

György Lukács

Etica e politica

antologia di testi a cura di
Francesco Aqueci

Indice

1. Etica, religione, scienza.....p. 2
2. Prassi etica e rispecchiamento estetico.....p. 5
3. La condizione etica odierna.....p. 19
4. Crisi etico-politica e prospettive future.....p. 129

1. ETICA, RELIGIONE, SCIENZA

il modo etico di accogliere in sé la visione scientifica del mondo, di trasformarla in un motivo importante dell'agire, non può essere affatto un fattore indifferente, e neppure secondario. Finora questo complesso fondamentale per il rapporto tra concezione del mondo e arte, tra conoscenza e prassi umana ha avuto la sua formulazione più esplicita nell'etica greca. Si prendano queste affermazioni di Epicuro: « Chi non sa quale sia la natura del tutto, ma subisce sospettosi timori dalle favole mitologiche, non riuscirebbe a sciogliere la paura sugli argomenti d'estrema importanza. Sì che senza lo studio scientifico della natura non sarebbe possibile cogliere i piaceri nella loro incontaminata purezza »¹. Qui Epicuro, seguendo le giuste tradizioni antiche, mostra che si può liberarsi da sentimenti come la paura solo sulla base della conoscenza, che quindi il comportamento etico che si propone di superare tali sentimenti affinché l'uomo possa dominare la propria vita, anche nelle circostanze più sfavorevoli e avverse, deve fondarsi sulla conoscenza dei fenomeni della realtà quali veramente sono.

Non è difficile vedere la duplice linea teoretica che a ciò è connessa e la sua superiorità rispetto all'etica moderna. In primo luogo per Epi-

¹ DIOGENES LAERTIUS, *Leben und Meinungen berühmten Philosophen* cit., X, 143 [p. 531].

tratto da G. Lukács, *Ästhetik I. Die Eigenart des Ästhetischen*, (1963), trad. it. *Estetica*, Torino, Einaudi, 1970, 2 voll., vol. II, pp. 1581-1585.

curo il valore etico supremo è il dominio dell'uomo sulla propria vita. I sentimenti assumono il loro posto gerarchico positivo o negativo nel microcosmo della personalità umana a seconda che favoriscano o ostacolino questo autocontrollo dell'uomo. (Ricordiamo quanto abbiamo detto a suo tempo sui sentimenti di paura e speranza in Spinoza e Goethe). La paura è uno di quei sentimenti che hanno una funzione importantissima nel sorgere e nel rafforzarsi del bisogno religioso. Se un'etica vuole trovare una giustificazione teoretica per questo sentimento, deve dare di esso senz'altro e per necessità una valutazione del tutto opposta: esso è giudicato positivo in quanto l'uomo che prova la paura, di fronte ad essa, di fronte all'oggetto che la suscita, cerca rifugio nella trascendenza (come nelle religioni che ancora dominano incontrastate), oppure, abbandonandosi ad essa, tende perlomeno verso una trascendenza anche se vuota (come in molte moderne concezioni del mondo di orientamento religioso). Ci sono anche varie sfumature sulle quali non possiamo soffermarci: per es. una paura eccessiva può essere interpretata come tentazione del demonio ecc.

Poiché l'etica moderna, specialmente da Kant in poi, tende a rispettare i bisogni religiosi, e in molti casi le stesse religioni, nel determinare l'interdipendenza organica tra conoscenza ed etica essa non può avere la coerenza filosofica di Epicuro. Lo dimostra già lo stesso Kant con la sua netta separazione metodologica, oggettivamente inammissibile, tra conoscenza e prassi etica. Così l'etica è ridotta in sostanza all'atto soggettivo dell'individuo singolo, diventa per forza formalistica, il puro modo di sentire vi assume la prevalenza assoluta rispetto alle conseguenze e anche ai presupposti delle decisioni etiche. Con tutto ciò l'etica perde quella « mondanità » onnicomprensiva che la caratterizzava nell'antichità; nell'esistenzialismo il conglobamento – spesso di tipo solipsistico – di tutta l'etica nell'hic et nunc momentaneo nella vita di un individuo rappresenta sí un polo estremo nello sviluppo moderno, il quale però è derivato per necessità dall'atteggiamento cui abbiamo accennato. Così il comportamento etico soggettivizzato finisce col trovarsi molto vicino al bisogno religioso. Finché il comportamento in generale resta etico, naturalmente tra i due continua a sussistere una contraddizione dialettica; infatti, per quanto nell'esistenzialismo per es. l'atto etico sia accostato a un'individualità personale transitoria, per quanto l'individuo che lo compie sia contrapposto a un nulla trascendente, il soggetto della decisione resta però mondano, immanente, e può collegare o non collegare la sua azione a un contenuto religioso. In questo modo, peraltro, l'ampio orizzonte ideologico in cui si muoveva-

no le risposte etiche di Aristotele, Epicuro o Spinoza si dissolve in un vuoto etereo, che per necessità avvolge l'individuo rinchiuso nella sua individualità personale: l'immanenza resta quindi del tutto astratta e può facilmente convertirsi nella vuota trascendenza, parimenti astratta, del bisogno religioso odierno.

All'etica moderna abbiamo contrapposto di proposito l'esempio di Epicuro, nel quale, in confronto ad Aristotele, appare già fortemente sbiadito il fondamento concreto, storico-sociale dell'etica, il suo concreto telos storico-sociale. La « mondanità » dell'etica, che ha per base teoretica la sua immanenza – giacché in un sistema religioso universalistico l'etica perde inevitabilmente la sua indipendenza – è ideologicamente legata alla convinzione che tutte le comunità umane, fino allo Stato, sono formazioni che si reggono su un regolamento immanente; per meglio dire: in quanto sono determinate da leggi che operano fuori di esse stesse, il principio regolatore deve avere del pari un carattere sociale. Così pensavano gli antichi Greci, così Machiavelli nel Rinascimento, così più tardi Hobbes, Mandeville e tanti altri. Tali teorie si presentano talvolta in forma paradossale perché si è tentato di determinare il bene e il male, la virtù e il vizio non da se stessi in astratto, cioè né dal punto di vista di una moralità soggettiva né in riferimento alla trascendenza di un ordinamento divino del mondo; in tal modo doveva manifestarsi tutta la contraddittorietà dialettica della prassi sociale degli uomini. Qui non dobbiamo vedere come questo complesso può essere incorporato nel sistema di un'etica; a noi importa soltanto che, anzitutto, con ciò si è gettata la base di una scienza sociale che studia l'in-sé oggettivo dei fenomeni sociali, le loro leggi ecc. esclusivamente nella loro immanenza, come fanno le scienze naturali per i loro oggetti, e quindi anch'essa non è costretta a ricorrere a una trascendenza. Ma d'altra parte questa conoscenza fa giustizia della teoria di origine religiosa secondo cui il principio divino, la potenza trascendente che interviene nello sviluppo dell'umanità, sarebbe il presupposto indispensabile per una struttura sociale duratura e prospera. Si è discusso talvolta con violenza se possa esistere una società di puri atei: la conclusione è stata che gli uomini socialmente attivi in società classiste sono di fatto atei nella prassi, anche se aderiscono al cristianesimo o a un'altra religione. In tempi recenti lo ha constatato per esempio Berdjaev: « La grandissima maggioranza degli uomini, compresi i cristiani che sono materialisti, non credono nel potere dello spirito; credono solo nel potere materiale, militare o economico. Non hanno neppure il diritto d'indignarsi contro

i marxisti »¹. Queste osservazioni, per quanto sappiano molto di « materialismo volgare » dato che stabiliscono una contrapposizione netta, metafisica, tra potere materiale e spirituale, aggiungono un altro tratto al quadro generale che abbiamo tracciato: l'immanenza ha prevalso in tutti i campi della teoria e della prassi umana. Se tuttavia il bisogno religioso non è scomparso, ciò può sorprendere solo chi ritiene che la questione delle convinzioni ideologiche sia di natura puramente teoretica, chi non vede che esse sono un problema della vita e ignora che nella maggior parte dei casi la vita vissuta nel capitalismo è insensata. Le interrelazioni delle attività umane, da noi accennate sommariamente, portano per via diretta a svuotare il bisogno religioso, ma non possono affatto cancellarlo nella vita interiore degli uomini. Per arrivare a questo le condizioni di vita, la condotta di vita dovrebbero subire un rivolgimento che la società capitalistica, come abbiamo visto, non può compiere.

Se consideriamo nel loro aspetto attuale queste lotte per la religione, che c'interessano soprattutto come momenti della liberazione, della completa autonomizzazione dell'arte, vediamo che esse evidentemente hanno per oggetto non tanto la religione stessa quale sistema operante da norma e guida per tutta la vita umana, come nel medioevo e nella sua crisi finale, quanto piuttosto la conservazione o l'estinzione del bisogno religioso, divenuto astratto e del tutto assorbito nel soggetto. Per le correnti scientifiche che (non importa a quale livello di consapevolezza) cercano di salvaguardare il bisogno religioso, è più che sufficiente negare che la scienza possa dare una visione oggettiva del mondo. Se la realtà oggettiva si decompone in un'infinità di rappresentazioni, di « modelli » essenzialmente soggettivi, individuali o astratti per principio, che tutt'al più possono essere collegati tra loro sul piano pratico, il conflitto mortale tra rivelazione religiosa e realtà oggettiva è eluso, e sul piano teoretico è salvato il campo d'azione per il bisogno religioso. Quindi può bastare ricondurre, in vista dello stesso fine, i sentimenti astratti in una soggettività del tutto individuale-privata: ne risulta una « amondanità » completa e completamente astratta dell'individuo morale — espressa in modo pittoresco da Heidegger nell'immagine dell'uomo « gettato » nel mondo, dal quale è radicalmente escluso ogni problema di provenienza e di destinazione — che avvilisce il valore etico della conoscenza del mondo, lo rende eticamente insignificante, così come fa la gnoseologia moderna per il valore dei risultati scientifici. Il campo

reale che rimane per le decisioni etiche si avvicina talmente al bisogno religioso che la linea di divisione diventa appena percettibile: al pari dell'atteggiamento religioso, l'etica si riduce a un mero rapporto tra l'individualità personale e la trascendenza.

¹ BERDJAEV, *Dialectique existentielle du Dieu et du Humain* cit., p. 133.

~~to», cioè nei rapporti dell'estetica con l'etica, la gnoseologia, la religione ecc., dall'altro «verso il basso», e di ciò abbiamo parlato ampiamente a proposito del piacevole. In questo modo di giudicare, la confusione dei concetti fondamentali è strettamente connessa all'universalità illimitata del supposto mondo oggettivo. In realtà il trapassare del bello nel buono e viceversa, da una parte, e la concezione che considera fenomeni essenzialmente sociali come natura, anzi come l'opposto della sfera sociale, dall'altra, sono due cose molto diverse, delle quali qui dobbiamo ristabilire la qualità reale, oggettiva, spezzando l'unità apparente di questo complesso e contraddicendo quindi le concezioni tradizionali dell'estetica. Ciò che per lo più nella storia dell'estetica era trattato come un'unità, qui dovrà essere oggetto di analisi separate, proprio per chiarire che i problemi filosofici che stanno alla base dei due complessi sono di tipo qualitativamente diverso. Cominceremo con i problemi connessi alla «bellezza» dell'uomo, poiché essi sono più intimamente legati all'indeterminatezza «verso l'alto» del concetto di bellezza e poiché sono relativamente più facili da chiarire.~~

1. Tra etica ed estetica.

La penetrazione di principi estetici nell'etica, o anche l'estetizzazione dell'etica, è un fatto antico. Esso può sorprendere solo chi confonde la vita stessa con le singole sfere teoriche, tra le quali è necessario tracciare una distinzione metodologicamente netta, chi non vede quanta astrazione si celi in tali forme «pure» e come la vita sia solita oltrepassare confini tracciati con tanto rigore. D'altra parte – come abbiamo già potuto osservare a proposito della distinzione tra piacevole ed estetico – in tali casi l'astrazione non è affatto una semplice universalizzazione estranea alla vita, una separazione compiuta soltanto nel mondo del pensiero. Anche nella loro «purezza» teorica, l'etico e l'estetico sono astrazioni razionali, sintesi concettuali di potenze reali della vita, di tendenze realmente operanti, che possono essere separate, talvolta violentemente contrapposte, per un'esigenza dell'essere sociale. Ciò non esclude affatto, come abbiamo visto nel caso già esaminato, che le due sfere si compenetrino a vicenda; l'importante è solo vedere che cosa avviene in concreto, a questo riguardo, in ogni situazione concreta: se le determinazioni che le distinguono appaiono mutevoli per una necessità provocata dalla vita, ciò che non annulla l'esistenza del confine stesso, o se con un'illazione teorica inammissibile si utilizzano questi trapassi in-

distinti per porre uguaglianze, identità filosofiche là dove in realtà, in ultima istanza, ci sono oggetti e tendenze relativamente autonomi, in un vario rapporto di contraddizione dialettica. Nel seguito, crediamo e speriamo di poter mostrare che cosa avviene nella realtà.

Dobbiamo però fare subito questa precisazione: se nel pensiero umano certe concezioni oggettivamente false dimostrano una tenace vitalità, tendono di continuo a riemergere, è molto raro che derivino dal semplice errore di una personalità vaneggiante: un errore di questo genere, anche se per un certo tempo suscita una forte impressione nei contemporanei, prima o poi viene immancabilmente dimenticato. Se dunque occorre confutare teorie che si riproducono di continuo, prima di passare alla critica vera e propria si deve cercare d'identificare le fonti di questi errori teorici nella vita stessa, nella struttura della stessa sfera donde essi traggono origine. (Ciò naturalmente si riferisce solo alle fasi più evolute del pensiero umano. Anche se le forme della «concezione del mondo» magica, per es., si fondano su rispecchiamenti deformati della realtà oggettiva, sarebbe sbagliato applicare ad esse il metodo qui impiegato). Dobbiamo dunque spiegarci come mai momenti estetici, categorie estetiche vengano introdotti in argomentazioni di carattere precipuamente etico – anche metafisico o religioso – e in particolare, come vedremo, anche da parte di pensatori che di fronte all'estetico, specie alle sue forme pure, hanno un atteggiamento caratterizzato più dal sospetto che dall'approvazione fiduciosa. Crediamo che certi motivi decisivi possano essere facilmente spiegati dalla struttura più generale del comportamento etico. L'etica, per sua essenza, contrappone imperativi alla persona privata della vita quotidiana. Quanto più la moralità o l'etica tendono a far sí che l'individuo riconosca i loro imperativi come obblighi interiori, volontari (e proprio in questo esse si sviluppano come moralità o etica, in contrapposizione al diritto, al costume, alle convenzioni ecc.), tanto più chiaramente la personalità che agisce si trova ad essere scissa: l'imperativo morale o etico interiorizzato deve attuarsi per volontà autonoma dell'individuo, superando le resistenze che gli oppongono gli affetti, i pregiudizi ecc. dello stesso individuo. S'intende che questo dualismo può presentarsi anche rispetto agli imperativi del diritto o del costume, ma qui per lo più la contraddizione è tra il singolo individuo agente e il sistema oggettivo di prescrizioni. (Se entrambi i fenomeni possono derivare oggettivamente dagli stessi contrasti sociali, ciò non c'interessa in questa sede). La contraddizione che così si determina tra dualità e unità della personalità può essere osservata in ogni

concezione ascetica del mondo; l'etica kantiana è un esempio pregnante della situazione che ne deriva.

Ora, è indubbio che la classe i cui interessi (nel senso piú largo) sono rappresentati da una certa moralità o etica è tanto piú avvantaggiata quanto meno i loro imperativi provocano negli individui tensioni interne, scissioni, collisioni ecc., quanto piú la loro azione diventa una libera espressione organica interiore delle persone interessate. E d'altra parte è naturale che in molti individui nasca il desiderio di vivere secondo un'etica di questo tipo. Poiché ogni classe è composta di singoli individui, i due motivi qui citati sono naturalmente solo due lati della stessa situazione sociale di fatto; se nella maggior parte delle testimonianze di cui disponiamo per conoscerla il secondo lato passa piú spesso e piú decisamente in primo piano, questa circostanza non riguarda il fatto reale della loro intima interdipendenza. L'aspirazione degli uomini a una condotta di vita morale in cui l'imperativo etico esprima il nucleo piú intimo della personalità e di là domini tutta la periferia degli affetti e dei sentimenti, dei desideri e dei pensieri, ma non in modo dualistico-tirannico, bensí organico, come piena rivelazione dell'intera personalità, deriva dunque dall'essenza della moralità stessa. Quando questa aspirazione si sforza di trovare un'espressione concettuale adeguata, specialmente in un periodo in cui gli ideali etici appaiono già o ancora socialmente problematici, è molto facile, e sul piano storico spesso quasi inevitabile, che essa venga espressa anche in categorie estetiche. Infatti il rispecchiamento estetico della realtà raffigura sempre un'unità sensibile-concreta di esterno e interno, di contenuto e forma, di carattere e destino ecc. Anche quando il suo oggetto è un conflitto della vita nel senso sopra accennato, nel rispecchiamento esso appare come una lacerazione meno dualistica, piú accentrata sull'uomo, di quanto sia di solito nella vita stessa. E ciò non perché nel rispecchiamento estetico i conflitti della vita appaiano attenuati, ma, al contrario, perché grazie alla sua « mondanità » l'unità sostanziale dell'individualità umana, anche nei conflitti piú acuti e insanabili, si rivela piú chiara di quanto sia possibile nella vita stessa. Questa peculiarità del rispecchiamento estetico, riferita al bisogno sociale sopra descritto, può facilmente agire da modello e favorire la penetrazione di categorie estetiche nell'etica. Può, ma non deve necessariamente.

Per l'etica greca, in cui questo intrecciarsi di problemi etici ed estetici si manifesta per la prima volta con efficacia, intervengono però altri motivi. In primo luogo, nella civiltà antica ha una funzione di rilievo il mito, sempre reinterpretedato con relativa libertà, senza costrizioni teolo-

giche. Qui si deve anzitutto tenere presente che in esso operavano vive e forti reminiscenze del comunismo primitivo (come età dell'oro). Per il nostro problema, il risolversi della vita individuale in quella della comunità ha come conseguenza che, non esistendo ancora il diritto, la moralità e l'etica, gli uomini consideravano ovvio che la loro prassi fosse regolata dal costume, cosí che per essi non esisteva neppure il conflitto di cui abbiamo parlato. Pertanto gli uomini dell'« età dell'oro », generalmente conosciuti attraverso il mito e la sua elaborazione nella poesia e nelle arti figurative, potevano benissimo valere da incarnazioni di questo ideale dell'unità organica per l'esistenza e la prassi umana. Questo « ideale estetico » del comportamento pratico fu ancora rafforzato, in modo qualitativamente diverso, nell'ideologia della *kalokagathia* del ceto aristocratico dominante nelle città-stato. La necessità di conservare e accrescere il potere con l'arte militare e la politica (cioè, le capacità retoriche), il tempo libero come fondamento della civiltà, con disprezzo del lavoro « banausico » ma con un forte culto degli esercizi fisici, crearono le basi per questo ideale etico. Non occorre esaminare le conseguenze estetiche di questa forma di vita, giacché è chiaro che per lo sviluppo dell'arte ne derivava un incarico sociale del tutto normale: dal punto di vista storico-sociale ed estetico esso si distingueva dagli altri solo in quanto la base terrena e mondana e l'armonia fisico-intellettuale producevano un'arte alla quale la bellezza, come categoria estetica, poteva essere applicata in modo relativamente aproblematico. Per quanto riguarda i problemi della vita stessa, il valore molteplice e cangiante del termine che ne definiva l'ideale (in cui il senso di « bello » è inseparabile da quello di « nobile », « conveniente » ecc.) non poté avere conseguenze perturbatrici per l'etica finché il comportamento stesso nella vita sociale non cadde in contraddizioni derivanti dall'essere sociale. La problematicità che c'interessa appare dunque del tutto chiara solo quando la democrazia della polis si dissolve, al tempo di Socrate e Platone.

