebbe mai dubbi sul fatto che il marxismo fosse soltanto una "filosofia della prassi", al di là dell'inutile e fuorviante dicotomia fra idealismo e materialismo, stabilita non da Marx (morto nel 1883), ma in un'opera del 1888 di Engels, in cui Engels (e non Marx) stabilì la dicotomia Idealismo / Materialismo su basi puramente gnoseologiche, trasformando il materialismo in realismo gnoseologico (la stessa teoria della conoscenza di Tommaso d'Aquino, ma con la materia esterna al posto di un Dio esterno). Marx pensava semplicemente che i filosofi avessero fino ad allora soltanto interpretato il mondo, e si trattasse di trasformarlo (affermazione ingenerosa, perché prima di Marx decine di filosofi avevano cercato di trasformare il mondo!). Inoltre, nelle prime delle *Tesi su Feuerbach*, Marx afferma che non basta considerare l'oggetto come un puro dato esterno al soggetto (*Objekt*), ma bisognava interpretarlo come qualcosa che ci sta davanti (*Gegenstand*) e che deve essere spostato, cambiato e modificato dalla prassi. Ma questo "oggetto" considerato come *Gegenstand*

corrisponde al cento per cento al Non-Io del superidealista Fichte, vero fondatore della filosofia della prassi. E non è infatti al cento per cento filosofia della prassi affermare che l'Io deve modificare il Non-Io? E non è forse filosofia della prassi concepire l'Io come intera umanità pensata come soggetto rivoluzionario razionale complessivo, magari sotto direzione comunista e proletaria? E non è forse fichtianesimo puro la concezione comunista di *Storia e coscienza di classe* di Lukàcs e dei *Quaderni del Carcere* di Gramsci?

In quarto luogo, infine, per materialismo Marx intende il primato della struttura sulla sovrastruttura. Il materialismo, fuor di metafora, diventa strutturalismo, o più esattamente strutturalismo dialettico. Scrivo strutturalismo dialettico, e non semplicemente materialismo o semplicemente strutturalismo, perché per Marx la struttura, che è sempre e soltanto struttura di un modo di produzione sociale specifico, intesa come intreccio di forze produttive, rapporti di produzione ed ideologia, è vista come capace di automovimento interno, proprio in ragione dei conflitti dialettici di questi tre elementi. Ma, appunto, qui la materia è soltanto metafora di struttura, e solo di questa. Fino ad ora, ho soltanto usato il metodo cartesiano del dubbio metodico, "dubitando" che l'uso del termine materia e materialismo in Marx sia stato unicamente la trasposizione metaforica di quattro cose che con la "materia" propriamente detta delle scienze naturali c'entrano come i cavoli a merenda (materia come metafora del primato dell'ateismo sulla religione, materia come metafora del primato della libertà comunista sulla libertà borghese, materia come metafora del primato della prassi sulla pura interpretazione e/o contemplazione, ed infine materia come primato della struttura di un modo di produzione sulla sua sovrastruttura).

Passiamo ora al vero e proprio dubbio iperbolico. In proposito, il dubbio iperbolico può essere trattato in due momenti successivi. In primo luogo, secondo l'acuta interpretazione della studiosa greca Maria Antonopoulou, il vero e proprio "materialismo" nel significato attuale del termine non è affatto una sorta di grande-narrazione continua alla Lyotard (o se si vuole alla Heidegger, che infatti ha scritto una grande narrazione continua da Platone a Nietzsche, con risoluzione finale della metafisica occidentale in tecnica planetaria), che comincia con Democrito ed arriva fino a Darwin e oltre, ma è un puro prodotto settecentesco. Per di più, il materialismo non ha alcun carattere progressista, proletario, rivoluzionario o di "sinistra", ma è un prodotto della necessaria unificazione trascendentale borghese dello spazio, in quanto il capitalismo non può consentire due "spazi", uno per Dio ed uno per gli uomini, ma tende irresistibilmente a concepire (ed ad attuare) uno spazio unico, e cioè un *medium* omogeneo in cui la merce possa scorrere in tutte le direzioni senza alcun bisogno di essere metafisicamente legittimata da una divinità monoteistica superiore. Lungi dall'essere "proletario", il materialismo è la cosa più capitalistica che esista al mondo, cosa comprensibile per la gente comune, incomprensibile per il filosofo medio, in particolare per quello che si auto dichiara "marxista". In secondo luogo, proprio il fatto che Marx autointerpretasse la sua geniale teoria storica della successione dei modi di produzione (che a mio avviso non è una "scienza della storia", come pensava Althusser, ma è comunque l'approccio più vicino ed approssimato ad una intelligibilità del corso storico che io conosca) in termini di materialismo, anziché di semplice e sobrio strutturalismo storico, è a mio avviso responsabile della sua

deriva positivista, che alla fine della sua vita lo ha spinto a ripetere continuamente la sciocchezza insostenibile per cui i processi storici erano analizzabili come “processi di storia naturale”, da cui è derivata quella inutile ed errata “darwinizzazione di Marx” che è poi stata travasata nell’ideologia deterministica e teleologica del comunismo storico novecentesco, che per quasi un secolo ha ripetuto che la fine del capitalismo era prevedibile “come un processo di storia naturale”. Hegel non lo avrebbe mai detto. Una semplice lettura scolastica della sua *Scienza della Logica*, infatti, ci fa capire che il potere del negativo che deriva dal passaggio dalla *Logica dell’Essere* alla *Logica dell’Essenza* non si risolve, e non può essere risolto, senza un passaggio finale alla *Logica del Concetto (Begriff)*, in cui il concetto (*Begriff*) non è altro che la soggettività libera autocosciente di se stessa. Chi crede che i processi di storia naturale, riguardanti cioè il mondo della natura materiale (minerale, vegetale ed animale), siano autocoscienti e liberi, dovrebbe seguire un corso introduttivo di mineralogia, botanica e zoologia, e non occuparsi di filosofia, dove porterebbe soltanto confusione.

11. Marx lettore di Hegel. Considerazioni elementari

Per avvicinarci al Marx lettore di Hegel non basta avere nozioni generali scolastiche su Marx, che ci vengono fornite nei volumi variamente intitolati “che cosa ha veramente detto Marx”. Occorre fare uno sforzo interpretativo, e penetrare nel cuore espressivo del pensiero di Marx (ed ovviamente, anche di Hegel). Se seguiamo il principio metodologico di Heidegger, per cui ogni grande pensatore pensa solo e sempre una cosa sola, quale era allora la *cosa sola* che sta all’interno del *cuore espressivo del pensiero di Marx*?

Sono state date molte risposte a questa domanda. Volta a volta, il cuore espressivo del pensiero di Marx è stato trovato nella teoria filosofica dell’alienazione, nella teoria economica del valore-lavoro, nella teoria sociale delle classi, dello sfruttamento e dell’estorsione di plusvalore, nella teoria politica della dittatura del proletariato e del comunismo, nella teoria storica della successione dei modi di produzione sociali, eccetera. Come in un prisma roteante davanti ai nostri occhi, tutti questi lati del prisma sono reali e legittimi, ma anche dopo averli visti ruotare tutti (ed il vedere è necessariamente idealistico, se si ricorda l’interpretazione di Platone che ho dato in un precedente paragrafo), continuiamo a non sapere quale sia il cuore espressivo unitario del pensiero di Marx.

In proposito, anziché fare una verbosa elencazione di tutte le interpretazioni espressivo-unitarie date a Marx, mi limiterò a ricordarne una sola, particolarmente curiosa, e certamente poco nota. Lo studioso inglese Francis Wheen, autore di due interessanti studi (una biografia di Marx ed uno studio monografico sul Capitale) ha sostenuto che il Capitale può essere letto come un melodramma vittoriano o un romanzo gotico, dove “gli eroi sono resi schiavi e poi distrutti dal mostro che loro stessi hanno creato”. A differenza di come afferma da più di un secolo la lettura tradizionale che viene fatta di Marx, Marx non muoverebbe da ipotesi propriamente “scientifiche”, che sarebbero soltanto una copertura di legittimazione erudita esterna per militanti

e/o professori, ma da una intuizione letteraria, poi elaborata economicamente. I "mostri" che vi agiscono andrebbero intesi come soggettivazioni retoriche di un processo impersonale, analoghe alle personificazioni della "natura" in Darwin o della "forza" in Newton, dal momento che, come in tutte le verità "scientifiche", anche la critica dell'economia politica contraddice l'esperienza quotidiana, e lo stile della scrittura deve rendere giustizia nello straniamento, alla nuova e sconvolgente rappresentazione del mondo che essa propone.

