

FORME DI VITA

6/2007

Logica e antropologia

AVICENNA, CATUCCI, CIMATTI, D'ALFONSO,
DE CAROLIS, DI MARCO, MARTINA, MAZZEO,
PALOMBI, PELLONI, PIAZZA, PIRO, RUSSO
CARDONA, VIRNO



editoriale

In difesa della filosofia analitica	3
---	---

ontologia del presente

M. DE CAROLIS Ritagliare una nicchia. Dispositivi sociali e dissociazione psichica	9
S. CATUGGI La proprietà intellettuale come problema estetico	36
A. PELLONI L'ontologia dell'essere economico contemporaneo	47

alla lettera

AVICENNA Contemplazione e azione	57
F. PIRO L'antropologia filosofica di Avicenna	62
F. PIAZZA Il senso delle circostanze: l' <i>epieikeia</i> in Aristotele	68

pre print

T. RUSSO CARDONA Catastrofe e ironia	85
--	----

logica e antropologia

P. VIRNO Materialismo logico	107
M. MAZZEO Per un'antropologia dell'ambivalenza: la barra di Sheffer	115
F. CIMATTI Il collasso della mente modulare	140
F. PALOMBI L' <i>hommelette</i> . Logica e antropologia nel Seminario XI di Lacan	158
D. D'ALFONSO La coppia ambiente-mondo e le logiche non classiche	168
G. DI MARCO Da Hegel a Marx. La logica come scienza storica	180
P. VIRNO Il denaro del linguaggio. Ipotesi sulla negazione in Saussure	200

cassetta degli attrezzi

T. RUSSO CARDONA L'ontogenesi come <i>Philosophia prima</i>	216
V. MARTINA Florenskij: teorico del simbolo	222

1 edizione febbraio 2007
© DeriveApprodi srl
Tutti i diritti riservati

DeriveApprodi srl
Piazza Regina Margherita 27
00198 Roma
Tel. 06 85358977 – Fax 06 8554602
info@deriveapprodi.org
www.deriveapprodi.org

Progetto grafico: Andrea Wöhr

Illustrazioni

Immagine di copertina: Arcangelo
p. 7: Pete Horobin, *Data*
p. 55: R.C., *Half a cup*
p. 83: Henri Chopin, *SOCIETE URSS*
p. 105: Charles Dreyfus, *Je me les rappelle les mois de mai*
p. 215: Giovanni Fontana
tutte le immagini sono tratte da «Doc(k)s», n. 60, 1983-1984

Arretrati

Tutti i fascicoli arretrati della rivista sono nuovamente disponibili, compreso il numero 1.
Per richiederli, basta mandare una mail all'indirizzo acquisti@deriveapprodi.org o telefonare al numero della casa editrice indicato qui a fianco.

Finito di stampare nel mese di febbraio 2007 presso la tipografia Stampa Editoriale di Avellino

Da Hegel a Marx

La logica come scienza storica

GIUSEPPE ANTONIO DI MARCO

1. Premessa

Osserva Ludwig Feuerbach che le forme che noi chiamiamo «logiche», quali giudizi e sillogismi, in realtà non sono forme logiche vere e proprie, perché giudizi e sillogismi non sono essi stessi le forme attive del pensiero, «non sono, per così dire, rapporti causali di ragione» (Feuerbach 1946, p. 16). Alla base vi sono altri concetti, quali singolarità, universalità, particolarità, tutto, parte, *regula de omni*, necessità, fondamento e conseguenza. Questi sono concetti metafisici, e «solo i rapporti metafisici sono rapporti logici; solo la metafisica è la vera logica, secondo il profondo pensiero di Hegel» (*ibidem*). Pertanto le cosiddette forme logiche dei giudizi e dei sillogismi possono essere pensate solo mediante questi concetti metafisici, quindi sono forme non originarie, ma poste e dedotte, anzi esse sono propriamente solo le forme più astratte ed elementari del linguaggio, le quali servono per tradurre, comunicare e confermare quei caratteri logici e metafisici originari. Ma non sono esse stesse il pensiero. Esse «appartengono non all'ottica ma alla diottrica dello spirito» (*ibidem*).

Si sa che Feuerbach trova la logica, la metafisica, la ragione nella natura, la quale include ed è il criterio direttivo dell'uomo stesso, per cui naturalismo e antropologia non si contraddicono. Così, il «profondo pensiero di Hegel» dell'identità tra metafisica e logica diventa in Feuerbach una connessione tra logica e naturalismo, quindi anche tra logica e antropologia. Ma questa — per così dire — trasformazione o utilizzazione dell'affermazione di Hegel avviene facendo dei giudizi, dei sillogismi e di altre forme dette «logiche», solo degli strumenti di comunicazione e forme di linguaggio senza effettivo valore logico-metafisico, dunque cambiando e, se si vuole, invertendo il senso della connessione tra logica e metafisica così come si presenta in Hegel, giacché, secondo Feuerbach, con il circolo del presupposto posto «Hegel attribuisce caratteristiche proprie a certe determinazioni che per se stesse non hanno

alcuna realtà» (*ivi*, p. 20). Invece a fondamento di queste forme sta il soggetto che giudica. Ma, appunto, tali forme non sono autenticamente logiche, perché altrove sta la logica, ossia nei concetti metafisici che riguardano l'uomo e la natura, l'antropologia e il naturalismo. In Hegel invece queste forme sono logiche perché qui il pensiero stesso (e la realtà) si muove e si autopone.

Marx, invertendo in senso materialistico il rapporto tra pensiero ed essere, e concependo quindi la logica solo come il modo con cui gli uomini traducono nel loro cervello la propria vita materiale, ha però anche concepito la realtà non nella forma intuitiva e, tutto sommato, teoretica dell'antropologia feuerbachiana, ma come legame in movimento, in processo, tra l'uomo, e la natura, legame che si realizza attraverso l'attività produttiva, sociale e quindi storicamente determinata, degli individui. Ebbene, la comprensione (Marx dice «comprensione», *Verständnis*, e non la realtà immediata, che è la prassi) di questo stato di cose è la dialettica, che egli ritiene essere l'opposto di quella di Hegel, ma che quest'ultimo ha descritto per la prima volta nelle forme più astratte e generali, sia pure in modo rovesciato.

Vorrei ripercorrere questi passaggi, tante volte discussi, per vedere se si può formulare il problema del rapporto tra logica e antropologia facendolo cadere su quello della storia, quindi formulandolo piuttosto come rapporto tra logica, antropologia e storia, o semplicemente come storia e antropologia, giacché così mi sembra che possa diventare meglio percepibile il nesso tra uomo e pensiero, e di conseguenza tra le stesse antropologia e logica.

2. La logica come vera e propria metafisica: coincidenza di contenuto ed esposizione

Hegel osserva che il linguaggio sta in tutto ciò che l'uomo interiorizza facendone una rappresentazione, anzi, sta in tutto ciò che l'uomo fa proprio. Ora, nel linguaggio umano si estrinsecano e sono depositate le forme del pensiero, il quale distingue l'uomo dall'animale. Ciò che si estrinseca e si esprime nel linguaggio contiene in un modo o nell'altro, in forma elaborata o in forma meno pura, una categoria. Hegel fa l'esempio della lingua tedesca, dove molte parole possiedono significati non solo diversi ma contrapposti, il che mostra come in una lingua sviluppata vi sia ingenuamente un elemento speculativo, l'unione degli opposti, che per l'intelletto è qualcosa di contraddittorio.

Le determinazioni del pensiero che ci vengono in bocca in ogni proposizione che pronunciamo, ci sono universalmente note, ma ciò che è «noto» non è, per il fatto stesso che sia tale, «conosciuto», l'essere noto non implica ancora un conoscere. Perciò si pone il problema del rapporto tra il pensare scientifico e questo pensare naturale che si esprime in vario modo nel linguaggio umano.

Il progresso della scienza logica, che si è avuto con Platone e Aristotele, è consistito nel liberare le forme del pensare dalla materia in cui si trovano immerse nell'intuizione e nella rappresentazione. Quest'ultima fa parte anche del desiderare e del volere umani, detti perciò un desiderare e un volere rappresentativi, in quanto non possono darsi senza di essa. Non a caso il bisogno di astrarre le pure forme del pensare dalla materia delle intuizioni e delle rappresentazioni, dalla materia degli interessi

concreti del desiderio, degli istinti e della volontà, dunque il bisogno di occuparsi di queste forme di per se stesse, nasce storicamente una volta che sono stati soddisfatti i bisogni necessari, le comodità della vita ordinaria. Di conseguenza, questa scienza che si occupa delle pure forme del pensiero non è finalizzata a un uso particolare, e perciò, secondo Aristotele, che Hegel qui ricorda e sulla cui falsariga giunge a queste considerazioni, «è libera in sé e per sé [...], non sembra essere un possesso umano» (Aristotele, *Metafisica*, A, 2, 982 b, cit. da Hegel 1974, p. 17).

