

Da: Rivista di Filosofia Neoclassica. Anno LX 1968, Fasc. VI

TOTALITÀ DIALETTICA IN HENRI LEFEBVRE

Necessità della nozione di totalità

La nozione di totalità è una nozione filosofica. Non vi è filosofia degna di questo nome che non si preoccupi di cogliere una visione dell'universo come totalità. Anche l'empirismo e il pluralismo nella misura in cui sono filosofia non sfuggono a questa constatazione (*N.T.* 55).

Nel suo uso metodologico il concetto di totalità è indispensabile alla conoscenza, che senza di esso cessa di essere una struttura e si disperde in studi frammentari. Nel migliore dei casi la frammentarietà si autodistrugge perché la totalità riappare sotto altri nomi e in maniera dogmatica. Ciò accade quando uno di questi frammenti pretende di porsi come totalità definitiva ed esaustiva. Più disastrosa la situazione se lo studio frammentario si disperde in fatti isolati, in un empirismo pulviscolare. Allora la coscienza si insabbia nell'ammasso di fatti e non riesce a porre un criterio, una gerarchia, un concetto: non può far altro che consacrare questa situazione pulviscolare e perdersi in essa (*C.V.Q.* 183). E' il destino degli empiristi e dei positivisti. Credono loro esclusivo vanto il realismo. 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 meglio sezionato. Questo tipo di realismo è tanto più limitato quanto più realista (*C.V.Q.* 196). « 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).

" ABBREVIAZIONI:

N.T. = H. LEFEBVRE, *La notion de totalité dans les sciences sociales*, (Cahiers Int. SocioI. ", XXII (1955).

C.V.Q. = H. LEFEBVRE, *Critique de la vie quotidienne. Fondements d'une sociologie de la quotidianité*, Paris, L'Arche, 1961.

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

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

R.M. = H. LEFEBVRE, *Retour à Marx*, (Cahiers Int. SocioI. ", XXV (1958).

P.A.M. = H. LEFEBVRE, *Problèmes actuels du marxisme*, Paris, P.U.F., 1963.

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

M.D. = H. LEFEBVRE, *Le matérialisme dialectique*, Paris, P.U.F., 1962 (1" ed. 1939). *Marx* = H. LEFEBVRE, *Marx*, Paris, P.U.F., 1964.

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

Il vero è il tutto. In questo tutto rientra non solo il presente, l'attuale, ma anche il possibile che gli vive in seno aprendolo continuamente verso il futuro, dialettizzandolo. E' la coscienza e l'opzione per un possibile che sta alla base di ogni critica del presente. L'atto umano si definisce come scelta tra i possibili. Perciò senza possibile non si darebbe l'azione dell'uomo sulla realtà presente (*C.V.Q.* 196197). Siamo passati dall'ambito teoretico a quello della prassi. Anche qui la nozione di totalità è indispensabile. Senza di essa noi accettiamo il dato empirico e frammentario, consacriamo la scissione della realtà e la divisione del lavoro senza una possibilità di superamento. Insomma “sans exigence de totalité, la pratique et la théorie acceptent le réel tel qu'il est, les choses telles quelles sont: fragmentaires, divisées, disjointes” (*C.v.Q.* 184).

La totalità in Eraclito e Hegel

Stabilita la necessità, dobbiamo ora affrontare il lungo lavoro della determinazione. L'esposizione non può essere sistematica. Il sistema contraddice lo stesso concetto che l'autore propone della totalità. Henri Lefebvre non espone mai il suo pensiero in un sistematico e ordinato sviluppo, ma in maniera viva, a sbalzi, ora rifacendosi a delle figure storiche, ora in polemica con le varie forme del pensiero attuale. Pensare per Henri Lefebvre non è un mestiere con tecnica e procedura proprie, ma “un modo di vita e di esistenza” (*S.R.* 425). Per non falsarne il pensiero dovremo perciò seguirlo nel suo cammino. Non sarà possibile una definizione, ma, cammin facendo, il concetto si delinearà con contorni sempre più precisi: lo vedremo nascere.

La nozione di totalità è presente nel pensiero umano sin dalle origini. La natura per i primi pensatori contiene dei caratteri contrastanti: unità e molteplicità, mobilità e legge, profondità e superficie, indissolubilmente legati in modo da costituire un insieme, un tutto (*N.T.* 55). “... l'Uno è tutte le cose (fr. 50). Questo mondo che è lo stesso per tutti, non l'ha creato alcuno degli dei o degli uomini, ma sempre fu, ed è, e sarà fuoco eternamente vivo che a misura s'accende e a misura si spegne (fr. 30). Col fuoco si permutano tutte le cose e il fuoco con tutte, come con l'oro gli oggetti e cogli oggetti l'oro (fr. 90)»: così pensa Eraclito. Si tratta di totalità intesa in maniera naturalistica, come oggettività immediata, facile a cogliersi. Non ci si è ancora posto il compito della elaborazione teoretica. E' la concretezza di un fatto cui corrisponde uno stile di vita intrecciato anch'esso di molteplici aspetti. In questo periodo creare, fare, dire si richiamano reciprocamente. Il discorso filosofico e il discorso poetico

non si distinguono, ma s'intrecciano nella prassi. Il filosofo poeta conosce le leggi della città. Così Eraclito. Il logos 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. La legge del mondo che riunisce i contrari è anche legge della città: «chi parla con intelligenza deve appoggiarsi su ciò che è comune a tutti, come una città sulla legge». (fr. 114). Immagine poetica, concetto filosofico, azione politica costituiscono una totalità vissuta (M. 156-157; 70; 211).