A mio avviso, Wheen coglie un punto essenziale che sfugge in genere agli approcci pedanti di tipo filologico e citatologico. Questi approcci trascurano il fatto che Marx scrive un'opera *letteraria* che si nasconde sotto l'apparenza di un'opera filosofica, economica, storica e politica. Non si creda che riconoscendo la fondatezza della lettura straniante di Wheen io intenda colpire obliquamente Marx, togliendogli le cosiddette "credenziali scientifiche". È esattamente il contrario. Allievo di Marx, io ritengo al contrario che il cuore espressivo del pensiero di Marx sia proprio la scoperta della *smisuratezza incontrollabile* della produzione capitalistica, rilevata nel novecento da Adorno (il Tutto è il Falso), da Günther Anders (la natura umana è antiquata, non ce la fa a stare dietro alla velocità dell'innovazione capitalistica) ed infine da Heidegger (la tecnica, in cui si è risolta la lunga storia della metafisica occidentale, dà luogo infine ad un dispositivo anonimo ed impersonale incontrollabile, il *Gestell*). Allievo di Hegel e di Lukàcs, considero l'arte altrettanto (ed in alcuni casi ancora più) "conoscitiva" della scienza e della filosofia. E quindi, anche ammesso che la chiave per capire Marx sia più la sua biblioteca letteraria (e si legga l'illuminante saggio di S. S. Prawer) che le sue noiose considerazioni su Hegel, Smith, Ricardo e Malthus, per me non cambierebbe assolutamente nulla nella valutazione che faccio di Marx e nella mia sostanziale condivisione delle sue tesi di fondo sulla società capitalistica.

Prendiamo infatti in considerazione i 142 anni che intercorrono fra il 1867 (anno della pubblicazione del primo libro del Capitale) ed il 2009 (anno in cui scrivo queste modeste note). Se prendiamo in considerazione questo periodo di tempo, già abbastanza lungo per permettere un bilancio storico, ci accorgiamo che l'ipotesi di Wheen non è poi così campata in aria. Lo sviluppo capitalistico si è rivelato un meccanismo anonimo ed impersonale, sfuggito completamente di mano ad un fantomatico ed a mio avviso ormai non più esistente soggetto, chiamato "borghesia", che sta producendo effetti come la distruzione ecologica del pianeta ed il degrado antropologico e culturale del cittadino, ridotto ad animale televisivo manipolato e progressivamente involgarito fino alla demenza.

L'interpretazione di Wheen non è certo l'unica possibile, ma a mio avviso può diventare il punto di partenza per scendere in profondità, in una lettura di Hegel fatta da Marx, che non ripeta ancora una volta le banalità scolastiche delle consuete filastrocche dossografiche. È allora forse possibile, proprio radicalizzando l'ipotesi straniante di Wheen, comprendere il cuore espressivo segreto della critica di Marx a Hegel, al di là dei soffocanti stereotipi abituali.

Il segreto della filosofia di Hegel non sta certamente nella demenziale pretesa di Sapere Tutto ed Avere Capito Tutto del mondo, secondo le consuete accuse ingenerose e sgangherate alla Schopenhauer ed alla Kierkegaard. Altrettanto ingenerose e fuorvianti sono le accuse ad Hegel di avere proclamato la Fine della Storia con

l'avvento della sua modesta persona. Mi rendo perfettamente conto che la filosofia è un campo di battaglia (*Kampfplatz*), come scrisse il pacifista Kant, e che il modo migliore di liquidare i propri nemici è presentarli come veri e propri idioti (e su questo, i nemici di Hegel in genere non fanno prigionieri!), ma il comune senso del pudore dovrebbe interdirci di presentare un filosofo come un pazzo da manicomio. Il segreto della filosofia di Hegel sta in un progetto di padronanza conoscitiva del presente (e solo del presente, a differenza di Marx, che pretende di conoscere anche il futuro attraverso le contraddizioni dialettiche del presente), un progetto di padronanza conoscitiva del presente ottenuto mediante una ricostruzione storico-dialettica del passato (la *Fenomenologia dello spirito*), ed attraverso una concettualizzazione logica del mondo. A differenza di come pensa Marx, Hegel non intende affatto eternizzare con il metodo della ipostatizzazione idealistica la famiglia, la società civile lo stato (borghese), ma intende *comprendere* queste realtà razionali (e razionali perché reali) come punto massimo raggiungibile dalla razionalità storica del presente (il presente del 1810-1830, non certo il futuro del 1910-1930 o del 1980-2000). Hegel, in poche parole, è il filosofo della padronanza concettuale del presente, ma anche, in generale, del progetto di padronanza del mondo (ad eccezione peraltro del futuro, che per Hegel esplicitamente non è oggetto di padronanza). Ed è appunto questo che Marx mette in discussione. E tuttavia, questo effetto di padronanza conoscitiva e concettuale sul mondo, che sta alla base del sistema filosofico di Hegel, non può certo nascere per caso dalla testa dello stesso Hegel, ma deve risultare da una specifica "finestra storica" che lo ha reso possibile. E questa "finestra storica" non può che essere quelle del quarantennio 1790-1830. È questa "finestra storica" che bisogna "interrogare", perché è essa che sta alla base della costruzione del sistema idealistico di Hegel, detto scorrettamente "panlogismo". I panlogismi, infatti, non nascono come i funghi dopo la pioggia. Sono il prodotto di una realtà contraddittoria, e di una vera e propria unità dialettica dei contrari. Esaminiamoli separatamente, anche se soltanto la loro unità contraddittoria può essere realmente illuminante. Da un lato, la rivoluzione francese del 1789 aveva legittimato *a posteriori* la positività storica dell'illuminismo precedente. Diventava così realmente pensabile (sta qui la base storica dell'identità di reale e razionale in Hegel) la costruzione di una società liberata dalle superstizioni e soprattutto dalle istituzioni "irrazionali" del vecchio regime tardofeudale e tardosignorile, e liberata contemporaneamente dal rifiuto moralistico del mondo di origine roussoviana (la hegeliana "furia del dileguare"), che si era politicamente incarnata nel giacobinismo robespierrista (la trasformazione dialettica delle virtù in terrore). Per costruire questa società era però necessario correggere gli aspetti unilateralmente critico-distruttivi dell'illuminismo; aspetti che non a caso vengono congiuntamente rifiutati sia da Fichte che da Hegel, che comprendono precocemente (più di due secoli prima di Ratzinger, e con maggiore profondità dialettica) che lo sbocco dialettico dello "spirito dell'illuminismo" non può essere che lo scetticismo, base comune del relativismo e del nichilismo. Il rifiuto di questo esito nichilistico-distruttivo è il presupposto della padronanza concettuale sul mondo sociale.

Dall'altro, il quarantennio 1790-1830 non vede ancora lo sviluppo capitalistico (presente in Inghilterra, ma non ancora nell'Europa Continentale), e la società ha ancora un carattere borghese-contadino, basato sulla sicurezza della famiglia, sulle

corporazioni artigiane e professionali, e su di uno stato “riformista”. Koselleck ha infatti stabilito che il termine tedesco “*Staat*” (lo “stato” di Hegel) non era un baraccone repressivo-burocratico, ma era l’equivalente tedesco della *république* francese e del *commonwealth* britannico, e cioè l’organo della realizzazione pacifica ed ordinata dei valori politici della prima fase “moderata” della rivoluzione francese (1789-1791). Detto in modo sintetico, si trattava di una società “già” nell’essenziale borghese (sia pure con forti residui nobiliari, vedi *Junker* prussiani), ma non ancora capitalistica. Il modello sociale di Hegel può essere compendiato concettualmente proprio in questo modo: una società “già” borghese, ma non “ancora capitalistica”. Ed è questa “finestra storica” a rendere possibile il modello concettuale hegeliano.

