

Da: *Rivista di filosofia Neoscolastica*. Anno LXII 1970 Fasc: V-VI.

LA MOLLA DEL PROGRESSO IN UN REVISIONI STA: HENRI LEFEBVRE *

Henri Lefebvre (nato nel 1905, oggi professore alla facoltà di lettere e scienze umane a Strasburgo), accanto a Pierre Fougereyrollas e François Chatelet, è oggi tra gli uomini più significativi del revisionismo in Francia.

La rottura definitiva con il partito e l'ortodossia ufficiale è avvenuta nel 1958, in seguito ai fatti di Ungheria, con la pubblicazione di *Problèmes actuels du marxisme*. Henri Lefebvre è un uomo dall'intelligenza vivace e spregiudicatamente critica. Non poteva più restare nell'ortodossia di un pensiero che si sviluppa non per dialettica interna, ma per decreti autoritari.

Egli stesso accetta di essere «revisionista» non tanto di fronte al marxismo tout-court, quanto di fronte al pensiero ufficiale del partito per una più autentica lettura di Marx. Perciò ripetutamente denuncia il tradimento del dogmatismo ortodosso che fa consistere la propria fedeltà a Marx nella monotona ripetizione di alcune frasi staccate dall'insieme del pensiero e dalle circostanze storiche in cui sono nate. Una vera fedeltà a Marx esige oggi un ripensamento globale di tutto il suo pensiero alla luce delle nuove circostanze: il filosofo non può accontentarsi come l'archeologo di qualche frammento fossilizzato. Di conseguenza il pensiero di Henri Lefebvre, pur movendosi nel clima marxista, ha una propria originalità. (M.a.M.; S.R.)

1. *Totalità dialettica*

La nozione fondamentale che sta al centro del pensiero di Lefebvre è quella di «totalità dialettica». È la realtà stessa che l'impone come la propria sigla interpretativa. Eccone la genesi nel discorso di Lefebvre.

«La realtà è l'oggetto della conoscenza, il punto d'appoggio per l'azione». Ognuno brama coglierla per penetrarla con il pensiero e godere alle pure sorgenti della verità. Ogni segreto che viene alla luce è una potenza in mano all'uomo per trasformare la stessa realtà che glielo rivela.

* *Abbreviazioni*

C. V. Q. = H. LEFEBVRE, *Critique de la vie quotidienne*, L'arche, Paris 1962, vol. II.

I. M. = H. LEFEBVRE, *Introduction à la Modernité*, éd. Minuit, Paris 1962.

I. U. = KARL MANNHEIM, *Ideologia e Utopia*, Il Mulino, Bologna 1957.

L. F.L.D. = H. LEFEBVRE, *Logique formelle, logique dialectique*, éd. Sociales, Paris 1947.

M. = H. LEFEBVRE, *Métaphilosophie*, éd. Minuit, Paris 1965.

M. a. M. = L. SOUBISE, *Le marxisme après Marx*, Aubier, Paris 1967.

MARX = H. LEFEBVRE, *Marx*, Presses Universitaires de France, Paris 1964.

R. = LEOPOLD LABED, *Il revisionismo*, Jaca Book, Milano 1967.

S.F..S. = KARL LOWITH, *Significato e fine della storia*, ed. di Comunità, Milano 1965.

S. M. = H. LEFEBVRE, *Sociologie de Marx*, P.U.F., Paris 1966.

S. R. = H. LEFEBVRE, *La somme et le reste*, La Nef, Paris 1959.

Per cogliere la realtà senza svisamenti, bisogna assumere un atteggiamento adeguato, bisogna aggredirla con uno spirito «realista». Chi non vuol essere realista per ancorarsi alla realtà, conoscerla, dominarla? Ma è difficile essere realisti.

Gli empiristi e i positivisti credono che questo sia loro esclusivo vanto. Vogliono essere così rispettosi della realtà che si propongono solo di constatarla. Con una tecnica specializzata colgono un piccolo fatto. Credono che vi sia tanto più realismo, quanto più la constatazione è minuziosa, l'enunciato più ristretto e preciso, il fatto più spezzettato. Questo tipo di realismo è tanto più limitato quanto più «realista» (C. V. Q. 196). Tale conoscenza infatti si insabbia nell'ammasso dei fatti e non riesce a porre un criterio, una gerarchia, un concetto: non può fare altro che consacrare questa situazione pulviscolare e perdersi in essa. « En voulant particulariser la connaissance, on la détruit du dedans. Le concret tant cherché s'enfuit. L'hyper-concret est aussi abstrait que les généralités philosophiques» (C. V. Q. 184).

Dunque lo stesso spirito di realismo esige che si affronti il reale servendosi della nozione di totalità, perché abbiamo di fronte non un mucchio di granelli di sabbia, ma un insieme strutturato.