Lo svolgersi del pensiero umano porta il suo contributo alla nozione di totalità che giunge alla consapevolezza teoretica in Hegel. Questi per primo le concede la più alta dignità filosofica ponendola al centro del sistema, gigantesco sforzo che tenta di cogliere la totalità dell'universo, della storia, dell'uomo (*N.T.* 59).

Attraverso il rapporto di causalità ci introduciamo nella nozione di totalità. Il rapporto di causa a effetto non esprime che in maniera unilaterale la realtà e il movimento. La realtà comporta un incrociarsi di rapporti: l'effetto reagisce sulla causa e inversamente. La causa non si quietava nel suo effetto come nella logica aristotelica. Causa e effetto non sono che momenti dell'interdipendenza universale. Passiamo così dalla causalità alla reciprocità d'azione. L'azione reciproca si presenta innanzi tutto come causalità reciproca di sostanze presupposte che si condizionano l'una all'altra, ciascuna essendo in rapporto all'altra attiva e passiva. Ma subito queste sostanze presupposte perdono la loro indipendenza e la loro exteriorità apparente per dar luogo alla totalità nella quale il rapporto causale è una prima espressione di analisi. Un esempio di questo processo: studiando i costumi degli Spartani li metto in relazione alla loro struttura sociale e alla loro costituzione politica. Inversamente se studio la loro struttura sociale e la costituzione politica le metto in rapporto ai costumi. Bisogna approfondire la ricerca fino a cogliere la totalità che comprende la dialettica di questi momenti. La realtà è il tutto in cui vivono gli elementi che l'analisi separa (*N.T.* 63-64).

Il cammino della conoscenza va dal fenomeno alla legge, dall'apparenza superficiale all'essenza nascosta. Il fenomeno, l'immediato è solo manifestazione e apparenza, non può essere autosufficiente. Bisogna scavare in profondità per scoprire ciò che è nascosto non dietro lui ma in lui. Bisogna cogliere l'essenziale, il necessario: la legge. Tuttavia in un senso il fenomeno è più ricco della legge, che costituisce solo una parte, separata con l'analisi. Il regno della legge

è il contenuto calmo del fenomeno: ciò che all'interno del divenire rimane relativamente stabile. Così il fenomeno contiene la legge e in più il movimento, il divenire universale. Il mondo fenomenico è agitato, mobile, contraddittorio. Il suo riflesso, compreso il riflesso delle contraddizioni e del movimento, assume nel nostro pensiero una specie di calma sovrana. Questa calma non deve però indurre il filosofo nell'errore di dimenticare il carattere profondamente agitato, contraddittorio del divenire. L'analisi del concreto mobile non si stacca che momentaneamente e in apparenza dal movimento reale a causa della stabilità relativa del concetto. La conoscenza dovrà perciò partire dall'unità dei due aspetti. L'analisi divide la totalità che però deve essere subito ricostituita. E' impossibile procedere diversamente. Chi crede di poter semplicemente constatare e descrivere, incomincia suo malgrado a concettualizzare, ossia a cercare l'essenziale sotto l'apparente. Il vero metodo parte dalla complessità del concreto per non perderla mai più di vista attraverso le vicende della ricerca. L'unità non deve mai nascondere la contraddizione e il conflitto più ricco e complesso. A sua volta la contraddizione non deve far perdere d'occhio l'unità. I due aspetti nel loro rapporto dialettico formano la totalità (*N.T.* 60-62).

Tuttavia in Hegel la nozione di totalità è ambigua. Da una parte la dialettica, che ne costituisce la vitalità interna, la rende « aperta » a una continua espansione e “dinamica”. Dall'altra parte il sistema si pone come totalità “chiusa”, ultima e definitiva parola del pensiero umano, vertice e compendio di tutta la storia della filosofia, blocco monolitico inattaccabile, restio a ogni incremento (*N.T.* 59). Inoltre il sistema trascina dietro sé una filosofia dello Stato. Hegel proclama nell'introduzione alla filosofia del diritto che la filosofia non può più essere un impegno privato come ai tempi della Grecia. Oggi la filosofia ha una esistenza pubblica a servizio dello Stato. Il sistema trova nello Stato il legame con la vita concreta e attuale. Lo Stato trova nel sistema la sua giustificazione (*R.M.* 21; *S.R.* 16).

Il giovane Marx vede innanzi a sé due mostri, giganteschi come le piramidi d'Egitto e la Sfinge che le guarda: lo Stato e il sistema. Sono lì a sbarrargli il cammino dell'azione e del pensiero. Novello Edipo, Marx sa risolvere l'enigma propostogli dalla Sfinge: “l'uomo”. Fa così precipitare i colossi dalla loro alta mole e li distrugge, risolvendo l'incertezza della doppia natura, dell'ambigua esistenza della Sfinge. animale-uomo, uomo ancora animale. Il sistema e lo Stato non sono altro che l'astratta assolutizzazione di due possibilità dell'uomo: il pensiero e l'azione. Una volta rotte queste mortificanti assolutizzazioni,

l'uomo si ripresenta come totalità sempre aperta e facentesi (*R.M.* 21-22; *S.R.* 15-16; *N.T.* 65).