Il quarantennio 1840-1880 permette invece a Marx di cominciare a capire che la modernità capitalistica non è più padroneggiabile da un pensiero concettuale che unifica la realtà e la razionalità. Il capitalismo è certamente reale, ma non è più razionale. Su questo punto Wheen capisce ciò che molti autorevoli lettori di Marx non erano riusciti a capire. È possibile certamente ripromettersi di padroneggiare concettualmente la realtà presente, attraverso la mediazione categoriale di concetti come modo di produzione, forze produttive, rapporti sociali di produzione, ideologia, eccetera, ma la realtà stessa è contraddittoria, e può essere pensata unicamente attraverso il prisma visivo della sua insanabile contraddittorietà. La debolezza di Hegel, per Marx, è vista nel fatto che il massimo teorico dell’oggettività ontologica della contraddizione, e cioè appunto Hegel stesso, decida di non ritenere contraddittoria la società borghese stessa, come se la contraddizione fosse esistita fino ad allora, ma con l’avvento della società razionale descritta nella *Filosofia del Diritto* improvvisamente non esistesse più e tutto si pacificasse in una stabilità “ideale”.

Questo è quindi il Marx lettore di Hegel. In proposito, si perde soltanto del tempo se ci si limita a fare della pura (anche se pur sempre utile) filologia. Il Marx lettore critico di Hegel è semplicemente il Marx che *prende* atto, nel quarantennio 1840-1880, che il precedente effetto di padronanza concettuale della realtà politica e sociale, reso possibile dalla “finestra storica” del quarantennio 1790-1830, non esiste più, ed il Frankenstein capitalistico è sfuggito di mano al suo creatore borghese. Su questo punto, quindi, il Marx lettore di Hegel ha avuto ragione a criticare Hegel.

12. Hegel lettore di Marx. Considerazioni necessariamente fantafilosofiche

Fra i vari dipartimenti specialistici con cui le facoltà di filosofia frantumano l’unità indivisibile essenziale di ogni pensiero filosofico degno di questo nome, manca in genere il dipartimento di fantafilosofia. Poco male, lo fonderemo noi.

Il dipartimento di fantafilosofia studia le letture e le interpretazioni che filosofi anteriori hanno fatto di filosofi posteriori, e presuppone una macchina del tempo ideale. Così gli studenti di fantafilosofia studiano l’interpretazione che Platone ha dato di Aristotele, che Seneca ha dato di Plotino, che Agostino ha dato di Tommaso, che Kant ha dato di Hegel, che Hegel ha dato di Marx, che Marx ha dato di Lenin e di Gramsci, che Gramsci ha dato di Colletti, eccetera. Un vero mondo rovesciato.

Il lettore penserà che stia scherzando e lo stia prendendo in giro. E tuttavia, dietro l'evidente spaesamento da teatro dell'assurdo, ci sta un problema serissimo, quello della traducibilità e della comparabilità concettuale fra produzioni filosofiche elaborate in tempi storici diversi. A suo tempo Hegel diede due definizioni apparentemente opposte ed incompatibili di filosofia: la filosofia come il proprio tempo appreso nel pensiero e la filosofia che si occupa di ciò che è, ed è eternamente. Se la filosofia si riduce al proprio tempo appreso nel pensiero, allora ogni paragone metastorico (Platone e Hegel, Aristotele e Kant, Rousseau e Marx, eccetera) diventa del tutto inammissibile. Ma se la filosofia si occupa di ciò che è, ed è eternamente, allora la comparabilità in via di principio fra teorie elaborate in tempi storici diversi diventa invece possibile e legittima. Come si vede, dietro il paradosso della lettura fantafilosofica ci sta un problema serissimo. Detto diversamente, il problema della deduzione storica e sociale delle categorie del pensiero a partire dai rapporti sociali di produzione (e cioè il solo metodo di elaborazione di una storia della filosofia compatibile con il metodo storico di Marx) deve essere risolto in modo non sociologico-relativistico. Riformulando il problema con il lessico hegeliano, diremo che la filosofia intesa come il proprio tempo appreso nel Pensiero (e non come disordinata filastrocca di opinioni, sempre secondo Hegel) è la via maestra per arrivare alla filosofia intesa come la conoscenza veritativa di ciò che è, ed è eternamente.

Tutto questo deve ispirarci ad un'operazione mentale totalmente artificiale, ma non arbitraria, quella di Hegel lettore di Marx. Ovviamente sarà impossibile evitare un certo grado di arbitrarietà. Ma qualcosa di stimolante e di interessante potrà forse venire fuori lo stesso.

In primo luogo, Hegel avrebbe certamente apprezzato l'analisi della contraddizione dialettica fra i due poli della borghesia e del proletariato proposta da Marx. Inevitabilmente, l'avrebbe considerata come una "figura" del percorso della coscienza della *Fenomenologia dello spirito*, perché non si può certo pretendere da Hegel la tematizzazione della categoria di modo di produzione, oppure la considerazione dialettica del nesso fra la categoria economica di valore e la categoria filosofica di alienazione, poi sviluppata nella categoria di feticismo delle merci. Hegel aveva una concezione di "scienza filosofica" che si arrestava al suo presente storico, e non avrebbe certamente potuto tematizzare la contraddizione dialettica fra Borghesia e Proletariato, ancora "invisibile" nel suo presente storico. Non a caso l'ultima figura storica espressiva della sua *Fenomenologia dello spirito*, che come è noto è costruita come un "romanzo di formazione" (*Bildungsroman*) della coscienza borghese stessa, necessariamente ipostatizzata con inevitabile falsa coscienza necessaria come romanzo universalistico formazione dell'intera umanità, pensata unitariamente come un solo concetto trascendentale riflessivo (il *cogito* di Cartesio, la natura di Spinoza, l'Io Penso di Kant, l'Io di Fichte, eccetera), era la critica congiunta a Kant ed all'illuminismo, e cioè il rovesciamento della morale formale astratta dal suo ascetismo del dovere, nel regno animale dello spirito (la fichtiana epoca della compiuta peccaminosità). Su questo punto Hegel aveva intuito bene, perché effettivamente il codice culturale della produzione capitalistica è la schizofrenia del buon dottor Jekyll e del cattivo mister Hyde, e cioè da un lato la morale kantiana astratta del dovere, e dall'altro gli spiriti animali ("*animal spirits*") della concorrenza capitalistica. Ma oltre Hegel

non poteva spingersi, in quanto non erano ancora apparse sull'orizzonte del tempo storico le contraddizioni dello spirito borghese e dello spirito proletario, oppure le contraddizioni del rovesciamento dialettico della virtù in terrore del bolscevismo comunista novecentesco (e del resto Maurice Merleau-Ponty le studiò su basi hegeliana in *Umanesimo e terrore* ed in *Avventure della dialettica*).

Il conflitto marxiano fra Borghesia e Proletariato è un conflitto dialettico in senso hegeliano, perché ognuno dei due termini è complementare all'altro (si tratta quindi di una contraddizione dialettica e non di una opposizione reale nel senso di Kant e di Colletti), ed ognuno dei due termini si rovescia nell'altro attraverso il doppio movimento intrecciato della proletarizzazione della borghesia e dell'imborghesimento del proletariato. Oggi possiamo avere idee più chiare su questo doppio movimento dialettico, in quanto la borghesia si proletarizza attraverso la fine del lavoro stabile (per Hegel l'unica condizione necessaria per l'acquisizione dell'eticità nella società civile), e per la generalizzazione del lavoro flessibile, precario ed a termine, mentre il proletariato si imborghesisce attraverso la manipolazione mediatica e televisiva che propugna un profilo morale ultra individualistico, sia pure esteticamente grottesco e straccione. In ogni caso, per finire su questo punto, Hegel si sarebbe "trovato a casa propria" nelle analisi dialettiche di Marx (e ricordo ancora che l'analisi dialettica marxiana della merce come entità sensibilmente sovrasensibile è hegelismo puro).

