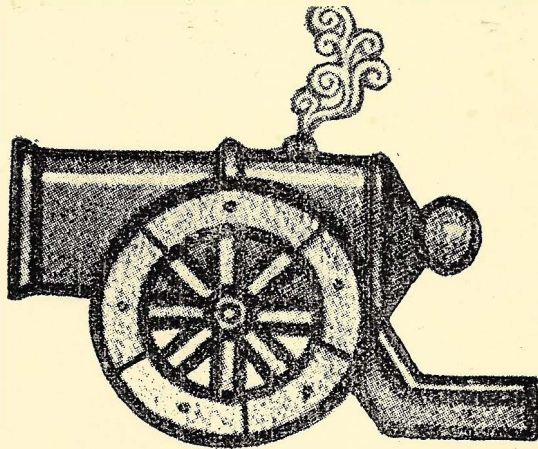


MASSIMO SCALIGERO

HEGEL MARCUSE MAO

Marxismo o Rivoluzione?



GIOVANNI VOLPE EDITORE
ROMA

arti grafiche pedanesi - roma - via a. fontanesi, 12 - tel. 220.971

© 1980. Tutti i diritti riservati. Giovanni Volpe Editore
in Roma - Via Michele Mercati, 51 - Telefono 87.31.39

I

CONNIVENZA DEI CONTENDENTI

TRE IMPERIALISMI

Non è facile capire che cosa veramente accade oggi nel mondo, se non si riesce a vedere il dominio di un identico livello mentale dietro eventi culturali, politici, sociali, che appaiono in drammatico contrasto tra loro. Chi guardi nella profondità trova, di là dal contrasto, l'identità.

Il tipo di pensiero che da una parte ci dà l'Americanismo e dall'altra il Sovietismo, portato ad estreme conseguenze, ci dà la « Rivoluzione culturale ». Nel fenomeno cinese si può contemplare in atto la prova generale di quello che sarebbe il mondo, ove si sviluppasse in esso sino alle sue ultime istanze ciò che domina il presente tempo: la collusione sovietico-americana: una *concordia discors*, una dissonanza formale, che cela l'affinità di intenti profondi. Molti credono che Herbert Marcuse abbia capito questi intenti profondi: è legittimo dubitarne, non essendo possibile che, in chiave freudiano-marxista, il mentale umano vada oltre il limite psichico. Piuttosto giunge ad esprimere in forma critica la propria limitatezza, che crede avere come oggetto.

Ove si realizzasse compiutamente nel mondo il pensiero che ieri ha prodotto il materialismo storico, in di le diverse rivoluzioni socialcomuniste nel mondo, e per altro verso oggi produce la tecnocrazia (America, Russia), il capitalismo monopolistico (America) con

il suo analogo, il capitalismo statale (Russia, Cina), si è autorizzati a prevedere che la situazione risultante sarebbe ciò che già sinteticamente in germe è presente nella Cina popolare.

Due studiosi della Rivoluzione culturale, Leo Huberman e Paul M. Sweezy, avvertono¹ che è erroneo ritenere la posizione cinese un attacco nichilista contro il Socialismo o l'Unione Sovietica; né giustificata è l'opinione dei Trozkisti secondo cui la Rivoluzione culturale è una situazione identica a quella delle « purghe » staliniste degli anni Venti e Trenta. La funzione di Mao Tse-tung può essere legittimamente veduta affine a quella di Lenin, piuttosto che a quella di Stalin. Secondo i due studiosi, se Lenin non fosse prematuramente morto e quindi mancato come orientatore del socialismo sovietico, non vi sarebbero stati fenomeni come lo stalinismo e il trozkismo.

Il rapporto di Barry M. Richman sull'organismo sociale della Cina popolare², conferma le divergenze di profondità tra il metodo sovietico e il metodo cinese, già denunciato dai politici, come dai cronisti. I Cinesi si abbeverano alle origini della rivoluzione socialista: il loro marxleninismo cura di essere pronto in ogni momento a controllare l'organizzazione produttiva statale, là dove può dar luogo a forme burocratiche e a poteri destristi. All'inchiesta del Richman risulta che i Cinesi si sono liberati della concezione della fabbrica come unità di produzione rigorosamente razionalistica: l'elemento umano-politico vi viene coltivato e agitato, sino a fenomeni di revisione e di critica dalla base.

Huberman e Sweezy annettono particolare impor-

¹ L. HUBERMAN e P. M. SWEETZY, « Capire la Rivoluzione culturale », in *Monthly Review*, ed ital., I, 4, 1968.

² Cit. in HUBERMAN e SWEETZY, *art. cit.*

tanza a tale socialismo di fabbrica: tra l'altro vi scorgono quell'elemento di decentralizzazione dell'autorità, che invece gravemente difetta in Russia. È in definitiva una questione di forma relativa alla *praxis*, la dialettica comunque rimanendo identica.

Una regolata autonomia dei lavoratori e una possibilità di critica e di controllo procedurale sono senza dubbio presenti: si tratta di vedere se queste obbediscano a un più ampio condizionamento, ossia a quello che si è chiamato il contenuto univoco, l'identico livello. È evidente che l'autorità globale, a carattere impersonale, degli orientatori del sistema consegue i suoi obiettivi se può contare su una vitalità autonoma nel senso rivoluzionario, di continuo incalzante l'elemento borghese-capitalistico inevitabilmente portato a riaffiorare. Ma, se si osserva, l'autonomia all'elemento umano - politico impegnato nel processo produttivo e rivoluzionario, viene accordata entro l'ambito di una direttiva univoca irrevocabilmente unidimensionale: quella che vede la soluzione di ogni problema come soluzione economica, in quanto l'uomo è assunto come essere fisico, con orizzonti fisici, con aspirazioni fisiche, con espressione bensì biologica psichica etica e spirituale, ma obbediente al fondamento fisico. L'uomo a una dimensione.

L'uomo a una dimensione di Marcuse in realtà non esiste, ma come tipo astratto modellato dalla cultura marxiana e freudiana e in tal senso consacrato sino ad avere potere dinamico, capace di influenzare la realtà, esiste. È inutile chiedersi come mai Marcuse non abbia ravvisato l'unidimensionalità di cui argomenta nel tipo stesso di pensiero con cui egli assume il mondo, ossia nella visione quantica e biologica, epperò animale, della società, fondata sulla dialettica della materia diveniente, a cui egli tuttavia conferisce come contropar-

te spirituale, la « metapsicologia » freudiana. Egli stesso in effetto è un impersonatore di tale visione; la sua filosofia, in quanto propone in definitiva come soluzione un mutamento dipendente da mutamento economico, pacifico o violento che sia, è l'espressione della vita animale vista come molla spingente dell'evoluzione sino al pensiero. È il fondo comune delle tre culture, cinese, russa, americana, il livello che le unisce.

Sembra che il rifiuto globale di Marcuse si ponga fuori di ciò che rifiuta. Una serie di argomentazioni non è un rifiuto, non è un atto di volontà. Sarebbe troppo facile: anche se la critica proposta da Marcuse riguardo al Marxismo sovietico è il rifiuto più accettabile dal punto di vista logico. In effetto sarebbe meno accettabile un mondo definitivamente regolato da un pensiero come quello che produce la denuncia di Marcuse, che il mondo quale in realtà è: mondo in verità tragico, ma impenetrabile alla dialettica astratta, in quanto percorso da forze che la dialettica, per il limite formale a cui s'identifica, non può conoscere.

IL VIZIO D'ORIGINE

Il rifiuto del sistema socioeconomico industriale di tipo sovietico-americano sembra giustamente indicare la Cina come portatrice di una soluzione del condizionamento dell'uomo, ma in realtà propone un'altra forma di esso, perché il pensiero stesso di cui è tessuto non esce dal condizionamento. La Rivoluzione culturale non esce dai limiti del materialismo dialet-

tico: l'obiettività della natura, della materia e del processo economico è posta da un soggetto umano che viene ignorato e perciò escluso.

Ma non v'è *oggettività* che esista fuori dell'atto di un *soggetto* che la decreta, secondo che lo stesso Marx hegelianamente riconosce, salvo a eliminare l'antitesi in funzione della priorità trascendente del mondo oggettivo, ossia della materia, o della natura. In realtà questo soggetto, che in quanto tale è altresì capace di concepire il materialismo storico, secondo la nota utilizzazione della dialettica hegeliana, viene inesplicabilmente rifiutato come soggetto del processo concepito, anche dalla teoretica della Rivoluzione culturale. La posizione cinese è sostanzialmente una revivescenza radicale, con nuovi impulsi di fede e lineamenti di saggezza confuciana, del materialismo storico di Marx. Vedendo l'uomo esclusivamente fisico, neppure il Maoismo esce dal condizionamento. Non si può parlare di Rivoluzione, bensì di sommovimento e mutamento di forme esteriori.

Dietro ogni sviluppo della tecnologia e del meccanismo economico, che conduca a « società dei consumi » da una parte, o ad organismo socialista totalitario dall'altra, si può riconoscere la medesima mentalità che non ha altro orizzonte se non quello dei valori fisici. Tuttavia, anche se si riesce a scoprire tale sostanza comune delle tre società, cinese, russa, americana, occorre non cadere nell'ingenuità di credere che il problema del trio esaurisca o contenga i problemi e le lotte del mondo. Non v'è sistema di riferimento ideologico che oggi non abbia ragioni legittime per proiettare su tutto il resto del mondo la propria contestazione, dal proprio punto di vista. Si guardi il linguaggio dei partiti, delle propagande, dei filosofi della politica: ciascuno tende ad essere una terza

o una quarta forza polemicamente fuori di una dualità o di una treità. C'è la contestazione delle contestazioni, e i fronti si confondono. L'arte è di ravvisare come il denominatore comune, il livello identico, comprenda anche questi.

La presunzione di fare il giusto uso della civiltà tecnologica al servizio dell'istanza sociale, al servizio dell'uomo, è l'idea di fondo di Marcuse, ma è parimenti il senso della gelosia profonda dei tre imperialismi. Tutti e tre si contendono l'uomo a una dimensione, perché tutti e tre si reggono appunto sulla forza di questa unica dimensione: quella dell'uomo fisico, economico, animale, gruppo di istinti tenuti insieme da una coscienza che freudianamente non è fondata su se stessa, perché dal profondo dominata da enti collettivi insondabili.

Tre imperialismi che combattono ad armi pari, in quanto l'uomo spirituale non può parteggiare per nessuno di loro. Per qualcuno di loro, o mediante un più ampio giuoco per tutti e tre, parteggiano le Chiese: lo possono in quanto hanno cessato di porre al centro l'uomo spirituale e sentono l'importanza assunta dall'uomo fisico, quello del materialismo storico, con bisogni religiosi, i cui bisogni religiosi salgono dal fisico. La Chiesa in tal senso oggi è in ordine con il suo assentire alle ricerche volte a ravvisare basi biologiche e cellulari all'anima: la cui immortalità rimane un discorsivo, pio sentimento. La conoscenza tradizionale della « tricotomia », o della triplice costituzione dell'uomo spirito-anima-corpo, è obliata.

Il dominio dello spirito fu tagliato fuori dal Concilio Ecumenico di Costantinopoli dell'869, che riconobbe nella costituzione umana una dualità anima-corpo: oggi, con l'assenso del Concilio Vaticano II alla cultura del tempo, viene tagliato fuori anche il dominio del-

l'anima. Perciò è possibile l'avvento dell'uomo corporeo. Tolta la terza dimensione, che è quella dello spirito, e la seconda, che è quella dell'anima, l'imperialismo cinese, russo, americano, ecc. tende ad avere il controllo dell'uomo ridotto alla dimensione corporea: l'uomo che Marcuse stesso mostra di non sapere perché ha chiamato a una dimensione. Se lo sapesse, saprebbe anche, almeno intuitivamente, quali sono le dimensioni che mancano, ma allora capirebbe sé stesso: riuscirebbe a vedere l'occulto vincolo che lo congiunge alla sinistra hegeliana e per quale mistero questa ripullula oggi con nuova potenza dialettica in Oriente, in Occidente, a Nord, a Sud, secondo l'implicita persuasione che Hegel fosse sì incomparabilmente logico, ma cadesse nel misticismo ingenuo allorché indicava l'idea come forza motrice delle cose, dell'uomo, della storia. Mentre, secondo il risorgente marxismo, di Marcuse, come di Mao Tse-tung, di Huberman, Sweezy, Apostel, Bloch ecc., tale forza motrice più che mai è la materia. Lo strano è che nessuno degli attuali revisionisti d'ispirazione « cinese » ritiene dover dare importanza al vizio d'origine: nessuno di essi è rivoluzionario al punto da avere il coraggio di andare alla radice della questione marxiana.

L'« ALIENAZIONE » NON SUPPOSTA

Neppure Marcuse si accorge che il fondamento del comunismo critico è la « materia » pensata, la materia che non sorgerebbe mai come oggetto di coscienza

se il pensiero non la pensasse: non pensasse il suo movimento. Tale movimento è l'idea nella materia secondo Hegel, è invece la materia che produce l'idea secondo Marx. Tutto il marxleninismo è in sostanza una idea che vuol muovere la materia, non in quanto sia la prassi della materia stessa attuantesi mediante l'individuo pensante, ma in quanto, ponendosi come dottrina della prassi o scienza del materialismo, presume dominare la storia e la natura né più né meno che come il moto hegeliano dell'idea. Hegel fu capovolto solo discorsivamente: praticamente i nuovi marxleninisti credono nell'idea, ma non lo sanno. Non muovono secondo l'idea, ma secondo il suo opposto, a cui sottomettono l'idea.

La cultura di ogni popolo, di ogni continente, oggi, anche là dove non lo avverte, è compenetrata con nuovo impeto dalla persuasione che or è più di un secolo portò gradualmente alcuni discepoli di Hegel a quella divergenza onde ebbe vita la cosiddetta « sinistra » capovolgitrice del paradigma del maestro: tra i quali più organico e conseguente Marx. Tolta all'idea la dimensione dello spirito, tolta in un secondo tempo la dimensione dell'anima, che grazie al concetto di *praxis* tendeva a sopravvivere sia pure problematicamente per virtù di Marx, la dialettica si avviava ad essere la spiritualità unidimensionale dell'uomo, in quanto uomo basamente fisico, con bisogni esclusivamente fisiologici ed economici, i cui valori etici culturali estetici dovevano esser considerati mere sovrastrutture: l'uomo non solo marxista, ma altresì antimarxista, post-marxista, cattolico, conservatore, reazionario, rivoluzionario, razzista, anti-razzista, anarchico, « filocinese », contestatario: l'uomo dialettico, idealista o materialista, la cui realtà vitale non esce dal limite dialettico. L'uomo

alienato, sì, ma per una destituzione interiore, non economica.