La “totalità aperta” contro la “totalità chiusa” del dogmatismo

Il dogmatismo staliniano fa rivivere i due grandi mostri hegeliani che Edipo-Marx aveva fatto crollare (*R.M.*). Ironia della sorte: proprio il marxismo che doveva segnare la fine delle ideologie (pensiero legato ad una situazione di fatto e impegnato a conservarla), una volta raggiunto il potere, s'è lui stesso cambiato in ideologia (*S.R.* 741). Per di più l'aspetto sconcertante e allo stesso tempo comico, è che Stalin non cessa mai di criticare il dogmatismo e unanimemente gli staliniani ripetono la critica. Stalin era un uomo di Stato in tutta l'ampiezza del termine, con tutto ciò che comporta di astuzia, di brutalità e di efficace positività. Con le proteste antidogmatiche intende controllare anche la critica e sotto l'etichetta dell'antidogmatismo riesce meglio a imporre il proprio dogmatismo (*P.A.M.* 25-27).

Postulato di fondo del materialismo dialettico di tipo staliniano: il marxismo è già stato elaborato sino alla forma definitiva: perfettamente equilibrato, solido, coerente, senza contraddizioni interne, non ha bisogno di conquiste, né teme alcuna perdita. Ormai non resta che completare il dettaglio, ornare di retorica le linee di insieme (*S.R.* 35-87). Per l'autore è rimasta paradigmatica una frase di una persona autorevole nel partito comunista francese: «la casa è finita; non resta che mettere la tappezzeria}} (*S.R.* 35, nota). Per il materialismo volgare e il suo ultradogmatismo la filosofia ha terminato il suo ruolo critico e creatore per diventare l'organo collettivo di una dottrina già nella sua essenza terminata e completa (*S.R.* 678). Di qui l'atteggiamento del dogmatico. Trasforma il proprio pensiero in verità assoluta, i propri valori in valori assoluti. Chi la pensa diversamente è al di fuori della verità (*S.R.* 287). Inoltre crede fermamente che il materialismo unito alla dialettica sia la chiave che apre tutte le porte. Di fronte a qualsiasi situazione basta solo applicare la formula magica (*S.R.* 270).

Purtroppo i dogmatici non comprendono che la dialettica esige continuamente del nuovo, che non permette nessun ambito chiuso, che è per essenza aperta. La parola “ricerca” nel contesto della dialettica non può significare «dettaglio», ma impone al ricercatore di battere una via non tracciata, che lui stesso deve aprire con il rischio di sbagliare e di perdersi, con il destino di scoprire l'imprevisto. Se vi è una verità legata alla dialettica, è proprio questa: che il pensiero umano non può arrestarsi e fissarsi. La dialettica preferisce i problemi alle certezze definitive (*S.R.* 38).

Il grande mostro del sistema tiene per mano l'altro terribile mostro, lo Stato. Infatti sotto la targhetta di filosofia noi abbiamo a che fare con una pratica politica ben determinata. La filosofia cessa di essere pensiero e diventa strumento di potere e di educazione delle masse (*S.R.* 59; 65; 54; 56; 45).

E' ovvio che la coscienza di Lefebvre dominata da irrequietezza ipercritica si trovi in questo ambito come entro una camicia di forza. Dopo aver vissuto con fervore di neofita la vita del partito, sempre più rivela insofferenza fino alla rottura completa avvenuta nel 1958.

Filosofia e Stato, sistema teoretico e sistema pratico, presentandosi come completi, assoluti, eterni, sono l'incarnazione del concetto di «totalità chiusa». In opposizione, per ristabilire nella sua genuinità il pensiero di Marx, Lefebvre elabora e sostiene il concetto di «totalità aperta» o «totalità dialettica» (*C.V.Q.* 187-189).

Il caso concreto dell'assolutizzazione dogmatica acquista chiarezza teoretica, valida per ogni assolutizzazione, nella «teoria dei momenti» e nel «metodo dei residui».

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. E' difficile distinguere quando il gatto fa l'amore o la lotta, quando prova voluttà o dolore. Il fanciullo gioca lavorando e lavora giocando. In certe società primitive il gioco prelude la lotta, la danza presenta figurazioni della lotta, dell'amore, del gioco, intrecciandole assieme. La vita nella sua profondità originaria contiene un miscuglio di attributi fondamentali: lotta, fame, amore, riproduzione, gioco... L'ordine imposto al caos iniziale è ciò che distingue l'uomo dall'animale. Nell'uomo c'è una ragione vivente e ordinatrice che tende a distinguere ciò che nell'animale è confuso, a riunire ciò che nell'animale è disperso. Il cammino della civiltà è segnato dalla liberazione dei momenti dall'ambiguità originaria (*S.R.* 641-643). Tuttavia, come ogni scintilla che vaga nella notte viene scambiata per una stella, così ogni «momento» che emerge dall'indistinto originario, appena costituito si nella sua forma tende a polarizzare l'attenzione dell'uomo, a porsi come totalità esaustiva. Tutti gli altri aspetti della vita vengono subordinati o respinti. Ne risulta una totalità il cui centro generatore è costituito da questo «momento» che si pone come assoluto (*C.V.Q.* 184-186).

A questo punto possiamo chiamare «momento» una possibilità

umana che emerge dall'indistinzione originaria e pretende porsi come assoluta. L'uomo è originariamente un insieme di possibilità. Non è nulla, ma può essere tutto. La decisione fa emergere una possibilità dal ricco magma della vita. La decisione non incontra limiti definiti che separino il possibile dall'impossibile. La passione che subentra respinge sempre più in là questi confini, sogna e vuole l'impossibile. Ecco la tentazione di porsi come assoluto (*C.V.Q.* 348-351).