In secondo luogo, Hegel non avrebbe certamente apprezzato, e sarebbe stato probabilmente inesorabile, con l'accettazione di Marx della nozione di "legge scientifica", che Marx indiscutibilmente utilizzò per legittimare la previsione della necessaria evoluzione comunista delle contraddizioni del capitalismo. Benché Hegel avesse creduto nella dialettica della natura, e l'avesse anche articolata ampiamente, la sua concezione di dialettica della natura, cui Hegel espressamente negava la coscienza sociale, non aveva assolutamente nulla a che vedere con l'attribuzione ai processi sociali di una presunta (ed inesistente) "necessità dei processi naturali", e quindi non aveva assolutamente nulla a che vedere ne con le presunte (inesistenti) "leggi della dialettica" di Engels (il concetto di "legge" è inesistente nella *Scienza della Logica* di Hegel), né ovviamente con il (penoso) "materialismo dialettico" di Lenin, Stalin, Trozky e Mao Tse Tung. Hegel non avrebbe certamente avuto nulla da ridire con l'analisi dialettica della produzione capitalistica fatta da Marx, anche se (probabilmente) non avrebbe mai condiviso la mitizzazione sociologica della classe operaia, salariata e proletaria fatta dallo stesso Marx. Avrebbe invece sicuramente rifiutato la concezione positivista di legge scientifica estesa alle contraddizioni storiche e sociali fatta da Marx.

La legge scientifica, intesa come fondazione della prevedibilità di fenomeni naturali futuri, è certamente caratteristica delle scienze naturali, ed infatti possiamo già prevedere con sicurezza un'eclissi di sole che avverrà fra più di un secolo. L'estensione di questa prevedibilità al futuro storico (ad esempio, la presunta – ed inesistente – prevedibilità tendenziale della fine del capitalismo) è invece inammissibile alla luce della logica dialettica di Hegel. Il capitalismo, infatti, durerà fino a quando l'agire consapevole, comunitario ed organizzato di soggetti storici e sociali non lo sostituiranno con un modello solidale alternativo di rapporti sociali, comunque questo modello si chiamerà in futuro (potrebbe, infatti, non chiamarsi neppure "comunismo"). È questo

peraltro il modello concettuale non positivistico della *Scienza della Logica*, applicato al pensiero marxiano. La Produzione e la Riproduzione in generale della Specie Umana pensata nella sua generalità astratta (logica dell'essere) si rovescia dialetticamente nell'indispensabile negatività delle società classiste (logica dell'essenza), e soltanto l'emergere della libertà e dell'autodeterminazione consapevole (logica del concetto) può realmente modificare le cose. Detto in modo sintetico: per le scienze della natura e la medicina il positivismo può anche andare bene, ma per la rivoluzione sociale il positivismo è del tutto ingannevole ed inservibile, e bisogna invece tornare alla logica del buon vecchio Hegel, che lungi dall'essere un "cane morto" è un cane da caccia nella sua età migliore.

In terzo luogo, Hegel avrebbe giudicato con estrema severità la riduzione del suo Spirito Assoluto (arte, religione, filosofia) a sovrastruttura, e cioè a momenti sovrastrutturali della dinamica di una struttura dei modi di produzione sociali. A mio avviso, avrebbe avuto completamente ragione. Le sovrastrutture certamente esistono, ma sono semplicemente le "ideologie", concetto già esistente al tempo di Hegel, ma non ancora sviluppato nel senso che poi Marx gli darà. Arte, religione e filosofia non sono assolutamente ideologie, anche se è ovvio che assumano storicamente determinazioni ideologiche, in quanto vengono incorporate in profili ideologici di legittimazione e/o di contestazione del potere classista e della conseguente divisione ingiusta ed ineguale delle ricchezze. E, tuttavia, l'incorporazione ideologica classista dell'arte, della religione e della filosofia (assolutamente innegabile, e che solo un ipocrita potrebbe negare) non esauriscono il carattere transtorico ed "umano" dell'arte, della religione e della filosofia.

Fra tutti gli errori, a volte tragici ed a volte comici ed innocui, ma sempre grotteschi, fatti non tanto da Marx quanto dal marxismo storico successivo, uno dei più imperdonabili è la riduzione economicistica dell'arte, della religione e della filosofia. L'arte, la religione e la filosofia sono forme permanenti dell'agire umano, teorico e pratico, non possono estinguersi, ed infatti non si estingueranno mai, e non possono neppure "realizzarsi" una volta per tutte, ed infatti non si realizzeranno mai. Il fatto che l'arte finisca, che la religione venga distrutta dalla divulgazione darwiniana, che la filosofia si estingua realizzandosi nella cosiddetta "scienza" sono sciocchezze utopico-fantasmatiche, concepibili nel momento in cui furono concepite (l'incrocio fra futurologia tardo-romantica e futurologia proto positivista), ma insopportabili oggi se vengono ripetute in modo stucchevole ed idiota. Le ideologie esistono, e sono in effetti delle sovrastrutture. L'arte, la religione e la filosofia sono forme eterne dell'attività simbolica umana, non sono sovrastrutture, ma percorrono, sia pure ovviamente cambiando forma, lo svolgimento dialettico temporale delle strutture stesse.

In quarto luogo, infine, Hegel avrebbe giudicato con grande severità la concezione marxiana della famiglia, della società civile e dello stato, e cioè la critica marxiana al cosiddetto *Spirito Oggettivo*. Data l'importanza del tema, è bene rifletterci sopra con particolare attenzione.

Hegel considera la famiglia il primo luogo in cui l'adolescente comincia ad imparare dai genitori l'eticità, che sarebbe però meglio chiamare l'etica sociale del comportamento pubblico e privato (*Sittlichkeit*). A mio avviso ha perfettamente

ragione, ed a quasi due secoli da quando ha proposto questa sua concezione la sua opinione è più attuale che mai. Oggi viviamo in un vuoto di etica familiare, in una totale perdita dell'autorità paterna (il famoso Super Io di Freud), ed in una situazione che lo psicoanalista Mitscherlich ha definito di "società senza padre". Gli adolescenti hanno completamente "scaricato" sia i genitori che gli insegnanti, ed ormai traggono i loro modelli di comportamento pubblico e privato dalla pubblicità o dalle aggregazioni giovanili autoreferenziali. Una situazione catastrofica, che richiede la restaurazione almeno parziale del modello hegeliano di famiglia, ovviamente senza quei residui patriarcali ed inegalitari ancora presenti in Hegel. Ho detto "patriarcali", ma non certo "maschilisti", come si dice oggi a causa dell'influsso del movimento femminista (la cui fondatrice italiana, Carla Lonzi, debuttò con un breve saggio simbolicamente intitolato *Sputiamo su Hegel*).

Il modello di famiglia in Hegel nasce da una polemica indiretta con la *Nuova Eloisa* di Rousseau, romanzo epistolare in cui Rousseau oppone alla rigidità convenzionale del matrimonio una libera convivenza informale non istituzionalizzata, basata sulla passione erotica e sul sentimento amoroso. È curioso che in proposito lo schizofrenico Rousseau, dopo aver fatto l'elogio della autosufficienza della passione e del sentimento, abbia abbandonato alla carità pubblica i quattro figli avuti da una lavandaia analfabeta, che ebbe la disgrazia di essere la sua convivente "informale".

Contro questo arbitrio della soggettività fondata sulla informalità della passione e del sentimento Hegel oppone una convivenza familiare basata sull'amore coniugale, il rifiuto dei matrimoni combinati feudali-signorili e la comune educazione dei figli. Mi sembra che oggi questo sia più attuale che mai, mentre i vari programmi, di "distruzione della famiglia" segnano soltanto un momento di crisi etica complessiva che ha trovato nel cosiddetto Sessantotto il suo punto di crisi, anche perché il Sessantotto ha dato luogo alla "figura hegeliana" interamente dialettica del rovesciamento dell'intenzione rivoluzionaria soggettivamente veridica in modernizzazione ultracapitalistica del costume su di una base ultra-individualistica.