Questo è il livello identico di cui si diceva: in cui non può esservi un sistema contro l'altro, Socialismo contro Imperialismo, o Rivoluzione contro Capitalismo, bensì un imperialismo inferiore, unico, esprimendosi in antitesi formali, apparentemente inconciliabili. Malgrado le interne dilacerazioni, il sistema cinese è uno in profondità: così come uno in profondità è il mondo sovietico-americano: il mondo che produce parimenti una « sinistra bianca » e ciò che essa crede contestare. Marxista, non perché sia vero il Marxismo, o la sua scelta sia il Marxismo, ma in quanto è incapace di una reale distinzione tra necessità e libertà.

Il livello unitario può anche produrre l'equivoco filosofico onde viene concepita un'identità del principio che muove le correnti della storia, si chiami esso « materia », o « idea », o Logos, o spirito, o natura, comunque trattandosi dello stesso impulso evolutivo, onde il Marxismo potrebbe essere considerato il continuatore o l'analogo del Cristianesimo. Indubbiamente, sul piano dell'intellettualismo astratto, le dialettiche solo apparentemente sono in contrasto tra loro, riferendosi esse comunque a un identico principio, ma questo principio non può essere lo spirito, bensì l'opposto. Ciò che si oppone allo spirito o all'idea, o alla verità, o alla libertà, può essere visto positivamente come l'ostacolo che sollecita le forze dello spirito, ma non può essere confuso con lo spirito. La tentazione della non distinzione oggi è un'altra forma della strategia dell'Avversario dell'uomo. La distinzione consiste nel riferimento di ogni reale al principio interiore, senza cui la sua oggettività non può essere posta. La critica di Marx alla « mistificazione hegeliana dell'oggettività come alienazione dell'autocoscienza »

può valere soltanto per chi non abbia sufficiente coscienza del processo pensante. L'« alienazione » oggi posta sotto accusa è soltanto questa.

SIGNIFICATO DI IMPERIALISMO

Giova stabilire il senso da attribuire al termine imperialismo, per ravvisare quale situazione realmente gli corrisponda. Con tale termine gli avversari dell'America statunitense intendono il decorso sostanziale del « capitale monopolistico » che, per la sua obiettiva struttura, non può non tendere ad espandersi come un potere mondiale. Gli antiamericani affermano che, oltre la necessità industriale della produzione di armi, la sopraffazione mediante le armi non può non essere il veicolo del « capitale monopolistico », dimenticando che ove realmente tale sia il programma capitalistico, è impossibile che si realizzi mediante la sopraffazione armata, non potendo venire alcun utile dalla clientela di popoli annientati. Si obietta che tale clientela viene imposta ai popoli per vie pacifiche, sino al pieno asservimento: la società che muove secondo l'impulso borghese-capitalistico non può non essere imperialistica, per il fatto che la sua struttura economica automaticamente assume il dominio del complesso sociale.

Ma una simile interpretazione del procedimento univoco della produzione, se si varia minimamente la terminologia della *praxis* formale, è applicabile parimenti ai Paesi marxisti. Se si assume il fatto economico come struttura basale della società, non si può non parlare di imperialismo sovietico, non si può non parlare di

imperialismo cinese. Ciascuno ha fondati motivi per imporre all'altro la propria struttura economica. Le ideologie, in un mondo tipologicamente marxista, veramente non sono che sovrastrutture: come viene categoricamente chiarito dal comunismo critico.

Per imperialismo tradizionalmente s'intende l'affermazione di un potere unitario nazionale, che tende a dominare gli organismi economico-sociali e culturali di altri Paesi. Il dominio può essere imposto a questi mediante varî mezzi, dall'occupazione militare alle manovre propagandistiche e ideologiche perpetranti dall'interno l'assoggettamento politico e socioeconomico. Tali mezzi non sono il potere imperialistico, bensì il veicolo mediante cui esso opera: nei casi contemplati, spesso preceduto dalla predicazione della pace e dalle manifestazioni dei mistici della non-violenza.

Questo potere all'interno del Paese da cui muove, manovra bensì l'organismo economico, quello giuridico e quello culturale, ma il suo cosiddetto « imperialismo » non è questo. Tolto il senso nobile al termine originario *imperium*, rispondente all'idea di una gerarchia legittima perché spirituale, l'imperialismo nell'attuale senso è in sostanza il modo di essere o l'impulso economicistico di tipo marxiano, che si serve dei suaccennati mezzi.

Il modo di essere è quello dell'uomo unidimensionale valutante del mondo soltanto ciò che è peso e misura, e dell'umano ciò che è connesso alla produttività. Il problema centrale che unisce gli attuali imperialisti, o li pone l'uno contro l'altro, è l'impostazione del processo produttivo: tutto si svolge intorno a temi come merce, prezzo, lavoro, plusvalore, surplus, salario, fabbrica, ecc. Non c'è altro come fondamento se non la metafisica della struttura produttiva. La forma della struttura li separa, ma il contenuto è identico,

per i Cinesi come per i Russi, i Castristi, gli Americani, ecc.: un'impostazione economica della vita, della storia, della cultura, della natura. In definitiva il materialismo storico, d'Oriente e d'Occidente, d'Asia, di Europa e d'America, oggi sorgente con inaspettata vitalità nel cosiddetto Terzo Mondo, per impulso « cinese », secondo una revivescenza delle originarie concezioni marxleniniste.

UN ESEMPIO DI COLONIALISMO DIALETTICO. LA CINA

La Rivoluzione culturale, nella sua sostanza metafisica, o come èmpito mistico inconscio, si spiega con l'anima cinese, anche se le sue strutture razionali sono il prodotto di un pensiero europeo-americano. Se la ispirazione è cinese e la struttura ideologica occidentale, resta da comprendere il radicalismo cinese: il perché della sua capacità di proporre con nuova intransigenza il Marxismo originario, con la revivescenza delle sue istanze messianiche, p.e. il fine ultimo della società socialista, dell'uguaglianza assoluta di tutti, secondo un livello comportante l'eliminazione definitiva dell'autorità: un livello « operaio » per tutti³.

Con la Rivoluzione culturale risorge possente il mito della società futura, fondato sulla persuasione di possedere il senso dell'evoluzione dell'uomo e di ciò che egli dovrà divenire. Coloro che sono persuasi di posse-

³ E. MASI, *La contestazione cinese*, Torino, Einaudi, 1968, p. 80.

dere l'interpretazione del contenuto ultimo della storia dell'uomo, oggi stanno passando all'azione in ogni Paese della terra. La forza di fede del neo-materialismo viene soprattutto dalla Cina: rispondendo essa a un determinato livello psichico dell'uomo occidentale, può galvanizzare in lui ciò che come impulso le corrisponde, sino ad espressioni dialetticamente e formalmente più organiche di ciò che è possibile all'attuale cultura cinese.

Il sovversivismo post-marxista aveva perduto lo slancio mistico della prima ora: il Maoismo sembra poterglielo restituire. Esso tuttavia tende ad assumere il comando della sovversione mondiale, in quanto sente di possedere un presupposto rivoluzionario la cui assolutezza in Occidente si era andata attenuando. Come è stato possibile alla Cina tradizionale un simile trapasso all'ideologia marxista?

Fung Yu-lan, già professore di filosofia all'Università di Tsing Hua, con la sua posizione personale ci mostra una tipica conversione del filosofare tradizionale cinese, su basi buddhistico-confuciane, in un filosofare moderno, analitico e pragmatistico, che con un minimo di consequenzialità giunge agevolmente a identificarsi con la teoretica marxista.

Nella sua piccola *Storia della filosofia cinese*, Fung Yu-lan, parlando della prima introduzione del pensiero occidentale in Cina, narra: « John Dewey e Bertrand Russel furono invitati nel 1919 a tenere alcune conferenze all'Università di Pechino e in altre città: essi furono i primi filosofi occidentali ospiti della Cina e da essi i Cinesi ebbero le prime autentiche informazioni sulla filosofia occidentale... »⁴. V'è da dubitare

⁴ FUNG YU-LAN, *Storia della filosofia cinese*, Milano, Mondadori, 1956, p. 355.

che da simili messaggeri i grandi sistemi di pensiero d'Occidente siano stati presentati nella loro integrità e che l'idealismo, filosofia chiave, sia stato fatto conoscere da pensatori che non soltanto lo rifiutavano, ma non lo avevano neppure sufficientemente compreso. Non alludiamo tanto a Dewey, quanto a Russell. V'è inoltre da chiedersi se Hegel, filosofo la cui comprensione è già problematica per un occidentale, sia stato accessibile a pensatori estremo-orientali che preventivamente ne avevano appreso la deformazione.

Ad opera di altri esponenti della filosofia occidentale, vennero poi diffusi in Cina sistemi e aspetti di essa, sempre in chiave empiristico-logica. Un conoscitore esatto di ciò che accadde in quel periodo, come Fung Yu-lan, a tal proposito così si esprime: « A mio parere il contributo permanente dato dalla filosofia occidentale a quella cinese è nel metodo dell'analisi logica »⁵: appunto quello recato da Bertrand Russell e dai suoi amici.

Ciò che è stato inserito come germe logico-analitico nell'anima cinese ha potuto con particolare potere di identità combinarsi con impulsi della sinistra rivoluzionaria, dopo i primi contatti dell'Est asiatico con il Marxismo. Il processo fu rapido: con la conferenza di Hankou del 1927 furono superate le tendenze moderate di Ch'en Tu-hsiu ed ebbe inizio l'atteggiamento decisamente antiborghese del PCC.

Se si vuole capire ciò che attualmente sta avvenendo in Cina, giova guardare a questi precedenti. Oggi ci viene rinviato dalla Cina un Marxismo per così dire concreto, come mito materializzato, passato determinatamente da astrazione a realtà, secondo il realismo che

⁵ *Ibid.*

caratterizza questo antichissimo popolo: la cui trasformazione tuttavia si sarebbe potuta verificare in ben altro modo, se i primi portatori del pensiero occidentale avessero agito con un minimo di onestà filosofica. In effetto i canoni del dialettismo analitico hanno un potere di meccanizzazione mentale non tanto su chi li elabora e li insegna — magari nella sua esistenza concreta rimanendo ancorato a posizioni mistiche o idealistiche — quanto su chi li apprende acriticamente e li pone in atto.

L'esperienza cinese si svolge oggi su un piano di automatica logicità applicata a tutto, afferrante della realtà esclusivamente ciò che è riducibile in termini di tecnica e di meccanica. Ma ciò che è tecnico e meccanico ha pur bisogno di una mente libera che lo usi. Di questa mente libera, nel senso dell'esperienza dell'Io mediante il concetto — che è l'obiettivo legittimo di un filosofare cosciente — non v'è stata la minima possibilità nella Rivoluzione culturale, dal momento che il formalismo logico e lo Hegelismo già capovolto sono stati i suoi punti di partenza, o di passaggio, dall'antico al moderno. Il pensiero già cristallizzato in pensati e in categorie discorsive è stato impresso nell'inerme anima cinese, secondo un soggiogamento interiore, o una sorta di *colonialismo dialettico*: evidente da una serie di fenomeni che appena compensano le riforme sociali ed economiche. La critica ultima di Marcuse alla civiltà tecnologica vale tipicamente per la Cina di Mao. Basta vedere una « guardia rossa » che ostenta il breviario di Mao Tse-tung come talismano, per capire che ci si trova dinanzi all'uomo artificiosamente ridotto a una dimensione.

Lo stesso Fung Yu-lan è persuaso che l'incontro tra pensiero cinese e pensiero occidentale è stato l'incontro tra la logica buddhista-taoista e la logica deduttiva mo-

derna: un dono occidentale assai più funesto che la bomba atomica. Egli pensa che il Buddhismo e il Taoismo adottano il metodo *negativo*, consistente nella dissolvenza induttiva della determinazione logica, verso puri enunciati o verità, che infine vengono espressi aforisticamente. Il metodo recato dai logici, occidentali, pur elaborando il medesimo contenuto, è polarmente opposto e perciò può dirsi *positivo*.

Chi vuole capire che cosa veramente si è svolto nell'anima cinese, sino ad una esteriore manifestazione politico-sociale di un estremismo che disorienta i depositari occidentali della tradizione marxista, non può non tener conto di simili precedenti, ossia di una situazione che da un professore cinese di filosofia viene candidamente ritenuta ovvia: come se veramente il metodo deduttivo recato dai due citati pionieri fosse ciò che la Cina aspettava da tempo come integrazione della sua logica tradizionale: dimenticando egli che una simile logica era giustificata unicamente dal suo fondamento sovrarazionale, o metafisico: l'enunciato primo non aveva necessità di essere dedotto, perché era già intuitivamente presente.

Né la nuova logica, importata dagli occidentali in Cina, poteva rappresentare la filosofia occidentale: non era la logica anch'essa fondata, da Kant a Hegel, sino a Croce e Gentile, su eventi o esperienze di pensiero, ma la scienza deduttivo-empiristica che aveva rifiutato i sistemi idealistici, disconoscendo la vita delle idee, pur attingendo ad esse, senza coscienza di attingervi. Proprio una « disinformazione » filosofica ha reso possibile che l'antica anima della Cina confuciano-buddhista compiesse la radicale conversione al Marxismo, senza trapasso critico, senza mediazione ideale, e che perciò l'antica mistica desse novella forza e impeto di re-

denzione alla dialettica di Marx, che in Occidente cominciava a dare segni di senescenza e retorizzazione.

Vale la pena di meditare su una tale origine del fenomeno cinese. Fung Yu-lan, a sottolineare l'importanza dell'influenza del metodo logico analitico sulla formazione dell'attuale cultura cinese, dice: « Un giorno a un uomo accadde di incontrare una divinità: questa gli chiese di esprimere un desiderio e l'uomo disse che desiderava dell'oro; la divinità allora toccò diversi sassi con un dito, e questi subito si tramutarono in oro. La divinità disse all'uomo di prenderseli, ma questi rifiutò. "Che altro desideri?" chiese allora la divinità. "Il tuo dito" rispose l'uomo. Il metodo analitico è il dito della filosofia occidentale e i Cinesi vogliono questo dito »⁶.

Fung Yu-lan, malgrado l'acume proprio alla sua razza, scambia per fondamento del conoscere qualcosa che non lo è, perché nessun enunciato logico è un fondamento, bensì una conclusione, che presuppone un fondamento, il pensiero: quello appunto escluso dai nuovi logici, come dagli hegeliani di sinistra. Equivoco che sembra speculativo e filosofico, innocuo e astratto, ma che, se si guarda, è all'origine dell'orientamento di tutto un popolo, naturalmente connesso con l'orientamento unidimensionale della presente civiltà. Se un agguerrito filosofo è potuto cadere nel tranello di dottrine che non sono per nulla espressive del pensiero occidentale, ma solo della sua degradazione, è spiegabile come possano esservi caduti una classe politica e tutto un popolo, che probabilmente avrebbero seguito un diverso tipo di evoluzione, se nel momento

⁶ *Id.*, *Op. cit.*, p. 356.

della loro apertura al pensiero occidentale avessero potuto ricevere ciò che esso ha di concretamente etico e formativo.