Ma realizzare un momento come totalità è spingerlo verso lo scacco finale che inevitabilmente l'attende. Solo una totalità assoluta rivela la propria incapacità. La passione deve scaricare tutta l'energia che possiede. Il momento deve esaurire tutte le risorse. Solo allora emerge il suo limite. Solo allora si rivela ciò che è stato dimenticato: «il residuo». Il residuo è ciò che sfugge a una presunta totalità esaustiva e assoluta, 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. Il “metodo dei residui” è il metodo delle rivendicazioni.

Il metodo dei residui tiene i piedi sulla solida base della realtà presente, mentre il suo sguardo è verso l'avvenire. Ogni rivendicazione non è condanna del passato che in misura della volontà di un futuro migliore. Il residuo è nel presente il germe del futuro, è la porta per cui entra la novità nella storia. Sarebbe grave errore scambiare il residuo per utopia, nel senso deteriore della parola, come sogno evasivo nel futuro. Il residuo è una presenza ben reale ed efficace, come reale ed efficace è il proletariato, residuo del sistema capitalista .

La storia procede secondo questo ritmo di assolutizzazioni e di rivolte 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 l'Io pone il non-io per superarlo e superandolo realizzare progressivamente se stesso. Il tema però non vive più nell'evasivo mondo trascendentale, assume anzi un'impronta rivoluzionaria in seno alla concretezza della vita umana (*M.* 309-312).

Possiamo ripercorrere la storia sotto questa prospettiva. Come totalità assoluta si è imposta innanzi tutto la religione. Nonostante la pretesa di esaurire l'umano, si è lasciata sfuggire un residuo: la vita della spontaneità istintuale, la “carne” con la sua calda sensibilità. “Ora l'uomo avanza nel deserto dove la morte del suo 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.

Si è lasciata sfuggire la vita quotidiana confinandola nel regno della banalità, non ha saputo collegarsi con la «prassi». Lo Stato tende ancora con la sua potenza a un dominio mondiale, ma cancella la libertà. L'arte e la cultura producono l'estetismo e il culturalismo, ma dimenticano la creatività. La scienza con la sua ambizione crea il clima dello scientismo ma dimentica la passione, l'emozione, il dramma umano della storia (C.V.Q. 185).

Se introduciamo il concetto di alienazione, possiamo dire che lo stato di ambiguità iniziale è stato di alienazione. L'umano giace sepolto nell'inconsapevolezza. La decisione che fa emergere in chiarezza un momento è decisione disalienante, ma per il fatto stesso che vuole l'assoluto diventa 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 teoretico ... » (C.V.Q. 347).

Se la scelta che fa emergere una possibilità dalla penombra della quotidianità tende inevitabilmente all'assoluto e perciò diventa alienante, se lo stesso non scegliere, il rimanere nell'ambiguo è già essere avvolti nell'alienazione, sembra proprio di trovarsi tra Scilla e Cariddi. La via di uscita è la forza della critica. La vecchia lucerna di Diogene ha ancora una luce implacabile che non permette al negativo di velarsi dietro le illusioni dell'assoluto ai ciechi occhi della passione umana. La critica deve rendere presente il negativo di ogni momento per ovviare l'assolutizzazione. Bisogna perciò correre il rischio della decisione iniziale senza accettare la tentazione totalizzante che vive insidiosa nel cuore di ogni momento. L'emersione dall'ambiguo è libertà, ma questa libertà diventerebbe schiava qualora si ponesse una totalità assoluta. La libertà non può essere efficace nell'arbitrarietà della situazione originaria. Deve utilizzare la mediazione. Deve costituirsi costituendo i momenti, ma senza impegnarsi a fondo in questi tanto da sacrificare scelte ulteriori (S.R. 655; 581). Di fronte alle varie totalità chiuse e assolutizzanti il compito è quello di rompere la loro definitività e reinserirle come totalità parziali nel flusso della storia, nella più ampia totalità dell'uomo mai « definito », sempre facentesi all'infinito (M. 301-304).

La “totalità dinamica” contro la “totalità statica” dello strutturalismo

Nella polemica contro il dogmatismo Lefebvre ha rivendicato la nozione di totalità aperta contro quella di totalità chiusa realizzata nel dogmatismo. Ora nella polemica contro lo strutturalismo continua a precisare il suo concetto di totalità: totalità dinamica e non totalità statica.

Nelle discussioni che occupano oggi gran parte dell'attenzione filosofica, emergono tre concetti di struttura:

1) «La struttura è l'intelligibile, è l'essenza in una cosa o in un insieme di fenomeni ». Per lo più questa essenza è intesa alla maniera della sostanza aristotelica. La struttura è perciò unità organica, un tutto eternamente identico a sé stesso.

2) In una seconda accezione struttura è “une abstraction construite”. E' un modello artificialmente posto dal nostro pensiero per coordinare e studiare un insieme di fenomeni. La struttura si situa al di sopra dei fenomeni e permette di coglierli nel loro insieme in quanto hanno una coerenza interna e presentano delle combinazioni di proprietà finite e definite.