Intesa in questo senso, l'astrazione delle forme logiche dalla materia dell'intuizione e delle rappresentazioni, presenti negli interessi, desideri, voleri, e la scienza di queste forme, libera di per se stessa, procedono in modo completamente diverso da come si procede nella vita concreta. Qui le categorie logiche sono considerate come degli strumenti che servono alla creazione delle rappresentazioni e allo scambio di tali rappresentazioni tra gli uomini, ossia vengono considerate come delle abbreviazioni di una moltitudine di esistenze concrete individuali. Oppure esse sono sì usate per determinare dei rapporti oggettivi, quindi con l'aspirazione alla verità e all'esattezza, ma queste determinazioni non hanno alcuna capacità ed efficacia di determinare il contenuto di per se stesse, quindi non hanno in sé alcun principio di determinazione contenutistica, ma sono fatte dipendere interamente dal dato stesso. In tal modo il pensiero, considerato di per se stesso come pensare in generale, viene subordinato ad altri elementi, altre determinazioni spirituali e si perde appunto quella libertà in sé e per sé della scienza che si occupa delle forme del pensiero puro. Questa situazione per cui le forme del pensiero vengono considerate mezzi, o per abbreviare e orientarsi nella molteplicità delle esistenze individuali esteriori, o come rapporti oggettivi derivanti dal dato e non capaci di determinare contenuti di per sé, Hegel giudica singolare. Infatti, egli sostiene, non si direbbe mai delle sensazioni, degli istinti o degli interessi che essi «servono» come mezzi, ma piuttosto noi ci avvertiamo identificati, in una intima unità, con essi, anzi possiamo essere consapevoli che siamo noi a servire tali determinazioni particolari. Ci sentiamo tanto in loro potere, da trovare piuttosto la nostra libertà appunto nell'universalità del pensiero. Quando parliamo della natura e dell'essenza delle cose, diciamo che parliamo del concetto delle cose, e il concetto è solo per il pensiero. Se dunque noi ci sentiamo limitati nella sensazione, nello scopo e nell'interesse particolari, mentre ci sentiamo liberi nell'universale, nell'astrazione e dunque nel pensiero, solo per il quale è il concetto delle cose, è un controsenso dire che le categorie logiche «ci servono» o che le abbiamo in nostro possesso, mentre al contrario sono loro a possedere noi.

Tuttavia per Hegel è ancora più importante sottolineare che le forme del pensiero, fatte oggetto della considerazione logica, non vanno prese semplicemente come delle forme esterne, che sono sì nei contenuti sostanziali delle intuizioni e delle rappresentazioni, ma non ne sarebbero esse stesse la sostanza. Se è vero, come viene ammesso, che ciò che costituisce la natura, l'essenza di un cosa, ciò che veramente permane nella molteplicità e accidentalità dell'apparire, è quello che si chiama il concetto, l'universale della cosa stessa, allora non permarrrebbe nulla di un individuo ove gli si togliesse questa base concettuale e gli si lasciassero tutti gli altri predicati: sarebbe come togliere a un individuo la proprietà di essere uomo, o a un singolo animale la proprietà di essere animale, ossia il concetto che in primo luogo li determina. Di

conseguenza, non si può considerare il concetto, quindi il pensiero stesso nel suo senso più proprio, ossia astratto dalla rappresentazione, come se fosse una forma astratta dalla sostanza o dal contenuto (e qui «astratta» è intesa nel senso riduttivo, secondo cui quell'attività del pensiero, la quale opera inconsciamente come una logica naturale nel nostro linguaggio, intessendo le intuizioni e le rappresentazioni, possa essere separata dal contenuto, dalla sostanza, in modo tale da non avere più alcun contenuto). Certamente è necessario, nello sviluppo del pensiero, anche questo momento semplicemente formale di negazione dell'identità immediata del pensiero a se stesso, quindi è necessario anche riconoscere il valore che queste determinazioni astratte, separate, hanno nella conoscenza. Ma in tal modo «i concetti vengono presi come fissi in una determinazione che li impronta di finitezza, e li rende incapaci di comprender la verità, che è in sé infinita» (ivi, p. 22). Infatti, se queste forme esteriori vengono considerate in se stesse, ne risulta solo la finitezza e la non-verità, non certo in quanto sono delle determinazioni, ma in quanto determinazioni che vogliono essere di per se stesse. Affinché invece le determinazioni di quelle forme vengano considerate nella loro verità, devono essere determinazioni del concetto, il quale ha che fare con il contenuto, inteso però in senso logico e come contenuto del pensiero. Le forme del pensiero prescindono e sono astratte dalla rappresentazione, ma l'astrazione qui non significa solo una forma indifferente in un contenuto, giacché «questi pensieri di tutte le cose naturali e spirituali, lo stesso contenuto sostanziale, sono ancora uno siffatto, che racchiude molteplici determinatezze e ha ancora la differenza di un'anima e di un corpo, del concetto e di una relativa realtà in esso; la base più profonda è l'anima per sé, il puro concetto, il quale è ciò che è di più interno tanto agli oggetti, è la loro semplice pulsazione vitale, come perfino al pensiero soggettivo degli oggetti stessi. Il compito è quello di portare alla coscienza questa natura logica che anima lo spirito, spinge e opera in esso» (ivi, p. 21). Se quindi si prende in considerazione non solo la cosiddetta forma esteriore, ma anche il contenuto, si vede subito che quello che nella prima ordinaria riflessione è stato separato come contenuto, non è, in realtà, informe o privo di determinazione, ma ha una forma in se stesso e da questa riceve vita, cosicché è la forma che si cambia nell'apparenza di un contenuto e appare a sua volta come qualcosa di esterno a questa apparenza. Portando nella considerazione logica sia la forma che il contenuto, quindi la natura logica che anima lo spirito, non abbiamo più *Dinge*, ossia le cose intese come un'astrazione vuota, come accade nella «cosa in sé». Infatti la filosofia critica considera in modo separato noi e le cose, e mette il pensiero come un mezzo tra noi e le cose, in modo che il pensiero serva più a escludere dalle cose che a unire a esse (benché vada sempre ricordato che questa unità non è qualcosa di immediato, ma è un risultato che passa per le astrazioni, le quali analizzano e separano). Hegel obietta che in effetti quelle cose che vengono poste all'estremo opposto a noi, e al di là dei pensieri che ci riferiscono a esse, sono anche, a loro volta, enti di ragione, ma considerati astrattamente come un unico ente di ragione in sé. Invece, introducendo nella considerazione logica anche il contenuto, abbiamo la *Sache*, cioè il concetto delle cose, non il *Ding*, cioè la loro vuota astrazione nella cosa in sé, ed è questa natura concettuale delle cose (*Sache* e non *Ding*) che diventa oggetto. Quindi il contenuto non è qualcosa di separato dalla forma, ma è la determinatezza del concetto che appa-

re come contenuto. Questa determinatezza intesa nel senso logico appartiene alla forma dell'unità sostanziale, «è un momento della forma come totalità, un momento del concetto stesso, che è la base dei concetti determinati» (ivi, p. 24). Tale concetto, di cui la determinatezza in senso logico è un momento, è solo un oggetto, un prodotto e un contenuto del pensiero, quindi non cade sotto l'intuizione sensibile o sotto la rappresentazione: infatti è «l'essenziale quale è in sé e per sé, il *logos*, la ragione di ciò che è, la verità di quello che porta il nome delle cose» (ibidem). Ecco perché la filosofia non può prendere a prestito il suo metodo dalla matematica, né può fermarsi alle affermazioni categoriche dell'intuizione interna, né servirsi delle categorie della riflessione esterna. Nella conoscenza scientifica si muove la natura del contenuto, è la «propria riflessione del contenuto» (ivi, p. 9) che genera e pone la sua stessa determinazione. In questo senso la logica è la vera e propria metafisica — ecco «il profondo pensiero di Hegel» di cui parla Feuerbach.

Per quanto riguarda il procedimento, il metodo di questa scienza, in essa l'avanzare è al tempo stesso un tornare indietro, nel senso di un andare «al fondamento, all'originario e al vero» (ivi, p. 69). In questo modo, ciò con cui si era cominciato viene a dipendere da ciò con cui si termina, dunque viene a essere, al tempo stesso, il prodotto. Il primo, che «si affacciava come immediato» (ivi, p. 70), viene a dipendere dall'ultimo, che «al termine dello sviluppo liberamente si estrinseca e si emancipa nella forma di un essere immediato» (ibidem), la cui immediatezza, però, adesso è il risultato, è il punto di arrivo, quindi contiene tutto ciò che era compreso nello sviluppo precedente. Questo sviluppo, insieme con il suo principio, ossia quel semplice primo immediato, viene adesso a dipendere da questo risultato. Tuttavia, ciò che per Hegel è essenziale in tale percorso, è il carattere circolare del movimento e non tanto l'immediatezza dell'inizio: «L'essenziale per la scienza non è tanto che il cominciamento sia un puro immediato, quanto che l'intera scienza è in se stessa una circolazione, in cui il Primo diventa anche l'Ultimo, e l'Ultimo anche il Primo» (ibidem). Al tempo stesso, e dall'altro lato, il fondamento o il principio, ossia quel primo che l'ultimo diventa, ciò in cui il movimento ritorna, è un risultato, quindi «il primo è anche il fondamento, e l'ultimo un derivato» (ibidem). Inoltre l'avanzare del movimento non significa che dall'inizio si deduce un altro che poi viene tolto via, ma questo inizio si conserva nel movimento. Quindi il movimento è una determinazione ulteriore dell'inizio, il quale è perciò presente negli sviluppi successivi, è assolutamente immanente in tutte queste ulteriori determinazioni. Anche da questo altro lato abbiamo un circolo, perché l'inizio perde il suo carattere di immediatezza e diventa qualcosa che si determina nel processo, cosicché l'ultimo, che abbiamo visto diventare il fondamento, è al tempo stesso anche il risultato: «Per questo procedere il cominciamento perde [...] ciò che ha di unilaterale in questa determinatezza, di esser cioè in generale un immediato e un astratto; si fa un mediato, e la linea dell'avanzamento scientifico diventa con ciò un circolo» (ivi, p. 71). Quindi, l'immediato iniziale diventa fondato da ciò che al termine dello sviluppo si presenta come un immediato, emancipato e includente tutti i gradi precedenti dello sviluppo; e, a sua volta, questo fondamento si presenta come il risultato di un processo in cui l'immediato iniziale si conserva assolutamente immanente: ebbene, questo movimento circolare mostra che non ha senso contrapporre le tesi secondo cui il sapere o debba ini-

ziare in maniera immediata, come un'intuizione o come una fede, oppure debba iniziare in modo mediato. Questa contrapposizione non ha senso, perché ogni cosa contiene inseparabilmente tanto la mediatezza quanto la mediazione.