Qui abbiamo soltanto enumerato alcuni fenomeni dell'essere sociale che costituiscono la base reale per la genesi del nostro problema. Ma dobbiamo aggiungere subito che la comprensione storica piú autentica della genesi necessaria di un fenomeno non s'identifica affatto col riconoscimento della sua giustificazione oggettivo-filosofica. Infatti la convergenza astratta che si manifesta quando i problemi sono trattati al livello delle universalità piú alte, piú sottili, si dissolve subito appena si compie il minimo tentativo di concretizzare le categorie. Si prenda per es. il rapporto tra l'essenza e la manifestazione apparente. Nell'estetica la manifestazione apparente trae il suo valore dal fatto che esprime in

modo adeguato, sensibile-evocativo, in casi singoli elevati a tipi, l'essenza al livello della seconda immediatezza, quella creata dall'arte. Nell'etica si può sí, come abbiamo visto, aspirare a un comportamento in cui ciò che è visibile nell'agire degli uomini riveli adeguatamente la loro interiorità morale. Ma anche nel caso della massima approssimazione immaginabile non si devono trascurare le importanti differenze, anzi i contrasti. Essi sono dovuti al fatto che l'estetico è un modo determinato di rispecchiare la realtà, l'etico è invece esso stesso una realtà, l'attuazione pratica dell'essenza umana nelle sue interrelazioni con gli altri uomini. Perciò nei due casi la manifestazione adeguata dell'essenza ha tendenze e significati del tutto divergenti. In estetica si ha, nel senso piú letterale, una coincidenza di essenza e manifestazione apparente, poiché infatti esse – proprio grazie all'autonomia immediata di questo modo determinato di essere – possono essere fattori strutturali del « mondo » unitario raffigurato solo nella loro unità inseparabile, organica. Nell'etica ogni singola attuazione degli imperativi è del pari riferita alla totalità del mondo in cui essa ha luogo, ma, poiché qui si tratta di una realtà sociale e non della sua riproduzione, questo riferimento al tutto ha solo un valore d'ipotesi, di postulato.

Quindi nell'etica la relazione adeguata tra essenza e manifestazione apparente è da un lato l'intimo rapporto tra sentimento morale e azione, l'espressione il piú possibile adeguata di quella nelle forme apparenti di questa, dall'altro l'aspirazione a conformare la prassi etica in modo che nelle sue conseguenze si realizzino completamente, per quanto possibile, le tendenze che di volta in volta erano all'origine della decisione. È evidente che nel secondo caso si può ottenere solo un'approssimazione. Benché un'etica fondata su basi dialettiche rifiuti l'autorestrizione al puro sentimento morale, nel senso kantiano o esistenzialistico, dev'essere chiaro che il suo orientarsi sulle conseguenze dell'azione resta nei limiti di un postulato e di un'approssimazione. Ciò non esclude affatto il massimo scrupolo e la massima responsabilità, esclude però che siano possibili un equilibrio necessario, un'armonia obbligata. Tale ipotesi contraddirebbe le leggi piú elementari della realtà storico-sociale, secondo le quali da singoli atti di singoli individui (e questi sono l'oggetto dell'etica) di regola derivano risultati diversi da quelli previsti nell'intenzione soggettiva. Ma, anche se è riferito all'azione del soggetto, il rapporto tra essenza e manifestazione apparente nella prassi etica è qualitativamente diverso che nel rispecchiamento estetico. Là è il contenuto della manifestazione che decide del grado di adeguamento all'essenza, il quale resta anche qui puramente approssimativo; la forma

apparente è per necessità secondaria, accessoria, mentre dal punto di vista estetico proprio questa coincidenza è completa, e il potere evocativo della forma apparente fornisce il criterio immediato per giudicare del grado di adeguamento. Naturalmente questo contrasto non è assoluto, metafisico; da una parte, infatti, nell'estetica la forma è sempre forma di un contenuto determinato e d'altra parte la convergenza etica della manifestazione nell'essenza ha per necessità anche conseguenze formali. Con tutto ciò il possibile effetto « estetico » della manifestazione apparente nella sfera etica resta per necessità un prodotto secondario, e se esso fosse ricercato con intenzione si falserebbe immancabilmente l'unico contenuto che per essa è decisivo. Nel primo caso, nel rapporto tra le conseguenze di un'azione e il movimento del mondo reale, la divergenza è anche piú evidente. La « mondanità » del rispecchiamento estetico significa che la sua riproduzione sintetica, tipizzata, è inserita nella totalità intensiva della figurazione artistica, così che in un singolo caso divenuto simbolico il significato di ogni azione per lo sviluppo del genere umano è elevato nell'autocoscienza di quest'ultimo. Poiché ogni prassi etica costituisce di volta in volta un singolo momento di questo processo reale complessivo, è chiaro che nella realtà stessa nessuna decisione etica, né la sua attuazione, può avere un tale significato simbolico-immediato, e in particolare non può averlo nella sua attualità, che è decisiva proprio per l'etica come tale; al massimo ciò è possibile – e anche allora solo in misura relativa – se l'una e l'altra sono diventate una componente del decorso storico passato. Ma la responsabilità propriamente etica, sia per la decisione che per le conseguenze, sta in un rapporto molto piú mediato con quest'ultima prospettiva; anche questa non è affatto identica all'unità ottenuta nel rispecchiamento estetico.

S'intende che tutte queste differenze non annullano affatto quelle analogie che, come abbiamo cercato di dimostrare con alcuni esempi, derivano dall'essenza della prassi etica, dalle sue cause e conseguenze sociali. Soltanto, non si deve mai dimenticare che anche la massima somiglianza non può annullare le fondamentali differenze tra una prassi reale determinata e un rispecchiamento condizionato da principî completamente diversi. Accenniamo soltanto al problema dell'esemplarità. La riproduzione estetica, essendo tipicizzante, rende piú o meno paradigmatica ogni azione raffigurata: e non si dimentichi che questa categoria comprende anche tutto ciò che è negativo, che oscilla tra il bene e il male, mentre l'esemplarità etica per sua essenza deve avere carattere positivo. Ma, in piú, il rispecchiamento estetico presenta un fatto concluso nei suoi motivi e nelle sue conseguenze (anche se è raffigurato nella sua

presenza immediata, come nel dramma), mentre la decisione etica in certe circostanze tende sí all'esemplarità, ma la sua attuazione non può permeare del tutto l'atto etico, deve costituire in esso soltanto un motivo accessorio: l'intenzione troppo diretta non deve turbare in esso proprio l'essenza estetica. Dato che le differenze sono piú forti, queste somiglianze reali non creerebbero confusione nel rapporto tra etica ed estetica se la confusione non fosse introdotta in entrambe le sfere dalla filosofia idealistica. Per intendere bene come sorgano questi errori basta ricordare l'interpretazione idealistica della teleologia nel lavoro, dove il fatto che il fine del lavoro è posto idealmente dal soggetto è bastato per far nascere interi miti sul Dio-creatore. Ma la teleologia etica è ancora piú intima, piú psicologica di quella del lavoro, perché anche là dove il contenuto della decisione etica è costituito da imperativi che evidentemente provengono dall'esterno, essi devono essere interamente fatti propri dal soggetto per rivelarsi come suoi moti intimi, per conservare il suo puro carattere etico. Qui dunque si pongono difficoltà incomparabilmente piú gravi, se il pensiero idealistico ipostatizza la vera teleologia etica mostrando l'intera realtà permeata dall'idea, o riducendo la storia del mondo a una lotta tra luce e tenebra, tra spirito e materia, tra il bene e il male.

Questa ipostatizzazione della teleologia etica porta quindi a considerare onnipotente l'idea; ma su tale premessa si devono compiere universalizzazioni cosí ampie che in esse tutte le differenze specifiche nei modi di comportamento umano, nelle relazioni con la realtà sbiadiscono fino a diventare impercettibili. Quando Hegel, che fra tutti gli idealisti soggettivi si è piú decisamente preoccupato delle distinzioni metodologiche e storiche, definisce cosí l'idea: « L'idea è l'unità del concetto e della realtà, il concetto in quanto esso determina la sua realtà, o l'effettualità *che è come deve essere* e comprende il suo concetto stesso »¹, già qui egli vanifica in gran parte la distinzione che nei paragrafi successivi mira ad istituire tra i diversi campi. Egli può sí mettere in risalto, spesso in modo giusto e acuto, alcune determinazioni specifiche (unificazione immediata di idea e realtà nella vita, liberazione da limitazioni casuali dell'esistenza determinata nel bello ecc.) ma se il criterio ultimo e decisivo è che l'unità d'idea e realtà conserva il suo valore senza limitazioni, che la realtà è in tutto permeata dall'idea, è inevitabile che si arrivi ad uniformare anche i fattori piú eterogenei. E se poi su questa base metodologica si cerca di passare alla specificazione, le sue determi-

¹ G. W. HEGEL, *Philosophische Propädeutik*, in *Werke* cit., XVIII, p. 120 [trad. it. *Propedeutica filosofica*, Sansoni, Firenze 1951, p. 124].

nazioni troppo astratte e universali oltrepassano di gran lunga la peculiarità dei campi considerati e nel migliore dei casi colgono solo i tratti universalissimi di ogni relazione umana con la realtà. Si pensi al concetto di perfezione (dedotto anch'esso dalla relazione sopra indicata tra idea e realtà), che ha una funzione decisiva in ogni estetica o etica idealistica. Černyševskij fa giustamente notare questa universalità astratta del concetto usato da Hegel e soprattutto da Vischer come criterio specifico nell'estetica: « Ma questa bellezza formale, o l'unità d'idea e immagine, di contenuto e forma, non è una particolarità speciale che distingue l'arte da altri campi dell'attività umana. L'agire dell'uomo ha sempre uno scopo che rappresenta l'essenza dell'azione; la valutazione della nostra azione dipende dal grado di concordanza tra la nostra azione e lo scopo che con essa vogliamo raggiungere. Ogni opera umana è valutata secondo il grado di perfezione dell'esecuzione. Questa è una legge generale che vale tanto per l'artigianato quanto per l'industria, per l'attività scientifica e cosí via »¹. Il pericolo di confusione cresce ancora in quanto ogni filosofia idealistica è costretta a dare un ordinamento essenzialmente gerarchico alle relazioni tra i diversi aspetti della realtà oggettiva, tra i modi di comportamento umani verso di esse, in quanto la vicinanza all'idea, la distanza da essa ecc. devono diventare per necessità determinazioni decisive di qualità e di valore in tale gerarchia. Poiché i bisogni condizionati dalla società, dalla classe, tendono sempre a disporsi in gradazioni gerarchiche, essi sono molto favoriti se la peculiarità particolare viene cosí dissimulata e a volte addirittura cancellata. Ciò facilita non solo l'omogeneizzazione dell'eterogeneo – presupposto metodologico della gerarchia – ma anche l'arbitrarietà nell'attribuzione del « rango » nella scala gerarchica. Cosí i criteri di giudizio diventano astratti e confusi e per es. si può sostenere la superiorità della natura rispetto all'arte (Platone, Kant, Weisse), come pure un rapporto precisamente inverso (Hegel, Vischer).

Questo metodo diventa ancora piú radicale per il fatto che l'idealismo deve sopravvalutare la forma rispetto al contenuto. Questa gerarchia di valore è cosí forte che spesso nelle costruzioni filosofiche si arriva a un'opposizione netta: il vertice piú alto è la forma pura, alla quale non si contrappone piú alcun contenuto, il punto piú basso è una specie di caos, un contenuto privo di qualsiasi forma. Concezioni di questo genere penetrano anche nell'estetica e nell'etica soprattutto quando esse vengono inammissibilmente avvicinate o addirittura identificate l'una

¹ TSCHERNISCHEWSKIJ, *Ausgewählte philosophische Schriften* cit., pp. 477-98.

all'altra. Dice per es. Shaftesbury: « Solo lo spirito dà forma. Tutto ciò che è privo di spirito è odioso, e la materia senza forma è la bruttezza stessa »¹. Questa affermazione, che si può ritrovare spesso in diverse varianti, ha senso solo nel quadro di una metafisica idealistica. Infatti qualsiasi gnoseologia appena ragionevole sa benissimo che forma e contenuto sono concetti correlati, che non può esistere contenuto senza forma, e viceversa, che quindi l'affermare che questa o quella cosa è formata non dice ancora proprio nulla sull'oggetto se prima non si è ben determinato il carattere della forma e il modo in cui è applicata. Donde consegue – sul piano gnoseologico – che il brutto è un che di formato al pari del bello. Essi possono essere oggetto di una misurazione e valutazione estetica (o estetico-etica, come vuole Shaftesbury) soprattutto dal punto di vista dei loro contenuti; solo qui può cominciare l'analisi delle particolari forme etiche o estetiche. Per la forma estetica è caratteristico, a questo riguardo, che contenuti nettamente opposti sul piano etico, se collocati ai posti loro spettanti in un determinato « mondo » estetico, valutati in base alla partitività tanto elementare quanto consapevole dell'elaborazione formale estetica, possono avere un'uguale efficacia estetica; sotto questo aspetto non c'è differenza essenziale tra Iago e Imogene, tra una madonna di Raffaello e una caricatura di Daumier. La forma etica esprime invece un giudizio, distruttivo per la struttura, sul rapporto forma-contenuto della vita quotidiana. (S'intende che anche nella « posizione » estetica si ha una trasformazione di questo rapporto forma-contenuto; ma, poiché qui si mettono a contrasto riproduzioni con riproduzioni, là realtà con realtà, già per questo il tipo della trasformazione deve essere qualitativamente diverso). Nell'etica può trattarsi senz'altro di un rifiuto della vita quotidiana; in Kant, per es., l'atteggiamento etico spezza radicalmente quel rapporto forma-contenuto della vita quotidiana e lo sostituisce con un altro radicalmente opposto. Poiché allora le forme della vita quotidiana sono trattate come inesistenti, tutt'al più come impedimenti fastidiosi che disturbano l'unica tendenza giusta, la posizione di Shaftesbury diventa comprensibile, benché oggettivamente anche nella vita quotidiana si abbia sempre a che fare con qualche cosa di formato. Se però si mette in moto quanto vi è di eticamente riprovevole in una cattiva norma, è evidente che il sistema etico forma-contenuto si contrappone a un altro sistema, eterogeneo, ostile, che però è anch'esso un sistema forma-contenuto. Anche qui il principio fondamentale della distinzione è un principio contenutistico che si

crea la propria forma. Questo principio deve affermarsi nella vita in virtù della sua verità ed essenzialità, benché proprio qui debbano manifestarsi moltissimi fenomeni intermedi che talvolta distolgono lo sguardo dalla divergenza decisiva. Per la sfera estetica, basta che richiamiamo l'attenzione sull'importanza del prima e del poi dell'effetto estetico. Nelle due fasi complementari della ricettività propriamente estetica il soggetto è l'uomo intero, che è immerso nella vita, che vi è impegnato con le sue azioni, così che anche nel suo pensiero e nei suoi sentimenti devono prevalere le categorie della prassi (comprese quelle dell'etica, ma naturalmente non esse soltanto). Dall'altra parte sarebbe altrettanto sbagliato isolare dall'esistenza normale dell'uomo intero la decisione etica, per quanto l'atto del suo adempimento si elevi al di sopra della vita quotidiana. Se l'etica non è ridotta alla pura disposizione soggettiva, come in Kant e negli esistenzialisti, la responsabilità per le conseguenze dell'azione, come in altri campi della prassi, richiede una sospensione dell'azione in cui si valutano i più diversi motivi pro e contro. È chiaro che in tal modo nella vita i più diversi momenti, compresi quelli etici ed estetici, devono trapassare incessantemente l'uno nell'altro. Ma ciò non può annullare la differenza fondamentale, sopra indicata, tra il modo specifico della prassi etica e il modo altrettanto specifico del rispecchiamento estetico. Ciò è indicato dall'affermazione di Aristotele, da noi più volte citata, secondo cui ciò che noi rifiutiamo, respingiamo nella realtà, nell'arte può suscitare piacere estetico. Questo è un altro punto su cui di solito s'inserisce la falsa identificazione tra l'etico e l'estetico, da parte di chi fraintende le peculiarità delle due sfere. Infatti il piacere artistico che ci può procurare il male, ciò che nella vita è odioso, ripugnante, deve essere di nuovo ricondotto alla « mondanità » della vera arte. In quanto in questa – in ultima istanza dal punto di vista del genere umano – ogni disposizione etica, ogni azione è collocata nel posto che le spetta nel suo « mondo », in quanto la partitività della figurazione artistica assume una giusta posizione verso di esse, l'esperienza estetica, quale elemento della vita sociale dell'uomo, non sta affatto in contrasto con i sentimenti etici corrispondenti. Se per es. le capacità intellettuali di un Riccardo III destano ammirazione, questa non implica alcuna approvazione per la natura morale del personaggio. Solo in periodi di crisi sociale, che naturalmente rendono anzitutto problematica la vita morale degli uomini, possono sorgere tendenze aberranti che fanno astrazione dalla sostanza etica e considerano « esteticamente » il suo modo di apparire, per esempio la superiorità intellettuale, l'« arte », nei mezzi della sua attuazione. In questa direzione si può arrivare a un punto tale

¹ A. A. C. SHAFTESBURY, *Die Moralisten*, Leipzig 1909, pp. 185 sg.

che da un lato si nega ogni nesso tra la figurazione estetica e l'esistenza morale degli uomini, si considera l'arte « libera » da tutti i legami contenutistici che determinano in misura decisiva la sua forma e si fa dell'estetico un principio del tutto indipendente, autonomo; dall'altro l'oscillare, il crollo dei valori etici si manifesta sotto forma di una presa di posizione « estetica » immediata verso i fenomeni morali della vita.

Nel dialogo *Le neveu de Rameau* Diderot mostra con grande chiarezza come in tempi critici si abbia questa accentuata « estetizzazione » della morale. Il suo interlocutore, il musicista geniale e corrotto, descrive con competenza, compiacimento e ammirazione l'intrigo raffinato di un ebreo rinnegato che distrugge fisicamente e materialmente un ex cor-religionario. Dopo il racconto, il Diderot del dialogo osserva: « Non so che cosa mi faccia più orrore, se la scelleratezza del rinnegato o il tono con cui voi ne parlate ». I suoi pensieri inespressi sono ancora più chiari: « Cominciava a diventarmi insopportabile la presenza di un uomo che parlava di un'azione orribile, di un esecrabile delitto, come un intenditore di pittura o di poesia esamina le bellezze di un'opera eccellente... » Qui è chiara la perversione morale trasformata in paradosso estetico.