Marx fu un padre di famiglia affettuoso e presente (con scusabile adulterio con la cameriera e con annesso figlio illegittimo consegnato all'amico e riparatore Engels; ma anche Hegel ebbe un figlio illegittimo, che però si tenne sempre in casa con la sua famiglia "regolare"), ma era certamente più vicino alla teoria della convivenza informale di Rousseau che alla teoria della natura etica del matrimonio di Hegel. Dopo di ché, quando la sua amatissima figlia decise di sposare un mulatto franco cubano (Lafargue), Marx si scatenò con furia paterna e razzista. *Quandoque dormitat atque Homerus!*

A proposito della cosiddetta "Società civile", è bene sapere che la concezione hegeliana di "società civile" ("*bürgerliche Gesellschaft*") non ha assolutamente nulla a che fare con la concezione inglese ultra-capitalistica di società civile (*civil society*). La concezione inglese di società civile è ricalcata sulla concorrenza mercantile, raddoppiata da quel mercato delle opinioni chiamato opinione pubblica (*public opinion*). Non c'è bisogno di aver studiato la critica dell'economia politica di Marx per sapere che la cosiddetta "opinione pubblica" non esiste affatto, e con questo nome viene ipocritamente battezzato il dominio oligarchico dei possessori dei mezzi di comunicazione, cartacei al tempo di Marx e televisivi oggi. Gli oligarchi che posseggono questi

mezzi di comunicazione di massa chiamano sé stessi “opinione pubblica”, con una sfacciataggine ignota in qualsiasi esame comparato della storia universale.

La società civile hegeliana si basa sui due fondamenti della “polizia” e della “corporazione”. Bisogna però comprendere bene il significato di questi termini, per “polizia” Hegel non intende i poliziotti ed i carabinieri (anche se loro vi sono compresi), ma intende l’equivalente di quello che oggi viene chiamato “stato del benessere” (*welfare state*). Sulle orme dello stato commerciale chiuso di Fichte, anche se con minore radicalità “statalistica”, Hegel non lascia dubbi sul fatto che lo stato deve prendersi cura dei propri cittadini indigenti (è forse per questo che i liberali non lo amano, e gli preferiscono John Locke e Benjamin Constant). In quanto alla corporazione, Hegel intende dire che l’individuo adulto, che ha finito i suoi studi ed ha acquisito una specifica competenza professionale, trova in questa competenza professionale riconosciuta dai colleghi (il tema del “riconoscimento” è sempre centrale in Hegel) l’unica eticità che l’adulto possa desiderare nella vita sul piano individuale. Commento personale: perché non è esattamente così che stanno le cose?

Marx non si è mai occupato di società civile, e non possiamo certamente fargliene una colpa. Impegnato a disegnare un modello di strutturazione antagonista e classista della società dello sfruttamento (modello che peraltro considero del tutto realistico e pertinente), Marx non poteva certamente seguire Hegel su questo punto, ed ha fatto bene a non farlo. Ha però lasciato in eredità ai marxisti successivi la sostanziale indifferenza verso il riconoscimento della professionalità, sostituita troppo spesso dall’agitarsi sindacalistico e dal primato dei meriti “politici” su quelli professionali. Bisogna dire però che su questo punto, così sgradevole e qualche volta addirittura ripugnante, Marx non ha nessuna colpa personale. Gesù di Nazareth non ha colpe se Torquemada in suo nome tortura gli eretici.

La considerazione della natura dello stato è ovviamente il punto massimo di distanza e contrasto fra Hegel e Marx. Hegel è considerato generalmente, spesso per semplice “sentito dire”, uno statalista fanatico ed addirittura “totalitario” (Karl Popper). Non sono assolutamente d’accordo. Un vero statalista fanatico e totalitario non concederebbe nessuna autonomia etica alla famiglia ed alla società civile, toglierebbe i figli alla famiglia per farli educare dallo stato, imporrebbe una verità obbligatoria di stato su tutte le questioni storiografiche e filosofiche, e spazzerebbe via il riconoscimento dei meriti professionali sostituendoli con i cosiddetti “meriti” della sottomissione politica servile e del conformismo subordinato. Marx ha avuto certamente ragione a criticare i limiti “borghesi” della concezione dello stato in Hegel. Ho detto “borghesi”, perché lo stato hegeliano non è affatto “capitalistico” (non esisteva infatti ancora nella Germania in cui visse Hegel il capitalismo), ma semplicemente “borghese”, e borghese con fondamenti agrari ed artigiani. E tuttavia, dalla sua giusta critica ai limiti borghesi dello stato hegeliano, Marx è giunto ad una concezione di estinzione di stato, o più esattamente di coincidenza fra comunismo ed estinzione dello stato. Personalmente, giudico molto severamente questa concezione dell’estinzione dello stato nel comunismo, e la considero una sciocchezza anarchica, ed anzi paradossalmente anarchico-liberale. Anche se la teoria dell’estinzione dello stato ha una matrice diretta anarchica, basata sulla sostituzione dello stato classista con l’autogoverno politico e l’autogestione economica delle comunità egualitarie

dei produttori diretti, la sua matrice indiretta rimanda a due concezioni interamente "borghesi". In primo luogo, alla teoria di Adam Smith della mano invisibile del mercato e della armonia economica automatica dello scambio, per cui l'economia, che non ha nessun bisogno di fondazione esterna nella religione, nel diritto naturale e nel contratto sociale (David Hume), non ha neppure bisogno di uno stato regolatore. A mio avviso, si tratta soltanto di una secolarizzazione empiristica inglese della teoria religiosa dell'armonia prestabilita di Leibniz. In secondo luogo, alla teoria di Saint-Simon della cosiddetta "amministrazione delle cose" (*administration des choses*), per cui, venute meno le classi parassitarie "irrazionali", la riproduzione sociale diventerà trasparente alla portata di tutti, e come poi scrisse (scioccamente) Lenin, anche la cuoca saprà dirigere lo stato.

Si tratta del mito della trasparenza dei rapporti sociali, inevitabilmente legato al mito della fine della storia. Fine della storia, trasparenza dei rapporti sociali, amministrazione delle cose, armonia prestabilita, mano invisibile, redenzione del mondo dai suoi peccati, riscatto messianico ed escatologico della negatività storica, eccetera, sono tutte componenti che confluiscono nella frettolosa (e sostanzialmente infondata) teoria di Marx dell'estinzione dello stato. Possiamo "perdonarlo" per questo incrocio di utopismo romantico (la famosa conciliazione di natura e di società) e di positivismo economicistico (l'amministrazione delle cose, e cioè dei rapporti sociali ridotti a cose), ma non possiamo perdonare i cosiddetti "marxisti", falsi marxisti e veri confusionari, per aver ripetuto per più di un secolo questa favola di una notte di mezza estate.

In sintesi, possiamo dire che Marx lettore di Hegel estende correttamente la dialettica hegeliana (che resta la stessa e non viene affatto rovesciata) alla critica dell'economia politica e quindi del modo di produzione capitalistico, mentre Hegel lettore di Marx corregge intelligentemente le "sbandate" utopistiche e positivistiche dello stesso Marx.

13. La posta in gioco storico-politica. Che cosa ci sta oggi in gioco dietro Il secolare problema del rapporto Hegel-Marx

Un giovane nato fra il 1980 ed il 1990 ed interessato vocationalmente al dibattito filosofico serio non potrebbe capire l'importanza storica del dibattito sui rapporti fra Hegel e Marx, che si è svolto in tutte le principali lingue del mondo nei sessanta anni che vanno dal 1920 al 1980. Da più di venti anni, salvo eccezioni marginali, il dibattito su Hegel o su Marx è tornato ad essere monopolio esclusivo dei dipartimenti specialistici delle università. Esistono ovviamente gruppi di specialisti preparati ed intelligenti sia su Hegel sia su Marx, che formano quelle "reti" di comunicazione accademica mondiale largamente autoreferenziali, ma quello che non esiste più è il tessuto politico che faceva da committente storico al dibattito sui rapporti fra Hegel e Marx.

Questo dibattito può essere paragonato al dibattito sui rapporti fra il cristianesimo medioevale e l'eredità di Platone e di Aristotele. Oggi vi sono in proposito specialisti,

che producono eruditi saggi monografici su questo problema. Ma ai tempi di Abelardo, Tommaso, Bonaventura, e fino a Marsilio Ficino e Pomponazzi compresi, questo dibattito non aveva nulla di "universitario", ma riguardava direttamente il modo di intendere la pratica pubblica e privata del cristianesimo. Lo stesso Martin Lutero, fonte filosofica (anche se non certo esclusiva, ed a mio avviso neppure preponderante) di Hegel, costruì il suo profilo religioso sulla base di una rottura esplicita con il riferimento a Platone ed a Aristotele, e con un rapporto diretto con il Vecchio Testamento e con le lettere di Paolo del Nuovo Testamento.