Per quanto invece riguarda l'inizio della scienza della logica, l'inizio logico non può trovarsi fuori della scienza, giacché questo significherebbe che la chiarificazione della natura del conoscere debba essere fatta in maniera non scientifica. «Il cominciamento è logico, in quanto dev'esser fatto nell'elemento del pensiero che è liberamente per sé, cioè nel *sapere puro*» (ivi, p. 65).

Secondo la *Fenomenologia dello spirito* ossia la scienza dello spirito che appare, il sapere puro è il risultato della coscienza che giunge al concetto liberandosi dalla concretezza esteriore in cui è immerso, e questo è un processo, un cammino di liberazione dall'immediatezza. Dato appunto che lo spirito appare come coscienza, quindi come sapere concreto impacciato e immerso nell'esteriorità, il sapere immediato si presenta come coscienza empirica, sensibile. Questo sapere immediato è il presupposto da cui si parte per giungere al concetto della scienza, vale a dire al sapere puro come risultato. In questo risultato l'idea pura non si pone come la certezza che sta di fronte all'oggetto, ma ha fatto proprio tale oggetto, lo «sa» come sa se stessa; e dall'altro lato essa non si pone più rispetto all'oggetto come la sua negazione, ossia come l'astratta soggettività che sta contro un'oggettività parimenti astratta, ma si è spogliata da questa soggettività. Quello che in modo semplice e immediato ci sta dinanzi, è adesso una «semplice immediatezza» (ivi, p. 67), giacché il sapere puro, che si è fuso nell'unità di soggetto e oggetto, ha tolto ogni differenza, è un'indifferenza che cessa anche di essere sapere. Questa semplice immediatezza si esprime come «puro essere» (ibidem), l'essere in generale corrispondente al sapere in generale che è il sapere puro. Sia il sapere puro sia il puro essere non hanno alcuna determinazione e alcun riempimento. Ma la semplice immediatezza esprime anche essa una riflessione, in quanto è opposta per differenza al mediato. Questo sapere puro e questo essere in generale, che è la vera espressione di questa immediatezza, sono sorti attraverso una mediazione, ossia presupponendo la coscienza che toglie la mediazione stessa.

Ma quello che nella *Fenomenologia* è il risultato, nella *Logica* deve costituire il presupposto, secondo l'andamento circolare sopra descritto. Perciò «la logica è la scienza pura, vale a dire il sapere puro nell'intero ambito del suo sviluppo» (ivi, p. 66), quindi l'inizio deve essere immanente alla scienza stessa, deve essere «il cominciamento della logica, il cominciamento del pensare per sé» (ivi, p. 68). Pertanto quello che abbiamo immediatamente dinanzi è solo la decisione di considerare «il pensare come tale» (ibidem), cosicché l'inizio assoluto è astratto senza che si possa presupporre nulla, perché questo inizio «dev'esser esso stesso la ragion d'essere e il fondamento di tutta la scienza» (ibidem). Un tale inizio o fondamento non può perciò essere il risultato di una mediazione, ma deve essere semplicemente immediato, deve essere «soltanto l'immediato stesso» (ibidem). Non può avere nessuna determinazione rispetto ad altro, né avere una determinazione in sé; non può avere alcun contenuto, perché in tal caso sarebbe già determinato, e il determinato presuppone il riferimento ad altro che è differente, cosicché in questo riferimento avremmo una mediazione e non più l'immediatezza indeterminata, la quale può consistere solo nel puro essere in generale, nell'essere e niente più. Perciò questo puro essere è simile a se stesso e non è dissimile rispetto ad

altro, altrimenti di nuovo avremmo una determinazione, una relazione e una mediazione. Essendo questo puro essere la pura indeterminatezza, il puro vuoto, in esso non c'è nulla da intuire, o al più si può parlare di vuoto intuire, così come in esso non vi è nulla da pensare, o comunque vi è solo un vuoto pensare. Pertanto «l'essere, l'indeterminato Immediato, nel fatto è *nulla*, né più né meno che *nulla*» (ivi, p. 85). Il *nulla* è vuotezza, assenza di distinzione e di contenuto, pura indeterminatezza. Se in questo contesto si parla di «intuire» o «pensare», ecco che si distingue tra pensare qualcosa e pensare nulla. Quindi, «intuire o pensare nulla» ha un significato, in quanto «intuire e pensare», da un lato, e «nulla», dall'altro, si distinguono. Possiamo allora dire che «il *nulla* è (esiste) nel nostro intuire o pensare» (ibidem), quindi è un vuoto intuire o pensare, e così viene a essere lo stesso che il puro essere, in quanto esso è, come abbiamo visto sopra, un vuoto intuire o pensare, di fatto *nulla*.

Per il discorso che dobbiamo fare, è sufficiente fermarci al problema dell'inizio della logica, a questa coincidenza del puro essere e del puro *nulla*, e volgerci alle critiche di Feuerbach appunto sul problema dell'inizio. Incontriamo qui un modo «inverso» nel concepire l'inizio e quindi il rapporto tra logica e metafisica, che è anche rapporto tra logica e antropologia.

3. Metafisica, antropologia, logica, linguaggio

Secondo Feuerbach ogni filosofia ha un presupposto, in quanto è una manifestazione del pensiero che è determinata nel tempo in cui sorge. Ciò nonostante essa vuole presentarsi come priva di presupposti, ovvero con un inizio non accidentale ma rigoroso, tale da essere primo in sé. Quando una filosofia ha fatto il suo tempo, ecco che tali presupposti emergono in tutta la loro particolarità e accidentalità, fatti salvi i presupposti razionali e necessari, che non si possono negare a una scienza. Feuerbach mette in discussione se si debba in generale stabilire un inizio, o se non piuttosto lo stesso concetto di inizio non possa essere oggetto di critica. Invece si potrebbe rinunciare a tale concetto, mettersi direttamente in relazione con la realtà, quindi cominciare non con l'essere astratto, con il concetto di essere, ma con l'essere reale e con la ragione, a cui rimanda immediatamente l'essere in quanto è pensato e per il modo in cui è preso a oggetto dalla logica. La ragione non è un presupposto, nel senso che non si può fare astrazione da essa, altrimenti questo genere di dubbi e di astrazioni apparirebbero assurdi. Ma anche qualora si volesse considerare l'essere reale o la ragione come presupposti, senza preoccuparsi del problema dell'inizio, si potrebbe pur sempre dimostrare in un secondo tempo il carattere formale e apparente, dunque non reale, di questo presupposto: «E' un fatto che io non comincio a pensare solo quando metto i miei pensieri sulla carta. Già in precedenza son certo dell'origine della mia realtà. E se presuppongo qualche cosa, lo faccio perché il mio presupposto trova in se stesso la propria giustificazione» (Feuerbach 1946, p. 10). Infatti l'inizio, nella *Scienza della logica*, più che un inizio universale e necessario, è determinato nel tempo, in quanto si riallaccia alla *Dottrina della Scienza* di Fichte. Questo collegamento riguarda in primo luogo il problema dell'inizio, perché l'interesse della filosofia deve essere sistematico e formale, non materiale, e la domanda su che cosa debba costituire scientificamente l'inizio della scienza costituisce la doman-

da prima. In secondo luogo riguarda il problema del metodo, giacché anche qui la scienza assume un andamento circolare, per cui quello che all'inizio è solo per noi, tale diventa alla fine anche per sé.