3) Inoltre la struttura è intesa « comme intermédiaire et médiation et aussi comme constance relative au sein du réel, comme équilibre instable entre des forces opposées ». Secondo questa prospettiva nel cuore della struttura vivono due forze: una continuamente la rode e la spinge a superarsi, l'altra tende a conservarla. Ogni struttura non è che l'equilibrio instabile di queste due forze in un incessante movimento di destrutturizzazione e ristrutturizzazione. Questo terzo modo di intendere la struttura si differenzia dal primo per il fatto che qui la struttura è messa in rapporto con gli altri livelli e le altre forze, là invece è presa in se stessa, isolata. Lefebvre riporta le parole di Giorgio Gurvitch : “ogni struttura è un equilibrio precario, da rifarsi senza posa con uno sforzo rinnovato, tra una molteplicità di gerarchie in seno a un fenomeno sociale totale di carattere macrosociologico, di cui essa non rappresenta che un settore o un aspetto”.

Tutte e tre le maniere di intendere la struttura sono presenti in Marx, tuttavia quest'ultima ha il privilegio sulle altre (*C.V.Q.* 161-163). Anche per Lefebvre questo è l'autentico senso. «Tour à tour la structure nous apparait comme l'élément solide et stable, et comme la fragilité toujours remise en question, toujours compromise, résultat précieux et momentané du devenir et de l'histoire» (*C.V.Q.* 169).

Così intesa la struttura è il punto di appoggio dell'azione e della libertà, perciò della disalienazione; ma colta separatamente dall'insieme e dalle forze che continuamente la travolgono, si fissa nella staticità delle essenze immutabili e perciò diventa alienante (*S.R.* 325). Lo strutturalismo cade proprio in questo errore. Per esso la struttura è una totalità ben definita, bloccata una volta per sempre nei suoi elementi discontinui, che l'intelletto ha esaurientemente analizzato. Fissità e discontinuità: ecco le due caratteristiche dello strutturalismo (*C.V.Q.* 161; 179).

Questo atteggiamento di pensiero ha la sua giustificazione storica, come reazione alla filosofia del divenire (Hegelismo e Marxismo) che tutto aveva dissolto nell'incessante fluire, dimenticando che la dialettica dissolve sì, ma anche costituisce degli esseri, delle stabilità, degli equilibri provvisori, in una parola, delle strutture. Per esempio, questa matita con cui scrivo non è sequestrata nell'eterno, il tempo come l'ha costituita la distruggerà, ma intanto ha una struttura, una sua funzione (*M.* 184).

In opposizione al secolo XIX evoluzionista, verso il 1930 sorge il problema della stabilità e della discontinuità nel divenire. Il sottofondo vissuto di questa nuova preoccupazione può essere trovato nella stabilizzazione del mondo che si constata a questa epoca: persistenza del capitalismo, congelamento del socialismo (*C.V.Q.* 160; *S.R.* 328-387). Tuttavia l'impulso determinante viene dalle nuove scoperte: linguistica strutturale, logica pura e soprattutto la tecnica delle macchine calcolatrici e dei cervelli elettronici. Lo strutturalismo parte da queste constatazioni e le estende al di là del loro limite (*C.V.Q.* 137).

Lo strutturalismo è visione del mondo che nasce dalla tecnica. Prima ancora che una filosofia è uno stile di vita. Il tecnico, che smonta una macchina nei pezzi che la compongono e li conosce nella loro forma e nella loro funzione, poi li rimonta per ricostruire l'insieme, è praticamente uno strutturalista. Roland Barthes in un brillante articolo, che può essere considerato il manifesto della giovane scuola strutturalista, presenta il movimento più come stile che come dottrina filosofica. L'uomo strutturalista è l'uomo della tecnica che smonta e riorganizza. Sostituisce il mondo della natura, che sfugge al completo dominio dell'uomo riserbando un residuo di mistero, con un mondo prefabbricato dalla tecnica e perciò completamente dominato. Si direbbe che l'uomo strutturale preferisce una gamba artificiale alla gamba vivente. Certo la gamba artificiale è utile e funzionante. Incontestabilmente è più intelligibile della gamba vivente che rimpiazza. Le assomiglia con quanta maggior fedeltà è possibile e non è del tutto escluso che ne riveli qualche aspetto nascosto, ma ... le manca la vita. Solo la gamba naturale, ancorché non ben « definita » come la sua simulazione, possiede la vita. Non solo ha una funzione e una struttura, ma si forma, ha una storia sia nell'individuo che nella specie (*M.* 179-181).”

Lo strutturalismo nasce e vive nel clima della “robotizzazione” dell'uomo. La macchina oggi non è più il semplice utensile o l'insieme degli utensili, ma automa che è capace di autoregolarsi. L'automa sa progettare un altro automa ancora più complesso e perfetto. Via via che si procede nella complessificazione, la macchina imita sempre meglio il pensiero e la vita dell'uomo: è il processo di “ominizzazione” del robot che ci presenta continuamente delle novità sbalorditive. Il cervello elettronico si basa sul processo dicotomico che copia dal nostro intelletto. Si tratta di un insieme di elementi ben definiti e incasellati di fronte ai quali si pronuncia: sì o no, senza sfumature, senza transizioni. Il lavoro consiste nel ricomporre un tutto con elementi già dati e definiti, nella loro singolarità, senza che nulla di “nuovo” si introduca a turbare l'ordine. La macchina riesce a sfruttare questo processo in tutte le sue possibilità sostituendo progressivamente il lavoro dell'uomo, non solo quello delle braccia, ma anche quello della mente, tanto da far sorgere il dubbio che tutto il funzionamento del cervello umano possa ridursi a questo processo.

In conseguenza, il funzionamento dell'automa viene assunto come norma del retto pensiero umano: l'uomo si riconosce nel robot, opera delle sue mani, e si realizza conformandosi alla propria imitazione: l'"ominizzazione" del robot, si rovescia nella "robotizzazione" dell'uomo (M.177).