Il problema si presenta però anche nella vita quotidiana, in una forma non così clamorosa ma, se possibile, « innocente ». De Quincey racconta che una sera il famoso poeta Coleridge andò a vedere un incendio, ma la sua curiosità « estetica » restò insoddisfatta. De Quincey lo difende contro ogni eventuale biasimo morale. Di morale, egli dice, qui non si può affatto parlare: i pompieri erano accorsi in aiuto. E per vedere lo spettacolo Coleridge aveva abbandonato il tè: non doveva avere nulla in cambio? Nelle considerazioni che seguono De Quincey, come già Diderot, esamina la questione in generale riportando altri casi. In sostanza egli dice che, finché non si è ancora commesso un delitto, siamo obbligati a prendere una posizione pratico-morale. Ma se è già un fatto compiuto, che c'entra la virtù? « Era una cosa triste, senza dubbio, molto triste; ma noi non possiamo più porvi rimedio. Perciò ricaviamo da un male il meglio che possiamo, e poiché è impossibile ricavarne qualcosa per fini morali, lo consideriamo esteticamente... »¹. Queste sono le osservazioni introduttive a un saggio su *L'assassinio come una delle belle arti*. Si vede bene in che cosa egli compia un passo indietro di natura sofistica rispetto a Diderot. Col suo giusto sentimento morale Diderot non si preoccupa affatto di distinguere se le azioni infami del rinnegato

appartengano al presente o al passato. Egli sa che una giusta prassi etica presuppone un giusto atteggiamento etico di fronte alla vita intera. E il giusto atteggiamento verso le azioni degli altri (e verso le proprie) non può naturalmente capovolgersi solo perché esse sono già diventate fatti non più modificabili. Si capisce che qui non possiamo neppure accennare alla dialettica quanto mai complicata di categorie etiche come il pentimento, la coscienza, l'autocritica, la responsabilità ecc. Se esse esistono e operano per necessità, ciò basta per dimostrare che il carattere etico di un fatto, l'obbligo di prendere verso di esso una posizione etica, positiva o negativa, non possono scomparire del tutto solo perché quel fatto appartiene al passato e non può più essere mutato in pratica; da tutto ciò derivano senza dubbio modifiche complesse sulle quali non possiamo soffermarci. Quindi l'atteggiamento di De Quincey, che attribuisce semplicemente il passato all'estetica, limitando la sfera dell'etica – in senso pratico-pragmatico – al solo presente, all'azione immediata, serve a eludere le questioni centrali dell'etica, è un cattivo compromesso.

Questo argomento per noi è importante perché qui abbiamo impostato il problema della « bellezza naturale » della vita umana, soprattutto della vita sociale e storica. Esso occupa un posto importante per esempio nell'estetica di Vischer; ma anche il suo maggior critico, Černyševskij, che giustamente nega il primato da lui assegnato all'arte rispetto alla realtà, per motivi del tutto diversi accetta il suo atteggiamento verso la « bellezza naturale » della vita umana. L'opposizione fondamentale tra di essi sta nel fatto che Vischer estetizza la società e la storia, mentre Černyševskij conserva immutato di fronte ad esse il suo sano atteggiamento politico-sociale-morale, al quale adatta i suoi giudizi sull'arte. Ai nostri giorni questo problema si presenta, con Nicolai Hartmann, in una versione un po' modificata, ravvicinata a Kant. Nella prossima sezione discuteremo la sua teoria generale della bellezza naturale; ora dobbiamo limitarci al problema più ristretto che qui ci interessa. Hartmann non ignora che l'atteggiamento estetico verso la vita umana suscita riserve di carattere etico. Egli dice che esso si trasforma facilmente in egoismo, vede la mancanza di cuore nella posizione puramente edonistica dell'esteta, la considera moralmente malsana. Hartmann si ferma a metà strada, al compromesso, in quanto vede in questi aspetti particolari, da lui giustamente osservati, semplici pericoli che possono sviare, deformare una condotta in sé giustificata. E, spingendo all'estremo queste tendenze, nell'esperienza estetica della tragicità reale, dice che per questo è necessario un atteggiamento che sfiora il sovru-

¹ T. DE QUINCEY, *Essays*, Everyman's Library, n. 609, pp. 50-52.

mano: l'uomo deve allora « (è un'antinomia), essere in pari tempo partecipe e non partecipe, essere coinvolto e distanziarsi nella contemplazione, dare giudizi morali e purtuttavia dare giudizi estetici »¹. Al pari di Kant, anche Hartmann, come vedremo a proposito della bellezza naturale, vuole salvare nelle categorie della bellezza almeno una certa possibilità, anche se irricognoscibile, di pura oggettività. La novità, rispetto a Kant, è che egli identifica acriticamente determinati atteggiamenti verso la realtà umana che hanno senso solo come fasi preliminari del rispecchiamento oggettivo della realtà, quali gli atteggiamenti dell'artista, dello storico, del filosofo ecc., col rapporto normale (pratico, etico) che l'uomo intero della vita quotidiana ha con la realtà.

Per quanto i particolari atteggiamenti sopra citati siano importanti per la civiltà umana, grazie ai loro risultati oggettivi, universalizzarli ed estenderli ai rapporti generali tra gli uomini e la loro realtà storico-sociale significa restringere il problema e quindi deformarlo. Infatti per gli uomini è una necessità vitale e sociale il comportarsi in modo essenzialmente pratico verso il loro ambiente reale; anche lo studio della sua struttura oggettiva, delle sue leggi ecc. è in una certa misura, rispetto alla vita, una primaria necessità vitale e sociale: ma, sempre per necessità, deve servire a quella prassi alla quale ogni uomo è spinto per costrizione dalla sua posizione sociale. Nel sistema di queste attività l'etica occupa una posizione non secondaria; essa è molto più importante di quanto ritiene il fatalismo volgare, ma neppure incondizionatamente decisiva come appare in molte filosofie idealistiche. L'artista, lo studioso, il filosofo, se vogliono creare opere di valore, devono elevarsi al di sopra di questo punto di vista, a suo luogo necessario, della vita quotidiana. Ma, per distaccarsene, l'uomo deve avere dapprima occupato questa posizione, il cui superamento può essere realmente efficace solo se verso i problemi pratici della sua vita egli ha tenuto un atteggiamento, almeno teorico, adeguato alle loro esigenze. Per quanto le opere possano elevarsi al di sopra della vita quotidiana, esse rivelano infallibilmente tutte le debolezze umane dei loro autori; per es. un atteggiamento antietico, una estetizzazione spontanea di questioni pratiche della vita produrrà necessariamente nell'opera una deformazione dei rapporti. (Ciò non vuol dire affatto che il creatore deve essere senz'altro capace di risolvere praticamente nella vita i problemi che si trovano giustamente rispecchiati nella sua opera. È ben possibile, e spesso accade, che egli fallisca di fronte ai compiti della vita pratica; qui parliamo sol-

¹ HARTMANN, *Ästhetik* cit., p. 141.

tanto del comportamento etico quale base umana per una visione allargata, generalizzata, della vita, della storia. Qui non possiamo neppure accennare alle innumerevoli contraddizioni che a questo riguardo sorgono nelle singole personalità creatrici). Infine si deve osservare che l'accennato superamento del livello quotidiano non deve avere necessariamente carattere estetico. Al contrario. Il riferimento estetico dei singoli fatti della vita all'autocoscienza del genere umano è un caso speciale, la cui peculiarità è stata da noi ampiamente descritta. Il comportamento contraddittorio citato da Hartmann si ritrova per esempio anche nel filosofo. Se certi pensatori non ammirano né deridono le passioni umane, ma cercano soltanto di capirle, si elevano anch'essi al di sopra della prassi quotidiana: ma si allontanano dalla sfera estetica molto più decisamente di quanto sarebbe possibile nelle forme necessariamente miste della vita quotidiana; infatti l'arte deve proprio trovare una maniera evocativa personale-sovraperonale, sensibile-concreta, per esprimere la compassione o la derisione. In ogni caso è un pregiudizio, derivato dall'omogeneizzazione gerarchica dell'idealismo filosofico, il vedere un fatto estetico nella posizione di chi si eleva al di sopra del comportamento quotidiano e l'identificare questo elevamento col processo della creazione artistica, col suo rapporto verso l'oggetto della riproduzione.

Dovevamo soffermarci un po' a lungo su questo problema perché da esso dipende se si possa o no sostenere tutta la teoria della « bellezza » dell'umano, della vita storico-sociale. Gli stessi greci, nella cui filosofia il concetto di bellezza qui usato cominciò ad avere rilievo, talvolta sentirono con chiarezza che esso ha più significati. Quando il Socrate platonico comincia il suo discorso, fondamentale per tutta la discussione su Eros (le punte etiche decisive si avranno solo alla comparsa di Alcibiade), egli racconta la sua conversazione con la sapiente Diotima. All'inizio di questo dialogo nel dialogo ci sono alcune battute che nella loro voluta spontaneità illustrano bene il nostro problema. Diotima chiede a Socrate: « Colui che possiede le cose belle, che ha ottenuto? » « A questa domanda non posso rispondere subito ». « Allora, se io mettessi il buono al posto del bello e ti chiedessi: Socrate, chi ama le cose buone, che cosa ama? » « Che esse diventino sue »¹. L'imbarazzo di Socrate quando si parla del bello, la sua risposta pronta e giusta sul bene, dimostrano che per i greci la sintesi del bene e del bello era primariamente un problema etico; la supremazia dell'etico era così netta che nella sua

¹ PLATONE, *Simposio* 204 d-e.

sfera l'estetico aveva una funzione ausiliaria e figurata, esso si riduceva quasi a una semplice metafora esornativa. Ciò apparirà anche meglio tra poco, quando parleremo della teoria dell'Eros.

Questa problematica si fa più seria e profonda solo nei tempi moderni. L'aspra critica di Diderot è direttamente rivolta solo contro le concezioni di un singolo individuo, ma ha un valore generale, se pensiamo per es. a comportamenti umani come quelli descritti nelle *Liaisons dangereuses*: la critica di Diderot contro il rinnegato colpisce precisamente azioni, pensieri e sentimenti di personaggi come Valmont o la Marquise di Merteuil. Non si confondano questi avventurieri criminali « estetizzanti » con i rappresentanti dello sviluppo erotico complessivo dell'epoca. Quel che di « consapevole », di « pianificato » che c'è per es. nelle esperienze amorose di Casanova è un erotismo ingenuo-raffinato che non tende a oltrepassare la propria sfera; qui il superamento delle difficoltà nella conquista di una donna fa parte del complesso organico dell'erotismo stesso: il compiacimento, l'orgoglio con cui talvolta il protagonista fa mostra di se stesso, non hanno niente in comune con la strategia erotica nichilistica, « estetica » dei Valmont e Merteuil, intesa come comportamento umano. Al mondo del romanzo di Laclos si potrebbe piuttosto paragonare il *Jonathan Wild* di Fielding, benché la sua materia non sia erotica; senza dubbio la presa di posizione di Fielding è molto più aperta e polemica di quella di Laclos, ma come fenomeni della vita — che in società e in circostanze diverse sono stati descritti da autori diversi per sentimenti e tendenze artistiche — i modi di comportamento umano rappresentati nelle due opere presentano una certa affinità. Per non uscire dai limiti delle presenti considerazioni, qui non possiamo soffermarci sulle somiglianze e le differenze determinate dalle basi sociali. Osserveremo soltanto in breve che, se dopo la rivoluzione troviamo rappresentate in Balzac e in Stendhal azioni « strategiche » private di questo tipo — con o senza erotismo — esse appaiono già come meri fenomeni sociali, in una forma liberata da ogni « estetica », cioè demistificata. Solo in *Delitto e castigo* si avverte ancora l'unità di misura « estetica » di azioni pratico-umane, ma in proporzioni affatto diverse, con accentuazioni affatto cambiate, conforme alle nuove basi sociali. Raskol'nikov, che sotto certi aspetti è un seguace sognatore, interiorizzato, compiaciuto, dei Rastignac, negli ultimi colloqui rifiuta con rabbia e indignazione ogni valutazione « estetica » della sua azione. Egli vede nell'orrida meschinità di quest'ultima la conseguenza necessaria della propria situazione sociale e considera se stesso debole per il fatto che in lui possono affiorare simili considerazioni « estetiche ». « La paura di

ciò che non è estetico è il primo segno della debolezza », egli dice alla sorella. Riguardo al nostro problema questo rifiuto del criterio estetico per giudicare le azioni è importante; ma la problematicità dell'azione di Raskol'nikov non rientra nel nostro argomento.

L'identificazione di punti di vista estetici ed etici nella valutazione di atti e comportamenti umani ebbe una sfumatura particolare nel periodo classico e romantico tedesco. Di alcuni problemi importanti di questo periodo abbiamo parlato nel capitolo precedente, a proposito del *Wilhelm Meister*. Abbiamo osservato la fine ironia con cui Goethe critica ogni tentativo di ricavare da principi estetici norme della vita quotidiana, specialmente nella figura e nel destino dell'« anima bella ». Hegel riprende questa tendenza critica nella *Fenomenologia dello spirito*, esaminando come Goethe il comportamento dell'« anima bella » sotto l'aspetto della sua relazione con la realtà. In Goethe la verità poeticamente raffigurata emerge indirettamente dal contrasto tra caratteri, carriere ecc. di persone diverse; Hegel, seguendo la linea principale della sua filosofia, formula il problema in riferimento al rapporto di realtà dell'uomo, all'alienazione. Egli prende le mosse dal giusto presupposto che una vera vita morale, una vita che la personalità può realizzare eticamente, può aversi solo in una combattiva interazione con la realtà oggettiva, con gli altri uomini, nella società. In quanto l'« anima bella » — come caricatura del processo artistico-creativo nella vita — fa della propria soggettività una sostanza dominante da sé sola, essa « arde in se stessa e dilegua qual vana caligine che si dissolve nell'aria... L'anima bella priva di effettualità, nella contraddizione del suo puro *Stesso* e della necessità che questo ha di alienarsi ad Essere e di mutarsi in effettualità, nell'immediatezza di questa opposizione fissata... come coscienza di questa contraddizione nella sua inconciliata immediatezza, è sconvolta fino alla pazzia e si consuma in nostalgie malate »¹. Ogni agire dell'individuo che non tenda a fini oggettivi e non cerchi di raggiungere la perfezione lottando per essi, e che invece si contenti di un autocompiacimento « estetico », deve subire questa sorte, che Hegel descrive più duramente di Goethe. Qui, tenuto conto delle differenze sociali tra la Germania e la Francia di allora, la tendenza a demistificare le illusioni su una « estetizzazione » della vita umana è analoga a quella rappresentata da Balzac e Stendhal, anche se in Francia questa critica si fondava sui rivolgimenti reali provocati dalla rivoluzione, mentre in Germania si traevano soltanto le conseguenze ideologiche di un avvenimento sto-

¹ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* cit., II, p. 496 e 504 sg. [II, pp. 198 e 207].

rico che poteva apportare solo scarsissimi mutamenti nell'essere sociale esistente.

In seguito a questa situazione, la crisi postrivoluzionaria dell'ideologia borghese ebbe la sua prima rivelazione teoricamente elaborata nel romanticismo tedesco. Si vede a prima vista come nell'estetizzazione della vita si procede fino in fondo là dove Goethe si sarebbe fermato a metà strada. Novalis si esprime nei termini più netti su questo punto: « In un certo senso *Gli anni di noviziato di Wilhelm Meister* sono un'opera affatto *prosaica* e moderna. L'elemento romantico vi scompare, e anche la poesia della natura, il meraviglioso... È una storia borghese e domestica poetizzata. Il meraviglioso vi è esplicitamente trattato come poesia e frenesia. Lo spirito del libro è un ateismo artistico »¹. L'« idealismo magico » di Novalis, che di contro a Goethe pretendeva di dimostrare la superiore realtà del meraviglioso, voleva applicare direttamente alla vita i principi della poesia e dell'arte, cioè dimostrare che la sovranità del soggetto creatore di fronte alla sua materia vale anche per l'atteggiamento dell'uomo reale di fronte al suo ambiente reale. Questa teoria romantica non tiene conto che anche nel processo della creazione artistica tale sovranità è quanto mai relativa: l'argomento, la materia, il tema, il genere ecc. creano una cerchia di possibilità concrete che non può essere abbandonata o spezzata senza distruggere l'unità estetica, il valore estetico dell'opera d'arte progettata. Tuttavia nel processo creativo l'artista ha di fronte a sé soltanto le sue proprie immagini riflesse della realtà, le quali obbediscono sì a leggi proprie, ma rispetto all'intenzione artistica del soggetto hanno un comportamento ben diverso da quello della realtà stessa. Applicata a questa, una simile concezione del mondo non è altro che un'illusione, l'illusione del dominio sulla realtà, in contrapposizione al « compromesso » goethiano; ma il suo vero contenuto è un errore socialmente condizionato, mascherato dall'ideologia: ai romantici manca semplicemente il coraggio, l'energia, la capacità di arrivare nella vita a soluzioni come quelle di Lotario o Natalia.

Questo aspetto del romanticismo può essere chiaramente identificato nelle opere degli autori romantici, ma assume la sua peculiare forma storica negli scritti estetici di Kierkegaard. Essi si ricollegano direttamente al romanticismo, lo completano e lo illustrano alla perfezione. Ciò che là era mera illusione, qui è già aperta disperazione. Nel dialogo poetico o filosofico *In vino veritas*, scritto da Kierkegaard in contrapposizione al *Simposio* platonico, i partecipanti a un convito esaltano an-

¹ NOVALIS, *Werke*, Jena 1923, II, p. 243. In modo analogo si esprime Friedrich Schlegel sullo *Sternbald* di Tieck. Cfr. HAYM, *Die romantische Schule*, Berlin 1920, p. 210.

ch'essi l'amore, la sua poesia e la sua ascesa nell'unica sfera autentica della vita. Ma alla fine la figura più rappresentativa di questo mondo, Giovanni il Seduttore, lo smaschera rivelando che esso è un coro di disperati. In confronto al romanticismo, il campo che dovrebbe essere dominato dall'« estetica » vissuta si restringe: il « vivere poeticamente », compito centrale di questa tendenza, s'identifica ormai col dominio dell'eroticismo nella vita¹. Kierkegaard era troppo accorto per non vedere l'irrimediabile problematicità di questa condotta di vita. Prima di tutto egli vede bene come sia vano identificare l'estetico con l'erotic. Il primo oratore del suo simposio, il giovanetto, allude chiaramente al passo di Platone che abbiamo citato sopra: « Se uno dicesse con Platone: io amo il bene, con ciò si abbandonerebbe il terreno dell'erotic. Se uno dicesse che si ama il bello, anche allora non direbbe nulla sull'erotic. Vorrei solo che v'immaginaste un innamorato che, per esprimere il suo amore, dicesse per es.: amo un bel paesaggio, amo Lalage, amo una bella danzatrice, amo un bel cavallo, insomma amo tutto ciò che è bello. Sarebbe contenta Lalage di questo elogio? Certamente no. Che sia bella o no, per l'amato essa sarà più bella di ogni altra cosa che egli trova bella »². Non è un caso che in Kierkegaard gli stadi estetico-erotici e quelli religiosi sul cammino della vita siano tra loro così intimamente vicini; l'etica che li collega è una sofistica vuota e forzata sul matrimonio, che da un lato dovrebbe essere il superamento dell'estetico, dall'altro e in pari tempo dovrebbe essere la sua apologia estetica. Gli estremi sono collegati dalla disperazione, dalla riduzione dell'uomo alla sua esistenza come singolo, al suo ineliminabile incognito. In tal modo le categorie che operano allo stato latente nell'estetico appaiono apertamente sul piano religioso: ma proprio così, nel contrasto volutamente netto, si rivela la loro profonda affinità, la loro stretta interdipendenza. Per questo Kierkegaard, che in apparenza è un critico acuto della filosofia romantica della vita, in realtà dà ad essa l'adempimento più autentico. Perciò in lui si trovano, concentrati e sviluppati, anche tutti i motivi che nel posteriore decadentismo porteranno a un'estetizzazione superficiale della vita, e spesso addirittura a un fatuo istrionismo³.

¹ KIERKEGAARD, *Entweder Oder* cit., p. 224.

² ID., *Stadien auf dem Lebensweg*, Jena 1914, p. 30.

³ Ho già criticato questo principio dell'estetizzazione della vita nei miei primi scritti, nei saggi su Novalis e Kierkegaard. Cfr. il mio libro *Die Seele und die Formen*, Berlin 1911, pp. 91 sgg. e 61 sgg. Per quanto oggi questa critica possa apparire ingenua e maldestra, di fronte ai contemporanei aveva il vantaggio che in entrambi i casi si poneva al centro il necessario fallimento di questa tendenza, mentre Rudolf Kassner, da me allora molto ammirato, nel suo saggio su Kierkegaard, al quale il mio si ricollegava, poteva scrivere ancora: Kierkegaard ha poetizzato la sua vita (R. KASSNER, *Motive*, Berlin s. d., pp. 16 sg.).