Nell'affermazione di Hegel, secondo cui l'essere è l'indeterminato immediato, indifferenziato, eguale con se stesso, vengono presupposti, secondo Feuerbach, già i concetti dell'immediatezza, indeterminatezza, identità. L'affermazione secondo cui l'essere procede verso il *nulla*, scompare immediatamente nel suo opposto e la sua verità è in questo moto con cui scompare immediatamente; oppure l'altra affermazione, secondo cui il divenire è l'irrequietezza, l'irrequieta unità dell'essere e del *nulla*, l'esistenza pervenuta alla quiete: queste affermazioni contengono concetti in cui sono presupposte delle rappresentazioni sensibili, come, ad esempio, lo scomparire, a proposito dell'essere che scompare immediatamente nel *nulla*, oppure la quiete, che è una rappresentazione molto discutibile, giacché uno scettico potrebbe obiettare che essa costituisce un'illusione. Ma anche volendo ammettere che questi concetti, presupposti e contenenti rappresentazioni, siano dei mezzi necessari per conoscere l'inizio, c'è sempre da chiedersi se questo essere, con cui inizia la *Scienza della logica*, sia davvero proprio esso l'immediato e il *prius*, ciò da cui non si può fare astrazione. Questo lo ammette anche la filosofia hegeliana: però qui l'essere, inteso come il primo indeterminato, alla fine viene tolto come un inizio non vero, dato che l'ultimo viene posto come fondamento. Ma in questo modo, si domanda Feuerbach, «non ci troviamo anche nell'ambito della logica di fronte a una scissione tra l'apparenza e la verità?» (ivi, p. 21). Così la logica si ripropone come una fenomenologia, la quale è, come abbiamo visto, il presupposto dell'essere di cui parla la *Scienza della logica*. E se a questa obiezione si risponde che la verità può essere solo il risultato, perché deve dimostrarsi come tale e quindi esporsi, ci troviamo però dinanzi al fatto che l'essere, con cui inizia la *Scienza della logica*, presuppone l'Idea, e ciò contraddice il carattere della dimostrazione, intesa in quest'opera come una auto-esposizione della verità. Così ci si offre al dubbio dello scettico. Infatti sicuramente, in termini logici, se uno dice A, deve dire anche B. Ma ciò presuppone che uno voglia dire A, dunque sia disposto ad assumere come punto di partenza i concetti universali, dando loro valore di realtà. Si potrebbe fin dall'inizio mettere in dubbio il valore di queste astrazioni, ritenendo che solo l'essere concreto, e non quello astratto da cui parte la logica, è reale. Di questo passo, sostiene Feuerbach, siamo giunti all'alternativa tra realismo e nominalismo, la quale attraversa tutta la filosofia, quindi non può non riguardare anche la logica hegeliana, giacché quel contrasto tra realismo e nominalismo indica «con un vecchio nome un contrasto naturale» (ivi, p. 22).

Dunque, all'ingresso della scienza abbiamo il contrasto tra i concetti della logica, da un lato, e l'intuizione sensibile e l'intelletto che ne è «l'avvocato» (ibidem), dall'altro. L'intuizione sensibile ha il diritto di opporsi alla logica, in quanto, circa la verità dell'essere da essa posto all'inizio, verrebbe a trovarsi giudice nella propria causa. La logica potrebbe a questo punto rispondere che essa pone l'unità di essere e *nulla* facendo astrazione dall'essere determinato, mentre l'intelletto, trovando paradossale e risibile questa astrazione, sostituisce all'essere puro un essere determinato, da cui la contraddizione tra essere e *nulla*. Ma con buon diritto l'intelletto può replicare che solo l'essere determinato è davvero essere, nel quale è implicito il concetto della determina-

tezza assoluta, giacché essere è sempre essere qualcosa. Se a un uomo si toglie la differenza specifica, il qualcosa che lo fa uomo, gli viene tolto tutto; ecco perché non vi sarebbe nessuna meraviglia a dire che un essere indeterminato immediato è nulla, ma, come più avanti vedremo, questa locuzione può significare per l'intelletto solo che il nulla vuol dire non essere qualcosa, appunto perché l'essere è sempre essere qualcosa: «La diversità dell'essere è in relazione con la diversità delle cose. L'essere fa tutt'uno con la cosa che è» (ivi, p. 23). Allora, per dare la dimostrazione della verità di una logica o di una filosofia determinata, occorre che il pensatore si sdoppi, che la filosofia o la logica metta in dubbio se stessa, e solo se ha fissato e superato questa contraddizione, raggiunge la dimostrazione. Ciò significa confutare l'unità del pensiero con il suo opposto, quindi confutare il punto di partenza dell'unità tra l'essere come indeterminato immediato e il puro nulla, e ammettere la confutazione della ragione da parte dell'intelletto, il che implica accettare il dialogo tra il pensiero speculativo e la realtà empirica: «L'opposto dell'essere, s'intende dell'essere in generale come lo considera la logica, non è il nulla, ma l'essere sensibile, concreto. L'essere sensibile nega l'essere logico: l'uno contraddice all'altro. La risoluzione di questo contrasto sarebbe la prova della realtà dell'essere logico, la prova che esso non è poi quell'astrazione che appare ora all'intelletto» (ivi, p. 24).

Se Hegel ha affermato il movimento circolare del sapere, e ha posto l'inizio nella vuota astrazione dell'essere uguale al puro nulla, ciò ha una spiegazione. Egli ha scambiato due cose diverse, vale a dire il bisogno del metodo e dell'esposizione scientifica della filosofia, bisogno nel quale sta l'esigenza della sistematicità, con l'essenza della filosofia stessa, ritenendo che ciò che non è sistematico non sarebbe filosofico. Ma «il pensiero sistematico non è il pensiero in sé o il pensiero essenziale, ma soltanto il pensiero che si espone» (ivi, p. 11). Infatti, nella misura in cui il pensiero si deve esporre, esso assume coerentemente un andamento sistematico. Esporre il pensiero significa collocarlo ed esprimerlo nel tempo, laddove in me è esso è qualcosa di contemporaneo. Di conseguenza, «quello che è in me qualcosa di contemporaneo — un atto conoscitivo che trascende ogni successione di tempo — diventa ora qualcosa di successivo» (ibidem). E allora per esporlo il filosofo deve astrarre da quello che è già presente in lui come presupposto prima dell'esposizione, e fare finta, per così dire, in un modo ironico (cfr. ivi, p. 28), che ciò che egli già sa nella contemporaneità con se stesso sia inesistente, appunto in quanto deve essere esposto, ossia dimostrato. Di conseguenza quello che viene posto come inizio, deve essere il puro indeterminato, ossia io non so ancora nulla, perché, essendo solo il sapere che si espone un sapere, io posso sapere alla fine dell'esposizione. Per questo io posso cominciare solo dal concetto dell'inizio, dall'inizio in generale come concetto vuoto. Invece la continuazione, quindi il corso dell'esposizione, determina e rivela quello che è stato l'inizio. Perciò, in quanto rivelazione di ciò che è stato l'inizio, l'esposizione non può essere che un ritorno a ciò da cui si erano prese le mosse. Nel ritornare, viene ripresa la successione temporale del pensiero, e così viene ricostruita l'identità perduta. Il principio iniziale che è stato così ripreso e a cui si è ritornati nell'esposizione, non è più lo stesso principio, perché è mediato, e anche se esso è lo stesso principio, non ha più la stessa forma. Questo che Feuerbach ricostruisce, è quanto abbiamo visto sopra in Hegel circa l'andamento circolare della scienza, per cui l'ultimo è il primo e il fondamento, ma al tempo stesso è

un risultato. Ora, il punto è che per Feuerbach «questo processo è certamente un processo necessario che ha il suo fondamento; ma tuttavia riposa sulla relazione tra il pensiero apparente, che si sottopone all'esposizione, e il pensiero in sé o pensiero interno» (ivi, p. 12). Letta la *Scienza della logica*, seguito tutto il processo di mediazione ossia di collocazione del pensiero nel tempo — nel che consiste l'esposizione —, e ritornati all'inizio — il che coincide con l'andare innanzi, altrimenti, se si intendesse questo ritorno all'inizio in senso temporale, bisognerebbe ripetere la lettura all'infinito —, il processo temporale di mediazione è eliminato, l'idea assoluta è conosciuta come il tutto e la realtà dell'esposizione non c'è più. Anche se voglio ancora esporre formalmente il processo, per la qual cosa ci sarà bisogno del tempo e della ripetizione, ciò è indifferente, perché il sapere mediato è di nuovo diventato il sapere immediato, come era già al principio in me prima dell'esposizione.

Ma allora, da che cosa nasce il bisogno dell'esposizione stessa, che Feuerbach non ritiene certo superflua? Il pensiero, secondo Feuerbach, è un'attività immediata perché originaria. Nessuno può pensare per me, e se io sono sprovvisto di intelletto, l'opera di un filosofo mi è del tutto indifferente. Perciò la filosofia, nel momento in cui si espone, non crea l'intelletto, il quale sta *a priori* in quanto carattere generico proprio dell'uomo, ma, semplicemente, l'esposizione dà determinazione all'intelletto: «Il filosofo si limita a portare alla mia coscienza ciò che io sono in grado di conoscere; egli si ricollega alle mie facoltà spirituali. La filosofia quindi, appena uscita dalla bocca o dalla penna, ritorna immediatamente alle proprie origini: essa non parla per parlare, onde la sua antipatia verso l'eloquenza, ma anzi per non parlare, cioè per pensare; essa non dimostra per dimostrare, onde il suo odio per la sillogistica dei sofisti, ma soltanto per mostrare che ciò che essa dimostra in una data maniera si trova semplicemente al principio d'ogni dimostrazione, cioè nell'intelletto, ed è a ogni modo un pensiero legittimo, ossia un pensiero che esprime per ogni essere pensante una legge dell'intelletto» (ivi, p. 13). Da ciò consegue l'importanza decisiva, per la dimostrazione, che assume il linguaggio. Infatti il linguaggio è «la realizzazione del genere, la mediazione dell'io col tu al fine di rivelare l'unità del genere, superando la separazione individuale tra l'uno e l'altro» (ivi, p. 14). Di conseguenza la dimostrazione ha senso solo in quanto è comunicazione, attività mediatrice tra il mio pensiero e il pensiero degli altri. Allora, è chiaro che il pensiero va distinto dalla sua esposizione. Il pensiero è una facoltà generica degli uomini, è intelletto. Perciò esso non ha bisogno di dimostrazione. Ma appunto perché l'uomo è essere generico, e il genere supera la separazione tra l'io e l'altro, dimostrare significa esporre, ma non per creare il pensiero o per farlo muovere internamente, bensì per comunicarlo agli altri, facendo leva sulla capacità generica dell'altro di riceverlo, capacità che è innata in lui. Dunque, la dimostrazione è solo la conferma dell'essenza generica degli uomini e perciò non è altro che il linguaggio, il quale è la realizzazione e la conferma del genere. La dimostrazione, l'insegnamento, la lettura non creano l'intelletto, quindi non sono per me, ma per gli altri, perché io so anche nei suoi tratti essenziali quello che non scrivo, leggo, insegno. Invece io scrivo, leggo, insegno quello che ritengo valga la pena comunicare agli altri, perché immagino che essi non lo sappiano, o che lo sappiano in un modo diverso da come lo so io. Ma facendo questo, io presuppongo che gli altri abbiano voglia e interesse a conoscere quello che io so, per-