Lo strutturalismo è la filosofia dell'automa, è il processo e il punto di vista della macchina automatica elevati a visione del mondo, a totalità assoluta. Il pensiero strutturale coglie la realtà per decomporla secondo un ritmo dicotomico, scoprirne le forme, gli elementi irriducibili. Poi la ricompone costruendo delle sintesi ben intelligibili, ma artificiali (M 179-180).

L'uomo strutturale è l'uomo della ripetizione. La macchina impone la prassi ripetitiva a scapito della prassi creatrice. Gli oggetti prodotti in serie si ripetono all'infinito. Non sono né belli né brutti, ma semplicemente utili. Il processo del cervello elettronico non è creativo, tutto il lavoro consiste nella ripetizione e nella combinazione di elementi che già esistono (M. 224; 231).

Oggi la ripetizione passa dalla tecnica alla vita quotidiana. La gente imita i suoi divi, veste secondo la moda, compra ciò che la pubblicità gli impone. Anche nel regno 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. Nel regno dell'imitazione l'individuo scompare (M. 225-235). Lo strutturalismo assieme alla tecnica tende a strutturare schematicamente e artificialmente la società. Sembra che gli uomini vi trovino piacere e soddisfazione. Viviamo un tempo di masse, tempo di imitazione, di fanatico ossequio agli idoli dei modelli, ... ma anche un tempo di proteste, di rifiuti, di frustrazioni e di malessere (M. 247-248). Lefebvre sente fino in fondo il peso di questa alienazione.

Ormai nella nostra società gli elementi in gioco sono tre: la natura, gli uomini, l'automa. Il secondo termine, la lotta di classe, si attenua gradatamente. Oggi è il terzo termine che pone i problemi più gravi. L'automa si inserisce nello sforzo dell'uomo per appropriarsi della natura e soprattutto della propria natura. Porta certamente un contributo positivo, ma anche la minaccia di una ulteriore alienazione (M. 247).

La radice della nuova alienazione sta nel porre come unico e assoluto il processo proprio dell'intelletto su cui si fondano la tecnica dell'automa e lo strutturalismo tutto, a scapito della ragione dialettica. La preoccupazione principale della intelligibilità fa dimenticare ciò che di complesso e di oscuro vi è nella prassi, nell'uomo, nel mondo. Non hanno più senso la dialettica e il laborioso processo della storia umana. Il tragico, l'emozione, la passione non hanno più spazio per potersi inserire (M. 183).

Lo strutturalismo riduce l'uomo al suo scheletro. E' senz'altro indispensabile, ma cogliere solo questo equivale a farsi sfuggire l'essere vivente. Per avere l'uomo reale bisogna mettere lo scheletro in rapporto con tutti gli altri elementi in una totalità vivente (*C.V.Q. 164*).

Camminando lungo la riva del mare trovo sulla sabbia una conchiglia, bella, finemente strutturata, con linee, curve, spirali, dentellature, colori: è una struttura. Posso partire dalla conchiglia per conoscere l'animale vivente che l'ha prodotta. Se considero soltanto la conchiglia, colgo solo ciò che è definito, fisso, morto, mi sfugge la vita, il divenire. La conchiglia, prodotto della vita, non vive, non è che una cosa, testimonianza della vita arrestata, cosa morta lasciata dall'onda sulla riva della morte. La città, i quartieri, le case abbandonati dagli uomini, isolati dalle vicende umane sono dei cimiteri (*C.V.Q. 165-166*).

Accettare lo strutturalismo sarebbe ridurre la preistoria e la vita dell'uomo di allora a un mucchio di fossili (*C.V.Q. 179*). Insomma, per lo strutturalismo « la totalité se compose d'unités

discrètes, distinctes et discontinues » enumerabili in una serie finita (*C.v.Q. 161*). Lefebvre gli riconosce il merito di aver rivendicato la stabilità e la discontinuità, ma gli rimprovera di aver esagerato su questa via distruggendo così il divenire, di aver dimenticato la congiuntura (la fluidità) in favore della struttura (la stabilità) (*C.V.Q. 160; 164*). Tra struttura e congiuntura non ci deve essere separazione ma rapporto dialettico: la modificazione della congiuntura trasforma la struttura; la struttura tende a mantenere e a stabilizzare la congiuntura. Nel rapporto dialettico nessuno dei due termini ha il sopravvento. Il ruolo principale spetta a un terzo termine: il divenire (*C.V.Q. 171; 168*). La riuscita, la validità di una struttura non è frutto della sola stabilità e coerenza interna. Il segreto del suo successo è nella capacità di scambio con l'ambiente, ossia la capacità di rinnovarsi. Perciò la posizione di Lefebvre non è quella di opporre un congiunturalismo allo strutturalismo, né quella di un ambiguo eclettismo, bensì il superamento della unilateralità delle due posizioni nella dialettizzazione dei due concetti (*C.V.Q. 180*).

Dialettizzazione del concetto di totalità

Il peccato del dogmatismo è la chiusura, perciò nella polemica che gli muove contro, Lefebvre elabora il concetto di “totalità aperta”. Il peccato dello strutturalismo è la fissità, perciò polemicamente gli oppone il concetto di “totalità dinamica”. L'errore tuttavia non è costituito né dal sistema né dalla struttura presi in se stessi. Sia l'uno che l'altra hanno il loro uso corretto. Il peccato originale comune è l'assolutizzazione di queste categorie (*C.V.Q. 174-180*).