Tra i dialoghi di Platone e di Kierkegaard su Eros c'è un parallelismo, a volte inteso con serietà filosofica, a volte parodico, che rivela sia una certa affinità nelle ultime basi ideologiche, sia anche un'opposizione radicale, condizionata in sostanza da motivi storici. Abbiamo già accennato alla comune problematica che in Platone e Plotino deriva dall'identificazione, mai motivata, sempre presupposta come ovvia, tra etico ed estetico, tra il bene e il bello. In Platone essa suscita difficoltà relativamente minori perché, essendo la sua filosofia rivolta in generale contro l'arte, è indubbio che all'apparire della minima divergenza la decorazione estetica dell'etica deve essere gettata in disparte senza riguardi. Ma la situazione è in gran parte simile anche quando, come in Plotino, l'arte dovrebbe essere salvata. Abbiamo citato altrove le sue affermazioni sulla « bellezza intelligibile »: qui egli sfrutta in misura notevole le forme e le categorie delle opere d'arte, e insieme pretende di dimostrare che, quando esistono realmente, esse si rivelano solo in maniera impropria, secondaria, spuria, mentre godrebbero di un'esistenza vera soltanto nelle regioni puramente spirituali, oltremondane. Queste argomentazioni trascendono chiaramente tutta l'estetica nella sfera della religione; ciò che ha suscitato un'evocazione estetica in forma sensibile-concreta riceverebbe un'intensificazione qualitativa quando l'uomo s'innalza al di sopra di ogni limitazione sensibile e approda a una sfera del puro intelligibile. Anche questa concezione religiosa di una « sensibilità » insensibile, ma appunto perciò più profonda e più duratura, deriva da un'ipotesi di determinati principi estetici. Abbiamo già accennato a questa generalizzazione idealistica, illimitata, della teleologia estetica. Poiché qui, come nel lavoro, il fine prefisso esiste nello spirito prima che l'opera compiuta esista nella realtà sensibile, è ovvio che l'idealismo ne ricavi conclusioni conformi ai suoi principi. In primo luogo sembra che la « sensibilità insensibile » trovi la sua dimostrazione pratico-psicologica nel fatto che nella « visione » dell'artista l'opera d'arte ha già la sua esistenza spirituale compiuta prima di essere realizzata nella realtà materiale. Quando vari artisti affermano che l'opera realizzata resta inferiore alla « visione » originaria, questo sarebbe un argomento persuasivo per dimostrare che le forme, i toni, i colori ecc. contemplati dall'artista nella sua rappresentazione meramente soggettiva contengono una sensibilità trasfigurata e interiorizzata dal puro spirito, la quale non potrebbe trovare un'oggettivazione autentica nel mondo reale, immerso nella materialità e ad essa mescolato.

Ma qui l'idealismo filosofico trasformato in misticismo religioso ricorre a una sua altra ipotesi, cioè all'idea gerarchica secondo cui il crea-

tore è incondizionatamente superiore alla cosa da lui creata. Al pari di tante idee religiosamente trascendenti dell'idealismo filosofico, anche questa generalizza acriticamente l'immediatezza del rapporto teleologico tra l'uomo e il prodotto del lavoro, tra l'artista e la sua opera. In via immediata – ma solo in via immediata, sul piano della vita quotidiana – in effetti sembra che ogni cosa creata dall'uomo stia al suo servizio, cioè sia subordinata alla sua volontà e ai suoi fini. Ma il rapporto reale è proprio l'opposto di quello che appare in questa rappresentazione immediata. Solo mediante gli strumenti, mediante i prodotti del lavoro che elevano il lavoro a un grado più elevato, mediante il tempo libero che permette di perfezionare il lavoro, l'uomo può di volta in volta sviluppare le sue capacità a un livello superiore. I prodotti da lui stesso creati sono i veicoli che gli consentono di creare se stesso, di uscire dallo stato animale, di allargare e approfondire costantemente la sua civiltà. Questa caratterizzazione generale di ogni teleologia del lavoro vale a maggior ragione per quelle oggettivazioni, nel quadro della divisione sociale del lavoro, mediante le quali l'uomo ha conseguito e consegue il dominio sull'ambiente reale e l'adempimento di se stesso: soprattutto per la scienza e l'arte. Se quindi si deve stabilire già nella vita umana una scala gerarchica tra creatore e creazione, l'affermare che l'uomo crea prodotti a lui superiori corrisponde molto meglio ai fatti reali della vita che il pretendere, come fa l'idealismo, che il creatore dovrebbe essere incondizionatamente superiore al suo prodotto.

Queste due forme di oggettività e connessioni concettuali – la « sensibilità » superiore, intelligibile, e l'incondizionata supremazia gerarchica del creatore sulla sua opera – ottenute mediante false universalizzazioni di fatti reali, sono gli assiomi impliciti dell'ascesa proclamata dalla dottrina dell'Eros. Come abbiamo potuto vedere, questo duplice e falso modo di ricorrere alla sfera dell'estetico annulla l'essenza e l'esistenza di quest'ultimo, ma in modo tale che non solo il suo fantasma sembra salvato nel mondo « intelligibile » dove il bene e il bello s'identificano, ma anche proprio queste fantasmagoriche forme spiritualizzate pretendono di garantire l'ascesa graduale verso l'« Uno » che trascende ogni forma. È chiaro che qui, tranne alcune astrazioni, dall'estetico scompare tutto ciò che propriamente è estetico. Sulla terra esso diventa un mero rivestimento decorativo del bene, così che poi si annullano entrambi nella gloria dello spirito che ha ritrovato se stesso. Alla bellezza resta soltanto la funzione di attirare a questa ascesa l'uomo ancora invischiato nella vita sensibile; quando egli ha capito l'essenza del suo operare, la bellezza diventa sempre più ultraterrena, insensibile, per ridur-

si infine a mera metafora del bene. Quindi Plotino riassume così la teoria platonica dell'Eros: come ci sono un'Afrodite celeste e una terrena, così al loro seguito, da esse create, ci sono due corrispondenti incarnazioni dell'Eros. (In questa duplicazione dell'Eros si cela, già in Platone, un problema autentico dell'estetica, cioè la distinzione tra piacevole ed estetico di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente). Se però tra le due si apre l'abisso della sensibilità riprovevole e della pura spiritualità, essa sola beatificante, non solo scompaiono tutti i trapassi e le mediazioni indispensabili per la vita degli uomini, ma anche l'estetico si dissolve nelle nebbie dell'intelligibile: così è chiaro che nella teoria dell'Eros non si ha una spiegazione sia pure metafisica dell'estetico, e neppure il suo superamento metafisico. Sembra bensì che la bellezza dell'uomo sia il punto di partenza per lanciarsi nell'essere vero, autentico, ma per raffigurare con coerenza filosofica questa ascesa i platonici devono talmente snaturare lo stesso punto di partenza che poi dell'estetico resta soltanto la parola bellezza, del tutto priva di contenuto.

In Plotino le tendenze spiritualistiche del platonismo appaiono naturalmente molto più accentuate che nello stesso Platone. Specialmente nel *Simposio* è tale il fascino dei colori poetici, dei personaggi così vivi, delle situazioni umanamente autentiche, che di fronte a tanto splendore è facile dimenticare lo spiritualismo estremo che accomuna la filosofia platonica a quella di Plotino. Per il nostro problema questa versione originaria della teoria dell'Eros è importante perché qui la « bellezza naturale » dell'uomo appare nella sua forma più immediata nelle relazioni erotico-sessuali tra gli uomini, perché proprio queste sono viste come veicolo per l'ascesa nella sfera etica. Tutto ciò può chiarire meglio l'ultimo problema, che finora non abbiamo trattato. La questione è duplice: da un lato si tratta di vedere se e in che misura ciò che una persona trova « bello » in un'altra persona nell'attrazione erotico-sessuale abbia a che fare con l'estetico; dall'altro, se e in che misura qui si abbia un reale punto di partenza per quella che la teoria platonica dell'Eros considera l'ascesa verso la vera etica, anzi verso le « ultime » e più autentiche forme dell'essere. Anche per Platone è senz'altro chiaro che il semplice soddisfacimento dell'istinto sessuale non può avere nulla a che fare con questo problema. Secondo la situazione storico-sociale della sua epoca, nella linea principale della sua esposizione egli cerca nella pederastia l'unico tipo di erotismo che qui può entrare in discussione. Per gli antichi non esisteva un amore tra uomo e donna nel senso odierno. In questa sede non dobbiamo certo delineare la storia dell'amore ses-

suale né soffermarci sui casi eccezionali, e non privi d'interesse, dell'antichità (la Fedra di Euripide, la Didone di Virgilio ecc.). È tipico che i greci antichi tendessero a superare il puro rapporto sessuale, anticipando costumi posteriori, soprattutto nella pederastia. Ma per la concezione generale dei rapporti sessuali tra uomo e donna è quanto mai significativo il detto di Aristippo, scolaro di Socrate, riportato da Plutarco: « Io credo anche che il vino e i pesci non mi amino, eppure li gusto con piacere »¹. Questo tipo di rapporti sessuali appartiene con tutta certezza a quella cerchia di manifestazioni di vita che nel capitolo precedente abbiamo descritto come la sfera del piacevole; qui non possiamo vedere nei particolari quale posto vi occupano. Osserveremo soltanto in breve che, sebbene essi si manifestino direttamente come pura attrazione fisiologica (eventualmente psicofisiologica), ciò non toglie affatto che il loro carattere sia ampiamente determinato dalle condizioni storico-sociali. Nella sua notevole novella storica *Schach von Wutenow*, Fontane descrive l'insorgere spontaneo del rapporto erotico-sessuale tra il protagonista e Victoire von Carayan. Ma accenna anche con molta finezza che esso era stato possibile perché poco tempo prima il principe Louis Ferdinand, che a quel tempo ispirava tutte le mode intellettuali, proprio alludendo a Victoire aveva discusso a lungo sulla forza d'attrazione della *beauté du diable*. Nella vita quotidiana possiamo osservare di continuo che di volta in volta l'oggetto dell'attrazione sessuale immediata è scelto, spesso inconsapevolmente, in obbedienza a influssi a volte molto mediati, a volte dettati semplicemente dalla moda.

In ogni caso ogni rapporto sessuale, che sia fuggevole oppure stabile, che sia ispirato dal più ricco complesso affettivo, è sempre un rapporto tra due persone individuali e private, e proprio nella loro individualità privata; qui il potere dell'individualità personale si estende fino alle più specifiche qualità esteriori e interiori dell'uomo, fino alle forme effimere dell'hic et nunc nelle circostanze dell'incontro. È senz'altro evidente che questo dominio assoluto dell'individualità personale agisce anche nelle passioni leggendarie, diventate simboli: la passione amorosa è sempre destata dal carattere determinato di una persona, in tutta l'estensione che dal suo aspetto fisico può arrivare fino alle sue più alte qualità intellettuali e morali (compresi gli errori e le debolezze). La sua

¹ Se nel «seduttore» di Kierkegaard si trovano opinioni simili, esse non sono più riecheggiamenti di tale concezione barbarico-ingenua (data la radicale differenza della situazione storica), ma tentativi di spiritualizzare e interiorizzare rapporti della vita sessuale che per es. in Laocles avevano ricevuto una forma artistica.

peculiarità e la sua forza stanno proprio nel fatto che questo carattere determinato, questa individualità personale della persona amata, sono concepiti come un che di definitivo, di immutabile, come sostanza pura e semplice, come destino, mentre invece nelle forme generali dei rapporti sociali prevale assai spesso lo sforzo di modificare il partner, interiormente o solo esteriormente, secondo i propri fini. La vita quotidiana, come abbiamo visto, è il regno specifico dell'individualità personale e privata; ma, per gli stessi motivi della prassi, essa tende di continuo a superarla. Ma, mentre l'uomo, quando si rivolge alle più alte oggettivazioni dell'esistenza sociale-umana, è costretto a superare la propria individualità personale, l'amore sessuale, così come si è formato nel corso dei millenni, ha appunto la caratteristica di approvare senza condizioni e senza riserve questa individualità. Tutto ciò è spiegato dal fatto che qui, come sempre nella vita, ma in questo caso in misura accentuata, c'è una vastissima gamma di aspirazioni e di adempimenti, dal semplice soddisfacimento dell'istinto sessuale fino alle forme supreme della passione amorosa, in cui il carattere incondizionato ed esclusivo delle passioni autentiche si esprime in maniera esplosiva, proprio in forma così paradossale (dal punto di vista concettuale e solo in questo) che nell'oggetto e nel soggetto l'individualità personale è elevata reciprocamente a oggetto assoluto: ma, nonostante tutte le altre differenze, nonostante i contrasti profondi, si ha sempre quell'approvazione dell'individualità personale. Quando il pensiero si accosta a questo fenomeno e cerca di capirlo senza inserirlo in un contesto trascendente, proprio la sua peculiarità unica nella vita umana è causa delle interpretazioni mitiche più fantastiche che però, se si guarda al loro nucleo razionale, alla fine mettono sempre in luce questa approvazione, tanto ovvia quanto altrimenti inspiegabile, dell'individualità personale. Così fa già Platone nel discorso di Aristofane, che spiega il desiderio inestinguibile di un determinato individuo per un altro individuo, anch'esso particolare e determinato, ricorrendo al mito secondo cui all'origine gli dei avrebbero tagliato gli uomini in due: ognuno desidera appunto riunirsi a quell'altro, col quale un tempo aveva formato un'unità indivisibile. Ma persino un Goethe non poteva spiegarsi il suo rapporto con Charlotte von Stein se non ricorrendo alla migrazione delle anime (come anche il giovane Schiller, per il suo rapporto con Laura):

Sag', was will das Schicksal uns bereiten?
Sag', wie band es uns so rein genau?

Ach du warst in abgelebten Zeiten
Meine Schwester oder meine Frau¹.

Senza aggiunte mitologiche, questo sentimento è espresso in una lettera d'amore, con energia pari alla chiarezza, da Karl Marx: « Il mio amore per te, appena sei lontana, appare quello che è, come un gigante in cui si concentrano tutta l'energia del mio spirito e tutto il carattere del mio cuore. Mi sento di nuovo un uomo perché sento una grande passione, e la molteplicità in cui siamo impigliati dallo studio e dall'istruzione moderna, e lo scetticismo con cui necessariamente criticiamo tutte le impressioni soggettive e oggettive, sono fatti proprio per renderci deboli e lamentosi e indecisi. Ma l'amore, non per l'uomo feuerbachiano, non per il ricambio moleschottiano, non per il proletariato, bensì l'amore per la persona amata, e soprattutto per te, fa dell'uomo nuovamente un uomo ». Questa lettera è per noi un documento molto significativo proprio per la persona dell'autore. Se infatti proprio Karl Marx esclude da questo rapporto decisivo della sua vita anche l'amore per il proletariato – base dell'attività di tutta la sua esistenza – e vede proprio in questo amore la possibilità della più peculiare approvazione personale-umana di se stesso, è chiaro che qui – nella realtà vera e immediata del grande amore – non si tratta dell'autore del *Capitale*, del capo del proletariato rivoluzionario, ma delle personalità private dei due individui Karl Marx e Jenny von Westphalen; e però è altrettanto chiaro che qui il grande rivoluzionario, lo studioso d'importanza storica non vuole affatto abbandonare l'opera che lo impegnerà per tutta la vita, ma trovare nella vita stessa un punto d'appoggio in riferimento al quale egli possa affermarsi come individualità personale. Per il nostro scopo basta constatare questo fatto. Dall'esistenza e attività simultanea di tendenze vitali così divergenti nello stesso individuo deriva naturalmente tutta una serie di problemi, soprattutto morali ed etici, ma non solo questi; anche la passione amorosa deve inserirsi nella totalità dell'individuo privato, e insieme operante sul piano sociale, e deve essere messa in armonia con le sue altre attività. Ma è chiaro che a questi problemi non possiamo neppure accennare.

Per noi resta una sola questione: questo complesso della vita, nel suo modo di essere immediato e determinato, ha qualche cosa a che fare con l'estetico? Il termine « bellezza », che ricorre di continuo nel linguaggio degli innamorati, ha qualche rapporto oggettivo interno con

¹ [Dimmi, che ci prepara il destino? | Dimmi, come ci legò così stretti? | Ah, in tempi remoti sei stata | Mia sorella o mia sposa].

l'estetico? Ricordiamo che già il giovinetto del *Simposio* di Kierkegaard nutriva in proposito legittimi dubbi. Nella lettera sopra citata di Marx c'è un passo molto interessante anche su questo punto; sul ritratto della moglie egli scrive: «Brutto com'è, il tuo ritratto mi rende i migliori servigi, e ora capisco come mai persino le "madonne nere", i ritratti più infami della Madre di Dio, abbiano potuto trovare gli adoratori più imperturbabili, e anzi più adoratori di quanti ne abbiano i buoni ritratti»¹. Qui l'importante è il riconoscimento che nel ritratto della donna amata non interessa il livello artistico, e neppure la somiglianza fotografica. È un punto di partenza per la fantasia, un simbolo dell'esistenza dell'amata lontana. Ciò che interessa l'innamorato, nell'oggetto delle sue passioni, si contrappone come cosa estranea ed eterogenea a qualsiasi punto di vista estetico.

Anatole France si accosta a questo problema da un lato affatto diverso e in conclusione arriva a un risultato analogo. Nel suo romanzo *Le lys rouge* una donna chiede all'amato, uno scultore, perché non le fa il ritratto. Egli risponde: «Perché? Perché sono uno scultore mediocre... Per creare una figura che viva bisogna prendere il modello come una materia morta, strapparle la bellezza, comprimerla, farle violenza, per estrarne l'essenza. In te, nelle tue forme, nel tuo corpo, in tutta la tua personalità non c'è nulla che non mi sia caro. Se facessi il tuo busto, guarderei servilmente a particolari da nulla, che per me sono tutto perché sono un nulla di te. Mi metterei questo in testa, ottusamente e ostinatamente, e non arriverei mai a comporre un insieme». Nell'ultimo dramma di Ibsen, *Quando noi morti ci destiamo*, questo contrasto interno del rapporto tra l'artista e il modello e tra l'uomo e la donna amata diventa il tema di un conflitto tragico. Questa accentuazione è naturalmente condizionata da circostanze storiche; vi sono stati innumerevoli casi in cui da questa eterogeneità dei punti di vista e delle relazioni non derivava alcun conflitto. Ma queste versioni moderne sono interessanti perché mettono in netto risalto la differenza oggettiva che esiste nei fatti, anche se non è detto che nella vita essa debba essere necessariamente motivo di conflitti. La sua semplice esistenza serve a chiarire il fatto che la «bellezza» di una donna amata non ha niente a che fare con la possibilità estetica di riprodurre un corpo femminile, e precisamente, anche in questo caso, perché l'amore ha la sua sede nell'individualità personale, resta fermo in essa, e, quanto più è autentico, tanto meno vuole elevarsi nella sfera estetica.

¹ Karl Marx, lettera alla moglie del 21 giugno 1856, pubblicata dall'Istituto Giangiacomo Feltrinelli, «Annali», I, Milano 1958, p. 153.