Inoltre abbiamo imparato da Hegel che la realtà è ben più ricca dell'esistenza constatabile: contiene anche il possibile che opera nel suo seno e la rende dinamica, spingendola al superamento di se stessa. Questo vale soprattutto nell'ambito dell'umano. È la coscienza del possibile, di un futuro migliore, che sta alla base di ogni critica del presente. Il possibile rende dinamica la realtà e permette all'uomo d'intervenire per modificarla.

Ma chi vuol trasformare la realtà non è già fuori della realtà? Il senso comune chiama «idealista», cioè sognatore, l'uomo che vive nel mondo delle nuvole, colui che vuole mutare la realtà. Perché cambiare la realtà? Come giustificare questa pretesa? La realtà necessariamente muta. Un vero realismo deve prendere coscienza di questo fatto altrettanto reale che questo oggetto, qui fra le mie mani. Dato che il mondo muta, l'uomo sente il bisogno di dominare e dirigere questo divenire per trarne vantaggio. Anche qui ci troviamo di fronte a un fatto reale che non può essere dimenticato a costo di tradire il vero realismo.

«Le réel ouvre ses profondeurs devant celui qui veut le pénétrer pour le transformer» (C. V. Q. 196-197).

La nozione di totalità in un mondo in divenire non potrà mai essere intesa come totalità chiusa, completa, esaustiva, bensì come totalità sempre aperta e dinamica, mai conclusa. Tutte le opere dell'autore dal 1958 in poi (anno dell'espulsione dal partito) ritornano con un martellamento insistente contro il sistema di pensiero e lo stato staliniani, che pretendono essere l'ultima parola invalicabile del pensiero e della storia. Per Lefebvre l'instaurazione dello stato comunista non è la soluzione di tutti i problemi dell'uomo, ma il momento in cui l'uomo può porre in termini veri, senza mescolanza di pregiudizi, i problemi umani della conoscenza, dell'amore, della morte ..(I. M. 199-201).

Senza la nozione di totalità non è possibile né conoscenza teoretica, né impegno trasformatore della realtà, ma con questa nozione il pensiero rischia di cadere nel dogmatismo, l'azione politica nella dittatura. È necessario perciò inserire nel cuore della totalità il negativo che la roda continuamente e non le permetta la stasi, la pretesa di porsi come assoluta.

Ecco la nozione di «totalità dialettica» (C. V. Q. 187-189; *Marx*, 64-65).

Il vero è il tutto, ma un tutto non già posto integralmente sin dall'inizio bensì

progressivamente facentesi. La contraddizione è la molla di questa dinamicità creativa. Ogni totalità che nasce nel divenire dal superamento della contraddizione non è mai del tutto completa e finita tanto da escludere ulteriori contraddizioni (Marx, 64-65). Non vi è un fondo. Se tenti di cogliere un punto fermo, ti sguscia tra le mani, è già altrove, più lontano. Non vi è un termine ultimo né verso il basso, né verso l'alto, ma sempre altra cosa. Si può sempre andare più lontano, più in profondità (S.R. 291-292). «Io non ammetto niente di assoluto, niente di incondizionato e mai l'ho ammesso, poiché ritengo che la dialettica sgretola ogni assoluto, ogni incondizionato, e che questo è il suo principio» (S.R. 685).

La nozione di totalità nasce in seno alla filosofia. Tuttavia per opera di Marx è stata staccata da questa matrice per essere completamente inserita nella « prassi ». È in questo ambito che deve essere precisato il suo significato (M. 107-108; S.R. 26). «Ainsi la notion de totalisation ne se concoit pas ontologiquement, mais stratégiquement, c'est-à-dire programmatiquement» (C. V. Q. 191). Alla sua origine sta la «volontà di totalità» che è la chiave di volta del mondo umano. Lo stesso atto iniziale di investigazione sull'umano, pur rivolgendosi a una molteplicità di fenomeni diversi, è già totalizzante. Suppone una cultura, una sensibilità, un modo di vedere le cose. Comporta una rivendicazione da attuare, un movimento di critica orientato verso un'affermazione. Tutto questo costituisce una strategia. Chi mette in azione questa strategia non si rassegna all'impotenza, né accetta di mettere questa forza nelle mani dei capi del momento (C. V. Q. 190).

Di conseguenza l'inesauribile processo di totalizzazione non ci autorizza a introdurre nulla di trascendente. Non dobbiamo scambiare per infinito attuale, l'infinito cammino di una virtualità. L'infinito qui è negazione del finito, come struttura data una volta per sempre. L'infinito consiste nell'inesattezza dei confini e nell'approssimazione (M. 325). Questo carattere approssimativo non è da intendersi alla maniera tradizionale come inesattezza colpevole, ma come logica conseguenza di una realtà in continuo sviluppo e mai completa. Si tratta qui di una duplice approssimazione: una della conoscenza nel cogliere la realtà senza mai poterla esaurire e definire, l'altra della realtà che continuamente supera i propri limiti, dominata dalla legge universale della dialettica. Ciò ristabilisce la corrispondenza e l'accordo tra realtà e conoscenza. Una teoria della conoscenza che pretendesse sostituire l'approssimazione con il rigore, aprirebbe un abisso sempre più vasto tra il concetto e la realtà. « Le caractère approximatif du monde fait sa plasticité, l'ouvre à l'action et motive l'action (la praxis) » (M. 326).