Senza il concetto di totalità è impossibile un pensiero teoretico, ma con esso il pensiero teoretico rischia di diventare dogmatico. L'esperienza ci ha fatto provare lo scotto di questa ambiguità.

La nozione di totalità ha delle esigenze imperiose. Una volta messa in gioco prende il comando, dirige ogni pensiero e azione verso il potere. « Une fois posée la totalité, le dogmatisme s'approche » (*C.V.Q.* 188). « Par conséquent, nous abandonnons la catégorie de totalité en tant que prise sans inclusion prépondérante du moment critique (negatif) et maniée de façon ontologique, normative, spéculative. En même temps, nous la reprenons dans un sens dynamique. Nous la dialectisons ... » (*C.V.Q.* 190).

Il vero è il tutto, ma un tutto non già posto integralmente sin dall'inizio, bensì progressivamente facentesi. La molla che spinge questa dinamicità creativa è la contraddizione. La contraddizione manda in frantumi una totalità che si era già affermata e minacciava di fossilizzarsi e spinge verso una nuova totalità più coerente e più ampia. Ma ogni totalità che nasce dal superamento di una contraddizione non è mai così coerente e definitiva tanto da escludere il rinascere di ulteriori contraddizioni (*Marx* 64). Non vi è mai un fondo. Se tenti di cogliere la natura assoluta ti sfugge fra 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. Ogni determinazione, ogni punto raggiunto non è che una verità incerta, incompleta (*S.R.* 291-292).

Tuttavia non possiamo ritornare all'affermazione di un divenire continuo che dissolva tutto nella fluidità. Sarebbe rendere vana la lezione dello strutturalismo. La struttura pur non essendo che provvisoria, minacciata e travagliata interiormente dalla negazione distruggitrice, è tuttavia un momento in cui l'unità e la coerenza vincono per un istante sulla potenza della contraddizione, tanto da poter porre un settore riservato al dominio della logica formale in seno a quello della logica dialettica (*Marx* 64). La concezione del divenire che ne segue è quella di un divenire accidentato costituito dal dialettico intrecciarsi di continuità e discontinuità, fluire e stasi momentanee, logica dialettica e logica formale (*C.V.Q.* 136-137; 130). Proprio il rapporto delle due logiche diventa la chiave per la comprensione della nozione di totalità nella originale calibrazione del nostro autore.

Logica formale e logica dialettica

La conoscenza umana ha una sua storia. La logica formale costituisce «il punto zero»: assenza di contenuto, ma nello stesso tempo inizio della conoscenza ben formulata. Lo zero infatti non è un numero ma nello stesso tempo comincia la serie dei numeri (*L.F.L.D.* 140).

La coscienza naturale primitiva è ricco contenuto virtuale del pensiero, ma non è ancora pensiero perché non ha raggiunto la forma del pensiero. La conoscenza primitiva è una visione globale e confusa della natura e dell'uomo, interpretata in chiave religiosa e mistica; questa visione globale e confusa deve essere analizzata nei suoi elementi per giungere alla chiarezza del pensiero (*L.P.L.V.* 141).

Il pensiero greco eredita l'elaborazione confusa ma profonda, cominciata nella civiltà della Mesopotamia e dell'Egitto: fissazione del calendario, astronomia, geometria e aritmetica. Con la vita cittadina della Grecia l'uomo comincia il vero dominio sulla natura con la tecnica (navigazione, architettura) e con una organizzazione sociale e razionale. La vita sociale invita alle ricerche, dominate ancora, dall'interesse pratico, ma che rivelano già una pretesa scientifica. Per esempio : le previsioni nautiche, i processi di misura e di calcolo.

Nello stesso tempo in cui la società emerge dalla natura, l'individuo emerge dalla comunità. Appare il pensatore solitario nel clima della democrazia. Con i Sofisti il pensiero si libera dal contenuto. Così Socrate, Platone, Aristotele possono definire la forma pura. Il principio di identità aristotelico fu un avvenimento basilare nella storia della conoscenza (*L.F.L.D. 141*).

Tuttavia perché il pensiero greco si ferma su questa grande conquista metafisicizzando i risultati della logica, rimane impigliato in un groviglio di contraddizioni che non sa risolvere da sé, come per esempio la contraddizione tra l'immobile e il moto, tra «pèras» (il definito) e «àpeiron» (l'indefinito) (*L.F.L.D. 143*).

La forma come tale si lascia scappare il contenuto, l'oggetto del pensiero, il reale, e nella misura in cui lo coglie lo immobilizza in un'essenza scolasticamente separata, distinta, astratta: la petrità della pietra, la campanità della campana. La realtà al contrario si presenta mobile e ricca di contrasti. Per chi si pone dal punto della logica formale e definisce con essa la ragione, il reale viene gettato nell'irrazionale (*L.F.L.D. 147*).

Nella storia della conoscenza umana ben evidenti emersero queste contraddizioni. Si presentò allora la necessità di salvare la ragione. Per questo era necessario oltrepassare l'opposizione tra forma e contenuto, tra razionale e reale e scoprire un nuovo processo del pensiero che sapesse calarsi nel reale e vivere in esso conciliando tutti i vari aspetti (*L.F.L.D. 148*).