Questa situazione di fatto, che finora abbiamo considerato in rapporto alla vita, è confermata anche dalla prassi artistica. I grandi amanti costituiscono un soggetto importante per l'arte, e poiché il rispecchiamento estetico ha per fine ultimo di riprodurre fedelmente la realtà, l'elaborazione delle opere d'arte prende necessariamente le mosse dall'individualità particolare dei personaggi e delle loro relazioni. Che si tratti di Tristano e Isotta, di Romeo e Giulietta, dell'amore di Anna Karenina per Vronskij o della moglie di Putifarre per Giuseppe, in Thomas Mann, in ogni caso lo spunto creativo è offerto dall'individualità particolare degli amanti e del loro rapporto amoroso, individualità che non può essere sussunta in nessuna categoria. La totalità artistica supera però questo spunto in quanto, pur conservando la particolarità specifica della passione amorosa, inserisce quest'ultima in un ampio contesto di fatti umano-sociali. Questo per es. può essere rappresentato, come in *Romeo e Giulietta*, dall'autodistruzione della società feudale, in cui una vicenda amorosa mette da sola in movimento tutti i motivi e le determinazioni di questo processo di dissolvimento, porta alla superficie i suoi conflitti immanenti. Così nel rispecchiamento estetico la vicenda particolare-individuale della vita, diventando un elemento della totalità, perde il suo carattere di individualità particolare (pur conservando, lo ripetiamo, questo suo carattere nel suo essere in sé e per sé). Qui possono realizzarsi possibilità illimitate. Tutti i problemi che, come abbiamo accennato, derivano dalla funzione che ha l'amore nell'intera vita degli uomini, creano quella realtà il cui rispecchiamento estetico apre all'arte la prospettiva di elevare questa individualità particolare (pur conservandola) nell'universale artistico, d'innalzarla nella particolarità del tipico. Senza questo contesto anche la storia d'amore vissuta nel modo più schietto e riprodotta con la massima precisione diventa banale, perché l'individualità particolare dell'oggetto è patetica e mossa, profonda e significativa solo nella vita stessa, non nel rispecchiamento, esclusivamente per le persone interessate, non per una ricettività generale; una semplice riproduzione meccanica può tutt'al più conferire all'individualità particolare originaria falsi motivi d'interesse. D'altra parte, senza dubbio, se l'individualità particolare dell'amore è superata in modo troppo diretto, se il suo significato storico-sociale è direttamente sovrapposto al suo decorso e al suo carattere specifico, la raffigurazione dell'amore stesso diventa incolore e astratta. Così già in *Amore e raggio*, se lo si confronta con *Romeo e Giulietta*, e più ancora nei drammi di Hebbel, soprattutto in *Agnes Bernauer*.

Qui dunque (come nella raffigurazione di ogni fenomeno significati-

vo della vita) il rispecchiamento estetico, l'elaborazione artistica si ricollega alla peculiarità specifica del fenomeno e la supera solo in quanto la pone sotto una luce nuova, nel contesto totale della vita, e insomma nel riferirla all'autocoscienza del genere umano. Il rispecchiamento estetico dell'amore, dei suoi oggetti e soggetti, dei suoi intrighi e delle sue vicende, in linea di principio non differisce affatto dalla riproduzione di altri fenomeni; proprio la conservazione della sua peculiarità specifica indica che esso è uguale per principio a tutti gli altri oggetti della vita, dal momento che il carattere generale di questo rispecchiamento sta nel conservare e nel mettere in risalto gli aspetti specifici dei suoi oggetti. È vero che nella nuova immediatezza della figurazione estetica — appunto perché essa si riferisce all'autocoscienza del genere umano — questi aspetti appaiono diversi, più concreti e in pari tempo più universali, rispetto all'immediatezza originaria della vita quotidiana. Ciò accade senza dubbio anche nel rispecchiamento estetico della vita erotica. Heine descrive bene il fenomeno quando parla del Rinascimento, che interpreta come rivolta contro l'ideologia medievale: « La polemica dei pittori italiani contro i preti era forse più efficace di quella dei teologi sassoni. La carne fiorentina dei dipinti di Tiziano è puro protestantesimo. I fianchi delle sue Veneri sono tesi più radicali di quelle che il monaco tedesco affisse alla porta della chiesa di Wittenberg »¹. Qui è chiaro che i nudi di Tiziano innalzano a un'altezza ideologica l'attrazione erotico-sessuale del corpo femminile: l'immagine del nudo appare come un proclama del diritto umano a dare libero corso all'esistenza individuale-privata nella sfera erotica (ma non solo in questa), come una rottura rivoluzionaria con l'ascetismo medievale, e perde quindi il suo carattere individuale-privato: serve a superare i limiti specifici nel rapporto determinato di un uomo determinato con un altro uomo.

Se riflettiamo su questo punto, la teoria dell'Eros appare relativamente giustificata: essa vuole spiegare teoricamente la posizione dell'eroticismo nella vita, il suo rapporto con i suoi valori più alti, e in pari tempo le tendenze teoriche e pratiche che spingono gli amanti a sviluppare a fondo la loro natura umana generale. Nella sua versione platonica questa teoria trascura del tutto i nessi reali perché in essa (per esprimerci in termini generali), in base a un concetto affatto confuso della bellezza, in primo luogo fenomeni della vita sono estetizzati, quindi resi imprecisi e snaturati, in quanto la loro legittima individualità particolare, che determina la loro peculiarità, è rifiutata e rimodellata in senso estetico; in

¹ H. HEINE, *Die romantische Schule*, in *Werke*, ed. Elster, V, p. 227.

secondo luogo, trapassi e sviluppi reali della vita sfociano in una trascendenza falsamente estetizzata invece di cercare e trovare il loro vero posto nella sfera dell'umanità terrena; in terzo luogo, realtà e riproduzione sono tra loro mescolati di continuo. Proprio nel platonismo questa concezione può predominare perché in esso soltanto le idee rappresentano la realtà vera; se la stessa realtà empirica è già una semplice riproduzione delle idee, non sorprende che tra essa e le sue riproduzioni scompaiano le differenze qualitative. Già in Platone queste tendenze fallaci ricevono una base filosofica e sono ulteriormente accentuate a causa delle soluzioni ascetiche. Il discorso di Alcibiade, in cui l'elemento erotico-personale trova la sua espressione più pregnante, culmina proprio nell'ascetismo di Socrate che rifiuta l'appagamento fisico del desiderio amoroso. Si tratta naturalmente di un ascetismo interpretato poeticamente, reso gustoso e affascinante dall'ironia e dall'autoironia; ma proprio in questo si rivela la posizione paradossale di Platone: egli vuole conservare l'attrazione sensuale-erotica, ma solo come avvio alla virtù ascetica, la quale peraltro non assume ancora forme cristiane e resta invece riferita al cittadino della polis, o meglio alla sua idealizzazione utopistica. Infatti la pederastia reale della polis non conosceva certamente l'ascetismo platonico; essendo legata al valore militare e alle virtù politiche del cittadino, era più erotica dell'antico amore eterosessuale, cioè andava oltre la mera sessualità. Perciò qui il problema dell'Eros può manifestarsi con tanta chiarezza. Ma poiché ciò avviene all'epoca della decadenza, della dissoluzione, la via della virtù non può essere che ascetica, deve distruggere i propri presupposti, cessare di riconoscere un erotismo divenuto anche psicologico. Ciò che rende così affascinante questo dialogo non è soltanto la verità poetico-formale, ma anche la problematica, così importante per l'evoluzione posteriore, che qui appare già sviluppata a un alto livello dialettico. Perciò la discussione sulla « bellezza naturale » dell'uomo, la definizione dialettica dei limiti tra etica ed estetica, doveva muovere da questo punto di partenza, benché qui, per quanto riguarda i problemi stessi, la confusione tocchi forse uno dei suoi punti culminanti.

~~II. La bellezza naturale come elemento della vita.~~

~~Di solito l'estetica non riesce a dare di questo problema una valutazione imparziale e spregiudicata a causa dell'impostazione gerarchica: la bellezza naturale è superiore a quella artistica? Anzitutto nell'impo-~~

II. *Il mito del nulla*

«È assurdo essere nati, è assurdo morire»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

duale feticcizzata, che riflette la crisi dell'imperialismo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III. *Il feticcio della libertà*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Lukács, Etica e politica

III.

L'«impasse» della morale esistenzialista

I. La situazione storica dell'esistenzialismo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III. *Sartre contro Marx*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Lukács, Etica e politica

4. CRISI ETICO-POLITICA E PROSPETTIVE FUTURE

Visione del mondo aristocratica e democratica⁸

Nella filosofia oggi predominante vi è il costume di partire dalla così detta “situazione”⁹. Seguiremo questo uso anche nelle nostre considerazioni, benché noi non intendiamo per “situazione” lo stato individuale dell’uomo che agisce isolatamente, bensì lo stato in cui si trova oggi l’umanità. Tale situazione può essere così riassunta: il potere militare del fascismo è stato annientato in guerra. Ma lo sviluppo del dopoguerra dimostra che il suo annientamento politico-organizzativo e soprattutto ideologico è molto più lento e difficile di quanto non si sia pensato. Politicamente, perché molti uomini di Stato, che usano enfaticamente proclamarsi democratici, considerano i fascisti come una riserva, li risparmiano o addirittura li appoggiano. E anche come concezione generale, il fascismo mostra assai più resistenza di quanto molti non abbiano immaginato dopo la rovina di Hitler.

Debbo confermare che io sono di quelli che non sono rimasti sorpresi o delusi da tale sviluppo. Già prima della guerra e durante la guerra io difendevo la tesi che il fascismo non rappresenta affatto una brusca irruzione di barbarie nella civiltà europea. Il fascismo, quale concezione, è piuttosto un culmine, sia pure solo qualitativamente, di teorie irrazionali della conoscenza e di teorie sociali e morali aristocratiche che hanno avuto per molti decenni una parte dominante nella scienza ufficiale e in quella non ufficiale e pseudo-scientifica dei giornalisti. Poiché ci troviamo in presenza di una connessione organica, gli aderen-

⁸ Pubblicata in italiano in *Spirito europeo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1950, pp. 201-238 senza indicazione del traduttore. Il saggio è uscito per la prima volta in francese con il titolo “La vision aristocratique et democratique du monde” in *L’esprit Européen. Rencontres Internationales de Geneve I* (1946); la versione originale in tedesco apparve per la prima volta con il titolo “Aristocratische und demokratische Weltanschauung” in G. L., *Schriften zur Ideologie und Politik*, a cura di P. Ludz, Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1967, pp. 404-433.

⁹ La categoria di situazione ha avuto una importanza centrale nella filosofia esistenzialista.

ti spirituali del fascismo possono facilmente ritirarsi; possono sconfessare Hitler e Rosenberg¹⁰ e - risparmiandosi per una nuova offensiva in condizioni più favorevoli - ritirarsi nella filosofia di Spengler¹¹ o di Nietzsche. Durante le conferenze che ho tenuto durante la guerra ad alti ufficiali tedeschi, prigionieri di guerra, ho potuto osservare personalmente questo processo, sin dalle sue origini.

L'annientamento della ideologia fascista non costituisce quindi un problema semplice, neanche dal punto di vista delle concezioni generali. Ritirando dalla circolazione gli scritti di Mussolini, di Hitler e Rosenberg, non si è ancora fatto nulla. Bisogna annientare le radici spirituali e morali del fascismo; ma ciò non è possibile finché non vediamo chiaramente quando e come sia sorta la crisi dalla quale è uscito il fascismo, come una soluzione specifica, barbara e inumana. Questa crisi è stata sinora considerata diversamente, a seconda dei diversi punti di vista. Ma le ultime radici da cui sorgono questi diversi aspetti sono identiche nella loro essenza e quindi anche nel pensiero. Se noi vogliamo circoscrivere nel pensiero questa crisi, ci troviamo di fronte a quattro grandi complessi: crisi della democrazia, dell'idea del progresso, della fede nella ragione, dell'umanesimo. Questi quattro complessi critici provengono dal trionfo della Rivoluzione francese e tutti e quattro raggiungono il loro culmine nel periodo imperialista. Tutti e quattro si accentuano qualitativamente nel periodo fra le due guerre mondiali, nel periodo in cui nasce il fascismo.

Ora vogliamo esaminare questi quattro complessi, separandoli nella rappresentazione e unendoli nella essenza; infatti, questi quattro complessi rappresentano una unità nella loro essenza e quindi anche concettualmente. Soltanto la chiarezza dell'espressione ci consiglia a separarli; ma anche così, i quattro complessi si confondono inevitabilmente.

¹⁰ Alfred Rosenberg (1893-1946), politico tedesco, nato in Estonia. Si iscrisse al Partito Nazionalsocialista nel 1920; diresse, dal 1934, la politica culturale ed educativa del partito. Nelle sue opere, difese la dottrina fascista (cfr. *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* [Il mito del XX secolo], (1930). Fu condannato a morte a Norimberga.

¹¹ Oswald Spengler (1880-1936), sociologo e storico irrazionalista, propulsore del relativismo storico e culturale. La sua opera *Der Untergang des Abendlandes* [Il tramonto dell'Occidente] (1918-1922) esercitò grande influenza, innanzitutto, durante i primi decenni del XX secolo. Lukács discute la tesi di Spengler ne *La distruzione della ragione*.

Prima di passare alla rappresentazione vera e propria, ci sia concessa una osservazione metodologica preliminare. Tutti gli argomenti che a mano a mano vengono contrapposti alla democrazia, al progresso, alla ragione e all'umanità, non sono semplici frutti d'un pensiero qualunque, ma sorgono dalla essenza sociale del nostro tempo. Non passano, come dice Marx, nella vita dai libri, ma nei libri dalla vita. Di conseguenza, tutti questi sviluppi di pensiero rispecchiano, seppure in maniera deformata, problemi, dolori, necessità reali. Considerato quindi che sono ancorati nella essenza sociale, hanno in certo modo il diritto di non essere semplicemente confutati con una dimostrazione della loro contraddittorietà, anzi insensatezza. Bisognerà piuttosto dimostrare che questa contraddittorietà e insensatezza sorgono da necessità reali, che nascondono in sé gli elementi d'un dubbio giustificato, seppure in forma storta e contorta, e che quindi il problema così sorto, soggettivamente giustificato ma oggettivamente falso, potrà essere risolto soltanto con una risposta giusta e diretta.

Perché mai il sorgere di questa crisi è dovuto proprio al trionfo della Rivoluzione francese? Perché proprio quella vittoria fornì, con le sue concrete condizioni storiche e in parallelismo non casuale con la rivoluzione industriale svoltasi in Inghilterra, le basi economiche della moderna società borghese e le basi del capitalismo, insieme alla sua contraddittorietà, successivamente manifestatasi. Dal punto di vista della concezione del mondo, ne segue che la situazione sociale così sorta comportava contemporaneamente e inscindibilmente il compimento e la negazione delle idee dell'illuminismo.

Esaminiamo ora ad uno ad uno i quattro complessi di crisi.

1. La crisi sociale ed intellettuale della democrazia trae le sue origini dalla contraddizione fra la libertà ed eguaglianza politica e la libertà ed eguaglianza reale dell'uomo. Il celebre motto di Anatole France¹², secondo cui la legge proibisce con la identica maestà ai ricchi come ai poveri di dormire sotto i ponti, traduce in modo chiaro e plastico questo complesso di contraddizioni. Alcuni critici della società, come ad esempio Linguet¹³, hanno scorto questi contrasti ancor prima della vittoria

¹² Anatole France (1844-1924), romanziere e saggista francese. La citazione che qui appare proviene da *Les Lys rouges* [Il giglio rosso] (1894).

¹³ Nicolas Simon Linguet (1736-1794), scrittore dell'Illuminismo francese.

della Rivoluzione francese. Ma la libertà e uguaglianza formali dovette realizzarsi nella vita concreta perché la loro contraddittorietà diventasse come un punto di cristallizzazione di tutti i raggruppamenti politico-sociali e quindi anche delle concezioni generali del XX secolo; e precisamente, in primo luogo si tentò di ottenere la libertà e l'uguaglianza reali dell'uomo o per lo meno di avvicinarsi ad esse (giacobini, democratici radicali e socialisti); in secondo luogo, si cercò di fissare giuridicamente e di idealizzare concettualmente i risultati politico-sociali della Rivoluzione francese (liberalismo); in terzo luogo, sorse la tendenza di considerare l'effettiva e reale illibertà e ineguaglianza dell'uomo come "fatto" o "legge di natura" o come un dato metafisico, atto a servire come punto di partenza per una concezione generale del mondo (tendenze reazionarie delle più varie specie, fino al fascismo).

Questi raggruppamenti, in cui le possibilità delle varie prese di posizione di fronte ai problemi principali della crisi della democrazia moderna sono tipologicamente contenute, determinano le controversie concettuali del XIX e XX secolo, differenti ma sempre strettamente collegate. Il pensiero che unisce gli sforzi delle democrazie radicali, rivoluzionarie e quelli del socialismo, è il nuovo concetto della democrazia, che può essere così formulato brevemente: Soltanto quando tutte le forme reali della dipendenza dell'uomo dall'uomo, dello sfruttamento e dell'oppressione dell'uomo per opera dell'uomo, delle ineguaglianze e illibertà sociali saranno scomparse, si potrà parlare di democrazia. Ossia, bisogna raggiungere una libertà e un'uguaglianza che prescindano dalla situazione economica, dalla nazionalità, dalla razza, dal sesso, ecc. Solo in tal caso sarebbe raggiunta la terza grande tappa sulla via che porta all'uguaglianza degli uomini. Questa tappa potrebbe essere così descritta in succinto: Il cristianesimo statui l'uguaglianza delle anime umane dinanzi a Dio, la Rivoluzione francese l'uguaglianza degli uomini astratti di fronte alla legge; il socialismo creerà l'uguaglianza degli uomini concreti nella vita reale.

Dal punto di vista della concezione del mondo, va notato che tutte queste tendenze, pur tanto diverse, hanno concepito e concepiscono l'uguaglianza come premessa inevitabile per lo sviluppo reale della personalità e mai come distruzione della personalità. Dal punto di vista filosofico, la nuova interpretazione e l'ampliamento del materialismo nella concezione marxista reca un elemento nuovo: la constatazione che li-

bertà e eguaglianza non sono soltanto idee, ma forme di vita reale degli uomini, relazioni reali fra di loro, nei loro rapporti reali con la società e, attraverso di essa, tra di loro e con la natura; e che quindi la loro realizzazione presuppone necessariamente il mutamento delle condizioni sociali delle relazioni umane.

Presso coloro che, dal punto di vista sociale, sono stati i veri vincitori della Rivoluzione francese, si manifesta, in seguito a quella vittoria, un sempre più forte irrigidimento e disseccamento delle idee originarie di quel gran rovesciamento.

A mano a mano che il liberalismo, quale espressione spirituale e politica di tali tendenze sociali, viene spinto verso la difensiva ideologica, i concetti di libertà e d'uguaglianza diventano sempre più astratti e formali di fronte alla democrazia radicale e al socialismo. E' vero che già presso Kant e Fichte essi sono soltanto idee formali; ma in quei pensatori l'espressione filosofica delle idee di libertà e di uguaglianza era congiunta con grandiose speranze utopistiche, il cui *pathos* trascendeva talvolta, specie nel giovane Fichte¹⁴, i limiti del formalismo.

Del resto, anche la prassi della Rivoluzione francese supera di rado il concetto formale e giuridico della libertà e dell'uguaglianza (basti pensare al comportamento di Robespierre di fronte alle associazioni operaie); ma lì si vede chiaramente come l'utopismo plebeo dei *sansculottes*¹⁵ tendesse a superare le strettoie della libertà e dell'uguaglianza formali per dare vita a libertà e uguaglianza reali. Il fondamento teoretico, cosciente o incosciente, delle concezioni liberali è costituito dall'economia classica inglese.

La concezione che l'attività illimitata dell'*homo oeconomicus*, svolta nei quadri dell'uguaglianza e delle libertà formali-legalistiche, crei, attraverso l'automatismo delle forze economiche, uno stato sociale e culturale

¹⁴ Lukács qui si riferisce ad alcuni saggi composti in gioventù da Johan Gottlieb Fichte (1762-1814) sulla Rivoluzione francese; innanzitutto *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die bisher unterdrückten* [Rivendicazione della libertà di pensiero da parte dei principi d'Europa, che l'hanno finora calpestata] (1793) e *Beitrag zur Berichtigung des Urteils des Publikums über die französische Revolution* [Contributi per rettificare il giudizio del pubblico sulla Rivoluzione francese] (1793).