Abbiamo prima affermato che la contraddizione è la molla che produce la dinamicità del reale e spinge avanti il processo di totalizzazione, che genera ossia il progresso e il divenire della storia. Bisogna però ridimensionare il concetto di contraddizione. Se la totalità non vive più nel clima della filosofia ma in quello della prassi, la contraddizione che l'anima dovrà intendersi non più alla maniera filosofica come contrapporsi di idee, ma in maniera concreta come lotta di forze storiche, come lacerazione sensibilmente sofferta.

2. Ineguale sviluppo

La forma di contraddizione che in maniera più viva sentiamo presente nella nostra società è «l'ineguale sviluppo »}. La nostra stessa epoca assiste al terribile squilibrio tra popoli che muoiono di fame e altri che sciupano immense ricchezze in armamenti, tra «paesani» che usano attrezzi primitivi nella coltivazione dei

campi e sono perciò costretti a un lavoro inumano e infruttuoso, e una élite di tecnici che esplora gli spazi cosmici con strumenti quanto mai perfetti e costosi, insomma tra la vita quotidiana arretrata e una tecnica quanto mai progredita.

Il concetto di ineguale sviluppo è stato introdotto nella dialettica da Lenin. Non rappresenta una eccezione alla legge universale della dialettica, non si tratta di uno scacco, di una zona sottratta al suo potere, ma solo di un ritardo. Bisogna perciò considerare la dialetticità del tutto non come un divenire continuo e omogeneo, alla maniera in cui l'illuminismo intendeva il progresso, ma come includente in sé squilibri tra settore e settore, arresti, discontinuità. Ne risulta una concezione di totalità dialettica molto accidentata, ma pur sempre valida a farci superare la concezione, oggi tanto diffusa, di un progresso settoriale. L'ineguale sviluppo non smentisce il valore della totalità diveniente, anzi ne riafferma indirettamente la necessità. Proprio questo arresto genera lo squilibrio e in esso vive la negatività che rode il presente e spinge al superamento. L'ineguale sviluppo non giustifica una concezione di progresso esteso solo al campo della tecnica e della economia in contrapposizione alla staticità degli altri settori dell'umano, non rompe insomma la totalità, anzi viene utilizzato come elemento propulsore. (C. V. Q. 315-316; L. F. L. D. 89).

3. Scissione della poiesis

All'alba della sua civilizzazione l'uomo vive nella «poiesis». La poiesis si caratterizza per l'unità primordiale degli elementi che poi si dissocieranno: tecnicità, immagine del mondo, azione sulle cose e sul gruppo sociale, presenza del popolo, decisione dei capi, solennità. In essa armonicamente si intrecciano il rito e l'esigenza tecnica, la potenza misteriosa delle decisioni fondatrici e la reale abilità (M. 219). In questo periodo creare, fare, dire si richiamano reciprocamente. La solennizzazione religiosa, per esempio, e i riti di fondazione non sono una messa in scena, ma la maniera di accettare i rischi della situazione creata, di impegnarsi a mantenere l'opera nuova, eternizzarla eternizzandosi in essa (M. 156).

Il discorso filosofico e il discorso poetico non si distinguono tra loro e restano legati alla prassi, anch'essa integrata nell'armonica totalità della poiesis (M. 70). Per esempio, l'immagine del fuoco eracliteo, che sempre vive, che diventa tutte le cose, non è un'immagine retorica. Logos eracliteo è atto, misura, legge. Coincide con il fuoco creatore, e divoratore: quello del focolare, della forgia, degli incendi e dei vulcani, quello del sole che riscalda la terra senza bruciarla e non la lascia perire nelle tenebre glaciali. Logos e fuoco negano e distruggono, suscitano e divorano secondo lo stesso ritmo della natura, del pensiero, della vita cittadina. Eraclito non fantasma sul fuoco, ma medita, simbolizza, scopre delle risposdenze ontologiche. La meditazione di Eraclito è atto e pensiero, atto civico e politico: «Chi parla con intelligenza deve appoggiarsi su ciò che è comune a tutti, come una città sulla legge» Cfr. 114). La legge del mondo che riunisce i contrari è anche legge della città (M. 156-57).

Nel momento presocratico la totalità della poiesis è ancora integra, ma in essa incominciano a delinearsi quelle differenze che giungeranno poi alla scissione. Allora avremo la divisione del lavoro, tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, tra produzione materiale e guida degli uomini. Distinguendosi, le varie

p

attività umane si specializzeranno sempre più, creando un proprio ambito esclusivo e stagnante.

«La poesia si smarrisce nell'immaginario verbale dissociato dal razionale, la filosofia si raggela nell'astrazione formale, il sapere nella scienza particolare, l'azione pratica nell'empirismo delle opinioni correnti e del potere politico» (*M. 156*).