II

LA CONTESTAZIONE

ASTRATTA AUTORITÀ DEL PROLETARIATO

Una delle suggestioni incisive del « credo » cinese è l'eliminazione dell'autoritarismo di qualsiasi specie, intellettuale o pratico, onde il potere proletario gradualmente si affermi sino ad operare come autorità rivoluzionaria univoca, dinanzi a cui infine non abbia senso altra autorità. Ogni ripullulare di residui borghesi e capitalistici entro il sistema socialista viene considerato il tentativo del riprodursi di un'autorità fuori di quella rivoluzionaria, inevitabile sino alla fase finale di realizzazione della società comunista. « ...La distinzione tra intellettuali rivoluzionari e intellettuali non rivoluzionari o controrivoluzionari — scrive Mao Tse-tung — sta nella loro volontà di fondersi o meno con le masse operaie e contadine e nel loro effettivo comportamento in merito » ⁷

In vista dell'obiettivo finale, il manifestarsi della minima autorità viene ogni volta posto sotto accusa e sgominato dalle incalzanti forze rivoluzionarie. Un « Comunicato urgente » del gennaio 1967 emesso da 32 organizzazioni ribelli rivoluzionarie così si esprime: « Si formano numerosissime organizzazioni e gruppi semiautonomi e semispontanei, che procedono a un at-

⁷ MASI, *Op. cit.*, p. 132.

tacco agli organi dirigenti locali, *li spodestano e assumono il potere in loro vece* »⁸.

L'inevitabile ricostituirsi della burocrazia e delle minime autonomie produttive, in relazione all'insopprimibile iniziativa dell'individuo pensante da sé, dà luogo a esplosioni dalla base secondo un illimitato uso del concetto di anti-autorità, che crea infine situazioni di indistinguibilità delle forze rivoluzionarie da quelle rivoluzionarie in senso reazionario.

In sostanza l'autorità non può essere soppressa se non grazie a un'autorità più forte, la quale deve aspettarsi di essere essa stessa soppressa se tiene a mantenere mediante un ordine ciò che ha conquistato. La rivoluzione non può sostare, pena di cessare di essere. Secondo l'insegnamento di Mao Tse-tung, la funzione dell'intellettuale-leader è ammessa come « trasmissione di conoscenza teorica » per le masse, le quali sono « il soggetto potenziale della rivoluzione », che l'intellettuale-leader « deve in un unico processo conoscere e render coscienti, fino a identificarsi e scomparire in esse »⁹. In tal senso l'Io dell'intellettuale-leader è a disposizione dell'ideologia: conformandosi ai principî del marxismo pre-sovietico, egli opera come strumento dialettico dell'edificazione socialista. L'intellettuale ha una funzione educatrice, ma, come essere autonomo, deve ignorare se stesso e tuttavia trasferire la propria coscienza alla massa sino a scomparire in essa. La quale massa è veduta non come un insieme di Io, ché sarebbe contraddittorio, ma come un Io unico: il proletariato, quale soggetto esclusivo del processo rivoluzionario, secondo il canone originario preleninista.

⁸ *Id.*, *Op. cit.*, p. 133.

⁹ *Id.*, *Op. cit.*, p. 142.

L'Io dell'intellettuale guida, dunque, è comandato, perché agisca non come un Io, ma perché trasferisca se stesso alla massa: la quale deve essere trattata in modo che la trasmissione dia luogo all'unisono, ossia al concerto delle individualità. Perché ciò sia possibile, occorre che sia trasmesso un pensiero uguale per tutti: che non sia diverso a seconda di chi lo capisce, ma che abbia un contenuto identico per tutti: il pensiero per la massa deve avere perciò il valore dell'universale aristotelico-tomistico. Viene fatto notare da Edoarda Masi che « l'elemento autorevole è *nel pensiero* di Mao Tse-tung, non nel suo status di dirigente »¹⁰: precisazione che lascia meglio afferrare il procedimento metafisico: l'autorità dell'idea a cui viene affidata da un'altra direzione la gerarchia. Che essa abbia come oggetto finale l'assoluta società comunista, libera infine d'autorità e di gerarchia, non toglie che un'autorità e una gerarchia, di un ordine sottile, sieno richieste secondo dialettico determinismo: non toglie che una mistica persuasione di possedere il senso compiuto del valore e della funzione dell'uomo sia all'origine di tutto il processo: come autorità trascendente.

Stabilita l'uguaglianza di tutti come condizione originaria, o reale, violata un tempo dalle forme tradizionali di gerarchia del mondo preborghese e dalle sopravvivenze della tradizione nel periodo borghese, non v'è condizione umana in cui la « dipendenza » da un qualsiasi ordine esteriore non sia interpretabile in termini di soggiacenza alla organicità di un potere imperialistico afferrante il mondo. In effetto, grazie a una tale concezione ogni essere umano è disponibile nel senso della rivolta. Sia egli artigiano, operaio, con-

¹⁰ *Ibid.*, n. 2.

adino, rigattiere, giornalista, medico ecc., comunque egli è autorizzato a interpretare sé stesso come pedina di un giuoco, o particella di un meccanismo, la cui manovra è in mano a gruppi, *élites*, minoranze borghesi-capitaliste.

Non v'è essere umano che in tal senso non trovi modo di spiegarsi anche le difficoltà che potrebbe attribuire a suoi limiti personali, perché non v'è essere umano che sia soddisfatto della sua condizione esistenziale. Gli occorre cambiare padrone per accorgersi dell'inganno. Concepita la vita unicamente come processo economico, rispetto a cui ogni altro processo, culturale, giuridico, etico, va considerato sovrastruttura, ogni problematica esistenziale può venir ricondotta alla costrizione etico-economica esercitata dalla società di tipo capitalistico-borghese.

A questo punto intervengono gli ideologi occidentali e gli specialisti della « sinistra bianca » americana. Soprattutto documentate sono le analisi di critici della corrente di studi avviata da Leo Huberman e Paul M. Sweezy (facente capo alla *Monthly Review*, periodico americano pubblicato anche in edizione italiana e latino-americana), nonché una saggistica tendente a indicare il pericolo di un trasformismo della società capitalistico-borghese secondo una graduale e pacifica conversione marxista che mira a togliere al Marxismo il carattere di idea-forza rivoluzionaria.

Immaginiamo che il pensiero rivoluzionario cinese disponga oggi di un suo specifico sistema dottrinario. Dalla letteratura circolante risulta che in Occidente questo pensiero acquisisce consistenza, organicità e potenza dialettica attraverso intellettuali americani, tedeschi, italiani, francesi ecc. Senza voler identificare ogni attuale radicalismo marxleninista con l'impulso « cinese », non si può far a meno di notare come sia il

pensiero occidentale a dare nerbo e *vis* analitica a tale impulso. Non solo Marx, Lenin, Trotzky, Rosa Luxemburg, Hilferding ecc., ma anche gli attuali Marcuse, Baran, Hinton, Sweezy ecc. sono occidentali.

DEL CAPITALE MONOPOLISTICO

I più categorici sgretolatori del cosmo capitalista sono personalità della cultura borghese. La demolizione ideologico-scientifica della « società dei consumi » è soprattutto dovuta a studiosi facenti parte di tale società, in quanto americani: economisti e sociologi che si trovano sul luogo del delitto, ossia a contatto diretto con l'oggetto analizzato e con piena democratica libertà di analizzare. Sono preventivamente marxisti, ma dispongono dei raffinati mezzi che la civiltà capitalmonopolistica offre per una indisturbata e rigorosa analisi del suo errore.

La critica socioeconomica della sinistra americana rileva che per l'analisi del capitalismo compiuta da Marx ancora è pacifico il presupposto dell'economia concorrenziale¹¹. Si deve a Lenin la prima indicazione della fase monopolistica: « Se si volesse dare una sintetica definizione dell'imperialismo, occorrerebbe dire che l'imperialismo è lo stadio monopolistico del capitalismo »¹². Secondo lo studio di Baran e Sweezy, Marx non poteva dare importanza ai monopoli come ad ele-

¹¹ P. A. BARAN e P. M. SWEEZY, *Il Capitale monopolistico*, Torino, Einaudi, 1968, p. 5.

¹² *Ibid.*

menti basali del capitalismo, in quanto al suo tempo essi apparivano residui di una struttura mercantile e feudale, tendente a scomparire, e d'altro canto, egli prevedeva il crollo del capitalismo ancora nella fase concorrenziale. Tale fase, secondo l'analisi del Baran e del Sweezy, è superata: il monopolio capitalistico si è costituito come tenacia finale del sistema e per l'impulso univoco che reca in sé è portato irresistibilmente a varcare i confini nazionali: il suo vero carattere è internazionale. Perciò « la lotta di classe della nostra epoca si è completamente internazionalizzata »¹³.

Il carattere internazionale del sistema capitalistico definisce il senso dell'imperialismo: che non è da considerare la somma dei monopoli nazionali, ciascuno indipendente in sé nella sua relazione con l'altro, bensì il sistema univoco che, a dire di Oliver Cox¹⁴, determina la natura e il funzionamento delle entità nazionali che lo compongono. È inevitabile che una società monopolistica altamente sviluppata divenga imperialista, per l'imperio del *surplus* economico, che viene definito in modo conciso « la differenza tra ciò che la società produce e i costi necessari per produrlo »¹⁵.

Il senso di tale differenza è importante per capire le varie possibilità d'uso del surplus: per es. nel caso che il monopolio capitalistico, mediante le necessarie adeguazioni, sia realizzato da uno stato totalitario, in funzione marxista. Come osservavamo, in realtà, tutti i concetti dell'analisi critica del monopolio capitalistico sono applicabili con minime variazioni al sistema monopolistico statale di tipo marxista.

¹³ Id., *Op. cit.*, p. 10.

¹⁴ In Id., *Op. cit.*, p. 151.

¹⁵ Id., *Op. cit.*, p. 10.

Nello studio di Baran e Sweezy l'analisi socio-economica giunge a conclusioni severe riguardo alla funzione imperialistica assunta dal capitalismo negli Stati Uniti d'America. Ma in effetto si tratta di una lettura di dati, di statistiche e situazioni, il cui senso è reversibile, in quanto può mutare a seconda della visione da cui muove. Ogni miglioramento delle condizioni della classe lavoratrice che non si verifichi in un ambito formalmente marxista, può essere presentato come un inganno del sistema monopolistico. Se il padrone è lo Stato sovietico o lo Stato cinese, allora la lettura dei dati assume il significato secondo l'antecedente ideologico marxista, che ha il massimo potere di giustificazione della *praxis* attuale nel suo proiettarsi quale « iperideologia » dell'avvenire: questa può in ogni momento presente spiegare il monopolio socialista.

La gelosia dell'applicazione del Marxismo non soltanto rende problematico l'incontro delle « rivoluzioni » sul piano internazionale, ma fa ritenere pericoloso il fatto che Marx venga « riscoperto » dalla borghesia o realizzato dalla civiltà industriale mediante riforme che rendono innocua o solidaristica la *vis* rivoluzionaria. Si tratta però di una gelosia che non impedisce la cooperazione di profondità tra le forze marxiste di segno diverso, né implica che l'antitesi russo-cinese ostacoli in qualche modo l'espandersi del processo mondiale della sovversione.

Le ragioni per cui, secondo l'indagine di Baran e Sweezy, la società capitalistica ha bisogno di un apparato militare imponente in funzione dell'assorbimento del surplus, sono le stesse che possono spiegare l'armamento poderoso dei paesi marxisti. Nel primo caso il surplus è automatico, nel secondo è preordinato e assunto ai fini politici. La battaglia che il Marxismo

combatte contro il Capitalismo in Asia, in Africa, nell'America Latina, negli stessi Stati Uniti, denota una possibilità di mezzi pari a quella dell'imperialismo americano. Le enormi possibilità di spesa per la propaganda politica, per i servizi segreti, per le reti spionistiche, per le imprese missilistiche e spaziali, l'incremento delle esperienze nucleari ecc. fanno pensare a un surplus usato con l'opposizione democratica negli Stati Uniti e senza alcuna opposizione in Russia o in Cina. Un'economia diretta, politicizzata, monopolizzata, indipendente dal sistema concorrenziale, non ha altra concorrenza che quella del monopolio di colore opposto. Monopolio è l'uno, monopolio è l'altro: imperialismo contro imperialismo.

D'altro canto, come si diceva, la lettura delle cifre, delle statistiche e delle notazioni sociologiche, è sempre conforme alla politica da cui muove. La lettura del marxista non può essere che quella obbligata del materialismo dialettico, secondo cui tutto il passato è già interpretato e l'avvenire tutto previsto: una concezione che, come tale, dovrebbe riconoscersi teoria e idea a ugual titolo di altre teorie e idee, ma che in effetto non ne ammette altre, in quanto ogni ideare o teorizzare non può essere se non l'irreversibile processo della dialettica della materia o dell'economia. Posizione dogmatica, cui fa breve eccezione il giudizio di Leo Huberman e Paul M. Sweezy riguardo alla situazione economica cinese: « ...Quanto più i Cinesi si distaccano da concetti di razionalità borghese, tanto più diventano impossibili e privi di significato paragoni quantitativi tra i loro livelli di reddito, produttività ecc. e quelli di altri Paesi. I Cinesi dimostrano nella pratica come tutti questi fatti statistici apparentemente rigorosi non sono in realtà niente altro che elaborate razionalizza-

zioni borghesi »¹⁶. Non si vede per quale motivo una simile considerazione non debba applicarsi alla citata analisi di Baran e Sweezy, interamente fondata su cifre statistiche, ossia su una forma d'indagine interpretativa borghese.

In analisi del genere, ormai numerose e lucide, ad opera della sinistra occidentale e, in particolare, americana, il movente del profitto come base del sistema economico viene rappresentato in forme diverse o con assunzioni etiche diverse, ma sempre esso risulta determinare il valore sociale del problema, che si riduce a quello della sussistenza fisica dell'uomo: non ha altro orizzonte.