¹⁵ I *sansculottes* - così chiamati perché non portavano i pantaloni che i nobili erano abituati ad usare - erano settori precapitalistici, di orientamento repubblicano, durante la Rivoluzione francese.

ideale, la massima felicità, la più alta possibilità di sviluppo per tutti gli uomini, costituisce la base comune di tutte le speranze liberali. Ma questa concezione fu confutata, sin dagli inizi del XIX secolo, dallo stesso sviluppo economico. E il contrasto fra la concezione originaria dell'economia inglese classica e i fatti della vita economica capitalistica si rispecchia nel crollo spirituale dell'economia classica (discussione fra Ricardo e Sismondi¹⁶, dissolvimento della Scuola di Ricardo).

Questa crisi porta a maturazione l'economia proletaria. Per altro verso, l'economia capitalista dà vita, ancor prima del periodo imperialista, a tutta una serie d'istituzioni (dazi protettivi, protezionismo, organizzazioni monopolistiche) che non solo, rappresentano una confutazione pratica degli insegnamenti economici *strictu sensu* degli scrittori classici, ma palesano in pari tempo la caduta delle basi concettuali fondamentali secondo cui il rinnovamento o anche soltanto il consolidamento dell'umanità sarebbe venuto soltanto dal libero giuoco delle forze economiche, nell'ambito della libertà e dell'indipendenza formali.

In tale situazione, o sorge nell'economia una empirica mancanza di idee oppure una posizione di difesa sempre più apologetica. Si continua a difendere una libertà e un'eguaglianza aventi un'esistenza sommaria problematica e sempre più incerta, pur senza una fede reale che l'evoluzione futura possa mai togliere di mezzo le innegabili deficienze del presente. La concezione liberale si irrigidisce di conseguenza, perché la sua posizione economica e sociale diventa sempre più irrealistica.

Questo irrigidimento opera su un lato importante dell'uomo appartenente alla società borghese. La Rivoluzione francese viveva nella tensione fra il "cittadino" e il "borghese" (*citoyen* e *bourgeois*¹⁷) in un popolo

¹⁶ Jean Charles Léonard Sismondi (1773-1842), economista svizzero che, in contrapposizione alla proposta ricardiana di raggiungere il miglior approvvigionamento possibile di beni, sviluppò idee - proprie di un socialismo di Stato - sulla "maggiore felicità possibile per il maggior numero possibile".

¹⁷ Il giovane Marx ha analizzato in diversi contesti la dialettica tra *citoyen* e *bourgeois* dentro la società borghese, innanzitutto nel saggio *Zur Judenfrage* [La questione ebraica] (1804), nel quale - nel quadro di una polemica con le proposte di emancipazione politica presentate da Bruno Bauer - si riferisce alla necessità che, nel mondo borghese, il modello di *citoyen* diventi un'idea sempre più irrealistica ed eterea, a differenza dell'esistenza materialmente concreta del *bourgeois*. Lukács riprende la discussione sviluppata da Marx, tra tanti altri luoghi, in "La teoria schilleriana della letteratura moderna" in *Goethe e il suo tempo*.

libero. L'alta problematica umana della "cittadinanza", che nasce da tale tensione, trova espressione nella migliore poesia di tutti i paesi all'inizio del secolo (Schiller, Hölderlin¹⁸, Stendhal¹⁹, Shelley²⁰), ma l'evoluzione dianzi tracciata, e soprattutto la sua base reale, economica, trasformano molto presto il tutto in una caricatura astratta, in cui si accentuano in particolare i tratti conservati esternamente, ma rimasti internamente svuotati, della grande epoca dell'illuminismo e della Rivoluzione francese (vedi l'*Homais*²¹ di Flaubert).

La democrazia liberale formalistica trasforma l'uomo in persona privata. La scomparsa della "cittadinanza" dalla vita non significa soltanto uno svuotamento e una de-spiritualizzazione della vita pubblica, di cui parleremo tra poco, ma una mutilazione dell'uomo, proprio come individuo, come personalità. Il moderno individualismo borghese, sorto da questo terreno sociale (ne importa che assuma atteggiamento consenziente, indifferente o contrario) non vuole naturalmente ammettere quella mutilazione.

Dall'affermazione estetica della vita, predominante alla fine del secolo, fino al fosco irrigidimento di Heidegger²² nel "nulla nullifico", sempre si riconosce come essenziale e esclusivo il lato personale e privatistico dell'uomo (ossia, secondo la concezione della Rivoluzione francese, il lato borghese di esso). Dato però che l'uomo, lo voglia o no, lo riconosca o no, è anche parte e partecipe della vita pubblica, da tale negazione sorge necessariamente che tutte le possibilità e attitudini che potrebbero svilupparsi soltanto nell'attività pubblica, vengano estirpate dalla personalità in modo artificioso e violento. Basta pensare all'antichità per vedere fino a quale punto ogni moderna forma di individualismo rappresenti una violenta mutilazione della personalità umana.

¹⁸ Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843), poeta classico tedesco, fervente difensore della Rivoluzione francese e degli ideali repubblicani. Lukács gli ha dedicato un saggio, "Hölderlins *Hyperion*" in *Goethe e il suo tempo*.

¹⁹ Pseudonimo utilizzato da Marie-Henry Beyle (1783-1842), romanziere francese, insieme con Balzac uno dei principali rappresentanti del romanzo realista.

²⁰ Percy Bysshe Shelley (1792-1822), poeta inglese, di ideali politici rivoluzionari.

²¹ Homais: personaggio di *Madame Bovary* di Gustave Flaubert (1821-1880).

²² Lukács criticò più estesamente l'esistenzialismo heideggeriano in *Existentialismus oder Marxismus?* [Esistenzialismo o Marxismo?, tr. it. F. M. Ausilio, Acquaviva, 1995] e in *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* [Ontologia dell'essere sociale, tr. it. A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1976, vol. I].

na. Oltre a tutto questo, nasce così una falsa struttura della economia privata dell'uomo, del borghese. A mano a mano che l'economia capitalistica assurge a feticcio, assumendo forme sempre più apologetiche, il lato sfruttatore e parassitico dell'*homo oeconomicus* viene identificato con la sua personalità. Si parte dal concetto, in sé giustificato, che allo sviluppo della personalità umana sia necessario un concreto spazio libero tra le cose e le relazioni umane; ma tale pensiero viene distorto, quando i mezzi dello sfruttamento dell'uomo per opera di altri uomini vengono innalzati, come un feticcio, al grado di attributo inscindibile della personalità. Perciò anche questo sentimento della vita finisce, nel suo divenire sociale, con l'essere un elemento distruttore della personalità in genere. Si dimentica che, proprio dal punto di vista del reale sviluppo della personalità, tale "spazio libero" nasce soltanto dai rapporti reciproci con gli uomini e con le cose, messi in concreta attività dall'uomo concreto; si dimentica che, per il reale sviluppo della personalità i rapporti giuridici di proprietà tra gli uomini e le cose che organizzano quel campo libero sono interamente indifferenti, purché queste attive relazioni vicendevoli siano realmente esistenti. Si dimentica che, proprio al contrario, ogni possesso privo di tali attivi rapporti di scambio con l'uomo (come accadeva anticamente nei rapporti capitalistici di proprietà) frena e deforma, lo sviluppo della personalità, in luogo di favorirlo. Tutto ciò fu chiaramente compreso dagli stoici²³ e dagli epicurei²⁴. Per altro verso, sorge la rappresentazione, non meno feticista che per certi uomini, per i non capitalisti, la fame, le privazioni, ecc. rappresentino uno stimolo necessario per lo sviluppo della personalità. Con ciò il feticismo di quel periodo trapassa in un aristocraticismo spesso nascosto ma obiettivamente menzognero, ossia in una dottrina che insegna l'esistenza di due specie di uomini, che hanno bisogno, per svilupparsi, di relazioni sociali interamente diverse.

Così, questo sviluppo finisce in una mutilazione e, in pari tempo, in

²³ Scuola filosofica le cui origini risalgono a Zenone (490-430 a. C.). Secondo gli stoici l'uomo deve sottomettersi volontariamente alle leggi della natura. Marx si occupa della filosofia stoica ed epicurea nella sua tesi di laurea *Differenz der demokratischen und epikurischen Naturphilosophie* [Differenza della filosofia della natura in Democritico ed Epicuro].

²⁴ Seguaci del filosofo greco Epicuro (342 circa-271 a. C.). Secondo gli epicurei, gli istinti dovrebbero essere in armonia mediante il pensiero razionale, a partire dal quale si raggiunge la tranquillità dell'animo.

un gonfiamento feticistico e in un restringimento della personalità.

Non possiamo descrivere qui nei particolari la crisi della concezione liberale. Ne rileviamo soltanto due caratteristiche: in primo luogo, ciò che si chiama "nascita delle masse", problema in cui certi aspetti economici dell'evoluzione capitalistica vengono feticizzati sotto l'aspetto psicologico-sociale e filosofico-sociale. Ivi si esprime un importante riflesso concettuale di questa crisi: la separazione generale tra liberalismo e democrazia e il progressivo indebolimento e spossessamento di quest'ultima che si rifugia nel movimento operaio socialista. Quindi, una totale separazione fra il pensiero liberale e le masse, la paura delle masse e contemporaneamente il disprezzo per esse. Questa evoluzione comincia con Stuart Mill²⁵ e raggiunge il suo culmine nella moderna psicologia sociale di Le Bon²⁶, nella sociologia di Pareto²⁷, di Michels²⁸, ecc. Presso quei rappresentanti del pensiero liberale che conservano una onestà interna, a questo stadio si collega una profonda rassegnazione. Il più importante sociologo della nostra epoca, Max Weber²⁹, combatté durante la sua vita per la democratizzazione della Germania guglielmina; ma lo faceva con l'idea che ciò potesse fare sorgere un sistema *tecnicamente* meglio funzionante, senza sperare mai che il popolo tedesco potesse realmente convertirsi; con che, date le premesse del suo pensiero, si aveva un onesto riconoscimento del come egli giudicasse la situazione.

Al problema della "nascita delle masse", quello della "élite" e quello della "scelta del capo" sono strettamente connessi. Un'altra volta, la posizione di questo problema è giustificata ed è giusta anche la pretesa che le "élites" si rendano largamente indipendenti di fronte alla massa che asseriscono di rappresentare. La deformazione incomincia quando

²⁵ John Stuart Mill (1806-1873), filosofo e sociologo inglese, sostenitore dell'utilitarismo.

²⁶ Gustave Le Bon (1841-1931), pensatore francese, specializzato nella sociologia delle masse.

²⁷ Vilfredo Pareto (1828-1923), sociologo italiano, che basandosi sul metodo empirista, elaborò una teoria delle élites.

²⁸ Robert Michels (1876-1936) sociologo e politico tedesco, naturalizzato italiano. La sua teoria sullo sviluppo delle élites influenzò il fascismo.

²⁹ Si deve ricordare che, durante la sua giovinezza, Lukács prese parte al cosiddetto "Circolo Weber". Le teorie estetiche del giovane Lukács esercitarono un'influenza molto forte su Max Weber (1864-1920), che allude ad esse nella nota conferenza "Wissenschaft als Beruf" [La scienza come professione].

si generalizza il problema fuori dell'aspetto storico e quando si dimentica che ci troviamo di fronte ad una situazione sociale appartenente ad una determinata fase dell'evoluzione capitalistica. La constatazione, esatta per quanto concerne quella fase, esprime una delle debolezze centrali della democrazia borghese e formale: le masse appaiono formalmente - nell'atto di esercitare il diritto di voto - come dominatori assoluti e inappellabili; di fatto, ogni potere viene loro sottratto e, secondo la volontà di coloro che menano il giuoco, esse debbono rimanere prive di potere.

Per chiarire completamente tutto ciò, basterà ricordare alcuni fatti: l'enorme costo della macchina elettorale, dei giornali di massa, ecc.; nel quadro di quella organizzazione economica, tutto il potere di tale macchina viene concentrato nelle mani di pochi uomini. La stampa, la letteratura, il cinematografo ecc., diretti in quel modo, tendono a spolitizzare le opinioni delle masse, le quali potranno essere influenzate facilmente dalla propaganda, all'atto delle decisioni elettorali, soltanto se saranno state educate in quel modo. In breve, la cosiddetta nuova "élite" viene scelta in realtà da poche persone anonime, generalmente nascoste nello sfondo; in parte essa si elegge da se, ma il suo basso livello, la sua mancanza del senso di responsabilità, la sua corruzione vengono addebitati alla democrazia, alle masse che hanno proceduto - formalmente - ad eleggerla.

Su un terreno così equivoco non può sorgere se non una incoerenza, anzi ipocrisia, del pensiero e alla soggettiva onestà pensante non resta se non una profonda rassegnazione. La nuova ideologia, apertamente anti-democratica, sorge da questa crisi. L'anticapitalismo romantico, nato all'inizio del secolo e ribellantesi contro la civiltà capitalistica, portava in origine tratti democratici ma, quando la crisi si mostrò più acuta, presto perdette tale caratteristica (vedi il cambiamento di atteggiamento di Carlyle³⁰ dopo il 1848). L'opposizione romantica della seconda metà del

³⁰ Thomas Carlyle (1795-1881), scrittore inglese, storico e filosofo idealista, difensore del culto degli eroi. Criticò la borghesia inglese dal punto di vista del socialismo feudale. Engels discusse le idee di Carlyle in *Die Lage Englands* [La situazione dell'Inghilterra] (1844) e in un dettagliato articolo, pubblicato nel 1850 nella *Rheinische Zeitung*. Lukács si occupa delle teorie di Carlyle nel saggio "Karl Marx und das Problem des ideologischen Verfall" [Marx e il problema della decadenza ideologica in *Il marxismo e la critica letteraria*].

secolo considera apertamente l'ineguaglianza e la illibertà dell'uomo come fondamento di una società sana. Questa concezione ha molti punti di contatto con l'ideologia della Restaurazione dopo la Rivoluzione francese, ma non si limita a tentativi di riedificare il sistema assolutistico e feudale, già distrutto, ma rappresenta un nuovo prodotto dell'attuale crisi della democrazia. Nietzsche può essere considerato come la figura più importante del passaggio verso quella nuova concezione.

Che l'ideologia dell'ineguaglianza delle correnti anti-democratiche si richiami alla biologia come scienza fondamentale, è ovvio; infatti, solo appellandosi all'ineguaglianza, biologicamente inevitabile, degli uomini, poteva costituire a se stessa la parvenza di un fondamento concettuale. Beninteso, quella biologia è più un mito che una scienza. Già lo vediamo in Nietzsche; la sua "razza dominante" poggia in realtà su basi romantico-morali, a cui la biologia fornisce un mistico contorno.

Accanto a ciò nasce un biologismo rozzamente mitificato: la teoria della razza; ne sorge, come si asserisce generalmente, dalle risultanze delle scienze naturali, ma dalla necessità metodologica, prodottasi per ragioni politico-sociali, di dimostrare l'ineguaglianza degli individui nell'interno di un popolo o fra i vari popoli. Si nega brutalmente che la diversità, anzi singolarità delle personalità, degli uomini come dei popoli, possa conciliarsi con l'eguaglianza dei diritti e soprattutto con l'eguaglianza delle condizioni economico-sociali di sviluppo. La teoria della razza, la dottrina della ineguaglianza radicale trova la sua prima sistemazione in Gobineau³¹. Né è dovuto al caso che - come risulta dalla sua corrispondenza con Tocqueville³² - gli schiavisti americani siano stati i suoi primi lettori entusiasti). In verità, soltanto una diversità radicale e qualitativa fra gli uomini, così statuita, poteva fornire le basi ad una morale, ad una sociologia, ad una filosofia della storia da cui conseguisse la constatazione che certe razze non appartengono alla specie

³¹ Joseph-Arthur, conte di Gobineau (1816-1882), diplomatico francese, segretario di Tocqueville, fu membro del servizio diplomatico francese (1849-1877). Scrisse un *Essai sur l'inégalité des races humaines* [Saggio sull'ineguaglianza delle razze umane], che esercitò una grande influenza su Nietzsche. Lukács si occupa più dettagliatamente della teoria di Gobineau ne *La distruzione della ragione*.

³² Alexis Charles Henri Tocqueville (1805-1859), giurista, storico, sociologo e politico francese, autore de *De la démocratie en Amérique* [Sulla democrazia in America] (1835) e *L'Ancien Régime et la Révolution* [L'Antico regime e la Rivoluzione].

umana e che la confisca totale dei loro diritti umani riposi su fondamenti concettuali.

Nell'interno di quel campo, ebbero luogo violente lotte di tendenze; ma il biologismo rozzamente mitificato prendeva sempre più il sopravvento, mentre la psicologia morale, d'altronde ridotta anche essa ad un mito, veniva sempre più spinta indietro. Il fatto che Chamberlain³³ e Rosenberg abbiano finito col vincere Nietzsche non deve però farci perdere di vista che, quanto alla risposta sulla crisi della democrazia, ambedue gli orientamenti sono convergenti.

Così, fra le due guerre sorse una situazione paradossale in cui quasi tutto il mondo civile era democratico, ma la democrazia si trovava senza difesa. La repubblica di Weimar era stata una democrazia senza democratici e, dato che il suo apparato di comando funzionava in favore di una piccola minoranza anonima, creò nelle masse tedesche una profonda delusione nei confronti della democrazia. Mancava ai suoi migliori difensori, come a Max Weber, il *pathos* di un profondo convincimento; e, ciò che più importa, gli unici difensori effettivi e animosi della democrazia, ossia gli operai rivoluzionari, furono spinti in una posizione ostile di fronte alla democrazia. L'opinione molto diffusa che il mondo dovesse scegliere tra fascismo e bolscevismo aumentò al massimo la confusione tra i nemici del fascismo e impedì la costituzione di un efficace fronte antifascista. Il fascismo seppe sfruttare quel caos ideologico, presentandosi alle masse disperate e alle intelligenze disperate come una via d'uscita dalla crisi della democrazia. Ciò consentì alla strategia di Hitler di passare da una vittoria all'altra fino al 1941. Soltanto con l'alleanza di quell'anno, con l'alleanza fra la democrazia e il socialismo, sorse un cambiamento di rotta e, con essa, la possibilità di salvare la civiltà.

2. Tutti questi problemi ci conducono al secondo complesso critico: ossia alla crisi dell'idea del progresso. Filosoficamente, il concetto del progresso presuppone la scoperta di tendenze sociali che garantiscano un accrescimento costante seppure non uniforme di valori umani nella realtà. Una tale concezione filosofica può avere come contenuto l'avvicinamento ad uno stato ideale, ad una idea (e corrispondere quindi ad

³³ Houston Stewart Chamberlain (1855-1927), teorico inglese, difensore della razza ariana, in lui si ispirò il nazionalsocialismo. Lukács gli dedica un'analisi più estesa ne *La distruzione della ragione*.

un progresso infinito come in Kant) oppure il raggiungimento di uno stato qualitativamente diverso dal precedente e lo sviluppo delle, forze *naturali* dell'umanità (capitalismo nell'economia classica, mete teoretiche dell'Illuminismo e della Rivoluzione francese, ecc.). Sempre si tratta di una evoluzione verso il meglio nella realtà stessa.