In altre parole, la poiesis si deteriora in poesia (operazione su materia verbale) e dimentica di essere prassi (azione sugli uomini attraverso le opere e le parole, educazione, formazione, fondazione). La prassi poi si degrada al livello di scambi attraverso il discorso, il commercio, i contratti e dimentica di essere poiesis (creazione di un mondo umano) (*M. 168*).

Nella scissione l'uomo dolorosamente vive la contraddizione, ne sente l'implacabile morso che lo tormenta. È una condizione che non può accettare. L'uomo è nato nella poiesis e tende a ritornarvi come alla sua patria.

La totalità della poiesis da ritrovare non è quella del passato che ormai si può attingere solo in ricordo, ma quella del futuro. Il rapporto dell'uomo con l'essere e la natura non è stato esaurito nella poiesis primordiale. Il mondo della divisione se pur rappresenta uno stato di alienazione è tuttavia un passo avanti di fronte all'indistinzione e all'ambiguità originaria. La nuova totalità non sarà perciò una copia della totalità originaria, ma una totalità più ricca, costituita nell'armonia di elementi redenti dalla indistinzione e portati alla luce, (*M. 248; 315*).

Vani tentativi per ricostruire la totalità sono intrapresi dalla poesia e dalla filosofia. Per il fatto stesso che sono attività parziali non possono pretendere di esaurire la totalità.

Il marxismo ortodosso, seguendo pedantemente Marx e senza rendersi conto di altre possibilità insite nel suo discorso, crede che la via maestra della disalienazione sia la lotta di classe che termina nella società comunista, soluzione di ogni problema umano, grande panacea.

Per Lefebvre l'avvento della società comunista non è il termine, ma l'inizio, non soluzione di tutti i problemi umani, ma inaugurazione dell'epoca in cui l'uomo può porre in termini veri i suoi fondamentali problemi (*I.M. 199-201*). In quanto alla lotta di classe Lefebvre crede che ben presto si attenuerà dopo qualche esplosiva folgorazione. Il problema più grave è oggi posto dalla tecnica dell'automa (*M. 247*).

Già Marx aveva intuito l'importanza della macchina che so- regolarsi da sola. La macchina per Marx non è più quello che era per Hegel: uno strumento, un utensile o un insieme di utensili. Essa è già l'automa, che permette di superare la divisione del lavoro (*M. 191*). La macchina libera il lavoro dal suo aspetto deprimente. Di per sé stessa non conduce all'alienazione. È il suo uso in una società classista, il suo inserirsi in rapporti sociali degenerati nella contraddizione, che la trasforma in un mezzo di asservimento. Anzi divenendo automa può assumere sempre più su di sé tutto il lavoro e riunire così gli elementi dispersi dell'attività totale. La macchina divenuta automa non assicura lo sviluppo dell'uomo, ma lo rende possibile. L'automa permette il non-lavoro, il riposo, il tempo libero. Permette a ciascuno di dedicarsi liberamente e a seconda del gusto ora a questa, ora a quella attività, ora a questa, ora a quell'arte.

Noi viviamo il momento di transizione dalla civiltà del lavoro a quella del tempo libero. L'automa è già presente e funziona diminuendo sempre più il lavoro degli operai. Tuttavia permane ancora la frammentarietà del lavoro a

catena e i gesti meccanici, anzi, legato alle esigenze dei nuovi dispositivi automatici il lavoratore è ancor più sfruttato.

Camminando verso la società del tempo libero vaticinato da Marx, noi troviamo che il sentiero non è così facile. Ci dobbiamo arrestare di fronte a degli enigmi. L'automa infatti complessificandosi sempre più, imita sempre meglio il pensiero e la vita. Accanto all'«ominizzazione» del robot nasce il pericolo della «robotizzazione» dell'uomo.

Il cervello elettronico copia dal funzionamento del cervello umano il processo di disgiunzione, di dicotomia. La macchina riesce a sfruttare questo processo in tutte le sue possibilità sino al punto da far sorgere il dubbio che tutto il funzionamento del cervello umano possa ridursi a questo processo. Così il funzionamento dell'automa si erige a norma del retto pensiero umano. L'uomo si riconosce nel robot, opera delle sue mani, e si realizza conformandosi alla propria imitazione (*M. 177*).

Quando poi il punto di vista della tecnica dell'automa pretende porsi come totalità esaustiva del reale, come visione del mondo, si giunge alla filosofia dello strutturalismo. L'uomo strutturale prende la realtà, la decompone secondo un ritmo dicotomico, scoprendone le strutture, distinguendo le forme, poi la ricomponde costruendo delle sintesi ben intelligibili ma artificiali. È l'attività propria dell'intelletto in contrapposizione a quella della ragione dialettica. Preoccupazione principale è la chiara intelligibilità. Ma così svanisce ciò che di complesso e di ancora oscuro vi è nella prassi, nell'uomo, nel mondo. Viene cancellata la dialettica e con essa il laborioso processo della storia umana. Il tragico, l'emozione, la passione non hanno più posto. L'uomo strutturalista preferisce la gamba artificiale alla gamba vivente. La gamba artificiale può certamente imitare da vicino quella vivente, ne può rilevare il funzionamento, persino può essere più intelligibile nel suo funzionamento, ma le manca qualcosa che è essenziale: la vita (*M. 179-188*).