La critica del capitale monopolistico risponde in gran parte a verità, ma non è tutta la verità e non riguarda solo il mondo americano, ma ogni economia di Stato. L'ideale che può trarne chi è capace di passare all'azione guerrigliera e rivoluzionaria, sino a pagare di persona, come Che Guevara, è comunque vincolato all'uomo finito e biologico, che ha rifiutato l'universale degli ideali, sino all'irrisione di esso. Si può anche morire per qualcosa che si vive come un ideale, secondo una trascendenza interiore che viene ideologicamente negata, in quanto si è marxisti, ma colui che così s'immola, a torto diviene un mito, se simultaneamente non si pensa come giusta l'elevazione a mito di tutti coloro che in questi ultimi anni si sono immolati per un'idea contro la tirannide nei paesi marxisti, non esclusi i martiri d'Ungheria e i patrioti recentemente caduti nella Cecoslovacchia posta sotto accusa di « imperialismo ».

Onore a chi ha il coraggio di immolare la propria vita per l'idea in cui crede, ma pari onore a chi è

¹⁶ HUBERMAN e SWEETZY, *art. cit.*

capace di essere talmente rivoluzionario da liberarsi della persuasione mitica del materialismo e da comprendere infine che non la materia muove il mondo, ma l'idea: e non l'idea nascente da fondamenti fisici, bensì l'idea indipendente dal supporto fisico e che si proietta come una forza oltre la vita, perché vera prima della vita stessa!

Se Marcuse avesse capito il proprio « uomo a una dimensione », lo avrebbe visto tale perché privo della vita delle idee, epperò *alienato* della forza a cui tuttavia quotidianamente attinge per pensare, per agire, per essere. Così alienato, senza saperlo l'uomo interpreta la propria alienazione come un fatto sensibile, un fatto sociale ed economico, mentre *il fatto sociale ed economico non è la causa, ma la conseguenza dell'alienazione*. La quale perciò non è quella descritta da Marcuse, ma quella per cui è possibile, come un adeguato prodotto, il pensiero di lui.

MARCUSE

Secondo Marcuse le categorie psicologiche sono alla base delle categorie politiche. Allo stato attuale delle cose, « se l'individuo non ha né la capacità né la possibilità di vivere per se stesso, i termini della psicologia diventano i termini delle forze della società, che determinano la psiche »¹⁷. Il compito è « sviluppare la sostanza politica e sociologica delle nozioni psicologi-

¹⁷ H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 1966, p. 47.

che »¹⁸. Se Freud aveva considerato il clima dell'attuale civiltà una « infelicità quotidiana » e Marx aveva fornito il meccanismo di una soluzione economica del problema sociale, Marcuse ha affermato il concetto di una « felicità » possibile come attuazione marxista della concezione freudiana, ossia la possibilità che una adeguata condizione economica, epperò sociale, culturale ed esistenziale, affranchi l'uomo diminuito della propria umanità, o istintualmente represso, perché economicamente alienato.

Tutta la metafisica, la « metapsicologia », l'analisi teoretica di Marcuse, convergono in una soluzione economica. Letti i suoi libri, se si cerca una conclusione, non si può non riconoscere in essa una filiazione attuale del materialismo storico di Marx: decisamente antisovietica.

All'uomo veduto da Marcuse secondo lo schema freudiano, occorre come liberazione una civiltà non repressiva. Ma la civiltà repressiva è opera dell'uomo stesso: marxianamente Marcuse riconosce in essa la economia capitalistica, la quale, oltre tutto, produce una repressione addizionale, come serie di « restrizioni rese necessarie dal potere sociale » conseguente al potere economico.

Pur essendo filosofo, Marcuse vede nella filosofia il manifestarsi dei limiti della ragione impotente a spiegare l'esistere. Perciò filosofa secondo la metapsicologia estratta da Freud, mediante la quale gli è possibile una personale prospezione del conflitto tra istinto di vita, *Eros*, e istinto di morte, *Thanatos*, ossia tra « principio del piacere » e « principio della realtà », da cui sarebbe travagliato l'uomo moderno¹⁹: conflitto

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Id.*, *Op. cit.*, p. 236 sgg.

rispondente al dualismo essere non-essere che la metafisica avrebbe intuito, ma non risolto. Il problema dell'uomo perciò non è spirituale, o etico, o ideologico, bensì psichico e specificamente freudiano. La soluzione di esso è marxista, ma di un marxismo orientato secondo la psicologia freudiana, essa stessa riformata da Marcuse. La riforma riguarda sia Marx che Freud, in quanto Marcuse non rinuncia a essere filosofo. Filosofo, pur mostrando di non attribuire funzione attuale alla filosofia.

Orienta secondo idee, ma senza credere alle idee quali orientatrici del reale, in quanto il reale è il produttore della dialettica: contraddizione di fondo, che ricongiunge Marcuse alla schiera della sinistra hegeliana, al cui mai interrotto ripullulare si debbono l'attuale Marxleninismo, il revisionismo, la Rivoluzione culturale, il Maoismo, la « sinistra bianca » americana, il Castrismo ecc. In effetto i Marxisti di ogni gamma sono idealisti, ma non lo sanno. Il loro diversificarsi da Hegel consiste in questo: che Hegel attingeva all'idea, ma lo sapeva, e perciò poteva descrivere il movimento dialettico, senza identificare l'idea con la dialettica. I Marxisti, hegeliani di sinistra, attingono all'idea, ma non lo sanno: onde debbono identificare con un contenuto sensibile l'idea di cui si servono: con la materia, la vita, la natura, l'istinto.

La contestazione di Marcuse è una struttura di pensiero: l'acutezza della sua analisi è un potere di pensiero. Ma al momento di suggerire la soluzione del problema della civiltà progredita, Marcuse dimentica il proprio interiore movimento e propone qualcosa che non è pensiero, non è idea, non è un potere interiore, bensì un atteggiamento esistenziale, un « rifiuto » che non può aver altro modo di esprimersi se non l'azione fisica, il brutto fatto: la violenza. Marcuse non la sug-

gerisce, ma logicamente la implica: talora la suggerisce, indi ambiguamente la riassorbe nella sfera teoretica. Così che non gli si può imputare l'incitazione alla violenza, ma neppure la rinuncia ad essa.

C'è invero in Marcuse un salto tra teoria e prassi, per usare il linguaggio marxiano, tra pensiero e conclusione: tra pensiero che ripercorre il processo socio-economico della civiltà, ritrovando alla base di esso categorie psichiche, piuttosto che stati di fatto, e il suggerimento di un rifiuto che interessa l'anima, sollecita la psiche, ma al tempo stesso lascia aperta la possibilità a un uso ragionevole della tecnica e ad una estensione dei suoi benefici ai popoli sottosviluppati. Rifiuto dunque o collaborazione? Questo non è chiarito, o è in via di chiarimento: provenendo dalla « scuola di Francoforte » e avendo avuto comunione di idee con uomini come Horkheimer e Adorno, Marcuse è portato a una conciliazione finale delle istanze psicologiche, esistenziali e sociali, che confluiscono in lui, con le istanze rivoluzionarie. Ma l'assenza di idee nette, o di autonomia gnoseologica, gli toglie la possibilità di ricondurre tali istanze a un pensiero originario, metadialettico.

Come mai di recente in tutti i Paesi si è parlato di Marcuse? I suoi libri sono stati tra i più letti, le sue edizioni si sono esaurite rapidamente: è stato studiato, commentato, intervistato. Naturalmente si è trattato di fenomeno di breve vita. Ma la brevità del fenomeno non significa poco valore dell'opera di lui: non perché egli sia un genio, ma perché egli e la sua opera costituiscono il fenomeno-tipo di questo tempo: l'insieme delle ideologie e delle contraddizioni: marxismo, freudismo, esistenzialismo, borghesismo, anti-borghesismo, rivoluzione, controrivoluzione, idealismo, materialismo, sessualismo. Il tutto in un crogiuolo for-

malmente hegeliano: connesso secondo una dialettica che non presenta interno movimento, in senso hegeliano, ma solo giustificazione psichica, freudiana, onde non obbedisce a un intento essenziale, non muove da un Io, ma da una medianica volontà di critica che si nutrisce di sé e che, se si guarda bene, non vuole condurre a un principio, o a un'idea originaria. Si è dinanzi a una fenomenologia degli istinti tenuti insieme da una dialettica, piuttosto che da un pensiero. Il tentativo di pensare gli istinti e di ricondurli ad un principio interiore c'è in Marcuse, ma si dissolve sempre freudianamente in un'ulteriore discorsività. Il limite freudiano non consente al concetto di andare troppo oltre la rappresentazione, né alla rappresentazione di collegarsi con l'azione. A Berlino, nella primavera del 1968, Marcuse ha scrollato le spalle dinanzi alle sollecitazioni barricadiere dei suoi seguaci, ma ancora una volta il senso del suo pensiero è stato ambivalente.

Marcuse ha mostrato a giornalisti e ad intervistatori la sua sorpresa di essere al centro dell'attenzione mondiale, come un divo: sorpreso, ma sostenente filosoficamente il suo punto di vista di contro al mondo. In effetto, la dialettica dell'uomo unidimensionale è fondata sul fatto che egli non conosce la propria unidimensionalità e perciò ha bisogno di proiettarla fuori di sé secondo l'immagine che egli si fa delle altre dimensioni. La posizione di Marcuse è essa stessa quella dell'uomo a una dimensione, che come tale non può realmente vedere sé stesso, e tuttavia può giungere ad una contestazione secondo la propria unidimensionale rappresentazione del reale; può percepire il proprio disagio senza conoscerlo, e così rappresentarlo sino a denunciarlo: lo denuncia illudendosi di averlo obiettivo fuori di sé, quasi possedesse le dimensioni mancanti.

IL « RIFIUTO » COME IDEA E COME VIOLENZA

Quando la dialettica hegeliana fu privata del principio spirituale dell'idea, si verificò lo strano equivoco per cui la dialettica non poté più essere riferita al mondo extrasensibile da cui era nata come suo movimento, bensì al mondo divenuto suo oggetto: la natura fisica, l'uomo fisico, la società fisica. La dialettica e il suo oggetto si identificarono.

Da allora, nel linguaggio, nella cultura e nella prassi del Marxismo, dialettica e oggetto non si sono potuti più distinguere. Il problema dell'uomo, in termini pratici, non poté non ridursi a problema economico. Questo, in linguaggio piuttosto semplice, il fenomeno che allora si verificò e le cui conseguenze, ancora oggi, a tutto il mondo costano: si può dire infatti che esso segna l'interruzione del rapporto tra metafisica e fisica, tra pensiero speculativo e filosofia, tra idea e vita. Non già che Hegel fosse il portatore dello spirito e i « deviazionisti » i negatori, ma si può parlare di una inclinazione generale dell'umanità verso il materialismo, che nell'equivoco di quel filosofare ebbe la sua codificazione e la sua conferma. Ma lo ha ancora, perché i neo-Rivoluzionari, i « filocinesi », il Movimento studentesco, si rifanno nuovamente al momento della nascita della sinistra hegeliana. Mancano della forza di risalire oltre: non intendiamo a Hegel, ma a un originario pensare.

Il procedimento dialettico di Hegel viene assunto come vero da Marx, ma questi non vede l'origine di esso nell'idea, che ritiene astrazione, bensì nel fatto fisico-economico e nell'esigenza esistenziale vitale-storica dell'uomo. Nasce da ciò un'*idea*, il materialismo

storico, che tende a determinare il processo dialettico. A questo punto nessuno degli hegeliani della famosa « sinistra » e dei suoi epigoni riesce più a vedere che l'idea, esclusa come principio spirituale, è invece presente e operante in quanto presume come sistema di idee determinare il processo della società e perciò della storia. Da Feuerbach, Marx, Engels, Lenin, Trotzky, Lukàcs, sino a Mao Tse-tung, a Marcuse e ai loro seguaci, tutti usano il potenziale dell'idea per teorizzare o determinare dialetticamente il corso della storia, ma nessuno di essi sospetta di attingere idealisticamente alla dimensione sovrasensibile negata: grazie ad una vera e propria alienazione dell'idea. Che, essendo l'alienazione inconscia, spiega il possibile commercio di profondità tra Marxismo e Freudismo, ossia l'impossibilità che Marcuse, malgrado la sua intelligente critica del Sovietismo, trovi la dimensione dello spirito, e la possibilità che invece riferisca l'essere della coscienza all'*inconscio*. In una posizione, tuttavia, non diversa da quella degli spiritualisti, degli anti-moderni, o dei cattolici, che ritengono avere il sovrasensibile in quanto lo nominano, non nell'idea mediante cui si riferiscono ad esso.

La *vis* impersonale del materialismo storico, che è l'ideologia di fondo dei vari sistemi in conflitto di superficie, non lascia dubbi nemmeno ai « rivoluzionari » più recenti circa il fatto che le interpretazioni, le concezioni, le posizioni teoretiche possano essere eventi soggettivi, ossia scelte individuali, scelte ideali, come ogni affermazione teorica che abbia valore storico, o formativo della realtà. Onde anche chi ritiene che un materialismo storico, una forza ideale, provochi tali eventi, interpreta secondo la sua idea, o la sua capacità di essere un Io indipendente, che giudica la storia e coopera ad essa.

Perciò, quale valore può avere il « grande rifiuto »? È l'espressione dialettica di un reale, o un'azione da compiere? Il rifiuto, per il quale donare la vita, è forse lo scendere in piazza, scatenarsi secondo arte guerriera, con la fiducia che scatenandosi si entra in contatto con le forze dell'oppressione, si comincia ad annientare la repressione?

L'oppressore non è una categoria, o una classe, ma un sistema economico-sociale. Come si fa a rifiutarlo? Ci si pone dinanzi ad esso quasi considerandolo un oggetto: si comincia a combatterlo come se fosse presente nelle cose o negli uomini o negli edifici, insomma nelle entità fisiche che dovrebbero esprimerlo. Il sistema che si rifiuta è il risultato di un modo di pensare, ma Marcuse non sospetta neppure che possa essere combattuto con le forze del pensiero che presume averne identificato l'errore. A questo pensiero Marcuse dà o non dà credito? Se gli desse credito, il rifiuto dovrebbe essere un'azione interiore. L'analisi critica in sostanza è un'elaborazione di idee, lo sforzo di enucleare in concetti il male della civiltà. Siamo sul piano del pensiero teoretico-critico. Marcuse dapprima mostra di avere fiducia in questo pensiero, perché deve ad esso le sue critiche, le sue analisi, le lezioni di professore di filosofia, deve a questo pensiero il suo riconoscersi come il soggetto produttore del proprio sistema dottrinario, della propria storia. Ma l'inconveniente è che tale sistema dottrinario nega il soggetto come ente in sé reale e perciò non riconosce al pensiero una normatività indipendente dall'oggetto a cui si volge: proprio in tal senso, secondo Hegel, l'oggettività, come reale, è l'« alienazione » provvisoria dell'idea. È inevitabile per Marcuse l'uso dialettico del pensiero da una parte e il rifiuto della concretezza del pensiero dall'altra, in quanto, secondo Marx-En-

gels, nell'uno e nell'altro caso è la cosa fisica che decide del senso ultimo del pensiero. Che ci si chiede, allora, perché mai dovrebbe continuare a pensare.