Questa fede nella realizzazione di un progresso reale si perde nel corso della crisi più sopra tracciata, mentre si pone in evidenza la pura infinitezza del progresso, come nel neokantismo liberale. Tutto diventa astratto, debole e senza forza di convincimento. Dal punto di vista sociale, tale sviluppo è necessario. Ma quella struttura della concezione, che porta con sé, necessariamente, l'incongruenza, radicalmente invalidabile, tra ideale e realtà, conduce molto spesso le più importanti "élites" intellettuali ad un profondo pessimismo verso la cultura. Dalla *Impotenza della ragione* di Scheler³⁴ fino a Valéry³⁵, nasce la concezione di una eroica solitudine, di una eroica morte per una causa perduta; vengono proclamati degli ideali che si sanno privi di relazioni o addirittura incapaci di relazioni con la realtà sociale. Lo sviluppo culturale della "élite" spirituale si stacca, con atto rassegnato e aristocratico, dalla realtà ostile e senza idee. La realizzazione degli ideali viene forzatamente spostata nell'intimo. L'individuo può godere di uno sviluppo, può progredire in quello sviluppo, ma non la società.

A questa evoluzione si collega il conflitto tra cultura e civiltà, che ha assunto una grande influenza negli ultimi decenni. Formulato molto genericamente, quel conflitto dice che, se nel mondo esterno della civiltà e in particolare della civiltà tecnica è possibile un progresso, esso non è possibile nel mondo, in realtà essenziale della cultura. Anche qui si tratta di una risposta sbagliata ad una domanda fondata. Le migliori intelligenze giustamente protestano contro il fatto che lo sviluppo della cultura sia trattato secondo lo schema di una evoluzione puramente tecnica; ma, per l'uomo dialettico, il principio stesso dello sviluppo della cultura spiega la sua non-uniformità e già Schiller sapeva che, nel campo dell'arte, si può parlare di una evoluzione, di un progresso, senza che per ciò le opere successive debbano essere considerate superiori a quelle precedenti. Solo perché l'"élite" intellettuale della società mo-

³⁴ Max Scheler (1874-1928), filosofo tedesco, sviluppò questa idea in *Die Wissensformen und die Gesellschaft* [Le forme del sapere e la società] (1926).

³⁵ Paul Valéry (1871-1945) poeta e saggista francese.

terna si trova perduta ed è organicamente *incapace* di scoprire vie e scopi, nasce il contrasto moderno tra cultura e civiltà. Sarebbe interessante stabilire i rapporti tra questo profondo estraniarsi con l'estraniarsi della parte migliore degli intellettuali dal democraticismo; ed è ovvio che l'incapacità di progredire degli intellettuali liberali faccia parte di quel processo di estraniamento.

Sorge così, relativamente presto, la negazione del progresso storico in genere. (Essa è estremamente radicale in Schopenhauer³⁶, ma anche Kierkegaard³⁷ e lo storicismo romantico tedesco, Ranke³⁸ e la sua scuola appartengono a quella corrente). Nietzsche ha tentato di fondare su quella base il passaggio verso la sua utopia reazionaria. Anzitutto, la sua reale concezione della storia è molto vicina a quella di Schopenhauer: la storia offre lo spettacolo di una costante corruzione, di un declino irrefrenabile e le rare svolte sono dovute a miracoli immotivati; in secondo luogo, la sua dottrina dell'eterno ritorno delle cose costituisce una nuova negazione di ogni storicità, di ogni progresso. Nessuna meraviglia quindi che, quando dovrebbe constatare un progresso nel senso da lui inteso, egli cada nel mito puro.

Possiamo osservare qui una interessante relazione concettuale di struttura: il pessimismo sociale sbocca in una concezione statica della storia; l'anti-democraticismo è strettamente collegato con la negazione del progresso; tutto ciò che la storia può mostrare di buono, è dovuto al passato. Lo stesso processo storico non può non consistere in un peggioramento e il massimo a cui si possa giungere sta in una *restituito in pristinum*. Neppure questo risultato può nascere organicamente dallo sviluppo storico, ma rappresenta un brusco salto di qualità.

Quest'ultimo pensiero domina particolarmente nella teoria razziale. Ciò che il Medioevo rappresenta per l'anticapitalismo romantico, diven-

³⁶ Il pensiero filosofico di Arthur Schopenhauer (1788-1860) è sottoposto a una dettagliata critica ne *La distruzione della ragione*.

³⁷ La filosofia del danese Søren Kierkegaard (1813-1855) influì molto sul giovane Lukács, che gli dedicò uno dei saggi fondamentali de *L'anima e le forme*, tr. it. S. Bologna, Milano, Se, 1991, ("Quando la forma si frange sugli scogli dell'esistenza: Søren Kierkegaard e Regine Olsen", pp. 53-72). Ne *La distruzione della ragione*, invece, Lukács critica duramente il pensiero kirkegaardiano, nel quale avverte uno dei fondamenti dell'irrazionalismo moderno.

³⁸ Leopold von Ranke (1795-1886), storico tedesco, sostenitore del relativismo storico.

ta qui stato originario della razza pura. La storia non è altro che una mescolanza e perciò una corruzione delle razze; indi sorge il pessimismo d'un Gobineau. L'ideologia fascista è fondata su queste idee; nega radicalmente ogni concetto di progresso e fa dipendere da un "miracolo" (termine usato da Hitler per designare la propria missione) la possibilità di una restituzione nello stato originario.

Con ciò il concetto della "élite", l'aristocraticismo concettuale acquista anche per le masse più larghe, un valore plausibile, perché tale da potere essere applicato a tutto un popolo; d'altra parte, gli viene data una base completamente rigida e, in pari tempo, completamente arbitraria. Il razzismo radicale si sviluppa per molto tempo nell'ambito di piccole sette, contornate però da un ambiente concettuale aristocratico, in cui la nozione della "élite", basata soprattutto su concezioni morali e sociali, psicologiche o spirituali, doveva, in ultima analisi, richiamarsi sempre alla razza mitificata (Nietzsche e Spengler); e il suo influsso si rendeva sempre più potente. Ma soltanto il periodo di preparazione sociale della seconda guerra mondiale portò alla vittoria il movimento fascista di massa.

Possiamo a questo punto rilevare una convergenza fra le nozioni di democrazia e di antidemocrazia da una parte e fra le cosiddette "ultime posizioni" nei problemi filosofici; ne si tratta di una pura costruzione, di una "tipologia" più o meno arbitraria, come accade nelle scienze dello spirito. Bisogna piuttosto stabilire come si comportano i pensatori di fronte a certe tendenze di vita reale del loro ambiente sociale; come le interpretano, quale posizione, negativa o positiva, assumono di fronte ad esse, se le negano o se le riconoscono, ecc. Il collegamento tra progresso e democrazia da una parte e tra negazione del progresso e concezione aristocratica dall'altra, costituisce dunque un fatto della vita concreta.

Non è un caso se a questo punto spunta il concetto del pessimismo. Anche a questo proposito possiamo mettere in evidenza una relazione importante e radicata anch'essa nel reale sviluppo sociale. Abbiamo infatti, da una parte progresso, ottimismo e democrazia, dall'altra ostilità verso il progresso, pessimismo e aristocraticismo: né tutto ciò è dovuto al caso. Ammesso infatti che nelle argomentazioni tra ottimismo e pessimismo spetti ai fatti naturali una parte importante, in ultima analisi la decisione spetta alla visione sociale, a cui i fatti naturali forniscono sol-

tanto delle giustificazioni. Non accadrà mai che un ottimista democratico sia scosso nella sua fede perché sa, necessariamente, che un giorno la terra e con essa tutta la civiltà umana dovranno scomparire; e, per converso, Chamberlain e Nietzsche ci hanno insegnato come lo stesso darwinismo possa essere, usato per gli scopi di una filosofia antiprogressista.

La crescente forza del pessimismo ai nostri giorni mette in luce particolare queste origini sociali, dato che esso si presenta quasi sempre come pessimismo culturale, come negazione del progresso nei problemi fondamentali dell'umanità. La posizione della "élite" intellettuale del nostro tempo, come l'abbiamo or ora descritto, è strettamente connessa col fatto che il pessimismo si presenta sempre più come un atteggiamento signorile, di fronte all'ottimismo robusto e plebeo; esso appare come l'unico comportamento spirituale autentico, moralmente superiore all'ottimismo.

Ancora una volta, si tratta di un'opinione che può essere relativamente giustificata: in un ambiente fondato sull'apologia della vita capitalistica, portato a negare o a idealizzare tutto ciò che è brutto o basso o inumano, in un ambiente spirituale dove predomina una concezione volgare del progresso, che nell'ulteriore sviluppo di quella economia e della civiltà tecnica ad essa appartenente, ravvisa un processo ascendente in modo rettilineo e continuo, senza tenere conto alcuno dei suoi effetti distruttori sul piano umano e culturale, lo scetticismo, anzi il pessimismo possono realmente apparire intellettualmente e moralmente superiori al loro opposto.

Ma questo atteggiamento cambia ben presto, non appena cioè il pessimismo si muta in una concezione aristocratica, soddisfatta di sé, andando verso un'alleanza con le forze della reazione. L'antistoricismo e il pessimismo metafisico di Schopenhauer sorgono con la pretesa di elevarci sopra le miserie della vita sociale e politica. In realtà significano, proprio in Schopenhauer, l'appoggio al terrore bianco durante e dopo il '48. L'accrescersi di queste tendenze aristocratico-pessimistiche dopo Schopenhauer ne pone in migliore evidenza il carattere decadente e reazionario. Non per nulla Thomas Mann, parlando del nostro tempo, trova come esso sia contrassegnato dal fascino e dalla forza d'attrazione della malattia, del disfaccimento e della morte.

Tutte queste tendenze vengono esasperate nel fascismo; abbiamo

visto che le teorie razziali contengono un pessimismo immanente e un aristocraticismo assoluto: l'"eroico pessimismo"³⁹ dei fascisti è una filosofia fondata sull'estremo disprezzo degli uomini, senza scrupoli, sulla profonda disperazione delle masse e degli intelletti travati. I campi d'annientamento di Auschwitz e di Maidanek frutti naturali e immediati della politica imperialista del fascismo. Ma quel sistema politico e quei loro frutti non sarebbero nati senza l'aristocraticismo, che rifiuta di considerare come uomini coloro che appartengono ad altre razze, né senza una concezione generale del mondo genericamente disperata, senza una mancanza di prospettive sociali e storiche che tratta il destino di una intera nazione come un avventuriero vivente sull'orlo del fallimento.

3. Ora ci stiamo avvicinando ai problemi propriamente filosofici. Le considerazioni che seguiranno ci porteranno al quesito centrale: all'affermazione o negazione della ragione. Ravvisare nella posizione della filosofia di fronte alla ragione un problema immanente della filosofia (della teoria della conoscenza, della fenomenologia, dell'ontologia) è atto di falso accademismo. Tutte queste discipline non sono che aspetti di tutta la filosofia, la cui base va cercata nell'essere stesso, come già lo sapevano i Greci e Fichte, senza menzionare i materialisti. Per ogni problema attinente alla teoria delle conoscenze o ad un altro ramo della filosofia, il modo di porre e di risolvere il problema dipende dal modo in cui il filosofo concepisce la relazione fra l'essere e la ragione e differisce se per lui il nocciolo dell'esistenza, l'essenza dell'essere appare di natura razionale oppure irrazionale.

Non possiamo neppure accennare qui alla problematica filosofia dell'irrazionalismo. Contentiamoci di accennare ai suoi rapporti col nostro problema, col dilemma: aristocraticismo o democraticismo. Ancora una volta, la coordinazione è chiara; s'intende, non nel senso semplicistico di vedere se un pensatore appartiene alla destra o alla sinistra nel senso politico; sotto questo aspetto, esistono eccezioni come, ad esem-

³⁹ Allusione al libro di Karl Viëtor, *Die Tragödie des heldnischen Pessimismus* [La tragedia del pessimismo eroico], con il quale Lukács polemizza nel saggio "Der faschistische verfälschte und der wirkliche Georg Büchner" (tr. it. F. Codino, in G. L., *Scritti sul realismo*, a cura di A. Casalegno, Torino, Einaudi, 1978, pp. 485-508).

pio, Sorel⁴⁰. Ma in ciò che concerne la concezione generale del mondo, il rapporto è univoco: la posizione antiprogressista si trova quasi sempre in stretta connessione con l'irrazionalismo e con il particolare concetto della nuova "élite". Secondo le sue tendenze fondamentali, Sorel era certamente socialista; ma altrettanto certamente non era democratico. Nella sua filosofia si palesa chiaramente la grave scissione fra socialismo e democrazia.

Secondo la sua genesi storica, l'ideologia contraria alla ragione è nata dalla lotta contro la Rivoluzione francese e si volge quindi con particolare violenza contro il concetto del progresso, contro la necessaria distruzione di ciò che è antico, per opera di ciò che è nuovo. In primo luogo essa è quindi una difesa, non soltanto politica, della vecchia società aristocratica. Sotto l'aspetto della concezione del mondo, essa è orientata contro il dominio della ragione, propugnato dall'Illuminismo, e vuole difendere le istituzioni soltanto perché *esistono*, le tradizioni, solo perché sembrano vive, indipendentemente dalla loro ragionevolezza o meno. Tale ideologia equivale quindi al criterio del rifiuto della ragionevolezza. L'indipendenza dalla ragione, così fissata, si traduce in una concezione positiva: appunto perché quelle istituzioni rappresentano un *quid* più alto che qualsiasi elemento, in esse si manifesta in via assoluta il nocciolo irrazionale e suprarazionale della realtà. E, se Burke⁴¹ o De Maistre⁴² o Haller⁴³ appaiono sin troppo razionali agli irrazionalisti moderni, ciò mostra soltanto quale sviluppo, in profondità e in ampiezza, questa concezione del mondo abbia acquistato. Ma la relazione fra l'irrazionalismo e la concezione aristocratica del mondo non ne determina soltanto la genesi, ma anche la struttura filosofica. Si pensi alla controversia fra Schelling e Hegel a proposito dell'intuizione intellet-

⁴⁰ Georges Sorel (1847-1922), pensatore francese, teorico del cosiddetto anarcosindacalismo. Nelle sue *Reflexions sur la violence* (1908) cerca di dare un fondamento mitico e irrazionale al movimento proletario. Le sue critiche al parlamentarismo e alle tendenze positiviste e meccanicistiche del marxismo volgare influirono sul giovane Lukács, che presto si allontanò radicalmente da tali posizioni.

⁴¹ Edmund Burke (1729-1797), statista e saggista irlandese, critico conservatore della Rivoluzione francese.

⁴² Joseph Maria de Maistre (1753-1823), statista e filosofo italiano di lingua francese, di orientamento cattolico e conservatore.

⁴³ Johannes Haller (1865-1947), storico tedesco nazionalista, antidemocratico; studiò la storia del papato e dell'impero tedesco.

tuale⁴⁴. Qui l'opposizione viene innalzata a concreta stabile altezza filosofica e ottiene, in pari tempo, acute formulazioni del carattere aristocratico, rispettivamente democratico, delle due opinioni. Schelling pensa che il pensiero intellettuale, ossia l'organo che ci assicura l'accesso alla essenza della realtà, esiga una genialità innata, impossibile ad ottenersi con lo studio. (Questo pensiero progredisce con Schopenhauer, Nietzsche e Bergson e con la scuola di George fino all'irrazionalismo dei contemporanei). Non ha importanza decisiva la necessità o meno di una *genialità* estetica, morale, filosofica, psicologica, ecc.; importante è il principio aristocratico, il quale si presenta, dopo Chamberlain, anche come principio razziale.

Contro questa concezione, Hegel sostiene che ogni uomo ha i mezzi per accedere alla realtà filosoficamente posseduta. Ciò non significa affatto che Hegel abbia ritenuto che la conoscenza filosofica sia senz'altro accessibile alla "sana ragione umana" e che abbia considerato inutili i lavori tecnici di preparazione alla filosofia. Egli dice soltanto che, in principio, quella via è aperta ad ogni uomo normale; a tale proposito il suo esempio è caratteristico: ogni soldato di Napoleone poteva diventare maresciallo, ma, naturalmente, non tutti lo diventavano; uguale è la posizione degli uomini di fronte alla conoscenza filosofica. La *Fenomenologia dello spirito* di Hegel è diretta contro Schelling già per il fatto che al "salto" irrazionalmente geniale della contemplazione intellettuale viene opposta, per l'individuo come per la specie, sotto l'aspetto antropologico come sotto quello sociale e storico, la preparazione razionale della via che conduce alla comprensione del mondo.

Naturalmente, non deve essere trascurata l'importanza del mutamento di opinione che qui si è prodotto: la ragione hegeliana non è affatto identica alla ragione dell'Illuminismo. Fra le due concezioni c'è stata la Rivoluzione francese e quella crisi dell'umanità, prodotta dal trionfo di essa, di cui abbiamo già visto i riflessi per la crisi del pensiero democratico e della concezione del progresso. Presso Hegel, questo mutamento giunge sino agli ultimi problemi e fino alla struttura della stessa concezione del mondo.

Anche qui dobbiamo limitarci ad una brevissima circoscrizione del

⁴⁴ Lukács si occupa dettagliatamente di questi problemi nel capitolo IV de *Der junge Hegel (Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica)*, tr. it. R. Solmi, Torino, Einaudi, 1975).

fenomeno. Abbiamo già visto i rapporti tra Hegel e la filosofia irrazionalista del suo tempo; sappiamo pure in quale modo quella si sia comportata di fronte alla restaurazione e al romanticismo. La violenta opposizione di Hegel a quelle tendenze viene spesso negata o attenuata in questi ultimi tempi; ma basta rileggere i brani della *Filosofia del diritto* diretti contro Haller o Savigny⁴⁵ per comprendere chiaramente la sua posizione. Sotto un altro aspetto l'Illuminismo fu tutta una lotta per il trionfo della ragione. Nella Rivoluzione francese la ragione - come lo rileva anche Hegel - divenne dominatrice della società e della storia. Il regno della ragione è dunque realizzato; ma in quale modo? Engels osserva giustamente che il regno della ragione si presenta come quello della borghesia⁴⁶. Abbiamo già evocato, sia pure soltanto di sfuggita, le contraddizioni che sorgono a questo punto e che si estendono a tutti i campi della vita.

Di fronte alla contraddizione inerente a tutta la realtà storico-sociale, tre possibilità si offrono alla filosofia: primo, restringere ed impoverire la ragione affinché il regno della borghesia possa valere ancora come regno della ragione; secondo, concepire la realtà come irrazionale: anche qui dobbiamo trascurare le molteplici variazioni prodottesi nell'interno di queste due opinioni. Hegel compare con una terza possibilità: mentre una delle tendenze ora ricordate si rifugia di fronte alla comparsa delle contraddizioni, nella negazione della ragione e l'altra cerca di sottrarsi alle contraddizioni, Hegel, con un procedimento radicale, le pone nel centro della filosofia, della logica come dell'ontologia, e in particolare nel centro delle parti concrete della filosofia della società e della storia.

Tutti gli elementi della realtà che - presi isolatamente e resi assoluti - concepiti come dati definitivi e inevitabili, formano le basi dell'irrazionalismo, appaiono presso Hegel come meri momenti della nuova ragione, come problemi che si risolvono dialetticamente. Tutte le contraddizioni che la filosofia pre-hegeliana concepiva come esistenti tra la ragione e la realtà appaiono come contraddizioni dialettiche dell'intelligenza, che conducono ad un nuovo razionalismo.

⁴⁵ Friedrich Karl von Savigny (1779-1861), giurista tedesco, leader della scuola storica del diritto, secondo la quale la legge si sviluppa a partire dallo spirito del popolo, e non può essere stabilita né giustificata razionalmente.

⁴⁶ La dichiarazione appare nel prologo del *Anti-Dühring* (1877-1879).