Con la macchina e l'ideologia della tecnica si è affermata la prassi ripetitiva a scapito della prassi creatrice. Gli oggetti prodotti in serie si ripetono, non sono né belli né brutti, ma semplicemente utili. È poi da notare che la maggior parte delle macchine son frutto di produzione ripetitiva e servono a loro volta a produrre ripetitivamente, come per esempio le macchine tipografiche. L'imitazione ripetitiva esprime l'essenza della macchina (*M. 224; 231*).

Perché la civiltà della tecnica è dominata dalla ripetizione? Forse la radice di tale atteggiamento sta nel fatto che la tecnica si fonda sul processo proprio dell'intelletto, misconoscendo quello della ragione dialettica. Il processo intellettuale ha le sue leggi nella logica formale. Questa a sua volta ha come principio supremo e anima che la pervade il principio di identità: $A = A$. L'identità non è altro che tautologia e ripetizione (*M. 238*).

Oggi l'imitazione passa dalla tecnica alla vita dell'uomo. La gente imita i suoi divi nel modo di vestire, di tagliare i capelli, di far spesa al supermercato, di condurre la vita. Nella nostra società i modelli hanno una importanza di primordine. Nel regno dell'imitazione l'individuo scompare. Anche nel momento delle attività che si qualificano come «serie» è lo stesso principio che domina. L'uomo che sta allo sportello di qualsiasi ufficio perde la sua individualità per essere solo un «personaggio», un uomo che gioca il ruolo di... e ogni ruolo rappresenta un determinato «tipo» che viene applicato con la premura di amputare ogni margine di individualità. Lo strutturalismo assieme alla tecnica tende a strutturare schematicamente e artificialmente la società (*M. 225-235*).

Come risultato ne segue che la «vita quotidiana» è dominata e oppressa dall'imitazione ripetitiva. Inevitabile perciò il malessere, l'insofferenza che sempre più si chiarificano come protesta a un simile ordine imposto. Inoltre la quotidianità nella misura in cui conserva un settore, ancorché il più recondito, che sfugge alla strutturazione, diventa lo scacco irreparabile di tale prospettiva che presume esaurire la totalità del reale.

Il nostro tempo è tempo di massificazione delle folle dietro agli idoli dei modelli, ma è anche tempo di frustrazioni, di malcontento, perché l'uomo nato nella *poiesis* sta morendo in terra straniera. L'uomo deve ritrovare la sua patria! Bisogna che la prassi ripetitiva sia sostituita dalla prassi rivoluzionaria per distruggere la suggestione delle false divinità. Già in questa opera distruttrice la prassi diventa creativa, prelude alla «*poiesis*» finale e la rivela, ancorché nel solo aspetto della tragicità (M. 244-249).

4. La teoria dei momenti

Il tema della totalità vivente nella *poiesis* iniziale e ricomposta al termine, ad un più alto livello, dopo il lungo periodo di alienante scissione, viene ripreso e approfondito nella teoria dei momenti.

Hegel prende il concetto di « momento » dalla meccanica (momento d'inerzia) e lo modifica usandolo per indicare le tappe, le figure che la coscienza assume nella sua storia ascendente.

Lefebvre si serve di questo concetto per indicare il « senso », il « contenuto » di un termine, come elemento comune a un insieme di istanti e di dati, come permanenza in un divenire. Il « momento » non può essere inteso alla maniera della sostanza aristotelica come separato dalla molteplicità e dal fluire. Non è nulla al di fuori di essi, ma solo la loro coesione, il loro senso che li salva dall'insignificanza di una pulviscolare e dispersa molteplicità.

Consideriamo la parola « amore ». Che cosa indica? Forse una entità iperuranica, una essenza che rivive nelle singole situazioni? Questa teoria platonica e razionalista oggi non ha più senso. Tuttavia se non c'è un elemento comune alle varie situazioni amorose, la parola amore non ha più senso. Se si tratta solo di una denominazione astratta e convenzionale di diversi stati e situazioni che non hanno tra loro un rapporto concreto, ci troviamo di fronte a una molteplicità indefinita, incapaci di un approfondimento ulteriore. Anche questo piatto empirismo non può essere più sostenuto. « Attraverso i cambiamenti, un qualche cosa resta. Noi diremo che è il momento » (C. V. Q. 340-43; S. R. 648).