In definitiva il trapasso alla violenza presuppone che questa risponda talmente al pensiero di partenza, da poter fronteggiare il sistema rifiutato, come cosa palpabile, onde l'attivista o il guerrigliero può incontrarlo per la strada, in quanto gli sta visibilmente dinanzi: l'ordine civico, la vita quotidiana, i tram, le auto, gli edifici. Comincia con l'attaccare la prima cosa del sistema che gli si presenta, o che ha previsto attaccare. Il rifiuto proposto è un atteggiamento interiore, ma questo è talmente saturo della propria verità e perciò della persuasione di possedere ciò che può sostituire il sistema criticato, che l'atteggiamento interiore può trasformarsi in fatto. Ossia: rifiuto questa civiltà, ho il diritto di distruggerla.

Marcuse ha compiuto l'analisi: lui, come suo proprio rifiuto, l'ha elaborata mediante idee. Sembra, però, da quel che s'è considerato, che come sua capacità ideale non sia traducibile in un'azione ideale, epperò l'idea non possa non essere concreta se non mediante i fatti. È implicito però che l'idea iniziale sia presente. Egli, Marcuse, è pervaso della propria idea, ma come può passare all'azione, se non è l'idea che muove la realtà? E come possono passare all'azione gli altri, solo per il fatto che hanno letto i suoi libri?

Ci sono ragazzi che la sera sono chierichetti, ma prima di addormentarsi leggono Marcuse o Mao Tse-tung, e la mattina si svegliano rifiutatori della « civiltà dei consumi » e prendono la macchina donata dal babbo per andare a fare la rivoluzione. In costoro il pensiero è sorto, si è elaborato, ha potuto penetrare il problema della civiltà dei consumi, solo per il fatto

d'aver letto Marcuse, o Mao, o Baran e Sweezy. Essi possono passare all'azione.

L'errore è credere che l'azione concreta possa corrispondere al pensiero astratto. Non si è conosciuto Hegel o lo si è mal compreso, e, a parte Hegel, non si sa che cosa sia pensiero, o meditazione: ma ciò non si può imputare ai giovani, se uno studioso come Marcuse, che tanto si appella a Hegel, mostra, come si è osservato, una impossibilità mentale di afferrare il senso del moto dell'idea come principio della concretezza: la quale non ha altro fondamento da quello che si celebra nel pensiero dell'uomo. E non perché lo abbia detto Hegel. Non v'è essenza d'azione che non sia essenza di pensiero: colui che marxianamente crede di identificare un principio fuori di sé, non ha sufficiente coscienza dei mezzi interiori che usa per attuare tale identità. L'errore di cui da oltre un secolo la cultura umana sta soffrendo le conseguenze è l'illusione del passaggio dal pensiero astratto all'azione, o dalla teoria alla prassi.

Da oltre un secolo si programma teoricamente la rivoluzione e all'elaborazione teoretica si dedicano tutti gli intellettuali nella cui mente non muove il pensiero se non nella direzione dialettica già ad essi posta: il pensiero già pensato. Da decenni la cultura è pervasa dall'analitica tematicamente più coerente che esista, la quale da decenni è contraddetta dalla realtà sociale, dalle situazioni economiche, ma senza possibilità di *animadversio*, ché tale analitica procede mediante un pensiero non sufficientemente consapevole, da concepire la propria indipendenza dalla cosa, ossia da afferrare se stesso fuori del fatto economico, fuori dell'ectoplasma sociale.

I GIOVANI « RIVOLUZIONARI »

La possibilità del rinverdimento della pianta marxista oggi risulta connessa, oltre che a normali reazioni all'imborghesimento e alla burocratizzazione delle strutture socioeconomiche nei Paesi socialisti, a una condizione psicologica incarnabile particolarmente dalle masse giovanili nei diversi Paesi del mondo.

V'è un momento di istintività e di rivolta nell'adolescente, che in tempi di rivoluzione contro l'ordine costituito o di rivoluzione contro le ottusità rivoluzionarie, è facile incanalare secondo le direttive capaci di maggiore prontezza. Ma queste si confondono tra loro. Oggi si può dire che i fronti interferiscono reciprocamente sino all'equivoco: la CIA tenta manovrare i « Cinesi », i « Cinesi » gli Anarchici e i Leninisti, questi i Castristi, i Castristi gli Stalinisti, questi i Sovietici, i Sovietici tutti questi e la CIA. Ne deriva una occulta gara per l'accaparramento delle fresche energie d'irruenza: accaparrabili nella misura in cui in esse sia insufficiente la coscienza delle idee-forza intuite o dell'azione secondo tale intuire.

Per quanto internamente riconducibili al quadro generale della crisi gnoseologica della cultura, senza dubbio esistono nelle Università obiettivi problemi di studio, di metodo d'insegnamento, di amministrazione, di relazione etica tra studenti e docenti ecc., ma l'impedimento alla loro positiva prospezione è l'utilizzazione politica, che è dire marxista, del loro contenuto, anche quando le forme siano salve. I seduttori della gioventù fanno doppio e triplo giuoco, dato che i giovani rivoluzionariamente suscetibili si trovano ovunque nelle Università.

I giovani sono sempre pronti a muoversi secondo

pretesti ideologici immediatamente plausibili, che diano loro modo di esprimere una certa carica vitale e un'attitudine alla ribellione intenzionalmente giusta, ma che non si sa contro chi infine realmente agisca. Non si può non vedere in tale attitudine una situazione psicologica normale a un certo momento della giovinezza: che potrebbe avere valore etico, sociale e persino storico, se obbedisse a idee-forza originarie o ad un responsabile orientamento. Ma questo appunto è difficile, se non impossibile, dati i falsi dottrinarî e documentarî delle propagande.

Un punto di vista pedagogico non può essere escluso. « Il giorno in cui il mondo sarà sufficientemente popolato di personaggi allevati col metodo Montessori, o di ispirazione montessoriana, la società sarà pronta per il caos. Invarrà il tipo umano dominato dall'èmpito psichico a rifiutare qualsiasi ordine, autorità, disciplina, per un'insofferenza metodicamente coltivata in esso dagli educatori nel periodo infantile. Per un interno automatismo, questo tipo umano sarà in stato di perenne rivolta contro qualcuno. Salvo che non venga un dittatore, del tipo già noto, a mettergli la camicia di forza ». Simile rude affermazione che circa vent'anni or sono un educatore faceva in base a una sua analisi della società europeo-americana, sembra avere sapore profetico, se si guardano i fenomeni attuali della « protesta » e della violenza. L'ammonimento coincide con serie di notazioni critiche sul tipo di pedagogia invalso negli Stati Uniti e nel Nord Europa sin dai primi decenni di questo secolo e che, a dire del Knauer e del Loridan, lasciandosi ispirare da schemi pragmatistici e freudiani, ha costretto la psiche del fanciullo entro i limiti di un astratto *meccanicismo*, che lascia il varco aperto solo all'espressione dell'*istintività*.

Dalla intoccabilità del fanciullo, autorizzato a sfo-

gare senza controlli il temperamento, al catechistico rispetto per qualsiasi espressione della sua « spontaneità », si è giunti a una sorta di timore reverenziale persino dinanzi a forme di scorrettezza o di prepotenza da parte dei minori: i quali invero non sono i responsabili. L'abdicazione dell'autorità da parte dell'educatore è andata di pari passo con l'inserimento nella psiche dell'adolescente di germi prematuri di libertà. È il fenomeno più inquietante: in sede pedagogica si è confuso l'elemento psichico con l'elemento cosciente, e mediante illeciti impulsi di autonomia si è eccitata la psiche del fanciullo prima che il principio cosciente fosse maturo per assimilarli. L'autonomia, la libertà, l'autodeterminazione, infatti, sono principî non riferibili alla psiche, se non grazie alla mediazione consapevole del pensiero, o della personalità cosciente.

Nell'ambito della psiche la libertà non ha senso, anzi opera come un processo estraneo, fomite di disordine e di nevrosi. Una sana pedagogia cura di non inserire germi di libertà nell'anima del fanciullo prima che il principio cosciente sia pronto ad accoglierli, ossia prima del terzo settennio. Proprio per preparare l'uomo libero, occorre non ostacolare lo sviluppo interiore del fanciullo, col potenziare un'istintività che non solo eliminerà la possibilità della libertà, ma non sarà più distinguibile da essa.

Grazie alle pedagogie dell'istintività oggi ci si trova di fronte a una crisi della validità dei sistemi di educazione e al fatto che l'autorità viene messa in discussione dagli stessi ragazzi che non ne hanno potuto conoscere i benefici: le manifestazioni di incoercibilità e di violenza sono bensì « proteste », ma in definitiva contro la mancata conoscenza dell'autorità. Ciò che è stato incautamente seminato dà i suoi frutti. Le reazioni a cui oggi assistiamo si spiegano con il fatto che

l'assenza di ordine, di abitudine a una disciplina di sé, svolgendosi allato a una necessaria disciplina mnemonico-nozionistica per l'apprendimento delle materie scolastiche, dà luogo a uno sviluppo mentale dialettico che in molti casi, va agevolmente a rivestire la situazione psichica dominata dagli istinti.

Le pedagogie astratte preparano la serie degli « arrabbiati », dei nevrotici, dei facili accusatori della società. Ma l'accusa è giustificata da un contenuto che essi non sospettano. Sono anni che dai « selvaggi » di Marlon Brando, ai *teddy boys*, ai *beats*, ai capelloni, agli *hippies*, assistiamo a fenomeni di mareggiamenti di masse giovanili, spinte da un identico impulso. È cambiata di volta in volta la forma della manifestazione dell'impulso. Ci si doveva aspettare che a un certo momento l'impulso coincidesse con una determinata carica ideologica, con un mito preparato dai politici, nel quale la sua totalità si inserisse come la mano in un guanto calzante.

Quando la carica ideologica può disporre di una dialettica decisa, logicamente articolata, così che l'elemento psichico giunge ad accordarsi con l'impulso mentale e questo perciò con l'espressione propagandistica, allora il fenomeno, che in gran parte coincide con una categoria della natura, la giovinezza biologica, è già entro l'ambito della manovrabilità politica. Rientra in un giuoco più vasto, acquisisce organicità e capacità di affermazione politica: riveste l'istanza sociale.

Passando sul piano sociale-politico, l'impulso psichico giovanile manifesta un'irruenza e una capacità di scatenamento che fa gola alle correnti estremiste sovversive, che per il loro inevitabile procedimento conformista, lungo la strada perdono il mordente, lo slancio originario. Ma non solo l'estrema sinistra tenta captare le fresche energie della violenza: da diverse

direzioni si tende a giustificare e a blandire gli scatenati, si cerca di attirarli nella propria orbita. La loro coerenza dovrebbe essere non guardare in faccia nessuno, ma questo sarebbe possibile ove l'impulso rivoluzionario in essi fosse realmente un'idea indipendente, un'èmpito metafisico puro in accordo con la loro giovinezza. Ma essi, nonostante la loro fresca età, già sono ammalati di dialettismo, di retorica di istanze sociali, di pensieri appresi da altrui elaborazioni di pensiero. Quale libertà dunque? Si tratta di vedere a chi appartiene la loro finale utilizzabilità.

La loro eloquenza è impetuosa: nell'epoca dominata dalla filosofia del linguaggio, dalla dialettica analitica e dal culturalismo, più che dalle forze reali del pensiero, i giovani scoprono che possono con la veemenza delle argomentazioni travolgere ogni benpensante colto. Ci sono giovani che trascinano gli altri perché nel parlare esplodono come mitragliatrici. Chi ha più veemenza nelle argomentazioni vince. Hanno scoperto che non è tanto la verità di un pensiero che vale, quanto la forza con cui lo si afferma: per cui pensieri del primitivo materialismo, vecchi motti del libertarismo e del nichilismo ottocentesco, sono stati rinfrescati e con decisione conclamati, iscritti sulle pareti delle aule universitarie occupate. Dove tra l'altro si poté leggere una frase come questa: « Abbasso Menenio Agrippa! », che veramente chiarisce l'intenzione di fondo: respingere a priori l'intesa, la possibilità di un'interezza nella considerazione dei fatti.

Dall'inchiesta di un rotocalco risulta che un certo Padre Dubarle, domenicano, anche lui accusatore della « civiltà dei consumi », non ha resistito alla tentazione di eccitare orientativamente la rivolta degli studenti parigini del maggio 1968, tra l'altro dicendo loro: « Ragazzi, se non coverete a lungo nel cuore l'ira, una

ira lucida, decisa, tra dieci anni sarete dei rammoliti ». Quindi, Marx, Freud, Montessori, Habermas, Marcuse, Fidel Castro e il viatico domenicano.

Quando l'uomo della religione non riesce a ravvisare la reale origine di determinati fenomeni collettivi e tende a eccitarne la travolgenza, è evidente che il suo stesso pensiero fa parte del processo produttivo di quelli: anch'egli guarda fiducioso ai bruti fatti come determinanti per lo spirito, non perché egli sia certo che sia lo spirito a determinarli. Anche per lui la metafisica è il prodotto del fatto fisico.

III

LA RIVOLUZIONE

SOSTANZIALE CONSERVATORISMO DI SINISTRA

Volendo trarre una conclusione riguardo alla situazione prospettata, si può dire che l'impulso comune ai tre mondi, russo, americano, cinese, anche là dove non si sospetti, è il materialismo storico di Marx, ossia la valutazione della situazione dell'uomo, della socialità, dell'etica, della religiosità, in base al processo economico. Ogni metafisica a cui i fiduciosi, o i non informati, o i più giovani, credono, è in effetto una « sovrastruttura ».

In tal senso Marcuse non va oltre Marx, né il Cattolicesimo esce dal limite marxiano. Per tutti la controversia si riduce a un problema di dare e avere e di etica dei rapporti da tale problema determinati: chi ha troppo e chi troppo poco. Il senso cristiano della povertà, onde lo sfruttato potrebbe essere grato allo sfruttatore che gli dà modo di portare la croce della rinuncia, diviene inconcepibile. Nello sfruttatore non si riesce cristianamente a vedere un'anima in pericolo, ma si vede un potente, che può donare altrui il bene o toglierlo. Tale potere è il tema onde la problematica dei Sovietici, dei Cinesi, del Capitalismo che evolve marxisticamente, dei fautori della rivoluzione o della reazione, è identica. Il potere spirituale attribuito al fatto economico produrrà sempre uno sfruttatore e perciò uno sfruttato e le due alterne possibilità: reazione

(che si chiamerà rivoluzione) e codificazione (stato socialista).