Qualcosa di simile, ma cento volte più esteso a livello mondiale, avvenne nel sessantennio 1920-1980 a proposito dei rapporti fra Hegel e Marx. Si trattava, in questo caso del fondamento filosofico da dare alla critica economica e politica fatta dal comunismo al sistema capitalistico. Alcuni pensavano che Hegel non era necessario, anzi portava fuori strada verso la metafisica e l'idealismo, e bisognava allora liberare Marx dalle influenze hegeliane, costruendo un profilo di Marx teoricamente del tutto autosufficiente oppure integrato con concezioni "scientifiche" non "inquinata" dalla filosofia, e soprattutto non inquinata dalla filosofia dell'idealismo tedesco. Meglio un buon ritorno a Kant, magari integrato con la valorizzazione di Darwin, piuttosto del mostruoso incontro fra Marx e Hegel.

Altri, invece, pensavano al contrario che Marx avrebbe avuto troppo da perdere a staccarsi troppo da Hegel, e che bisognava invece valorizzare l'eredità hegeliana, salvo restando la distinzione fra il materialismo di Marx e l'idealismo di Hegel. Altri infine (e fra questi lo scrivente di queste note) si sono spinti ancora più in là, ritenendo che in Marx il materialismo gioca semplicemente un ruolo metaforico, ma che il tessuto teorico di Marx è integralmente "idealista", checché ne dicano i manuali e la tradizione consolidata delle scuole marxiste e del peggiore nemico della riflessione filosofica indipendente, il cosiddetto "sentito dire" della anonimità pseudo-colta (il "*Das Man*" di Heidegger).

Non c'è certamente qui lo spazio per analizzare la ricchissima varietà di queste interpretazioni. Mi limiterò a segnalare il vicolo cieco, e cioè l'*impasse*, in cui sono generalmente finite le scuole che hanno cercato di "uccidere" Hegel, e cioè di separarlo il più possibile da Marx.

La più famosa corrente del marxismo anti-hegeliano del ventennio 1960-1980 è stata sicuramente quella del francese Louis Althusser. Non vi è qui lo spazio per discutere criticamente i suoi argomenti. Alla fine del suo ciclo questa scuola è giunta ad una apologia irrazionalistica della casualità assoluta del reale, chiamata "materialismo aleatorio". Il suo principale esponente italiano, l'economista Gianfranco La Grassa, dopo avere "sparato" per decenni contro la filosofia, l'idealismo e l'umanesimo, ha infine onestamente dichiarato nel febbraio 2009 di non essere più comunista, di non sapere che cos'è il comunismo, di non sapere e potere definirlo concettualmente, eccetera. Alla fine il concetto (*Begriff*) si vendica di coloro che lo hanno ridotto a semplice categoria epistemologica.

Il corrispondente italiano della scuola marxista anti-hegeliana francese di Louis Althusser e dei suoi successori è stata la scuola di Galvano Della Volpe e di Lucio Colletti, che ha interpretato Hegel come un metafisico organicista romantico, nostalgico della religione comunitaria medioevale, da cui bisognava a tutti i costi staccare Marx

per “salvarlo” dall’irrazionalismo. Se l’esito finale della scuola althusseriana è stato il materialismo aleatorio ed il comunismo assimilato alla caduta casuale di un meteorite sulla terra (Gianfranco La Grassa), l’esito finale della scuola dellavolpiana in Colletti è stato semplicemente l’abbandono ed il rinnegamento totale non solo della tradizione marxista successiva al ventennio 1875-1895 (la codificazione marxista coerentizzata di Engels e Kautsky, cui Marx restò completamente estraneo), ma dello stesso pensiero di Marx. Alla fine in Colletti l’odio verso Hegel si trasmise allo stesso Marx, e portò all’adesione integrale di Colletti al liberalismo anticomunista..

A mio avviso né Louis Althusser né Lucio Colletti devono essere demonizzati secondo la cattiva tradizione del settarismo della polemica politica spicciola. E tuttavia non si può neanche fingere di non sapere che un certo impianto teorico porta con sé elementi autodissolutivi, che alla fine dialetticamente si rovesciano in un vero e proprio disastro, nel caso della scuola althusseriana con l’approdo alla metafisica della aleatorietà e del comunismo assimilato alla caduta dei meteoriti e nel caso della scuola dellavolpiana con il *harakini* da samurai giapponese di tutto il programma di Marx.

A Torino, o più esattamente nell’università toninese, da più di mezzo secolo domina un’antipatia esplicita verso Hegel, che attraversa sia puro in forma diversa e specifica molti suoi importanti esponenti storici (Bobbio, Abbagnano, Rossi, Viano, Pareyson, Vattimo, eccetera). Il discorso in proposito sarebbe lungo, ma per spiegare un simile fenomeno mi limiterò a segnalare tre elementi. Primo, la tradizione torinese di antipatia per le filosofie da “notabilato meridionale” di Croce e di Gentile, cui viene contrapposta la tradizione settentrionale del positivismo di Cattaneo, considerata più adeguata culturalmente ad una società industriale moderna. Secondo, il sociologismo esasperato (pensiamo alla riduzione del marxismo a sociologia di Raniero Panzieri) che deriva dal tifo sportivo fra il partito della FIAT ed il partito della Classe Operaia, in cui effettivamente per la centralità della filosofia non c’è molto spazio. Terzo, la tradizione del moralismo azionista, che uno Hegel *redivivus* avrebbe definito in termini di filosofia da “anime belle” e da “moralità soggettiva” che inclina gravitazionalmente verso Kant (Martinetti) oppure verso varie forme di esistenzialismo laico (Abbagnano) o religioso (Pareyson).

Il discorso sarebbe appena cominciato, ma ragioni di spazio mi costringono a terminarlo. Il crollo grottesco e dissolutivo del comunismo storico novecentesco veramente esistito (1917-1991), da non confondere ovviamente con il comunismo utopico-scientifico di Marx (l’ossimoro è intenzionale e voluto), ha fatto sparire il “committente ideale” del dibattito sul rapporto fra Hegel e Marx. Questo è un fatto. Un fatto provvisorio o definitivo? A mio avviso un fatto provvisorio, che soltanto la teoria della fine della storia, metaforizzata come fine definitiva delle grandi narrazioni (Lyotard) può credere definitivo.

Nella storia non c’è niente di definitivo. Siamo in una congiuntura di passaggio, in cui la generazione fallimentare del Sessantotto esorcizza, e nello stesso tempo sublima, la propria incapacità programmatica e culturale di correggere in modo positivo gli indiscutibili difetti della precedente sintesi italiana clericale (la DC), populista (il PCI), laico-riformista (il PSI), neofascista-nostalgica (il MSI), attraverso la creazione di un modello filosofico postmoderno, individualistico, nichilistico e relativistico che oggi,

in assenza di critica hegel-marxiana, soltanto il teologo tedesco Joseph Ratzinger critica ancora.

Tornerà un profilo critico hegel-marxiano? Personalmente, scommetto razionalmente che tornerà, e non soltanto sulla base di una speranza soggettiva indistinta. Personalmente, non credo assolutamente nella teoria del progresso in tutte le sue versioni, ma credo moderatamente e con alcune riserve nella teoria dei cicli storici. Il ciclo che stiamo vivendo vede il dominio di un modello relativistico e nichilistico, e cioè antihegeliano ed antimarxiano per sua profonda essenza. Ma ad un ciclo ne seguirà un altro, probabilmente oltre le speranze di vita di chi è oggi anziano o anche solo di mezza età. Questo può essere una tragedia personale, ma non è una tragedia storica.