I momenti emergono da uno stato di confusione e di ambiguità iniziale attraverso una scelta che li costituisce. La vita naturale e spontanea sia dell'animale che dell'uomo primitivo è immersa nell'ambiguità. Qui vivono i germi dei momenti in uno stato indistinto (C. V. Q. 344). Per esempio, nell'animale e nell'infanzia sia dell'individuo che della società il gioco si distingue male dal lavoro e dalla lotta. Il fanciullo gioca lavorando e lavora giocando. In certe società primitive il gioco prelude alla lotta, la danza presenta figurazioni dell'amore, del gioco, della guerra, intrecciandole assieme. È con il processo di civilizzazione che si costituiscono i vari momenti emergendo in un processo di liberazione dal magma iniziale. (S. R. 641-643).

Ogni scintilla nella notte sembra una stella. Ogni momento che emerge dall'indistinto originario, appena costituitosi nella sua forma tende a polarizzare l'attenzione dell'uomo, a porsi come totalità. Tutti gli altri aspetti della vita ven-

gono subordinati e dominati. Ne risulta una totalità il cui centro generatore è costituito da questo momento che si pone come assoluto. Ci troviamo qui di fronte a delle «totalità frammentarie» ognuna delle quali pretende di esaurire e definire l'uomo senza rendersi conto di quanto si lascia sfuggire. Ma questa assolutezza è solo presunta. Il completamento precede immediatamente e provoca la caduta. Il vertice del trionfo trascina dietro sé lo scacco. La negatività è già nel cuore di questa assolutezza, ma prima bisogna che ogni virtualità sia stata esaurita: solo una totalità compiuta rivela la negatività (C. V. Q. 184-186).

Riprendendo il motivo, possiamo chiamare momento il tentativo di totalizzazione di una possibilità umana. La possibilità è data originariamente, a un certo punto emerge e si determina, per ciò stesso è parziale. Vive originariamente nella quotidianità allo stato ambiguo. Qui si prende la decisione inaugurale che fa emergere la possibilità. La decisione non incontra limiti definiti che separino il possibile dall'impossibile. Qui la radice della tentazione di attingere l'assoluto. La passione vuole l'impossibile, ne varca i confini. Così si assume man mano il rischio dello scacco. Questo scacco è inerente al momento, alla sua follia, alla sua grandezza, come evento terminale della traiettoria (C. V. Q. 348-351).

Possiamo ora introdurre il concetto di alienazione: lo stato di ambiguità iniziale è stato di alienazione. La decisione che fa emergere in chiarezza un momento è decisione « disalienante », ma per il fatto stesso che vuole l'assoluto diventa nello stesso tempo « alienante ». «Disalienante in rapporto alla trivialità della vita quotidiana, in seno alla quale si forma ma da ,cui emerge, e in rapporto alle attività frammentarie che sormonta, il momento diventa alienazione. Precisamente perché si proclama assoluto provoca una determinata alienazione: la follia dell'amante, del giocatore, dell'uomo teoDetico ... » (C. V. Q. 347; S. R. 655).

Da questo punto di vista la contraddizione è intesa nelle forme concrete della banalità della vita quotidiana che genera noia, nausea ... e della tirannia di presunti assoluti che schiacciano l'uomo rendendolo schiavo.

Infatti la storia umana può essere ripensata sotto il ritmo sempre ripetuto di assolutizzazioni e di scacchi.

Come totalità si è imposta innanzi tutto la religione. Nella lotta per affermarsi come assoluta si è auto distrutta nel suo stesso trionfo. « Ora l'uomo avanza nel deserto dove la morte di dio l'abbandona; cammina nella solitudine cosmica attraverso la quale porta ancora sulle spalle il cadavere del suo dio» (M. 95).

La filosofia ha criticato e soppiantato la religione, si è posta come fulcro del mondo, ma poi si è inaridita dentro il cerchio chiuso del sistema assoluto.

Dopo la filosofia le scienze in generale hanno creato con il loro ambizione lo scientismo. Le scienze particolari hanno fornito a loro volta ipotesi totalizzanti. L'economia si è impossessata dell'uomo e lo ha ridotto a strumento di produzione. Lo Stato (Lefebvre è in polemica soprattutto con la posizione staliniana) con la sua potenza tende a un dominio mondiale. L'arte e la cultura producono l'estetismo e il culturalismo (C. V. Q. 185).

5. Metodo dei residui

Il metodo dei residui si riallaccia alla teoria dei momenti, ne costituisce l'elemento terminale. Si tratta di un unico pensiero organicamente collegato, anche se per seguire il linguaggio dell'Autore lo esponiamo in due paragrafi.

Il metodo dei residui è il metodo con cui la storia umana muove i suoi passi

superando di volta in volta gli sbarramenti delle varie totalità che si pongono come definitive, ultima parola dello stesso processo storico. Il residuo è ciò che sfugge a una presunta totalità esaustiva, è un brano di realtà dimenticata, ma non per questo meno reale. La sua stessa presenza è uno smacco alla presunzione totalizzante. Mettere in luce un residuo e la sua irriducibilità significa levare un grido di rivolta contro l'ordine stabilito.