Nessuno si sottrae al mito della materia e dell'economia, anzi il mondo religioso lo fa suo: certo con l'intento della conversione e della redenzione. Dal Vaticano viene lanciato il monito contro coloro che hanno troppo e viene data forma attuale all'idea che il trapasso dal troppo al poco decida della salute dell'anima; dal Vaticano viene tessuto il dialogo metapolitico con il Marxismo; dal Vaticano vengono stabiliti contatti con la Cina popolare. L'universalità marxiana del fatto economico riceve conferma dall'universale metafisico della Chiesa.

Dunque Marx aveva ragione interpretando il reale come dialettica della materia, processo della natura fisica che si proietta in storia e cultura? I Cattolici oggi pensano seriamente di non respingere la teoria marxiana della storia, in quanto essi possono sempre porre Dio all'inizio del processo dialettico, aggiungendolo semplicemente come il presupposto implicito, allo stesso modo che Teilhard de Chardin, aggiungendo il nome del Cristo e una certa intonazione mistica alla sua positivista indagine paleontologica, ha creduto di cristianizzare la teoria dell'evoluzione. Posizione nominalistica che mostra un'impressionante somiglianza col nominalismo marxiano, che in sostanza chiama dialettica della materia l'intuire e il rappresentare umano non più conosciuti nel loro scaturire dallo spirito.

Che cosa è infatti il fondamento economico della storia se non un'intuizione di Marx? Una intuizione, però, non riconosciuta come tale da Marx, in quanto previamente riferita al processo dialettico della corporeità: mediante un'ancora antecedente intuizione, ancor meno ponibile in questione, dato il presupposto della materia sapiente, che è pensiero di Marx, ma

simultaneamente non di lui, ma di ciò che egli indica all'origine: la materia. Situazione antitetica, di cui non è attuabile la sintesi, essendone preventivamente esclusa la possibilità, la sintesi esigendo il movimento autonomo dell'idea: situazione tuttavia attuale, perché via via accettata come la meno faticosa per la mente umana rispetto al problema dello spirito, e per la sua capacità di spiegare all'intelletto pigro ogni evento mediante la sua riduzione al fattore unico: la materia, il mondo sensibile, il fatto economico.

Una volta riconosciuto che il materialismo storico di Marx, come metafisica dell'empirico, costituisce il livello univoco degli uomini e dei sistemi in lotta — e non possono non essere in lotta in quanto l'identica condizione mentale è investita da impulsi psichici la cui diversità si deve soltanto al loro muovere da fatti empiricamente diversi — c'è da chiedersi se in definitiva non sia vero tale materialismo storico.

Si può mostrare come filosoficamente esso non sia sostenibile, essendo proiezione metafisica di una concezione economico-politica escludente la possibilità della metafisica. Si può mostrare come non sia vero: tuttavia esso risponde a una situazione umana non più rischiarata dalle sue ragioni sovrasensibili né dalla religione né dalla filosofia. L'uomo che si trovi in un carcere e abbia perduto la memoria del delitto commesso e altresì della condanna inflittagli e tuttavia disponga di razionalità, può giustificatamente ritenere di essere vittima di un sopruso e anelare a una rivolta, ossia a una soluzione del suo problema nell'ambito del carcere, e solo in tale ambito, quasi che il carcere fosse tutto il mondo: il suo ideale può diventare quello di essere lui l'agente di custodia o l'amministratore o il direttore del carcere.

Né la filosofia né la religione sono state all'altezza

del compito di illuminare l'uomo, allorché iniziò la esperienza della materia e della scienza: lo spirito è mancato alla Chiesa, la quale tra l'altro bruciò Vanini che in effetto non fu un ribelle come Giordano Bruno, anzi un obbediente. Ma, come acutamente nota Hegel, « la Chiesa cadde in una singolare contraddizione, in quanto condannò Vanini perché non aveva trovato le dottrine di lei conformi alla ragione, pur essendosi sottomesso ad esse: sicché essa sembrò esigere, rafforzando l'esigenza col rogo, non che le sue dottrine fossero riconosciute superiori alla ragione, sibbene conformi ad essa: che alla ragione non spettasse dunque se non questa faccenda formale di render comprensibile il contenuto della teologia senza un contenuto proprio »²⁰. La contraddizione consisté nel fatto che sino ad allora la Chiesa aveva affermato che alla ragione non era dato comprendere la rivelazione, onde era ozioso confutare la ragione mediante la ragione: ora invece affermava, con l'autorità del rogo, che la dottrina non poteva contraddire la ragione e tuttavia questa doveva sottomettersi alla dottrina.

Si può dire che lo spirito della teoretica marxiana era già in atto. Oggi con identico spirito la dialettica può giustificare le vie nuove della teologia e il Cattolicesimo può giovare del modo di pensare marxiano, in quanto tattico-politico, e abbracciare non certo il Comunismo, bensì la sua dottrina, assumendola nella propria universalità, onde il Marxismo come strumento possa essere gradualmente tolto ai Sovietici, come ai Neo-rivoluzionari, e servire ai fini più vasti della Chiesa. Il materialismo storico non può avere una più po-

²⁰ G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze, La Nuova Italia, III, 1, p. 233.

sitiva conferma. E tuttavia il suo atto di nascita segna il momento del mentale umano smarrente la percezione del fondamento interiore, lo spirito. Lo spirito, già eliminato dal Concilio Ecumenico dell'869, viene eliminato nella filosofia dalla serie dei personaggi che come discepoli stanno intorno all'ultimo grande filosofo, per il quale l'idea non muove dall'organo cerebrale, ma « mediante » l'organo cerebrale: essa per lui scaturisce da un principio interiore coscientemente sperimentabile, come gli è possibile mostrare nella *Fenomenologia* e nella *Scienza della logica*.

Questo gruppo di personaggi ha avuto il compito di apprendere da Hegel la dialettica, figlia dello spirito, per affiliarla al suo opposto: che non è la materia, ma la materia astratta, la materia fatta mito mediante le irricognoscute forze dello spirito, perciò ritornante come la « cosa in sé » di Kant, ma non conosciuta come « in sé »: il vero « in sé », come giustamente disse Hegel, essendo il pensiero. Dal mentale privo di coscienza del suo fondamento, o della sua immanente identità con lo spirito, nasce il senso di un'identità con quel supporto cerebrale che serve soltanto alla sua espressione. La posizione di Marx rispetto al reale è identica a quella di chi veda riflesso da uno specchio il mondo e affermi che il fondamento del reale è da ritrovare nello specchio, nella struttura dello specchio, nella ontogenesi dello specchio. I pigri sono facilmente convinti: il pensiero nasce dal cervello, la materia pensa. Anche coloro che presumono parlare in nome dello spirito, o della Tradizione, non mostrano di afferrare il senso del processo pensante e del suo momento d'indipendenza dalla cerebralità.

Questo pensiero insufficiente rispetto alla propria genesi extrasensibile è alla base del sistema dottrinario che oggi influenza la società umana a Est, a Ovest, a

Nord, a Sud e, come modo di essere dell'intelletto, anche quella cultura che non conosce le premesse della sinistra hegeliana e del materialismo economico di Marx. Come può un simile pensiero essere rivoluzionario ?

È inevitabile che l'idealismo, rimanendo un mero filosofare, trapassi in quello che l'ultimo grande epigono di Hegel, Giovanni Gentile, considerò il peso morto della filosofia, il pensiero astratto. Pensiero astratto e pensiero materialistico finiscono con l'essere la stessa cosa: oggi non esiste più limite distintivo tra Idealismo e Marxismo. Perciò una vera Rivoluzione non potrebbe essere che la resurrezione metadialettica del pensiero: la possibilità che Novalis chiamò « idealismo magico »: qualcosa che non è certo filosofia.

Che sinora nessuna critica del mondo moderno, da Huizinga a Marcuse, da Spengler a Evola, abbia dato luogo al chiarimento del punto cruciale del problema, vuol dire che ancora non sono state identificate le origini ideali del male di questo tempo. Male riguardo al quale avrebbe senso una Rivoluzione. Pur di non riconoscere all'idealismo e ai suoi possibili sviluppi metadialettici²¹ la vocazione di un'esperienza moderna del sovrasensibile, la Chiesa, alla quale oggi in nuove forme si pone la problematica razionale del sovrasensibile, preferisce che i capovolgitori dell'idealismo mantengano le loro ragioni di contro al valore sovrasensibile dell'« idea », perché soltanto in quanto marxisti o materialisti può includerli entro la sua attuale prassi ecumenica: non potrebbe, se quelli per avventura cominciassero a raddrizzare il « capovolto », ossia ritro-

²¹ Cfr. P. COROZE, *Un chemin vers l'esprit*, Paris, « La Science Spirituelle », 1951.

vassero la via allo spirito mediante il pensiero. Preoccupazione teologica e politica di quel sovrasensibile di cui essa si presenta depositaria, e la cui espressione politica oggi suscita perplessità nei Cattolici, dal momento che riesce ad ammettere l'antitesi, o l'equazione, o comunque la relazione tra Cristianesimo e Marxismo: certo riguardante il Cristianesimo dialettico.

Oggi non ha senso parlare di « contestazione », di « rifiuto » o di « rivoluzione », se si prendono le mosse dalle dottrine la cui sostanza ultima è l'eliminazione della forza trasmutatrice del reale, l'idea: intendendo per idea non una teoretica o una dottrina già formulate, ma la forza interiore dell'ideare stesso. I cosiddetti rivoluzionari muovono trotzkisticamente o anarchicamente, non secondo la forza originaria di un principio, ma secondo una realtà già interpretata per loro; persino con le sue proiezioni nel futuro: subendo un vero e proprio condizionamento dialettico. La loro posizione è conservatrice, perché agiscono dipendendo da un'idea che attinge alla necessità psichica o mentale, non alla libertà interiore. Mostrano di non rendersi conto che la dipendenza da un contratto, da un istituto, da un valore meccanico o da un sistema tecnologico ecc. è un rapporto interiore che non muta con l'annientamento dell'oggetto. La dipendenza interiore troverà un altro oggetto: al mito dei consumi, o dei profitti, sostituirà il mito della redenzione sociale, ma la sostanza del rapporto sarà identica. Chi è servo rimane servo, se non risolve la servitù nella propria anima. Ci vorranno allora nuovi rivoluzionari, o nuovi anarchici, ossia altri uomini discorsivamente liberi, che scardinino la forma del sistema di dipendenza, per affermarne un'altra, il sistema di dipendenza rimanendo identico, perché è difficile che questi rivoluzionari si accorgano di dipendere da un pensiero che non cono-

scono in quanto lo conoscono soltanto come un pensato, di cui non suppongono il momento originario. Il neo-rivoluzionario non può rendersene conto, se non ravvisa l'autonomia del pensiero dalla corporeità, se non è capace di un « pensiero indipendente dal sensibile », l'unico che può dirsi rivoluzionario. È chiaro che non potrebbe ammettere la realtà di un simile pensiero, se non fosse capace di concepirlo, ma il concepirlo significherebbe riaffermare il valore creativo dell'idea, reso inconcepibile dalla dialettica marxiana del « capovolgimento ».

Che oggi il pensiero di Mao Tse-tung cominci ad essere opposto dai Cinesi a quello di Marx e che la Rivoluzione culturale, assunto il canone marxleninista, lo trasformi e lo rimodelli per affermare il proprio, non elimina il vizio d'origine. Sovversione non è rivoluzione. In definitiva si tratta di un'ancòra più tenace teoretica della dipendenza da un potere, che, comunque lo si idealizzi, è il potere del processo produttivo. È l'ossessione di chi, avendo perduto l'interiore punto di riferimento della libertà, è mosso da un istinto di rivolta contro il cliché dello schiavo che, senza saperlo, reca in sé: non sa riconoscerlo nella propria condizione interiore, e perciò di continuo lo proietta in una situazione esterna. Cercando la libertà, la parità, la fraternità, l'affrancamento fuori di sé, di continuo fuori di sé crede ravvisare il limite alla sua indipendenza, che invero gli è interno.

Lo schiavo non consapevole è l'attivista della libertà, che proietta in discorso prolisso e in azione rivoluzionaria stereotipica il pensiero dipendente dalla propria struttura corporea, pago dell'appreso « metodo dialettico », di cui non tenta spiegarsi il principio, in nessun punto di sé riuscendo a trovare l'essere interiore li-

bero. Non può essere rivoluzionario, se non riesce a concepire un « pensiero libero dai sensi », momento originario del pensiero, la cui esperienza del resto fu rifiutata da quei discepoli di Hegel che non riuscirono a risalire oltre la mediazione psicosomatica nella ricerca delle sorgenti interiori del pensare. Il limite cognitivo dei filosofi della sinistra hegeliana si tradusse in dialettica della inconcepibilità dello spirituale, ossia in dialettica del supporto vitale dell'idea, il cui senso ultimo è un problematicismo senza uscita, ma discorsivamente coerente e dottrinarialmente inesauribile, capace di rivestire qualsiasi situazione, di giustificare qualsiasi contraddizione del sistema.

La sintesi della situazione del problematicismo marxista contemporaneo si può ravvisare nella seguente osservazione di Edoarda Masi riguardo alla situazione cinese: « Un paese nel quale pure sia stata soppressa la proprietà privata dei mezzi di produzione può avanzare sulla strada del capitalismo se parallelamente allo sviluppo economico permane o si ricostituisce la divisione in classi della società. Contro questo pericolo e per procedere verso una tendenziale abolizione della divisione del lavoro i dirigenti cinesi prendono ogni sorta di misure economiche, pedagogiche, politiche. Tuttavia, giacché i lavoratori non sono in grado di prendere *da sé* queste misure, un organismo, il partito, lo fa in gran parte in luogo loro. Ogni volta che a tecnici o intellettuali viene negata una funzione di preminenza o direttiva a impedire il permanere o il ricostituirsi della gerarchia, quella stessa funzione direttiva viene in sostanza attribuita ai dirigenti del partito, a tutti i livelli. Inevitabilmente si ricrea la struttura gerarchica che il partito vuole abolire, e in essa le funzioni dirigenti anziché dai tecnici-intellettuali vengono esercitate dai politici: in luogo della burocra-

zia tecnocratica tende a formarsi una burocrazia politica »²²

Dove si vede che il problema cessa di essere economico, ossia non può essere quello che si vuole far credere: di chi ha troppo e di chi troppo poco. Questo modo di vedere dell'attuale politicismo religioso o marxista, è il sofisma dell'invidia e dell'odio che comunque inchioda l'uomo a una dipendenza dai valori fisici, a un attaccamento ai beni terrestri, che inevitabilmente pone singolo contro singolo, classe contro classe, popolo contro popolo, quale che sia il sistema, capitalista o marxista, allontanando la reale forza risolutrice: quella che i Rivoluzionari dovrebbero cercare. Non si tratta infatti di trasferimento di beni fisici o di mezzi di produzione, ma di un modo nuovo di comprendere l'uomo, a cui occorrerebbero Cristianesimo e spirito sociale, ma non in senso recitativo e politico: il Cristianesimo divenuto impossibile ai Cristiani e lo spirito sociale inconcepibile ai marxisti.