ciò mi riferisco alla loro facoltà attiva, generica di sapere e comunicare. Quindi, insegnare non vuol dire imbeccare, creare un'opera d'arte non vuol dire fornire agli altri il senso del bello, né filosofare vuol dire suscitare la ragione negli altri, ma si presuppone in loro, rispettivamente, la capacità di apprendere, un senso artistico, una comune misura, dunque un comune principio di ragione. Pertanto, «ogni dimostrazione [...] non è una mediazione del pensiero nel pensiero e per il pensiero, ma è una mediazione a opera del linguaggio tra il pensiero, in quanto mio pensiero, e il pensiero dell'altro, in quanto pensiero suo [...]; oppure è una mediazione tra l'io e il tu per il riconoscimento dell'identità della ragione; oppure ancora una mediazione, con la quale io trovo conferma del fatto che il mio pensiero non è mio, ma è un pensiero in sé e per sé, il quale, appunto perché tale, può esser tanto mio quanto altrui» (ivi, p. 15). Qui non si tratta degli altri intesi in senso puramente accidentale, come avviene se una persona è indifferente al riconoscimento di altri (che poi sono solo altri ritenuti pieni di pregiudizi), o nel fatto che l'uomo singolo possa bastare a se stesso, ma si tratta del nesso tra l'universalità della verità e l'unione dell'io e del tu, unione che definisce l'essenza generica dell'uomo. C'è un «genio del pensiero» (ivi, p. 16), una predisposizione naturale degli uomini, da cui scaturiscono le categorie logiche fondamentali (che, come abbiamo detto all'inizio, non sono i giudizi, i sillogismi ecc., bensì i rapporti metafisici, che sono a loro volta anche rapporti logici). Il fatto che consideriamo necessaria l'esposizione e la dimostrazione, dipende solo dal nostro bisogno di rendere chiari a noi e agli altri quanto ci appartiene già; anzi, la dimostrazione è lo strumento che serve a confermare questa appartenenza generica naturale e originaria dei pensieri a me, e a far riconoscere anche all'altro l'appartenenza dei pensieri a lui stesso, in quanto tale appartenenza è la caratteristica essenziale del genere umano. Pertanto, nella dimostrazione, quello che viene comunicato non è la cosa stessa, perché — abbiamo visto — non si può instillare nell'ascoltatore il pensiero o la capacità di intendere, la quale è già presupposta nella sua appartenenza al genere, in forza di cui egli è capace di accogliere attivamente i pensieri come una sua attività originaria. Quello che viene comunicato nella dimostrazione è, piuttosto, solo lo strumento di espressione della cosa stessa, il che significa che nella dimostrazione viene solo fatto vedere all'altro il suo intelletto come in uno specchio: «Ogni sistema è soltanto una espressione, una copia della ragione, e quindi è per la ragione soltanto un oggetto, che la ragione appunto, essendo una forza viva che si riproduce continuamente nei nuovi esseri pensanti, distingue da sé e contrappone a sé come un oggetto di critica» (ivi, p. 18).

Orbene, Hegel ha fatto dell'esposizione, ossia della forma, la sostanza, e del fatto che l'esposizione è l'essere del pensiero per gli altri, ne ha fatto uno scopo per sé. Nell'esposizione ha voluto accaparrarsi l'intelletto che invece vi preesiste, e ha finito col risolvere l'attività immediata in quella mediata, senza lasciare più nessun presupposto dentro di noi, quindi completamente svuotandoci ed esaurendoci. In tal modo il sistema, che è necessario come forma dell'esposizione, la quale deve essere filosofica (e in questa arte dell'esposizione Hegel ha raggiunto indiscutibilmente la perfezione), è diventato, identificando forma e contenuto, «l'assoluta alienazione che la ragione fa di se stessa» (ivi, p. 19).

In effetti Hegel presuppone, senza discuterla, l'identità assoluta, già enunciata da

Schelling. La sua polemica verso Schelling consiste solo nel fatto che nell'identità assoluta manca il momento della riflessione, dell'intelletto, del negativo, da cui la ripresa delle tematiche già presenti nella *Dottrina della scienza* di Fichte, riguardo all'esigenza di un fondamento sistematico e formale, e riguardo all'andamento circolare del pensiero. Come abbiamo visto, queste tematiche fichtiane costituiscono l'altro presupposto del discorso di Hegel, che le sottrae all'esito in un dover essere, producendo la realtà dell'assoluto. Ma appunto la realtà oggettiva dell'idea assoluta non è stata da lui messa in discussione nel suo contenuto, ma solo nella forma, perché l'interesse di Hegel era volto unicamente al problema della dimostrazione e del riconoscimento dell'assoluto, ossia a farne una verità scientifica: «Che l'assoluto esista, non vi è alcun dubbio: ma lo si deve dimostrare e riconoscere come tale» (ivi, p. 25). Questo atteggiamento di accettazione o di rifiuto del contenuto della filosofia precedente, senza metterlo in discussione ma solo dandogli la forma di sistema scientifico, accomuna Hegel ai pensatori moderni che lo hanno preceduto, come Kant, Fichte e Schelling, ovviamente in ciascuno presupponendo contenuti diversi. Però in tutti si vede la differenza e la contraddizione tra il presupposto contenutistico della filosofia, quindi tra il pensiero come qualità generica immediatamente data, e il sistema come forma o come esposizione, il che è lo stesso. «La filosofia di Hegel, tanto al suo punto di partenza quanto al suo punto di arrivo, mette innanzi una contraddizione, e precisamente la contraddizione tra la verità e la pretesa a una validità scientifica, tra ciò che è essenziale e ciò che è puramente formale, tra il pensare e lo scrivere. L'idea assoluta non è presupposta formalmente, ma è bensì presupposta sostanzialmente. Quello che Hegel fa precedere sotto forma di gradi e parti del processo di mediazione, certamente lo aveva già pensato dell'idea assoluta» (ibidem). Quindi, Hegel presuppone in partenza sia l'idea assoluta sia le opposizioni che la dovrebbero produrre, dimostrare e inverare, e soltanto nell'esposizione, ossia nella scrittura, queste opposizioni appaiono come gradi e parti del processo di mediazione che precede l'idea. Iniziare con il puro essere pensato, quindi vuoto, è certamente cominciare da un presupposto formale, ma in realtà ciò che sta come indubitabile certezza prima di intraprendere la dimostrazione è la sostanza dell'idea assoluta, ossia la certezza che l'idea ha di se stessa come verità assoluta, e che nello scrivere, ossia nell'esposizione richiesta dall'esigenza della dimostrazione, diventa solo una certezza formale. Questa è la contraddizione tra il pensatore, il quale già ha certezza del suo presupposto e non ha più bisogno di nulla, e lo scrittore che deve oggettivare e comunicare ciò che per lui è certo, ma che nell'esposizione deve diventare incerto all'inizio. Questa contraddizione la si ritrova nell'idea assoluta, la quale presuppone l'essere e l'essenza, ma in maniera tale che l'essere e l'essenza presuppongano a loro volta l'idea, cosicché, quando l'ultimo diventa il primo, non si ha altro che la conferma del fatto che l'idea era già presupposta prima di essere dimostrata, che la mediazione era stata già pensata nell'idea assoluta e solo nell'esposizione essa la precede, facendo sembrare che l'idea sia stata prodotta dal processo di mediazione, il quale invece è solo l'illustrazione dell'idea stessa. Perciò «l'ignoranza che l'idea ha di sé all'inizio è soltanto, rispetto all'idea, un'ignoranza piena d'ironia. L'idea si esprime in un modo e pensa in un altro» (ivi, p. 26). Infatti essa dice «essere» ed «essenza», ma con queste determinazioni sta già dall'inizio pensando a se stessa, e solo alla fine dice che quello che si considerava come un altro essere, era lei stessa, la quale non sapeva che