È così che la storia ha potuto sbarazzarsi delle successive assolutizzazioni. La religione nonostante i suoi sforzi si è lasciata sfuggire un residuo: la vita della spontaneità istintuale, la «carne» con la sua calda sensibilità. La filosofia ha lasciato fuori di sé la vita quotidiana confinandola nel regno della banalità. Lo strutturalismo e la civiltà della macchina misconoscono la storia, il dramma umano, l'emozione, la passione. Lo Stato cancella la libertà. L'arte ridotta a cultura dimentica la creatività.

La storia procede secondo questo ritmo di costruzione e demolizione di barriere perché il pensiero e l'azione dell'uomo non possono cogliere e realizzare che degli aspetti particolari della inesauribile ricchezza della natura: pezzo per pezzo, prima distaccandolo dall'insieme, poi reinserendolo nella dinamica vita del tutto. Sotto questo aspetto il metodo dei residui riprende in termini moderni il tema del romanticismo. Già in Fichte non pone il non-io per superarlo e superandolo realizzare se stesso. Ma il tema non vive più nell'evasivo mondo trascendentale, assume anzi un'impronta rivoluzionaria in seno alla concretezza della vita umana. Il residuo non è una realtà speculativa ma una scottante presenza. Presenza che non lascia quieti. Esige una rivendicazione. Bisogna distruggere un ordine stabilito. Bisogna creare un nuovo ordine, una nuova sintesi dove venga messo in luce ciò che prima era stato dimenticato. A questo punto il residuo ci appare essenzialmente orientato verso il futuro. Se demolisce una realtà presente è sempre in vista di un ordine futuro da costruire: qui sta il cuore del suo impegno. Tuttavia non può essere scambiato per utopia nel senso deteriore di sogno evasivo nel futuro. Il residuo è una presenza ben reale ed efficace, come reale ed efficace è il proletariato, residuo del sistema capitalista (*M. 309-312*).

6. Metafilosofia

La Metafilosofia si pone nel cuore del mondo moderno che si presenta come totalità lacerata, coglie tutte queste varie forme di contraddizione nella loro dura concretezza. Entra nella realtà non come semplice pensiero, ma come « pensiero-azione ». Il suo fine non è la contemplazione (non c'è troppo da contemplare, da rimaner affascinati nella realtà presente), ma la trasformazione della totalità lacerata da tante contraddizioni per liberarla e renderla più armonica, più umana *CM. 165-166*).

Di fronte alla realtà la Metafilosofia è innanzitutto critica radicale. Non accetta, non convalida nessun fatto compiuto, nessun esistente. Si pone come distruzione di ogni stabilità e restituzione della storicità. Anche la stessa nozione di totalità viene accettata solo dopo il vaglio della critica, della negatività, della dialettica (*M. 261-264*). La Metafilosofia comporta come mentalità di fondo che niente è eterno, niente è del tutto stabile. Ma il momento della distruzione non è fine a sé, deve essere integrato e superato nel momento creativo (*M. 312-314*).

La filosofia, dopo aver preteso di porsi come momento esaustivo del reale, ha rivelato la propria insufficienza. L'attività contemplativa si lascia sfuggire il

mondo della pratica e della quotidianità. Inoltre giustifica e consacra il presente, non sa impegnarsi per trasformarlo in un futuro migliore (S. M. 8; S. R. 24-25; 142; Marx, 65-66). La Metafilosofia la sostituisce supplendone le lacune, senza però mai porsi come sistema, come totalità assoluta (M. 262).

La filosofia ha dato varie definizioni dell'uomo. Ognuna ne rivela un aspetto in funzione del suo tempo, della sua esperienza, del suo ambiente. Questo aspetto viene poi ingrandito sino all'assolutizzazione. Ma ogni presunta definizione esaustiva non è che una limitazione. L'uomo totale non è questo o quello, ma tutto ciò e anche altro che ancora non è emerso. La Metafilosofia si occupa perciò non di definire l'uomo ma di rompere ogni definitività, lasciandogli la libertà di definirsi da solo nella prassi. Questo definirsi non è una operazione teoretica alla maniera della filosofia, ma operazione che incide sulla realtà concreta, la trasforma, la plasma. Definirsi nella prassi è realizzarsi (M. 301-304). La Metafilosofia non definisce l'essere ma continuamente lo crea in un compito infinito (M. 329-330).

CONCLUSIONE

Siamo troppo abituati a trovare il discorso sul progresso stretto per mano all'ottimismo, in un clima di giovanile ingenuità. Di fronte a una simile posizione, spontaneamente si assume con Burckhardt la severa toga della sapienza storica che troppo sa di sudore e di sangue, per gettare una doccia fredda (S. F. S. 41). Da una parte è l'esuberanza giovanile che fonda il proprio discorso nell'interna energia della propria coscienza, senza tener debitamente conto della realtà piuttosto dura. Dall'altra è la maturità dell'uomo che ha fatto esperienza, purificato dai sogni evasivi, abbarbicato alla realtà nella sua più cruda concretezza: due posizioni paradigmatiche, nate per opposizione polemica, perciò limitate.