Il dovere di aiutare il prossimo che non può, che non ha e che soffre, è un'istanza indipendente dal problema economico: è un dovere che non ha bisogno di essere il monopolio di una chiesa o di un partito, per operare come elementare atto della coscienza: il dovere più semplice, che si compie senza necessità di retorica politica. Il dovere che non va impedito col suo trasferimento sul piano burocratico-politico delle rendizioni sociali.

Ma si ha bisogno di dare l'esclusivo fondamento economico al problema sociale per timore di dover cessare di accusare qualcuno, o di dover rinunciare a manovrare i semplici mediante l'odio — i semplici che

²² MASI, *Op. cit.*, p. 107.

fanno numero — contraddicendo *in principiis* la fraternità che esigerebbe dal religioso, come dal comunista, o dal democratico, il considerare fratello anche colui che erra. Una socialità, una comunità, una fraternità, un'azione socialitaria, che prendano le mosse da una configurazione della relazione umana implicante necessariamente l'odio e la lotta, per il livello a cui limita l'umano, respingono la possibilità di realizzarsi mediante la comprensione dell'uomo, ossia mediante la conoscenza. Questa comprensione e questa conoscenza soltanto potrebbero essere rivoluzionarie, ma non sono possibili, se è obliata la tripartizione della struttura dell'uomo, o la « tricotomia », cui risponde la tripartizione dell'organismo sociale.

IL LIVELLAMENTO DAL BASSO, O L'ALIENAZIONE OBBLIGATA

Se l'idea è il nucleo del reale, che diviene coscienza nell'uomo, la rivoluzione non può essere il reale che muove l'idea, bensì il contrario, l'idea che muove la realtà, ossia l'atto nel fatto. Non sono i fatti che mutano la storia, bensì le idee suscitantanti i fatti.

La rivolta dal « basso » è la conseguenza psicologica e sociale del capovolgimento del rapporto idea-realtà codificato dalla sinistra hegeliana. Senza mostrare intenti di revisione di tale capovolgimento, bensì con l'aprioristica accettazione di esso, oggi scende in campo la *nouvelle vague* rivoluzionaria, indubbiamente forte di una sua buona fede. Lo stesso Marcuse che tergiversa e non sa staccarsi dalla fonte spiritualistica del filosofare, mostra di non sapere dove questa sia, né di

essere sicuro che vi sia: in *Ragione e Rivoluzione* tenta far valere taluni dei presupposti dell'idealismo hegeliano, ma a sostegno delle vedute marxiste, ossia delle vedute anti-idealiste: del reale opposto all'idea.

La rivolta dal « basso » è il risultato di una persuasione operata nel mentale dell'operaio, da parte di un intelletto non operaio. L'uomo meno evoluto non può evitare di essere strumentalizzato, quale che sia la rivolta in cui si esprime: nella quale non esprime mai se stesso, per il fatto che la sua rivolta non può essere contro chi lo strumentalizza. In tal senso, l'eversione dal basso non è espressione del proletario, ma di un tipo umano pre-sociale: è il contrario della rivoluzione intesa come reintegrazione di valori, ma è il corollario dell'accennato « capovolgimento ».

L'uomo meno evoluto diviene il facile accusatore della società, se non viene aiutato ad acquisire coscienza della propria condizione, onde anzitutto cerchi in sé un superamento, mentre gli si porge l'aiuto obiettivamente necessario. Ma, nell'epoca della dialettica avulsa dall'idea, l'uomo meno evoluto può diventare docente di filosofia, esprimere dialetticamente il suo stato di fatto, la sua personale limitatezza ed eccitare filosoficamente i semplici. Malgrado che Marcuse, con linguaggio sicuro e aforistico si occupi tanto di Hegel, mostra di non aver molto capito questo filosofo, vedendo di lui soltanto categorie dialettiche e identificando con il moto dialettico i principî, come l'idea o l'essenza, non sospettando che possano essere atti o esperienze interiori, percezioni di realtà basali, la realtà basale non essendo il sensibile.

La rivolta dal basso non può non essere inconsequente, l'eccitazione ribellistica degli umili o dei proletari finisce col rivolgersi contro di loro, in quanto allorché ad essi viene astrattamente donata la parità

e la possibilità di determinarla, le conseguenze caotiche inevitabilmente risultanti obbligano, come osserva Edoarda Masi, il partito a un controllo ferreo della parità. In tal senso un Marcuse, come del resto Mao Tse-tung e già Marx, con il famoso capovolgimento della gerarchia idea-realtà, o spirito-natura, coopera a preparare l'era del monopolio ugualitaristico del proletariato sotto nuova necessitante gerarchia.

La presenza dell'elemento semplicemente umano e razionale nella prassi rivoluzionaria cinese, ridesta drammaticamente l'antitesi fra elemento borghese ed elemento proletario all'interno del sistema socialista, non perché tale antitesi in realtà esista, ma perché è ad arte suscitolabile grazie al pretesto offerto da un quotidiano modo di pensare, il più semplice, quello onde l'individuo è portato a fare minimamente qualcosa da sé, non previsto dal catechismo. Si è anche capaci di riconoscerlo, ma si risponde che, appunto mediante la Rivoluzione, si intende trasformare il modo di pensare di coloro che ancora presumono pensare da sé.

La dualità inevitabilmente reinsorgente dà luogo a una lotta che non può mai arrestarsi, in cui di continuo le gerarchie prodotte dalla rivoluzione imbrigliano le forze produttrici e di continuo la Rivoluzione opera contro se stessa per trovare nuovi motivi del suo essere necessaria, rivoluzionando il rivoluzionato, sino a realizzare la situazione di cui si può dire con Lao-tze: « L'infinitamente lontano è il ritorno ». Ma senza capacità di *animadversio*: si guardi la Russia.

Il mito del ruolo dell'operaio e della struttura comunista della società, il riconoscimento del processo produttivo come fulcro del divenire sociale e l'affermazione del proletariato quale categoria-tipo determinante il livello di tutti, sono il prodotto non di un pen-

siero borghese che prepara la dottrina della distruzione di ciò che è borghese e crea il mito della classe operaia, onde, eliminate le classi, il grado dell'operaio costituisca il grado della comunità, dell'uomo realizzato: proletario innanzi a cui non si erga più potere ordinatore, non avendone egli bisogno.

Ciò che viene chiamato « borghese » come modo di essere dell'opposizione al processo sociale, è in realtà l'impedimento mentale del « borghese ». In tal senso occorre dire che veramente i semplici, gli umili, i proletari, sono le vittime del pensiero borghese: marxista e postmarxista. Questa grande cavia che è il proletariato, comunque, soffre ancora e soffrirà, finché a trovare le soluzioni saranno i rivoluzionari del « capovolgimento », i borghesi filosofi e freudiani. È ancora Marcuse che ci consente di vedere l'equivoco, quando nella sua relazione al convegno organizzato dal Comitato studentesco della Libera Università di Berlino-Ovest, nel luglio 1967, tra l'altro sostiene, pur nel pieno rispetto del Marxismo classico, che Marx è in qualche modo superato rispetto al passaggio della società dal regno della necessità a quello della libertà e tuttavia afferma: « Io credo che una delle possibilità in cui si esprime la differenza qualitativa tra una società libera e una società non libera consiste precisamente nella ricerca del regno della libertà già all'interno del lavoro e non al di là da esso »²³. Ciò che in termini semplici vuol dire che il problema consiste in un modo o in un rapporto di lavoro, ossia: « Muto tipo e modo di lavoro e divengo libero ». Mentre il filosofo dovrebbe dire: « Io, Herbert Marcuse, muto in me modo di pensare, comincio a essere libero nel pensiero, non argomen-

²³ MARCUSE, *La fine dell'utopia*, Bari, Laterza, 1968, p. 10.

tando filosoficamente sulla libertà, ma liberando in me il movimento originario del pensiero da quel vincolo radicale che mi ha impedito di intuire il senso della dottrina dell'idea, e poiché infine posso sperimentare la libertà in me, la posso recare come modo di essere fuori di me, la posso trasmettere agli umili e ai diseredati ». Un problema quindi di responsabilità interiore: non si tratta di trasmettere come rimedio ai defraudati di giustizia sociale il proprio errore di pensiero, ossia il proprio defraudamento interiore, perché s'incarni e costituisca la misura sociale della realtà.

Non può ormai essere rinviato il compito di identificare la vera natura dell'ideologia che entra in azione a costituire all'operaio un ambito di classe e perciò una categoria, dalla quale non possa più uscire, mentre la sua aspirazione reale è uscire. L'uomo è anzitutto l'uomo, non è il lavoratore: mentre i marxleninisti, i nuovi trozkisti, i marcusiani e i maoisti identificano l'uomo col lavoratore, anzi con l'operaio, onde egli non concepisca di poter evolvere sino a essere un capo, un dirigente, o un artista, o un creatore di lavoro, o un uomo libero che ritenga saggio talora fare l'operaio, o un asceta che contempla il pensiero o il creato, senza far nulla, perché libero di fare quel che vuole, non condizionato dalle decisioni di Stato; ma sia l'operaio che deve rimanere quello che è, perché il suo livello costituisca il tipico livello della società, la misura dell'uomo, come già in forme diverse, riferite dalle cronache, si verifica in Cina.

Ma il solo fatto di riferirsi al pensiero di Lenin, o di Trotsky, o di Mao Tse-tung, è il riconoscimento di una norma che, se si osserva, non viene dalla materia, bensì da una lotta del pensiero contro la materia, da una disidentificazione del pensiero dalla natura animale, e dalla possibilità che il pensiero si ponga

come una trascendenza rispetto alla realtà. La forza che persuade le masse, le agita e le conduce a operazioni rivoluzionarie, muove mediante un potenziale di idee implicante autorità e responsabilità di soggetti dirigenti, elaboranti una continua normazione che gli organizzati seguono, conformandovisi, né più né meno che se avesse potere metafisico. Non riconoscendo tale metafisicità, grazie a un atto di conoscenza reso inconcepibile dalle premesse marxiane, in sostanza si compie, senza saperlo, un atto di fede. La potenza dogmatica che un tempo caratterizzava il *corpus* sacrale delle religioni, è presente oggi con identica *vis* metafisica nel « credo » comunista, in particolare cinese. Ma mentre il primo aveva un contenuto interno cui sovente fu possibile un potere di elevazione individuale e collettivo, il credo comunista ha come contenuto metafisico la prospettiva ultima dell'uomo fisico: l'istituzione dell'uomo condizionato dall'assoluta oggettività esteriore, non esistente più come soggetto, e tuttavia costretto a essere il soggetto di tale sua abdicazione: il soggetto alienato.

Qui l'uomo della futura società comunista e quello della società dei consumi si identificano. Quello che Marcuse descrive come l'individuo a cui è stata tolta la necessità di essere libero, mediante l'acquiescenza dei bisogni fisici, è invero il tipo umano necessario come oggetto finale al procedimento comunista. Per comprendere tale liquidazione dell'uomo, gioverebbe rivedere che cosa ha veramente voluto intendere Hegel con il concetto di « alienazione » (*Entäusserung*).

Occorre ravvisare il fenomeno della fede come senso ultimo della « rivoluzione culturale », il cui contenuto in effetto è un conservatorismo mistico in veste rivoluzionaria. Ogni provvidenza sociale e ogni progresso industriale sarebbero stati possibili, anche sotto

altro segno e persino mediante intelligenti intese con i Paesi della « civiltà sviluppata ». L'elemento mistico inconsapevole rende necessaria la costrizione ugualitaria: d'altro canto, l'autorità che tende a eliminare se stessa deve avere un possesso tale di se stessa da poter trasferire ad altro il proprio principio. Il mistico o il religioso del passato, intimamente mosso dal sentimento di remissione a una trascendenza operante come potere di destino, non aveva senso di dipendenza diverso da quello dell'odierno socialista dai dogmi dei nominati Marx, Lenin, Mao Tse-tung ecc.

Lo sforzo dei nuovi mistici dell'esautorazione della borghesia e del capitalismo deve necessariamente muovere secondo l'autorità dei principî del materialismo storico, secondo un fine che è l'autorità della classe da essi posta come livello-tipo. Ma, come si è sottolineato, è la classe che liberamente non avrebbe pensato né scelto nulla di simile per se stessa.

In effetto, i bisogni dell'intellettuale borghese scaduto dallo hegelismo ideale a quello discorsivo-dialettico, privo di vita interiore e perciò assumente vitalità dagli istinti corporei e dalla visione quantica del mondo, sono da lui trasferiti al proletario, non in quanto questo realmente li abbia, ma in quanto un inconscio senso d'impotenza dinanzi alla situazione di assordimento spirituale e di agnosticismo provocati da lui nel proletariato (provocati da lui come « chierico traditore », secondo la significativa espressione di Julien Benda, e come borghese), lo porta ad attribuire al proletariato oscuri impulsi di rivalsa, di invidia e di redenzione: che invece appartengono a lui, borghese. Qualsiasi teorica della redenzione rimane un modo di sentire dell'egoismo borghese, mediatori essendone gli incarnatori del pensiero borghese in veste marxiana, come Lukàcs, Bloch, Marcuse, Huberman, Sweezy, ecc.

Invitano a scardinare la società in base a un'immagine di essa di cui conoscono la dialettica, ma che non sanno come sorga in loro, in quanto l'hanno avuta non dal loro pensiero ma dai testi e dai breviari del marxleninismo: senza perciò potersi chiedere se essa risponda a realtà oppure al loro segreto sentimento, onde potrebbe come concezione essere diversa da altri punti di vista, ammesso che la concezione implichi il concepire e il concepire esiga il soggetto libero che concepisca. Vogliono l'uomo libero e felice secondo la rappresentazione che essi si fanno della libertà e della felicità, ma non saprebbero dire come nasca questo rappresentare, pur ammettendo che la sua base è biologica, come se l'avessero potuto sperimentare, non sapendo di averlo discorsivamente dedotto e di non averlo mai sperimentato (mostrando quanto poco abbiano compreso il dedurre immanente dello Hegel di cui parlano). E presumendo che anche gli uomini liberi persino come loro, non suppongono che esistono uomini che sono liberi proprio perché liberi sia dalla dogmatica marxleninista, sia dallo stesso idealismo hegeliano: uomini che sanno benissimo che la lotta di classe è un errore di pensiero, perché non esistono classi, bensì categorie mentali che decidono dei rapporti umani a seconda del potere morale e d'interna trasmutazione di cui dispongono, quale che sia l'ambito sociale in cui si esprimano: americano o russo, occidentale o cinese.