l'essere fosse l'idea, e solo attraverso la successiva mediazione lo riconosce. Ma questa situazione si viene a creare solo per il fatto che per Hegel pensatore l'idea assoluta era una certezza, ma doveva esprimersi, esporsi per essere comunicata anche agli altri. Quindi, per un verso la dimostrazione è essenziale, perché l'idea assoluta è in quanto si dimostra, per un altro verso la dimostrazione è superflua, dato che in partenza l'idea è già certa di se stessa. Ma così è evidente che l'altro dell'idea, ciò mediante cui essa si costituisce, ossia la sua mediazione, è solo qualcosa di formale e apparente: infatti l'essere, posto in termini logici, è in sé l'idea, per cui dimostrare l'essere è dimostrare anche l'idea per se stessa. Questa dimostrazione, insomma, avviene tutta all'interno del pensiero, non si lascia confutare da nessuna alterità che non sia l'altro del pensiero stesso, ma non l'altro rispetto al pensiero, che è invece la conoscenza sensibile da cui il pensiero deve essere confutato. Di conseguenza l'essere logico, che dovrebbe essere l'altro dal pensiero, quindi dovrebbe mediarlo e dimostrarlo, è invece «un atto di indulgenza, di accondiscendenza verso l'idea» (ivi, p. 27). Esso si trova in contraddizione con l'essere della realtà empirica immediata, ed è perciò tutto da dimostrare insieme all'idea. Poiché la dimostrazione logica hegeliana è una dimostrazione di ciò che è già presupposto, dunque la mediazione, grazie alla quale questo presupposto si produce, è in realtà stata pensata e fondata dal presupposto stesso — infatti l'essere è in sé già l'idea, che viene a sapere nella dimostrazione di essere ciò che è già all'inizio —, ecco che la logica e l'intuizione intellettuale sono un atto arbitrario di rottura con l'intuizione reale. Invece, se veramente altro rispetto al pensiero puro è la conoscenza sensibile, «la dimostrazione sul terreno della filosofia consiste nel superare la contraddizione tra conoscenza sensibile e pensiero puro, onde il pensiero sia vero non soltanto per sé ma anche per il suo opposto» (ibidem).

Dunque Hegel, nonostante abbia considerato l'unità di soggettivo e oggettivo, ossia l'assoluto, come risultato, ha di fatto assunto il contenuto come un presupposto dato. E nonostante egli ritenga la dimostrazione, mediazione ed esposizione, essenziali al contenuto stesso, di fatto queste rimangono solo l'attività formale, interna alla filosofia. Di conseguenza, secondo Feuerbach, «la filosofia ha in Hegel un significato critico, ma non un significato genetico-critico» (ivi, p. 37), vale a dire essa separa, nel contenuto presupposto dal pensiero e all'interno del pensiero, ciò che è essenziale, ossia concettualmente valido, da ciò che è accidentale, ossia appartenente all'intuizione sensibile e alla rappresentazione. Ma il contenuto è presupposto, non indagato nel suo avere origine nella sensibilità, quindi fuori dal pensiero, il quale a sua volta deve essere messo in contraddizione con il suo veramente altro e non con l'altro all'interno di se stesso, giacché solo partendo dall'intelletto, avvocato della sensibilità, può risolvere la contraddizione. Poiché, come abbiamo detto, per Feuerbach la logica hegeliana rompe bruscamente con l'intuizione sensibile, quindi è in partenza già sicura del risultato della dimostrazione — in quanto ciò che deve dimostrare è già nel pensiero, per cui la dimostrazione e la mediazione sono solo un gioco dell'idea —, essa non si chiede se quel presupposto posto dal pensiero stesso, benché come risultato dell'esposizione, sia un oggetto reale oppure una rappresentazione, un fenomeno psicologico. Ma questo lo si può fare solo indagando geneticamente l'origine di questo oggetto del pensiero. In tal modo la filosofia di Hegel inverte il rapporto tra cause prime e cause seconde. Infatti l'assoluto, presupposto e

non dimostrato, se non solo formalmente nel pensiero, diventa il soggetto e la causa di quei processi soggettivi e psicologici, che invece ne potrebbero essere all'origine. In questo modo Hegel procede come la teologia, la quale attribuisce all'opera divina o demoniaca processi che hanno invece la loro origine in cause naturali. Così, da un lato abbiamo un procedimento critico, consistente nel produrre la dimostrazione e la mediazione dell'assoluto, sia pure all'interno del pensiero; ma dall'altro lato abbiamo un atteggiamento teologico, mistico, consistente nel presupporre l'assoluto e nel ridurre tutti i processi che hanno origine a livello della sensibilità e della realtà naturale, e che potrebbero confutare o spiegare l'origine del pensiero dell'assoluto, a processi dell'assoluto stesso presupposto.

Per la presenza di questi due motivi contrastanti, critico e teologico, «la filosofia di Hegel è una mistica razionale» (ivi, p. 38), che attrae e respinge, giacché chi opta per il lato razionale non ammette l'unione con elementi mistici, e chi opta per il lato mistico vede nel momento razionale una riduzione, uno sminuire la dimensione esaltante della mistica. Mancando la ricerca genetico-critica intorno ai bisogni soggettivi da cui può nascere la rappresentazione dell'idea assoluta, e rendendo quest'idea razionale in sé, laddove la sua razionalità è derivata e relativa, ad esempio, alle esigenze dell'esposizione e della comunicazione del pensiero, ecco che all'idea dell'assoluto si unisce quella del nulla. Dando atto a Hegel di aver detto che il nulla non può essere pensato, perché in quel caso sarebbe qualcosa di determinato e perciò non sarebbe più nulla, Feuerbach aggiunge: «Il pensiero può pensare soltanto ciò che è, perché esso stesso è qualcosa che è, ed è un'attività reale» (ivi, p. 39). Perciò i filosofi pagani hanno pensato la materia e il mondo, che per loro era l'eternità dell'essere, i cristiani hanno riposto l'eternità in un essere divino, che non ha cominciamento, non eliminando così la realtà dell'essere. Viceversa, il nulla della creazione dal nulla è espressione della mancanza di pensiero e perciò dell'arbitrio assoluto, di un mero atto di volontà. Ma in un mero atto arbitrario di volontà non c'è la causalità, nel nulla non ci si può rappresentare altra causa che la mancanza di ogni causa e perciò qui non c'è posto per la ragione, la quale, come si vede, può avere solo l'essere come oggetto. Pensare il nulla, perciò, vuol dire semplicemente non pensare, far confutare il pensiero da se stesso. Anche l'affermazione per cui il nulla è la semplice eguaglianza con se stesso, introduce la semplicità e l'eguaglianza, che sono parimenti determinazioni reali. La rappresentazione del nulla come vuoto perfetto o quella della creazione dal nulla, si smentiscono perché immaginano il nulla come una certa capacità di contenere qualcosa, quasi come una materia da cui il mondo deve essere fatto, quasi come un luogo dove non c'è qualcosa, ma ci può essere. La rappresentazione del nulla come mancanza di determinazione e di contenuto egualmente si contraddice, perché se si pensa alla mancanza di contenuto e di determinazione, ci si riferisce negativamente al contenuto e alla determinazione. In tal caso la determinazione e il contenuto vengono a costituire l'elemento primario attraverso cui penso la loro mancanza, dunque io «penso al nulla solo per mezzo di ciò che non è nulla» (ivi, p. 40), e così pongo relazioni, quindi determinazioni. Pertanto non c'è pensiero senza determinazione, perché esso è attività determinata e affermativa. Di conseguenza il nulla è semplicemente la mancanza di pensiero, l'impossibilità di pensare. Se fosse pensabile, scomparirebbe la distinzione tra ragione e non ragione e si

potrebbero giustificare tutte le assurdità e le illusioni. Infatti, fino a che si è creduto nella creazione dal nulla sono state rese plausibili le credenze fantasiose nei miracoli, negli atti arbitrari di volontà e nella mancanza di causalità. «Il nulla è il limite della ragione [...], è soltanto un limite del modo con cui gli uomini si rappresentano le cose» (ivi, pp. 41-44), dove però il limite non significa limitatezza, ma è l'espressione della realtà determinata della ragione, la quale se potesse pensare al nulla non sarebbe positivamente ragione, che è capacità di determinare e affermare.

L'opposizione e l'unità di essere e nulla possono avere un significato solo in un ambito determinato, quindi non di carattere metafisico, vale a dire quando un individuo si rappresenta il suo rapporto con il genere e riflette su di esso. Poiché il genere è indifferente verso il singolo individuo, quest'ultimo, che ha coscienza della sua appartenenza al genere in quanto uomo, va oltre il suo essere reale e lo pone come indifferente rispetto al genere. Nella rappresentazione egli anticipa il suo non essere, chiedendosi che cosa sia della sua vita e della sua morte, e riflettendo sul fatto che è indifferente per tutti gli altri se egli sia o non sia. Insomma, il non essere è l'anticipazione, nella rappresentazione, dello stato di pura apatia e di mancanza di ogni sensibilità. Ma questo anticipare il non essere rispetto al genere e questo opporre essere e non essere, avvengono soltanto nella rappresentazione e nella riflessione, che sono l'unico momento in cui esiste il non essere, mentre nella realtà esiste solo l'essere, anzi l'essere è la realtà stessa.