Con ciò, due linee di sviluppo filosofico giungono a conclusione in Hegel: in primo luogo, quella dell'antichissima scoperta della contraddittorietà, che risale agli Eleati⁴⁷ ed a Eraclito, ma in cui egli introduce la contraddizione come fondamento di tutta la filosofia; in secondo luogo, quella della moderna filosofia della ragione da Descartes in poi, posta sulla base della trasformazione del mondo che è frutto della Rivoluzione francese. S'intende che una disquisizione particolareggiata non è possibile neppure qui. Vogliamo fermarci a due momenti caratteristici, per illustrare il problema. Anzitutto alla ragione nella storia. Il vento antistoricista dell'Illuminismo è naturalmente una favola reazionaria; ma l'Illuminismo concepiva il problema fondamentale nel senso che la ragione, una e costante, s'afferma progressivamente attraverso le vicissitudini della storia. Hegel, al contrario, mostra la trasformazione, il compimento, la presa di coscienza, il raggiungimento di sé, l'affermazione della ragione nella storia e per mezzo della storia. Per altro verso, le contraddizioni della vita, elevate fino ad un livello di tragicità, appaiono come veicoli, come supreme forme di manifestazione della stessa ragione. Ciò è particolarmente visibile nei rapporti fra l'individuo e la specie; ma, sotto questo punto di vista, anche i popoli e le nazioni sono individui. La tragedia appare come la più alta forma di realizzazione della ragione. Tale è l'idea comune che sta alla base del *Faust* di Goethe come della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel.

Così, la dottrina di Hegel risolve ed elimina concettualmente, nel modo più adeguato, la nuova situazione critica, sorta con la Rivoluzione francese. Tuttavia e nonostante tutta la sua grandezza, quella filosofia costituisce soltanto un compimento relativo, metodologico. Il concetto storico della ragione antitetica fu trovato, ma egli sentiva che il suo compimento, la sua concretizzazione storica non era possibile. E' la libertà che, nel suo nuovo significato, deve diventare il concetto centrale dello sviluppo interno, in sé antitetico, della ragione; ma, per causa dell'epoca storica sfavorevole in generale e della situazione tedesca in particolare, la filosofia hegeliana della libertà rappresenta talvolta un regresso, persino di fronte alla Rivoluzione francese. Perciò la statua di Hegel è circondata da una nebbia scintillante. Taluni lo chiamano il fi-

⁴⁷ Scuola filosofica greca, alla quale appartennero alcuni dei cosiddetti presocratici, Parmenica, Zenone, Melisso.

losofo del prussianesimo reazionario, mentre Herzen⁴⁸ ravvisa nel suo metodo l'algebra della rivoluzione. Poiché i discepoli e successori borghesi di Hegel seguirono la linea di Herzen, quanto la dialettica hegeliana rappresentava di prezioso e di nuovo si perdettero sempre più; le innovazioni accademiche restano senza effetto proprio su ciò che concerne il problema principale. Soltanto con Marx si vedono penetrare nel metodo filosofico i risultati concreti e le speranze di quel periodo storico. In Marx, la ragione hegeliana scende radicalmente sulla terra, la realizzazione della libertà e della uguaglianza diventa l'esigenza di una libertà e di una uguaglianza reali per uomini realmente esistenti in una società concreta e reale. Soltanto con Marx e con i suoi grandi successori la specie umana, reale, concreta, in sé antitetica, produttrice e costitutrice di contraddizioni e risvegliantesi all'autocoscienza e alla attività spontanea, diventa il soggetto reale della storia. Soltanto con Marx il reale sviluppo dell'uomo (e non la sua coscienza isolata e snaturata dal capitalismo, che ne fa un atomo in un mondo feticizzato) diventa visibile nelle sue relazioni reali e concrete, contraddittorie e antitetiche, con i suoi simili. I rapporti tra gli uomini appaiono come il fondamento della storia e del dinamismo del progresso, come organi viventi della realizzazione della ragione nella storia.

Questa grande filosofia è rimasta sinora quasi senza effetto sul mondo borghese; perciò, la dialettica doveva essere dimenticata o deformata. Ma l'evoluzione non può essere fermata da quel silenzio e da quella deformazione: essa fa sorgere ininterrottamente problemi ideologici sempre nuovi e sempre più alti, i quali - per effetto dello sviluppo filosofico dianzi tracciato - appaiono ormai come "dati inevitabili" dell'irrazionalismo. Così, ristretti e deformati i problemi, vengono date necessariamente risposte false e inadeguate senza rapporto con i problemi concreti del tempo.

4. Con ciò siamo giunti alla crisi dell'umanesimo.

Sulla sua realtà non c'è bisogno di spendere molte parole. Basta pensare che il fascismo ha regnato per dodici anni in Germania. Ma in che cosa consiste questa crisi dell'umanesimo? Secondo le sue origini e

⁴⁸ Alexander Herzen (1812-1870), critico russo; il passo qui citato appare in *Il passato e i pensieri* (1812-1868).

la sua natura, l'umanesimo è una conoscenza dell'uomo, allo scopo della difesa della sua dignità e dei suoi diritti. Perciò, sino dai tempi del Rinascimento e attraverso l'Illuminismo e i grandi giorni della Rivoluzione francese, l'umanesimo è pugnace, anzi aggressivo. Ora, la crisi da noi analizzata poc'anzi porta con sé, quanto all'umanesimo, che, quanto più forti sono i rapporti con le filosofie antidemocratiche. L'umanesimo cessa di essere fondato sulle scienze concrete riguardanti l'uomo. La difesa della dignità e dei diritti dell'uomo scivola sempre più verso una posizione passiva, ferma, sotto l'aspetto ideologico, in astrazione e sempre più alla volta verso un atteggiamento pavido, verso l'allontanamento dalla realtà sociale, per giungere ad un pallido utopismo. I motivi decisivi di questa crisi risultano chiaramente da quanto abbiamo detto: se l'individuo isolato, i cui postulati di vita sorgono da tale isolamento, pensa di trovarsi, come persona privata, di fronte ad una società estranea, morta e disumanizzata, all'umanesimo non resta che cedere il terreno, con una timida campagna di ritirata.

Questo impoverimento dell'umanesimo si manifesta soprattutto nei suoi rapporti con il proprio passato, con i supremi risultati pratici del passato, con la Rivoluzione francese. Grandi scrittori umanisti come Victor Hugo nel 1793 o Dickens nel *Racconto di due città* offrono a tale fine esempi tipici. Alla *Realpolitik*⁴⁹ delle potenze politiche e sociali predominanti nei singoli paesi, così come nella politica internazionale, l'umanesimo non ha da opporre alcunché di veramente efficace. L'atteggiamento dell'umanesimo si estrinseca nel consiglio di "non reagire al male", di "mantenersi individualmente puri", ecc. Il pacifismo puramente umanista della prima guerra mondiale, il suo modo di proclamarsi astrattamente difensore dell'uomo astratto non poteva fornire una linea di condotta per l'azione umana concreta. Indi la grande delusione tra i migliori intellettuali del tempo, mentre l'ideologia dell'anti-umanesimo guadagnava sempre più fascino ed effetto in estensione come in profondità. Questa debolezza dell'umanesimo è dovuta all'indebolimento delle sue relazioni con la democrazia in genere e con la democrazia pugnace in particolare. Victor Hugo e Dickens sono certamente stati degli autentici democratici. In essi la crisi dell'umanesimo si manifesta nel fatto che si spaventano di fronte alla vera via che con-

⁴⁹ Il principio politico secondo il quale importano solo i fini e i mezzi mancano di validità; il termine fu coniato nel 1853 da Ludwig August von Rochau.

durrebbe alla realizzazione dei loro ideali, che non trovano il modo di uscire dal labirinto delle contraddizioni, nate con la vittoria della Rivoluzione francese, che non riescono a scorgere una via da percorrere per giungere alla umanizzazione del genere umano. Accettano gli ideali giacobini, ma rifiutano i metodi con cui quegli ideali si attuano; ma proprio quel rifiuto palesa l'indebolimento del pensiero democratico, dell'umanesimo attivo. Mentre gli oppositori della democrazia, liberi da qualsiasi scrupolo umanistico, mettono in moto tutti gli strumenti per raggiungere i loro scopi irrazionali, l'ideologia dell'umanesimo democratico, caduto in crisi, assume un atteggiamento conservatore, mantenendosi fedele agli ideali illuministici pre-rivoluzionari, in realtà già sorpassati, si mostra ipercritica, scettica e dannosa a sé nella scelta dei mezzi per giungere alle realizzazioni concrete. In tal caso, la negazione del male porta ad una capitolazione esterna di fronte ad esso, purché sia mantenuta l'individuale purità morale del soggetto.

Soltanto il trionfo delle tendenze antiumanistiche e antidemocratiche durante il periodo di sviluppo del fascismo ed il suo dominio diede nascita ad un movimento umanistico antagonista, animato da un più vivo spirito di realismo.

Di tali tendenze Anatole France può essere considerato il precursore, poiché approva i metodi eroici dei giacobini, pur sottoponendone ad una critica acuta e scettica gli ideali, che dovevano essere superati. Tale movimento significa che gli umanisti più eminenti del nostro tempo hanno subito un mutamento proprio in questo senso; il superamento degli ideali giacobini significa che essi hanno assunto una posizione concreta e positiva di fronte al socialismo: ciò che non significa affatto che siano diventati necessariamente socialisti, ma che hanno afferrato il contenuto sociale della democrazia in modo più concreto, più reale e umanistico, superiore all'antico formalismo e che hanno cominciato ad accorgersi che la violenza dell'anti-umanesimo, la potenza della follia razziale scatenata può essere vinta soltanto con un'altra forza: col potere del popolo risvegliato ad una vita democratica.

Questa è la via che noi possiamo seguire in Romain Rolland⁵⁰, dall'esaltazione di Gandhi fino all'umanesimo pugnace. Questa è la via che hanno seguito Thomas e Heinrich Mann; si tratta di una importante reazione contro il secolo scorso: in esso ravvisiamo il ristabilimento

⁵⁰ Romain Rolland (1866-1944), scrittore pacifista francese.

della alleanza fra socialismo e democrazia e, con ciò, di un umanesimo fattosi concreto. E la seconda guerra mondiale, la lotta dei popoli contro il "nuovo ordine" fascista suscita presso i popoli - s'intende in misura diversa nelle varie nazioni - reazioni non dissimili, che rendono possibile il concretarsi di forme di vita democratica nella nuova Europa.

5. Con ciò siamo giunti al problema della nuova Europa, e speriamo che la via sinora seguita mostri abbastanza chiaramente l'orientamento della risposta che bisogna dare. La nuova Europa potrà sorgere ed affermarsi soltanto se riuscirà ad estirpare anche sul piano ideologico le radici del fascismo e renderne impossibile il ritorno.

Questo non è il luogo per dire quanto i metodi sinora seguiti, sul piano nazionale come su quello internazionale, siano stati inadeguati. Se noi vogliamo trarre degli insegnamenti dalla dominazione fascista, sul piano delle concezioni generali, vediamo che l'opposizione contro di essa è stata più forte là dove era più vivo nel popolo uno spirito della democrazia reale e non diluito in senso liberale e formalistico (Unione Sovietica, Jugoslavia, Francia). Questa constatazione è esatta, ma insufficiente. Dobbiamo anche constatare che il fascismo non avrebbe mai trionfato senza, quella crisi della democrazia e di tutto il complesso del pensiero democratico. Abbiamo qui tracciato l'ampiezza della crisi, la quale seppe rendere permeabili al veleno della teoria razziale le masse e gli intellettuali, impedendo una efficace difesa ideologica. Importa quindi assumere nell'avvenire, di fronte a questi problemi, più cautela ed energia; importa scoprire le posizioni di difesa della reazione da noi accennate per impedirle una ritirata ordinata e con ciò il riordinamento e l'ammodernamento delle sue ideologie.

A tale scopo è assolutamente indispensabile lo sviluppo di una concezione generale democratica o meglio, la coscienza che, a proposito di aristocraticismo o democraticismo, le opinioni generali non possono essere neutrali e che qualsiasi posizione filosofica implica pure una posizione di fronte alla democrazia. Per altro verso, il destino della repubblica di Weimar ci ha mostrato chiaramente quanto sia debole e indifesa, anche sotto l'aspetto ideologico, una repubblica senza repubblicani, una democrazia senza democratici.

Io non ignoro che molti credono anche oggi al valore della democrazia dell'anteguerra, di una restaurazione della vecchia democrazia

formale. Noi speriamo di avere dimostrato che questa dovrebbe necessariamente riprodurre la crisi di prima e, con essa, il potere di attrazione dell'ideologia reazionaria, in misura fors'anche superiore alla precedente, grazie ad un processo che sembra essere legge storica. La breve storia del dopoguerra illustra già con molti esempi come questa forma di vita sociale sia tollerante verso i nemici della democrazia, per rivolgersi energicamente contro coloro che vorrebbero realmente rinnovarla. Personalmente, questi ultimi saranno spesso socialisti o comunisti; ma sarebbe un fatale errore parlare di una separazione fra il progresso della civiltà borghese e il socialismo, fra democrazia orientale e occidentale, ecc. Questi falsi dilemmi dell'anteguerra dovrebbero ormai essere superati. Alla debolezza ideologica delle forze progressiste dell'anteguerra contribuì molto il falso dilemma: fascismo o bolscevismo.

Durante la guerra, nel 1941, si produsse un importante mutamento strettamente collegato con l'indispensabile cambiamento di fronte di cui parliamo. Se la pace deve essere vinta come lo fu la guerra, allora - in condizioni e con mete diverse - deve essere continuata la politica del 1941. Dopo aver visto i funesti effetti dei falsi dilemmi prebellici, s'impone la comprensione delle inaspettate possibilità di rinascimento politico-sociale e ideologico che la storia mondiale offre alla democrazia. Si tratta soltanto di sapere come queste possibilità saranno sfruttate. Non è nostro compito fissare un programma, seppure siamo convinti che le nostre osservazioni negative e critiche contengano le grandi linee d'un tale programma, poiché additano la necessità di una energica riforma delle nostre concezioni generali: le categorie della libertà e dell'eguaglianza, del progresso e della ragione debbono ottenere un nuovo lustro, un nuovo peso e potranno ottenerlo soltanto se, in relazione alle attuali situazioni modificate, il contenuto sociale della democrazia riavrà la pienezza e luminosità del 1793 o del 1917. Per altro verso, categorie quali il concetto di "massa" accarezzate e definite pressoché assiomatiche per molto tempo, specie in certi ambienti, debbono perdere ogni valore.

Dal punto di vista della concezione generale, quest'ultimo cambiamento di rotta è particolarmente importante, dato che la paura delle masse, il disprezzo delle vere masse organizzate e coscienti, è ed è stata una delle più frequenti vie dell'invasione ideologica del fascismo. E ciò

tanto nell'interno delle stesse masse quanto negli ambienti intellettuali. In relazione a ciò, menzioniamo per ultimo, benché non sia poco importante, che l'individualismo assoluto deve essere superato; oppure, espresso in termini positivi, deve essere risvegliato il "cittadino".

Sono particolarmente lieto che mi sia concesso parlare di questo problema nella Svizzera, che ebbe nel XIX secolo il più grande poeta-cittadino, Gottfried Keller⁵¹. Considero come un grande onore di poter combattere sotto la sua bandiera. Possiamo imparare dalla sua opera e ancor più dalla realtà degli ultimi decenni, che una Europa nuova e reale potrà essere ricostruita soltanto da uomini per cui il senso della cittadinanza sarà ridiventato forma di vita quotidiana. Ma nessuno diventa cittadino per mera decisione.

Se nell'Europa occidentale il cittadino è scomparso o diventato un'astratta caricatura, la colpa ne va ad una vita pubblica in cui le masse non avevano nessuna possibilità di agire in continuità e in cui gli essenziali problemi personali potevano essere uniti ai problemi della vita pubblica soltanto sulla scala di servizio, attraverso la corruzione.

Quella privatizzazione degli uomini componenti le masse, che si è prodotta nelle vecchie democrazie formali, dà vita ad un tipo umano, produce un atteggiamento, una mentalità e una moralità che è incompatibile con l'essenza di una democrazia reale, viva e vivificante. Anche a questo proposito, bisogna superare un falso dilemma, sorto da un rigido pensiero feticizzato. Gli uomini del nostro tempo usano chiedersi: Deve sorgere prima l'uomo nuovo - in questo caso il cittadino rinato - per dare mano alla costruzione della nuova democrazia, oppure spetta alle istituzioni della nuova democrazia educare gli uomini al senso della cittadinanza?

Nella realtà questo dilemma non esiste: a grado a grado che gli uomini lottano per la democrazia e la stanno costruendo, si risveglia in loro lo spirito della "cittadinanza"; mentre riplasmano le loro concezioni fondamentali, entrano in lotta per le nuove istituzioni della democrazia. Mi si obietterà forse che questa nuova democrazia rappresenta soltanto il tentativo di ristabilire le antiche democrazie dirette, là dove già Rousseau riconobbe che i grandi Stati moderni sono inadatti alla

⁵¹ Gottfried Keller (1819-1890), scrittore svizzero, materialista e ateo; discepolo di Feuerbach. Lukács gli dedica un esteso saggio ("Gottfried Keller" in *Realisti tedeschi del XIX secolo*, cit., pp. 567-650).

democrazia diretta. Limitatamente a questo punto, i liberali lodano Rousseau, sin troppo. S'intende che una democrazia diretta, nel senso dell'antica Atene, non sarebbe possibile, anche, per ragioni semplicemente tecniche, in un grande Stato moderno. Ma la Rivoluzione francese era permeata, proprio nella sua epoca eroica, dello spirito e degli elementi reali della democrazia diretta e la vita economica, sociale e culturale della Comune parigina o dell'Unione Sovietica contiene infiniti elementi della democrazia diretta. Proprio il fatto che i problemi della quotidiana vita reale commuovono direttamente le grandi masse, come problemi della vita pubblica, mostra che l'incorporazione di quegli elementi nella democrazia proletaria è un fatto cosciente. Il movimento di resistenza, particolarmente in Jugoslavia e in Francia, possedeva in abbondanza, per sua natura, tali elementi di democrazia diretta. Ma nei paesi in cui, dopo la vittoria del movimento di resistenza, questi elementi furono aboliti, sorge il pericolo che con ciò venga abolita anche la forza della resistenza contro i resti del fascismo e che, in pari tempo, si fermi lo slancio costruttivo della nuova democrazia.

L'Europa lotta per una nuova fisionomia. La lotta si svolge oggi formalmente tra vari tipi di democrazia; in altra formulazione, si svolge intorno al problema se la democrazia debba essere una semplice forma di stato, politico-giuridica, o una forma di vita concreta per il popolo. Dietro queste formulazioni si nasconde naturalmente un altro problema: quello del potere. La forma democratica dovrà ancora restare l'anonima forma di potere per le "duecento famiglie" come si usava dire in Francia o dovrà assurgere a reale forma di potere del popolo lavoratore? Soltanto la scelta di quest'ultima soluzione, in senso ideologico come in senso politico, soltanto la scelta attiva di una concezione democratica potrà dare vita, secondo la nostra opinione, ad una nuova Europa che abbia in sé il potere e la sicurezza di lottare contro un ritorno del fascismo e contro il pericolo di nuove guerre e di nuove distruzioni che ne derivano.

L'alleanza del 1941 - seppure piena di contraddizioni e soltanto in germe - era, già allora, assai più di un'alleanza soltanto politica. La sua forma iniziale bastò per vincere la guerra; ma la lotta per una vera pace dovrà rinnovare l'essenziale contenuto ideologico del 1941: l'alleanza tra socialismo e democrazia, la convinzione che, al di là dei contrasti sociali, economici, politici, culturali e filosofici, i socialisti e gli uomini veramente democratici sono strettamente legati, più di quanto non conti il peso dei

vari contrasti, per lottare contro il nemico comune, contro il comune nemico della civiltà e del progresso, contro il fascismo.

Questa alleanza costituì il contenuto ideologico del 1941. Spetta alla democrazia di decidere se riprendere questa alleanza per proseguire la lotta intesa a costruire una nuova Europa e fare rinascere nel suo pieno splendore la democrazia oppure se abbassarsi ad impotente spettatrice di una nuova Monaco. Noi ci siamo oggi proposti di illustrare le premesse concettuali di questo dilemma.