14. Considerazioni conclusive

La prima storia della filosofia razionalmente costruita della tradizione occidentale si trova nel primo libro della *Metafisica* di Aristotele. Dovendo classificare secondo un criterio logico i filosofi dei tre secoli che lo precedono, Aristotele utilizza il metodo della quattro cause (materiale, formale, efficiente e finale). A distanza di più di due millenni questo metodo è ancora l'unico impiegato nella stesura delle abituali storie della filosofia ad uso scolastico, liceale o universitario, che iniziano in genere con Talete, diventato il "primo filosofo" per antonomasia, cosa quanto mai discutibile. Dal momento che Aristotele inizia con la classificazione dei filosofi che hanno cercato una causa materiale come principio ed origine del mondo (*archè*), ne consegue che Talete è il primo filosofo, avendo individuato come primo principio materiale del mondo l'acqua. Nulla di più discutibile. Personalmente, se devo cercare il primo principio filosofico che dà origine alla storia della filosofia greca, non lo troverei certamente nell'acqua di Talete o nell'aria di Anassimene, ma lo cercherei piuttosto nella giustizia (*dike*), nella misura che permette di stabilire la giustizia fra i cittadini (*metron*), e nel conseguente calcolo dei rapporti armonici fra distribuzione del potere e della ricchezza, terriera e monetaria (*logos*). Di lì risalirei al potere dissolutore e distruttivo dell'infinito ed indeterminato (*apeiron*), cui occorre trovare un freno adeguato (*katechon*). E via di questo passo.

Certamente, lascerei in fondo in modo del tutto marginale la secolarizzazione razionalizzata delle vecchie teogonie mitiche, con conseguenti acqua, aria, fuoco e terra. Il fatto però che la classificazione estrinseca di Aristotele abbia potuto durare così a lungo, per più di duemila anni, fino a diventare uno dei pochi ricordi post-liceali del corso triennale di storia della filosofia, che inizia con Talete, non può certo essere casuale. Iniziare con Talete permette di ignorare il problema delicato ed imbarazzante della deduzione sociale delle categoria del pensiero (Alfred Sohn-Rethel), di evitare il pericoloso rapporto della filosofia con la distribuzione del potere e della ricchezza, ed infine incoraggia la (falsa) idea per cui la filosofia si occupa dello stesso oggetto della scienza galileiana della natura, semplicemente in modo più primitivo e dilettesco, senza matematizzazione, senza esperimento, e senza

Newton e Darwin. In caso contrario, avendo insegnato io stesso per trentacinque anni storia della filosofia nei licei italiani, costretto a ripetere ogni anno che Talete era stato il primo filosofo, non potrei mai spiegarmi razionalmente questa pigrizia concettuale istituzionalizzata in manuali, non importa se "laici" o "religiosi", di destra, di centro o di sinistra. Ma Talete continua a giocare il ruolo del primo giorno della Creazione della storia della filosofia.

Le *Lezioni sulla storia della Filosofia* di Hegel, scritte (o meglio dettate) più di duemila anni dopo il primo libro della *Metafisica* di Aristotele, cercano di introdurre un principio esplicativo nuovo che possa sostituire la semplice tassonomia aristotelica delle quattro cause. Il principio diventa – come è noto – la sensatezza dell'intero percorso filosofico come percorso di progressiva autocoscienza umana, sensatezza che si contrappone al carattere diseducativo della storia della filosofia come semplice filastrocca mnemonica di opinioni casuali. E tuttavia, il tentativo di Hegel sembra riuscito solo presso gli studiosi specialisti di Hegel, perché la stragrande maggioranza degli studenti liceali (ed anche universitari) della filosofia, sa soltanto dire che si tratta di una lunga sequenza di opinioni casuali, al massimo mediate dal rapporto con la storia dentro la quale vengono sostenute. Se è così (e posso testimoniare che in sostanza è così), come spiegare la postuma vittoria di Aristotele su Hegel? Perché il criterio di Hegel, che appare a prima vista migliore di quello di Aristotele, è quasi sempre sconfitto "sul campo" dal criterio aristotelico, spesso ancora più estrinseco e casuale di quello originario, che almeno ha una sua "scientifica" razionalità classificatoria?

La chiave di questo enigma concettuale sta in ciò, che l'assunzione del criterio hegeliano di sensatezza del percorso della storia della filosofia presuppone la contestuale adozione del criterio della verità, o più esattamente dell'esistenza della verità come vera e propria posta in gioco della storia della filosofia. Se invece faccio la storia della filosofia in base al presupposto (implicito o esplicito) che la verità non esiste, la verità si rovescia in una semplice *filia temporis*, Protagora e Gorgia hanno ragione contro Socrate e Platone, il "Pensiero forte" della verità è pericoloso perché repressivo, violento e normativo mentre solo lo scetticismo ed il relativismo sono innocui, eccetera; allora è inevitabile che la filosofia, storicizzandosi, diventi una più o meno raffinata filastrocca di opinioni dottamente presentate ed argomentate. Ma qui, appunto, inizia il problema, non finisce.

La negazione filosofica argomentata dell'esistenza della verità, in particolare nella versione hegeliana dell'Assoluto, ha molti nomi (convenzionalismo, relativismo, nichilismo, scetticismo, fino ad empirismo ed utilitarismo, eccetera). E tuttavia, la negazione filosofica argomentata dell'esistenza della verità è un fenomeno che non ha letteralmente nulla a che fare con un altro fenomeno, immensamente più importante, che è la generalizzata perdita di interesse verso la verità, considerata non più inesistente, ma semplicemente irrilevante ed ininfluente. È bene cogliere questo punto, perché il problema della natura della filosofia classica tedesca, dell'idealismo tedesco, del profilo espressivo di Hegel ed infine del profilo espressivo di Marx sta interamente qui. Filosofia classica tedesco, idealismo tedesco, Fichte, Hegel e Marx hanno tutti e cinque una cosa in comune, e cioè la fiducia non solo nell'esistenza della verità, ma nella decisività sociale ed esistenziale dell'interesse verso l'accertamento

della verità. Togliete questo interesse, e sarà come togliere l'acqua ad una pianta. La pianta inevitabilmente avvizzirà e morirà.

La mia impressione è che oggi questo punto cruciale non venga colto, ed allora la discussione su Hegel e Marx perde totalmente di senso, e diventa un trastullo oppure un mezzo strumentale per accedere ad una cattedra universitaria, considerata semplicemente più "prestigiosa" e meglio pagata. di una semplice cattedra liceale, in modo da poter conseguire il titolo di "professore", non semplicemente di "prof", con cui il circo mediatico esprime non tanto un innocente e simpatico gergo giovanile, quanto il disprezzo che questo circo mediatico prova nei confronti del ceto dequalificato dei cosiddetti "insegnanti", termine sindacalese-impiegatizio che ha sostituito il vecchio termine gentili ano-borghese di "professori". E allora terminerò queste considerazioni proprio mettendo a fuoco il rapporto fra le filosofie veritative di Fichte, Hegel e Marx ed il clima di generalizzata perdita di interesse verso la verità (comunque definita) in cui siamo immersi, e siamo talmente immersi da non rendercene quasi sempre neppure più conto.

Come ha correttamente rilevato Heidegger, Cartesio fu il primo filosofo della tradizione occidentale cristiana che tradusse il concetto di verità nel concetto di certezza del soggetto, o più esattamente di certezza della corretta rappresentazione del soggetto (trascendentale ed unificato) come dato razionale comunicabile, trasmissibile ed universalmente accettabile potenzialmente da tutti. Da questa concezione cartesiana derivano poi la concezione trascendentale del soggetto di Kant (l'io Penso come appercezione trascendentale), la teoria della conoscenza del positivismo (che considera la religione e la filosofia superflue, perché la scienza fa da sufficiente fondamento a sé stessa senza bisogno di altre fondazioni teologiche o metafisiche), ed infine il dibattito epistemologico novecentesco sulla falsificabilità come unico vero criterio della certezza scientifica (Popper, Lakatos, eccetera). In ogni caso, da Cartesio a Popper passando per Kant e Comte, il solo criterio della conoscenza valida è la certezza del soggetto. Sembra che della vecchia "verità" nessuno sappia veramente più che farsene.