4. Storia e logica: metodo di ricerca e metodo di esposizione

Marx osserva che il materialismo che lo ha preceduto, quindi anche il materialismo di Feuerbach, concepisce la sensibilità, l'oggetto e la realtà sotto la forma dell'intuizione, quindi solo dal lato oggettivo, ma non dal lato soggettivo, ossia non concepisce la sensibilità, la realtà e l'oggetto come «attività sensibile umana, prassi» (Marx, Engels 1992, p. 3). Invece il lato soggettivo, attivo, è sviluppato dall'idealismo, ma solo astrattamente in opposizione al materialismo. Quindi, benché l'idealismo abbia messo in evidenza l'attività, questa è attività del pensiero — come abbiamo visto nel movimento circolare del sapere puro — e non attività sensibile come tale. Marx riconosce che Feuerbach distingue gli oggetti sensibili dagli oggetti del pensiero e li fa precedere a esso. Tuttavia l'attività umana stessa non è da lui concepita come «attività oggettiva» (ibidem). Perciò Feuerbach finisce col cogliere il lato veramente umano solo dal punto di vista teoretico, non attivo, e riduce l'attività, la prassi alla sua apparenza egoistica, particolaristica, commerciale, così come Marx la critica nella *Questione ebraica* in relazione alla società borghese. Dunque Feuerbach non comprende «il significato dell'attività "rivoluzionaria", "pratico-critica"» (ibidem).

Marx dice di usare un metodo dialettico, ma questo metodo «non solo è differente da quello hegeliano, ma ne è anche direttamente l'opposto» (Marx 1994, p. 44), perché in Hegel il processo del pensiero diventa un soggetto indipendente, l'Idea, ed è «il demiurgo del reale» (ibidem), mentre la realtà è solo la manifestazione esterna del processo del pensiero. Viceversa per Marx «l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini» (ibidem). Tuttavia, nonostante la mistificazione dell'Idea, cioè della trasformazione del pensiero in un

soggetto indipendente e della realtà in manifestazione esterna del processo del pensiero, ad Hegel resta il merito di avere per la prima volta esposto le forme generali del movimento del pensiero, dunque la dialettica. Perciò, «bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico» (ivi, p. 45).

Nella forma mistificata la dialettica sembra una trasfigurazione dell'esistente, un riflesso della realtà materiale nel cervello degli uomini, ma di una realtà presa così come è, senza necessità di trasformarla. Perciò la dialettica fu recepita in Germania in senso conservatore al tempo in cui Marx la criticò, mentre al tempo in cui scriveva le celebri pagine che stiamo esaminando, essa era stata abbandonata. Invece nella sua forma razionale la dialettica «nella comprensione positiva dello stato di cose esistenti include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso, la comprensione del suo necessario tramonto, perché concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento, quindi anche dal suo lato transeunte, perché nulla la può intimidire ed essa è critica e rivoluzionaria per essenza» (ibidem). La negazione logica, dunque, ossia il carattere centrale della dialettica, non è altro che la traduzione, nel cervello degli uomini che vivono nella società capitalistica, delle «alterne vicende del ciclo periodico dell'industria moderna [ecco l'"attività sensibile umana, prassi"]», e il punto culminante di quelle vicende: la crisi generale» (ibidem). Perciò, in questo senso pratico, non mistificato, la dialettica «è scandalo e orrore per la borghesia e per i suoi corifei dottrinari» (ibidem), evidentemente non in quanto figura logica dotata di valore autonomo, ma in quanto traduce nel cervello una realtà sensibile attiva, ossia la crisi e il crollo della società borghese, quindi la rivoluzione.

Abbiamo visto che anche Feuerbach distingue nella filosofia di Hegel un lato mistico e uno razionale. Il lato razionale consiste nell'esposizione che media, collega, dimostra e separa ciò che essenziale da ciò che è accidentale, il che per questa filosofia significa: appartenente all'intuizione sensibile e alla rappresentazione. Il lato mistico è la presupposizione dell'assoluto che si autodimostra e che è posto come risultato, ma solo per finta, in quanto l'Idea è già sicura della sua dimostrazione, essendo il suo altro solo nel pensiero. Ma in questo modo la logica di Hegel compie una rottura con l'intuizione sensibile e con l'intelletto, pone l'alterità all'interno del pensiero, nelle modalità del pensiero, e di conseguenza inverte il rapporto tra cause prime e cause seconde. Riguardo a questo punto, non credo che Marx dica una cosa diversa da Feuerbach, quando contesta a Hegel di considerare la realtà come il fenomeno esterno del processo del pensiero, mentre il pensiero è solo la traduzione nel cervello degli uomini della realtà materiale. Insomma, Marx e Feuerbach sarebbero d'accordo sul fatto che Hegel capovolge il rapporto tra cause prime e cause seconde, salvo che, una volta rimessa la cosa sui suoi piedi, le cause seconde feuerbachiane, divenute giustamente cause prime, sono completamente diverse da quelle marxiane. Per Feuerbach, la realtà materiale è la natura, le cui manifestazioni hanno una logica — infatti il limite del vecchio naturalismo è di non aver riconosciuto che c'è una logica nella fisiologia, una metafisica nella fisica, una ragione nella natura. La natura è il criterio direttivo della filosofia, ma anche dell'arte e quindi dell'uomo, in quanto l'arte culmina nella forma umana, così come il punto culminante della filosofia è la sostanza umana. La forma umana non è limitata e finita, perché essa esiste nell'uomo come genere e non come genere di una specie animale determinata. La sostanza dell'uomo è universale, perché il suo impulso alla cono-

scenza ha per oggetto l'universo stesso: «soltanto un essere cosmopolitico può fare del cosmo il proprio oggetto» (Feuerbach 1946, p. 45). Orbene, questo approccio di Feuerbach all'oggetto che sta prima e fuori della mente e che la mente deve tradurre nelle sue forme, apparirebbe a Marx intuitivo e teorico, tanto che «il punto più alto cui giunge il materialismo intuitivo, cioè il materialismo che non intende la sensibilità come attività pratica, è l'intuizione degli individui singoli e della società borghese» (Marx, Engels, p. 5). Invece la forma veramente razionale della dialettica è la critica e la trasformazione rivoluzionaria di questa società, donde la percezione della sua pericolosità da parte del borghese, che avverte le crisi dell'industria moderna e il loro esito. Infatti, per Feuerbach la connessione e opposizione di essere e nulla cade nella sfera determinata della rappresentazione e della riflessione circa il rapporto tra individuo e genere, quando il singolo individuo, andando oltre il proprio essere reale, riflette sull'indifferenza del genere rispetto all'essere singolo. Invece per Marx, la forma razionale, non mistificata di questa coincidenza e opposizione di essere è nulla è, come abbiamo visto, la comprensione simultanea dell'esistenza e della necessaria distruzione rivoluzionaria dello stato di cose presente, cioè della moderna società borghese.

Perciò Engels e Marx osservano che là dove comincia la vita reale, cessa la speculazione e inizia «la scienza reale e positiva, la rappresentazione dell'attività pratica, del processo pratico di sviluppo degli uomini» (Marx, Engels 1992, p. 23). Quindi non ci può essere più una filosofia autonoma, ma «al suo posto può tutt'al più subentrare una sintesi dei risultati più generali che è possibile astrarre dall'esame dello sviluppo storico degli uomini» (*ibidem*). Ma queste astrazioni sintetiche non hanno nessun significato se prese autonomamente di per sé. Esse sono solo degli strumenti per facilitare l'ordinamento e la stratificazione del materiale storico, ma in nessun modo costituiscono uno schema in cui collocare e sistemare le epoche storiche, come invece accade per il processo del pensiero nel modo mistificato in cui si presenta nella dialettica hegeliana. Invece la vera difficoltà consiste nel rapporto tra la ricerca e l'ordinamento del materiale sia del passato che del presente, da un lato, e la sua esposizione reale, dall'altro. Le condizioni per risolvere questo problema devono però risultare non da un processo logico assunto in partenza e come *a priori* dell'esposizione, ma «soltanto dallo studio del processo reale della vita e dell'azione degli individui di ciascuna epoca» (*ibidem*). Dunque, solo le azioni degli individui che socialmente producono la loro esistenza passando per fasi storiche determinate, costituiscono le condizioni dell'esposizione reale del processo storico, e non è il processo del pensiero la condizione del disporre delle epoche storiche in un certo modo. La filosofia, a sua volta, è solo uno strumento ausiliario per facilitare l'esposizione reale, che è lo scopo della ricerca e presuppone sempre l'azione storica degli individui di ciascuna epoca.

«Il modo di esporre un argomento deve distinguersi formalmente dal modo di compiere l'indagine. L'indagine deve appropriarsi il materiale nei particolari, deve analizzare le sue differenti forme di sviluppo e deve rintracciarne l'interno concatenamento. Solo dopo che è stato compiuto questo lavoro, il movimento reale può essere esposto in maniera conveniente. Se questo riesce, e se la vita del materiale si presenta ora idealmente riflessa, può sembrare che si abbia a che fare con una costruzione *a priori*» (Marx 1994, p. 44). Notiamo che qui la connessione reale non è il movimento del pensiero, ma è il processo reale della vita e dell'azione degli individui in ciascuna epoca storica.