L'IRREALE E LA REALE RIVOLUZIONE

L'uomo di questo tempo svolge in ogni campo forze nuove della soggettività. Ciascuno oggi opera secondo

impulsi dell'Io. Il « soggetto » è sempre più autoritario nell'uomo, più istintivo e volitivo, quale che sia la sua vocazione, marxista o borghese, o nessuna delle due. A tale soggetto manca la consapevolezza della propria identità. La psicologia, la filosofia, la scienza, la cultura presentano un'identica deficienza in tal senso. È la deficienza che spiega il disagio rappresentato dai critici della civiltà, anche se essi si riferiscono a un contenuto diverso da quello che presumono identificare.

L'uomo marxista, o maoista, o marcusiano, o conservatore, o reazionario, crede di volere qualcosa di nuovo e di più vero oggettivamente: in sostanza egli tende ad affermare il proprio Io, il soggetto. Ma è il soggetto a cui le dottrine materialiste hanno tolto la identità. Quella che Hegel chiama « alienazione » è per esse l'« oggettività » reale, condizionante il soggetto: perciò la realtà individuale viene subordinata all'astratta oggettività materiale, economica, sociale.

Di ciò che così viene sistematicamente tolto, invece, hanno bisogno urgente i popoli. Occorre avere il coraggio di affermare che, prima che di una scienza sociale o economica, le genti hanno urgenza di una Scienza dello Spirito. György Lukàcs lo intuisce oscuramente, ma teme affermarlo. Ridurre il problema dell'uomo a un contrasto tra società opulenta e società diseredata, significa parteggiare per l'errore per cui è possibile il contrasto: significa inquadrare animalmente il problema dell'uomo ed essere giocati dall'apparenza di un benessere conquistabile dai diseredati grazie ad istituzioni o ad eversioni marxiste. La fraternità che si crede che il Marxismo estenda oltre il « quarto stato » — il proletariato — anche al « quinto » — i « primitivi » e le razze di colore — non è reale, perché equivale a una beneficenza giuridica assicurata all'uomo a spese della

sua reclusione entro il cliché animale (produttivo-economico, tecnologico), dal quale non uscirà più.

In sostanza si sacrifica l'individuo, ossia l'elemento vivente della società, a una società mitica; lo si sottopone a un sistema scelto per lui, con la presunzione di saper tutto della sua origine, della sua missione sulla terra e del suo futuro: presunzione trascendente della sua verità, mentre si nega la trascendenza. L'errore è l'esclusione della Scienza dello Spirito dal sapere umano. All'eliminazione di una tale scienza da circa due secoli le filosofie materialiste operano con tutti i mezzi offerti loro dallo spirito.

Il problema della società è problema di individui: *la società come ente astratto non esiste*. Esiste anzitutto l'individuo, l'individuo che si realizza è la società. L'individuo impedito di essere se stesso non può avere rapporto con l'altro, non può essere società: ma questo è lo scoglio contro il quale quotidianamente s'infrangono gli sforzi dell'apparato marxista, sovietico, cinese, democratico.

Il problema della disuguaglianza sociale non può essere risolto se non si riconduce, di là dalle parvenze, a una disuguaglianza interiore, che può essere ignorata a patto che mediante l'organismo totalitario o la prassi rivoluzionaria, il peggiore sopraffaccia il migliore. Non è realizzabile comunità umana, socialismo, o società comunista, se non si riesce a porre l'individuo in quanto essere interiore in rapporto con la società. Dall'individuo realizzato può nascere la comunità, non l'opposto: l'errore del Comunismo è presumere di attuare prima una società, che a sua volta attui gli individui: ma questa società non ci sarà mai, perché sorge sempre da un retorico aggregato di forze politiche, in cui inevitabilmente il pretesto ideologico serve all'arroccia-

mento gerarchico dei peggiori. Normalmente chi inizia la rivoluzione in vista della società da realizzare, presume di possedere già in sé i principî di tale società.

Il Comunismo mostra di essere un impulso del passato, perché nel mondo antico la società disponeva di un ordine intrinseco che formava gli individui: l'individualità si rimetteva al gruppo. Il mondo moderno è l'opposto dell'antico. Il Comunismo è l'antico. Hegel insegna come nel mondo antico lo spirito si affermasse, per virtù del suo essere-in-sé, attraverso la società umana, trascendente l'*individuo*: il quale storicamente esce da tale indistinzione per via di quell'antitesi con l'oggettività della natura e l'alterità sensibile, che gli dà modo di riconoscersi come soggetto. Secondo Hegel, l'avvento del Cristo segna il momento in cui l'uomo comincia a realizzare in sé il fondamento della soggettività, epperò dell'obiettività del mondo: la sua storia si svolge secondo il suo liberarsi dell'antica immedesimazione nella natura e nello spirituale: egli comincia a realizzare individualmente ciò che prima riceveva dalla sua identità con la coscienza cosmica essente in sé. L'individuo si oppone alla natura, la conosce, ne trae il sistema della scienza, ma il vero senso di ciò è l'autocoscienza. Egli ritroverà il Divino alla sorgente stessa dell'autocoscienza. « Il Regno dei Cieli è dentro di voi » insegna il Vangelo. Il Comunismo non sa di riportare l'uomo allo stadio che precede tale nascita dell'individualità: tende a un'identità degli uomini sul piano esteriore, rifiutando la reale identità, che è il principio sovransensibile identico in ogni individuo: l'autocoscienza come evento interiore. Vera Rivoluzione è quella che può riaffermare il valore della persona umana, della quale ciò che è più individuale ed autonomo è l'autentica forza sociale. Dall'individuo radicalmente libero nasce la società, non viceversa. Ma

libero nell'individuo è il principio interiore che dalla concezione marxiana viene negato.

Se si guarda il senso ultimo delle forme del Marxismo sulla terra, con tutte le gradazioni, dal Socialismo liberale al Maoismo, al Neo-Anarchismo, si trova come idea dominante il materialismo storico. Ma se si guarda in che cosa consista la divergenza della famosa « sinistra » dallo hegelismo originario, onde è possibile che Marx pensi il materialismo storico, risulta essere in quei filosofi l'impossibilità di concepire il soggetto umano come ente fondato su sé. Sulla linea di Feuerbach, Marx, probabilmente regredendo verso posizioni basali della sua personale natura psichica, e tuttavia forte della logica e della dialettica apprese, non riesce più a concepire il valore reale dell'individuo quale fu percepito lucidamente da Hegel: l'uomo interiore, che si esprime bensì mediante le categorie sensibili, ma non è identificabile con esse.

Del soggetto umano in quanto ente in sé libero, Marx in effetto decreta l'inesistenza, pur riconoscendo la funzione dialettica e sociale del soggetto: questo soggetto, tuttavia, come essere in sé, su sé fondato, non esiste. Tale il senso ultimo della sua dottrina, a realizzare il quale ormai da anni operano milioni di soggetti umani sulla terra. Se vi sono Marxisti che sentono di non poter accettare una simile interpretazione, è evidente che essi non sono capaci di elaborazione logica dei contenuti dottrinari che accettano: indubbiamente li accettano per l'aspetto che in essi sollecita l'immediatezza di un senso di fraternità e di condanna delle ingiustizie sociali, cioè il loro sentimento morale. La loro responsabilità non è meno seria. Guardino le premesse implicite alle dottrine: non v'è posto per la moralità, in quanto l'uomo è veduto come entità fisica obbediente a leggi di natura e tutta la sua storia

e persino la sua volontà sono un prodotto della natura. Certo, è possibile anche un'etica *imposta* dal meccanismo politico, ossia dalla *praxis* rivoluzionaria, un'etica regolatrice dei rapporti dei soggetti umani da fuori della loro libera scelta, ma come non vedere in ciò una restaurazione del mondo antico, delle istituzioni condizionanti l'uomo, che si presumeva superare? A quale titolo allora è preferibile un'etica URSS, o una etica « cinese », a un'etica USA? Perché, come con bonaria ironia obiettava Schiller all'imperativo categorico di Kant, la morale non può essere la produzione dell'uomo obbligato a essere morale. L'obbligo della uguaglianza, della fraternità, della libertà, non è l'uguaglianza, né la fraternità, né la libertà. Per determinate regole della convivenza sociale, sono sufficienti le leggi prodotte dall'organismo giuridico, ma questo stesso è il prodotto del grado di libertà conseguito da un popolo, o dal suo nucleo di uomini dello spirito. Sofocare l'azione dei quali è avvilire la civiltà umana. Ma questi uomini non sono certo Lukàcs, né Adorno, né Marcuse, né Habermas, né Mao Tse-tung, né Huberman, né Sweezy ecc.

L'origine dell'uomo non è animale. Il materialista, proprio perché materialista, non ha i mezzi per dimostrare che tale origine non è spirituale. Non vi può essere rivoluzione che parta da radici che appartengano alla materia e alla natura, ossia all'uomo in quanto animale evoluto: la rivoluzione che muova da tali radici è il contrario di una rivoluzione, perché si oppone a ciò che rinnova perennemente la natura e la vita, lo spirito.

Non v'è obiettività del mondo che non dipenda dal soggetto che la riconosce, realizzando se medesimo come soggetto, e mai potrà ammettere che tale obiettività lo determini. Rivoluzionari non sono i pacifici o

violenti sostitutori di meccanismi esteriori, onde il rinnovamento si riduce a sistemi di provvidenze fisiche, culminanti in una proletariamente dignitosa massificazione dell'uomo, ma coloro che irriducibilmente, oltre il mondo delle costrizioni livellatrici o eversive, recano la certezza di un principio perennemente creatore dell'umano, su sé fondato, epperò sovrasensibile, di cui sono portatori in quanto soggetti coscienti, non alienati: realmente rivoluzionari perché affermantì la possibilità dell'esperienza interiore, sociale ed esteriore, di tale principio.

Certo, ove per orgoglio intellettuale o carenza di fedeltà, mancasse l'azione di simili reintegratori, sarebbe spiegabile l'impossibilità di arrestare il rullo compressore della rivoluzione livellatrice, tendente a uniformare l'umano secondo l'unica dimensione che le è dato concepire.

D'altro canto, la dialettica rivoluzionaria non dovrebbe avere mai soste rispetto al formarsi del limite costrittivo o repressivo. Così, appena il regime rivoluzionario si costituisce a sistema — e vi si costituisce anche secondo la decisione di opporsi a ogni sistema — deve ammettere che dal suo interno si preparino esplosioni rivoluzionarie tendenti a eliminare il sopraggiunto limite costrittivo. Essendo la dittatura la sintesi necessaria del sistema, la sua negazione esige la negazione dialetticamente correlata: giuoco che non può non protrarsi all'infinito, finché non sia possibile scoprire la confusione di due piani assolutamente distinti: quello della specifica empiria politico-sociale e quello della dialettica chiamata a codificarla, secondo subordinazione della dialettica al fatto, non del fatto alla dialettica.

Ogni mutamento all'interno del sistema socialista non esce dal limite dialettico mediante cui sorge, ossia

non esce dalla necessità di costringere o reprimere per far valere il proprio ordine. Ma, allo stesso modo, ogni mutamento all'interno del sistema borghese non può non dar luogo a sviluppi repressivi, nella misura in cui il suo orientamento sia di tipo socialista, grazie alla sottile eliminazione dell'elemento individuale nell'organismo economico, il cui risultato è l'opposto della premessa liberale: il capitale monopolistico, dal meccanismo anonimo. La cui potenza automatistica è analoga a quella del sistema socialista, costrittivo per necessità di codificazione rivoluzionaria.

Questo va ricordato a coloro che s'illudono circa un'evoluzione del sistema socialista e a coloro che, come nuovi Rivoluzionari, contestano ambo i sistemi, senza mostrare di possedere il superamento di quel limite dialettico che rende inevitabile la caduta nell'uno o nell'altro. Da recenti espressioni programmatiche dei neo-Rivoluzionari risulta la loro persuasione che la democrazia è un mito, che una minoranza rivoluzionaria ha il diritto d'impossessarsi del potere, che la plutocrazia monopolistica deve essere annientata, che sono giustificate la disobbedienza civile, la violenza e l'organizzazione armata contro l'ordine costituito. Abbiamo mostrato come una simile posizione, anche se reca un deciso impulso d'azione, manchi di potenziale d'idea rinnovatrice, in quanto manca della fiducia nella virtù operativa dell'idea medesima, e perciò non possa non condurre infine essa stessa a un ordine repressivo, nulla potendo oltre quel limite dialettico entro il quale tutto è già fatto e logicamente esaurito.

INDICE

I

CONNIVENZA DEI CONTENDENTI

Tre imperialismi	7
Il vizio d'origine	11
L'« alienazione » non supposta	14
Significato di imperialismo	17
Un esempio di colonialismo dialettico. La Cina.	19

II

LA CONTESTAZIONE

Astratta autorità del proletariato	29
Del capitale monopolistico	33
Marcuse	39
Il « rifiuto » come idea e come violenza	45
I giovani rivoluzionari	51

III

Sostanziale conservatorismo di sinistra	59
Il livellamento dal basso e l'alienazione obbligata	70
L'irreale e la reale Rivoluzione	79

**Studio di Scienza dello Spirito,
Massimo Scaligero è autore di una serie di saggi,
tra cui indicativi « L'avvento dell'uomo interiore »
e « La logica contro l'uomo »,
mediante i quali propone come nuova via
della filosofia l'esperienza del momento
predialettico del pensiero,
esigente non semplicemente studio,
ma anzitutto disciplina interiore.**

**Grazie a tale esperienza, l'indagatore può dimostrare
a se stesso come dietro i pensieri
delle cose siano percepibili entità extrasensibili:
l'esatto opposto della concezione di Marx,
che vede nei pensieri altrettanti riflessi, o ombre,
di entità sensibili.**

**Il caposaldo della dottrina materialista
e della correlativa struttura socioeconomica,
secondo Scaligero,
può essere annientato unicamente dall'obiettiva
esperienza di nuovi cercatori del pensiero:
impresa richiedente la dedizione e il coraggio
da chi affronta l'errore più grave,
perché universalmente plausibile.**

**Nel presente studio egli mostra come i nuovi Rivoluzionari
rischino di combattere una battaglia
già strumentalizzata,
se non s'avvedono che non si tratta
di lottare contro strutture fisiche,
bensì contro tipi di pensiero,
miti, idolatrie della materia.**