Per capire le ragioni storiche e sociali per cui nella cosiddetta "modernità" (termine volutamente vago con cui la repubblica dei dotti nomina l'inquietante concetto marxiano di modo di produzione capitalistico) la certezza trascendentale del soggetto sostituisce il vecchio fondamento veritativo del mondo, bisogna passare da Heidegger a Marx, perché sulla base sapienziale heideggeriana finiremmo con il non capirci niente. Il modo di produzione capitalistico, a differenza del modo di produzione schiavistico o dei piccoli produttori indipendenti ateniesi (che ha bisogno di un concetto di verità politica o antropologica), e del modo di produzione antico-orientale e feudale (che ha bisogno di un concetto di verità religiosa), non ha bisogno per auto-riprodursi di un concetto di verità di alcun tipo, ma gli basta ed avanza la certezza dell'imprenditore. La rete di certezze imprenditoriali della corretta previsione degli investimenti effettuati sostituisce così nella legittimazione politico-sociale complessiva ogni precedente fondamento veritativo (la divinità monoteistica con la sua rivelazione, la natura umana come criterio antropologico normativo, il diritto naturale, il contratto sociale, l'Assoluto hegeliano, eccetera), e sceglie invece, con il naturale intuito del buon cane da tartufi, un nuovo fondamento flessibile,

il relativismo dei valori, il disincanto del mondo, il nichilismo addomesticato, la pluralità delle forme di vita all'ombra della unicità monoteistica della riproduzione capitalistica, ed infine la sintesi postmoderna attuale come unione di legittimazione sociale flessibile della società e di elaborazione del lutto delle utopie libertarie della fallimentare generazione del Sessantotto, oggi (ma ancora per poco) egemone negli apparati ideologici di tipo politico, mediatico e soprattutto universitario.

Come ha correttamente compreso Baudrillard, oggi la simulazione virtuale del piccolo schermo televisivo può sostituire l'esperienza reale delle cose. Come ha correttamente compreso Jameson, il postmoderno è l'immagine generalizzata del mondo nell'epoca della produzione flessibile e del tramonto (forse provvisorio) del fordismo produttivo e del keynesismo economico. Come ha correttamente compreso Harvey, il postmoderno segna il passaggio dal Primato del Tempo del Progresso borghese al primato dello Spazio della globalizzazione capitalistica. Come ha correttamente compreso Lasch, il tipo antropologico della individualizzazione consumista è il narcisista, erede del vecchio robinsonismo borghese. Come ha correttamente compreso Bauman, una simile società non ha più nulla di veramente "solido", ma ha una natura liquida alla Zelìg (il personaggio di Woody Allen).

E potremmo continuare. Ma siccome lo spazio non ce lo consente, terminiamo con una sintesi chiara dei miei pensieri: Hegel e Marx sono il punto massimo insuperato del pensiero filosofico, Nietzsche e Heidegger non solo non li hanno "superati", ma ne stanno molto al di sotto; l'eclissi di Hegel e Marx è uno scandalo culturale provvisorio; ma il tempo è galantuomo, e prima o poi le cose cambieranno, ma quando cambieranno non è prevedibile, e solo un Dio lo sa.

15. Nota bibliografica generale

Dal momento che – come dice un arguto proverbio inglese – la beneficenza comincia a casa propria, comincerò con il segnalare alcune mie opere in cui le tesi di fondo di questo breve saggio sono analizzate in modo più completo. A proposito della filosofia generale della storia in cui ogni pensiero è inquadrato, segnalo la mia trilogia *Storia della Dialettica*, *Storia dell'Etica* e *Storia del Materialismo*, Petite Plaisance, Pistoia, 2006 e 2007. A proposito della mia interpretazione idealistica di Marx, per cui non solo è un allievo filosofico di Hegel, ma è un pensatore a tutti gli effetti assai più "idealista" che "materialista", segnalo *Marx Inattuale*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, *Ripensare Marx*, Editrice Ermes, Potenza 2007, ed infine *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx*, Editrice Il Prato, Saonara 2007. Un inquadramento generale del pensiero di Marx nell'intera tradizione europea dai greci ad oggi è contenuto in *Il marxismo e la tradizione culturale europea*, Petite Plaisance, Pistoia 2009. Detto in modo telegrafico per me Hegel e Marx sono leggibili assai più come restauratori del punto di vista naturalistico ed ontologico dei greci (nelle nuove condizioni della storicità universalistica moderna), piuttosto che come secolarizzatori della vecchia escatologia ebraico-cristiana nel linguaggio della filosofia (Hegel), oppure dell'economia politica (Marx). Come si vede, la mia visione è assolutamente opposta

a quella di Weber (disincanto del mondo e politeismo dei valori), di Löwith (filosofia idealistica e marxismo come secolarizzazione di un precedente contenuto religioso), ed infine di Lyotard (fine delle grandi narrazioni di salvezza, in cui vengono inseriti sia Hegel che Marx). Nello stesso tempo, sono fieramente avverso a tutti coloro per cui il marxismo non ha bisogno di alcuna fondazione filosofica, ma basta ed avanza la cosiddetta "Scienza moderna" (Althusser, Della Volpe, Colletti, eccetera).

Dopo aver "messo le carte in tavola" (primo comandamento dell'etica della corretta comunicazione filosofica), possiamo passare ad alcune selezionate letture consigliate, sia ai principianti assoluti, sia agli "intermedi" non ancora specialisti.

Prima di cominciare ad interpretare Hegel e Marx, ed eventualmente di "schierarsi" (filosoficamente) per o contro l'uno o l'altro (o contro tutti e due), conviene acquisire alcune conoscenze sistematiche elementari di entrambi. A proposito di Hegel, non sarà tempo perduto impadronirsi dei termini essenziali del suo pensiero. Molto buona e chiara è l'antologia ragionata di Valerio Verra, *La filosofia di Hegel*, Loescher, Torino 1979. Verra è anche autore dell'ottima *Introduzione a Hegel*, pubblicata da Laterza. Consigliabile è il testo di Charles Taylor, *Hegel e la società moderna*, Il Mulino, Bologna 1984. Il delicato passaggio da Kant a Fichte a Hegel è illustrato nell'utile antologia di Claudio Cesa, *Le origini dell'idealismo tra Kant e Hegel*, Loescher, Torino 1981.

A proposito di Marx, le cose sono più difficili, perché mentre Hegel ha sistematizzato e coerentizzato il suo pensiero, Marx non lo ha fatto, ed i suoi espositori sono costretti ad una inevitabile maggiore arbitrarietà. Per iniziare consiglio David McLellan, *Il pensiero di Karl Marx*, Einaudi, Torino 1975, e Marco Simoncini, *Invito al pensiero di Marx*, Mursia, Milano 1986. La bibliografia divulgativa sarebbe immensa, ma mi limito qui volutamente a due onesti brevi testi espositivi.

In T. W. Adorno, *Terminologia Filosofica*, Einaudi, Torino 1975, c'è un'insuperata problematizzazione dialettica di Kant, Fichte, Hegel e Marx, in cui l'idealismo ed il materialismo "trapassano" l'uno nell'altro, ed appare così stucchevole ed errata la loro contrapposizione polare, come se si trattasse di opposizioni reali o non di contraddizioni dialettiche.

A suo tempo, studente alla Sorbona di Parigi, sono stato molto influenzato da Jean Hyppolite, di cui consiglio la lettura dei *Saggi su Marx e Hegel*, Bompiani, Milano 1965. Questo libro, a mio avviso, è a tutt'oggi teoricamente insuperato. L'interpretazione "straniante" del *Capitale* di Marx come "romanzo gotico" è in Francis Wheen, *Marx. Vita pubblica e privata*, Mondadori, Milano 2000. Una corretta, esposizione divulgativa dei significati di dialettica in Hegel e in Marx c'è in Ferdinando Vidoni, *Dialettiche nel pensiero contemporaneo*, Canova, Treviso 1996. Infine, la più recente discussione comparativa sui rapporti fra Hegel e Marx è ampiamente illustrata nell'ottimo saggio di Roberto Fineschi, *Marx e Hegel*, Carocci, Roma 2006. Qui mi fermo, senza ricordare i classici dell'interpretazione del rapporto Hegel Marx (Della Volpe, Althusser, Marcuse, Bloch, Lukàcs, Löwith, eccetera). Ma qui siamo di fronte ad un'altro capitolo della storiografia filosofica, che va oltre il raggio di queste considerazioni.