Quindi l'interno concatenamento del materiale, cioè dei particolari, non è dato *a priori* da uno schema logico dotato di vita propria, rispetto a cui le azioni degli individui nelle varie epoche storiche verrebbero a essere il fenomeno esterno. Ciò presupporrebbe che il movimento sia l'automovimento del concetto, come nella logica di Hegel. Al contrario, l'interno concatenamento viene «rintracciato», *aufgespürt*, all'interno del materiale stesso, partendo da esso. Soltanto dopo che è stato fatto questo lavoro fondato sulla realtà del movimento storico e non sul movimento astratto del pensiero, è possibile passare all'esposizione. In questa seconda fase, logicamente successiva all'indagine, la vita del materiale si presenta riflessa nel cervello, giacché, al contrario che nella dialettica hegeliana, l'elemento ideale non è il demiurgo della realtà ma solo la vita reale trasferita e tradotta nella testa degli uomini. A questo punto, data la maniera specifica con cui la mente si appropria della realtà, «maniera che è diversa dalla maniera artistica, religiosa e pratico-spirituale di appropriarsi il mondo» (Marx 1997, I, p. 28), si può avere l'impressione di una costruzione *a priori*. Ma qui si tratta solo del modo con cui il pensiero costruisce il suo oggetto come oggetto appunto del pensiero, non dell'oggetto reale; si tratta del pensiero che elabora in concetti l'intuizione e la rappresentazione, «ma mai del concetto che genera se stesso e pensa al di fuori e al di sopra dell'intuizione e della rappresentazione» (*ibidem*). Le forme generali di questo movimento del pensiero le ha esposte Hegel, ma illudendosi che sia il concetto a generare se stesso e a produrre il reale. Invece, «il soggetto reale rimane, sia prima che dopo, saldo nella sua autonomia fuori della mente; fino a che, almeno, la mente si comporta solo speculativamente, solo teoricamente. Anche nel metodo teorico, perciò, la società deve essere sempre presente alla rappresentazione come presupposto» (*ibidem*).

Anche in questa rivendicazione del primato, nell'ordine, del soggetto reale, dell'intuizione e della rappresentazione sul concetto che le elabora, non credo che Marx sia così distante da Feuerbach, il quale fa parimenti una distinzione formale tra il momento dell'esposizione e un momento a essa presupposto e che ne sta fuori. Solo che anche a questo proposito, ciò che è da presupporre all'esposizione separa completamente Marx da Feuerbach. Quest'ultimo, come abbiamo visto, distingue tra il metodo e l'esposizione scientifica della filosofia, da un lato, e l'essenza della filosofia, dall'altro. Quindi, la dialettica non è il pensiero in sé, ma il pensiero che si espone collocandosi nel tempo, laddove il pensiero per ciascuno è contemporaneo in quanto facoltà generica appartenente all'uomo e perciò presupposta all'esposizione, la quale nasce dal bisogno di comunicazione tra me e l'altro onde confermare l'unità e la verità del genere. Di qui l'importanza decisiva del linguaggio per questa conferma e realizzazione generica umana. La critica di Marx a questo modo teoretico, obbiettivo ma senza attività, di intendere la sensibilità e la sostanza umana, l'abbiamo vista. Ne consegue che per lui e per Engels la coscienza nasce dopo tutta una serie di azioni storiche precedenti, ossia: la creazione, da parte degli individui in società, dei mezzi per soddisfare i loro bisogni e produrre la loro vita materiale; la soddisfazione del primo bisogno con l'acquisizione di strumenti per soddisfarlo, soddisfazione che fa nascere nuovi bisogni; la riproduzione che gli uomini fanno della loro vita facendo altri uomini. Questi tre aspetti dell'attività sociale degli uomini non sono, in verità, tre momenti successivi, ma si trovano fin dall'inizio della storia e hanno ancora oggi la loro importanza e il loro peso nella storia. La produzione della vita propria nel lavoro e altrui nella procreazio-

ne, è un rapporto tra individui sia naturale che sociale, ragion per cui ogni modo di produrre è sempre accompagnato da un modo di cooperazione determinato, il quale è a sua volta una forza produttiva esso stesso. Si crea così fin dall'inizio un legame materiale tra gli uomini, condizionato dai bisogni e dal modo della produzione, legame che assume sempre nuove forme e perciò ha una storia. Su questa base troviamo che gli uomini hanno anche una coscienza, la quale però non è affatto pura coscienza, perché essa è fin dall'inizio qualcosa di materiale, che si presenta come linguaggio, quindi come strati d'aria agitati, suoni ecc. Infatti «il linguaggio è antico quanto la coscienza, il linguaggio è la coscienza reale, pratica, che esiste anche per altri uomini e che dunque è la sola esistente anche per me stesso, e il linguaggio, come la coscienza, sorge soltanto dal bisogno, dalla necessità di rapporti con altri uomini [...]». La coscienza è dunque fin dall'inizio un prodotto sociale e tale resta fin tanto che in genere esistono uomini» (Marx, Engels 1992, p. 29). Tale coscienza evolve dall'inizio, come coscienza dell'ambiente sensibile immediato e coscienza di limitati legami con altri uomini, fino alle forme più progredite, condizionate dalla fase della divisione del lavoro, di cui un risultato è la coscienza cosiddetta «pura» (teoretica, religiosa, morale, filosofica), la quale si rappresenta come distinta dalla coscienza della prassi esistente. Così, il ragionamento di Hegel è rovesciato, giacché, come abbiamo visto, per Hegel il linguaggio umano, che si insinua in tutto ciò che l'uomo fa proprio e interiorizza, contiene in forme involupate delle categorie di pensiero. Quest'ultimo costituisce la natura dell'uomo, tanto che se si volesse contrapporre la natura allo spirito, considerando la natura solo come natura fisica, «si dovrebbe dire che il logico è anzi il soprannaturale, che penetra ogni rapporto o attività naturale dell'uomo, il suo sentire, intuire, bramare, ogni suo bisogno e ogni suo istinto, facendone in generale un che di umano, quando anche non sia che formalmente sotto guisa di rappresentazioni e di scopi» (Hegel 1974, p. 13). Queste universalità furono separate dal loro involucro linguistico e messe in evidenza nella loro purezza dalla filosofia di Platone e Aristotele. Come si vede, è la logica che sta avviluppata nel linguaggio e va messa in evidenza nella sua forma pura. Invece per Marx la coscienza è il linguaggio stesso, che nasce dall'attività produttiva e riproduttiva sociale degli individui. Quando questa attività sociale assume la forma della divisione del lavoro, nasce la separazione tra coscienza e pratica, e la coscienza può rappresentarsi (illusoriamente) come pura e speculativa. In effetti, come abbiamo visto, anche Hegel afferma, citando Aristotele, che in Egitto si cominciò a coltivare la scienza indipendentemente come matematica allorché si sviluppò una classe sacerdotale di persone in grado di dedicarsi allo studio, dunque quando insorge la divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale. Ma questa circostanza storica mi sembra non essere per Hegel la base materiale reale e veramente sostanziale a partire da cui gli uomini si rappresentano una coscienza pura: «Nelle tranquille regioni del pensiero che è giunto a se stesso, ed è soltanto in sé, dice Hegel, tacciono gl'interessi che muovono la vita dei popoli e degli individui» (ivi, p. 16). Ma, osserverebbe Marx, il pensiero che è giunto a se stesso è solo la rappresentazione delle sue leggi generali più astratte in cui gli uomini traducono nel loro cervello proprio quei rumorosi interessi che muovono la vita dei popoli e degli individui — nella società borghese, la crisi e la rivoluzione — e che la forma mistica della dialettica si illude che tacciano.

5. Conclusione

Il tentativo di integrare il tema del rapporto tra logica e antropologia con quello della storia, ricordando un confronto che ha occupato un secolo e mezzo di discussioni, e che è lontano dal dare risposte risolutive, potrebbe forse tornare di qualche utilità quando si parla di messa al lavoro delle facoltà genericamente umane nell'epoca della produzione cosiddetta postfordista. Infatti mi chiedo se il fatto che una facoltà «generica» venga «messa al lavoro», non renda il suo carattere «antropologico» radicalmente «storico».

Essendo queste facoltà generiche in primo luogo linguistiche, il problema cade sul termine: «individuo sociale». E' evidente che esso include una contraddizione logica, ma mi chiedo se l'ossimoro non possa essere un po' illuminato considerandolo sia come «un'astrazione che ha un senso nella misura in cui mette effettivamente in rilievo l'elemento comune, lo fissa e ci risparmia una ripetizione» (Marx 1997, I, p. 6), come Marx afferma, manco a farlo apposta, a proposito della produzione in generale e del linguaggio, sia come lo «sviluppo dell'individuo sociale» (ivi, II, p. 401) di un'epoca storicamente determinata, ossia quella in cui l'appropriazione della produttività generale da parte degli uomini, la loro conoscenza e il loro dominio della natura diventano la base della ricchezza, cosicché quell'astrazione generica diventa «praticamente vera» (ivi, I, p. 32), quindi qualcosa di storico. Evidenti sono le ricadute di questo discorso sul problema delle forme politiche adeguate a quest'epoca della produzione, con la relativa discussione, già affrontata in questa rivista, su politica e natura umana.

BIBLIOGRAFIA

L. FEUERBACH, *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Torino 1946; G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, tomo primo, trad. it. A. Moni, riv. da C. Cesa, Roma-Bari 1974; K. MARX, *Il capitale. Critica dell'economia politica, Libro primo*, trad. it. D. Cantimori, Roma 1994; K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, trad. it. E. Grillo, Scandicci 1997, voll. I e II; K. Marx, F. Engels, *Opere V 1845-1846*, trad. it. F. Codino, Roma 1992. Talvolta ho apportato leggere modifiche alle traduzioni.