Henri Lefebvre ci presenta un'idea di progresso nient'affatto modulata al suon della fanfara. Il suo discorso riserva poche pagine, anzi direi poche righe alla realtà finale sempre fautrice di sogni evasivi. Per questo si differenzia nettamente da Ernst Bloch che continuamente si appella a questo <<ultimum>> divenendo così il profeta della speranza (R. 239^c240). La ricerca è totalmente impegnata nel momento presente dove s'impongono in maniera forte lavoro e sofferenza. Lefebvre non ha tempo per sognare: C'è troppo da lottare. Vive in trincea. Vita poco consolante, specie nei momenti di ritirata. Noi stiamo vivendo uno di questi momenti di emergenza pieno di ingiuste disuguaglianze, di tiranniche sopraffazioni, di compromessi disonesti. Il cammino della totalità dialettica conosce l'ineguale sviluppo, gli arresti, persino i momenti di regresso ... ma, mentre alla senile sapienza questa cruda realtà persuade che nulla è diverso oggi dai tempi di Alarico (S. F. S. 219), all'uomo prometeico impone e garantisce la necessità di rimboccare le maniche, di uscire dalla contraddizione, di fare un passo avanti: il male presente non è una smentita al progresso, ma la sua molla necessaria. In questo clima non c'è spazio per sogni evasivi, né per marce trionfali, solo si ode il gemito di braccia tese nello sforzo, testardamente fiduciose nella propria forza. In Lefebvre rivive l'anima di Prometeo e di Faust demitizzata da ogni traccia di Olimpo.

Di fronte all'escatologismo staliniano, che tutto vede risolto con l'avvento della società comunista, è salutare il richiamo all'inesauribile possibilità dell'uomo, all'infinito cammino che gli si prospetta innanzi, e perciò alle presenti con-

kk

traddizioni che lo spingono avanti. La stessa idea è presente anche in Ernst Bloch (*R.* 243-245).

Totalità scissa, lacerata, sanguinante, ma pur sempre totalità. Anzi più fortemente esagitata quanto più misconosciuta. Questo è sufficiente a salvare l'uomo dalla dissezione che operano nella sua viva carne i sostenitori del progresso settoriale (come Pietro Rossi nella prefazione alla *Storia dell'idea del Progresso* di Bury).

Se pur è generalmente ammesso che l'umanità di oggi soffre lo squilibrio tra una tecnica supersviluppata e una morale in ritardo, i due settori non possono essere visti così nettamente separati tanto che le trasformazioni dell'uno non si ripercuotano nell'altro. La scienza e la tecnica producendo l'energia atomica pongono la coscienza umana di fronte a una scelta da cui non può esimersi. La tecnica per sé non suggerisce il senso della scelta, ma se l'uomo opta per il male è lui che ne porta le conseguenze, tanto più tristi, quanto più è potente lo strumento che la tecnica gli pone in mano. L'uomo dell'era atomica non può rimanere con la stessa coscienza dell'uomo paleolitico. Se per caso vi rimane, subito si genera uno squilibrio, una contraddizione che lo costringe a muoversi. Tecnica ed economia non costituiscono il progresso morale, come pensa l'economicismo marxista, ma lo stimolano. Lo squilibrio non giustifica la concezione settoriale, anzi nella misura in cui è sofferto riafferma e postula la totalità.

Veniamo così al nocciolo del nostro tema: la molla del progresso. Per Henri Lefebvre è la contraddizione ma non vissuta nell'iperuranio della logica, bensì nella concretezza del vivere umano: È la fame, la guerra, la dittatura, le sopraffazioni di ogni genere, i tabù ... Senz'altro pregevole questa incarnazione delle idee filosofiche. Ma se la molla del progresso è la concretezza del dato, mi sembra impossibile parlare di un progresso infinito. Il dato mi garantisce il passato e il presente, nulla mi dice del futuro se non in forma congetturale. La contraddizione del presente giustifica il progetto della sua soluzione e nulla più: non è possibile fare un passo più avanti nel futuro. Anche Karl Mannheim avverte la crisi dell'utopia e trova ancora una speranza nelle classi non soddisfatte (*I. U.* 260-264). Ma che cosa vieta di pensare che in un avvenire più o meno prossimo l'uomo possa soddisfare tutti i suoi bisogni? Che cosa vieta di pensare che la catena, ininterrotta nel passato, di bisogno - lavoro - soddisfazione e daccapo bisogno - lavoro - soddisfazione, non giunga al suo ultimo anello?

Se gli elementi che costituiscono il discorso del progresso sono solo questi, parlare di un cammino infinito è uscire fuori dalle legittime affermazioni di un sapere fondato ed abbandonarsi all'impulso di una fede che non ha altri fondamenti al di fuori di se stessa. Questo è grave in Henri Lefebvre che con la sua critica spietata demolisce ogni fede e vuol condurre un discorso solido, più solido di quello della filosofia, tanto che sente il bisogno di superarla in una «metafilosofia».

VITTORIO MENCUCCI