Accanto alla crisi del formalismo una nuova componente entrò nel pensiero umano: la coscienza storica. Questo atteggiamento dello spirito ebbe due radici. Da una parte lo studio della natura rivelava sempre più ben fondata l'ipotesi evoluzionistica; dall'altra il rapido mutarsi della società attraverso le vorticose vicende della rivoluzione e delle guerre napoleoniche fecero sperimentare la storicità delle strutture. A questo momento il contenuto della vita e della esperienza umana è immensamente più vasto, ricco e vario dei secoli precedenti. Si pone perciò il problema di saper pensare razionalmente questo contenuto e non gettarlo nell'irrazionale (*L.F.L.D. 150*).

Questa la problematica in cui sorge il pensiero di Hegel. La sua opera introduce nella storia della conoscenza una nuova epoca, offrendo al pensiero umano nuove possibilità. Hegel si è basato sul movimento naturale del pensiero nella ricerca e nella discussione. I ricercatori confrontano le loro opinioni, i punti di vista, i differenti aspetti del problema, i possibili elementi contraddittori e tentano di

elevarsi a un punto di vista più comprensivo.

La tecnica del dialogo fu già usata dai sofisti, ma solo con lo intento di distruggere un discorso con l'altro. Questo rese sterile la discussione e portò allo scetticismo. Certo vi è un aspetto buono, lo spirito critico che non ammette nessuna verità senza esame, che diffida delle affermazioni assolute e definitive e le dissolve mettendole in urto tra loro, ma lo spirito negativo della critica non può essere che un momento da superare e integrare con altri momenti. Prendiamo perciò dai Sofisti il metodo del dialogo, togliendo però quanto di negativo era nella loro tecnica. Nel confronto delle opinioni togliamo la opposizione distruttiva per instaurarci l'impegno di una opposizione integrativa (*L.F.L.D.* 148). Questo non vuol essere eclettismo che si accontenta di un compromesso tra le tesi, facendole coesistere in un minestrone caotico. Il pensiero vivente cerca nel confronto delle affermazioni il superamento, l'unità a un livello superiore (*L.F.L.D.* 149).

Purtroppo Hegel ha teorizzato questa nuova tecnica e ha realizzato la sintesi dei ricco e vario materiale della coscienza moderna in un sistema chiuso, assoluto e definitivo, cadendo ingenuamente in una chiara contraddizione. Mentre da una parte afferma che tutto è divenire e solo è reale ciò che diviene, dall'altra arresta il divenire della civiltà al suo tempo, quello del pensiero al suo sistema (*L.F.L.D.* 150).

Ecco l'esposizione in forma teoretica del punto d'Archimede su cui fa leva il nuovo tipo di pensiero. Il cominciamento assoluto, «il punto zero», pura forma, assenza di ogni contenuto, è formulato nel principio di identità: $A = A$. E' l'essere astratto, vuoto di ogni contenuto, perciò è anche il nulla. Questo non comporta la distruzione del pensiero dell'essere, perché se questo essere astratto è nulla, conviene tuttavia a ogni essere. Tutto ciò che esiste può entrare nella formula della identità astratta: l'albero è l'albero, l'uomo è l'uomo ... Ma appunto perché conviene a tutto è in sé il vuoto di ogni contenuto, il nulla (*L.F.L.D.* 152-153). Così il pensiero prende coscienza del suo vuoto, da cui nasce l'esigenza di un contenuto, del confronto con la realtà. Il pensiero dell'essere non si mescola con il pensiero del nulla in una confusione informe. Il pensiero del nulla penetra il pensiero dell'essere, lo contraddice e lo annulla senza tregua fintanto che s'arresta in se stesso. Così il pensiero del nulla trascina il pensiero dell'essere nel movimento.

Questo primo processo stabilisce la legge suprema del pensiero, legge che continuamente si ripropone ogni qualvolta risulta chiaro che un determinato pensiero non coglie il reale e il concreto nella sua totalità (*L.F.L.D.* 154).

La contraddizione che a livello di logica formale genera l'assurdo, a livello di dialettica è fonte di superiore intelligibilità (*C.V.Q.* 260; *L. F.L. D.* 156). «Scoprire un termine in contraddizione con un altro non vuol dire distruggere il primo, o abolirlo, o metterlo da parte. Ben al contrario è scoprire un'aggiunta di significato ... Così il pensiero del nulla ha per funzione di negare la soddisfazione del pensiero, la tentazione di chiudersi, di accontentarsi di ciò che possiede, di ciò che è. Proprio così lo rende vivente e, lungi dal distruggerlo, lo rende pensiero reale» (*L.F.L.D.* 156).

La contraddizione costringe a portarsi oltre, in un movimento che supera l'opposizione creando del nuovo. La contraddizione conduce al “terzo termine”. Cessando di essere assurdità, esitazione, confusione del pensiero, diventa creatrice. Il terzo termine supera i contraddittori e nello stesso tempo li conserva. E' il trionfo dell'unità dopo un periodo di lacerazione. La contraddizione spinge ogni essere al di là di sé stesso, lo strappa alla propria finitezza e lo inserisce nel movimento totale. Ogni cosa è ciò che è, ma il suo destino è di essere ciò che non è: in sé nel suo cuore possiede l'infinito (*M.D.* 12-15).

La logica formale è il punto zero da dove parte il movimento del pensiero che la oltrepassa nella logica del concreto, nella dialettica. Ma superamento non significa negazione bensì ripresa a un più alto livello. E' necessario perciò conservare e ridimensionare il valore della logica formale dopo aver conquistato il punto di vista della dialettica (*L.F.L.D.* 168; 145).

La rivalutazione della logica formale in seno alla dialettica è una rivendicazione di Lefebvre contro il pensiero ufficiale del comunismo. Quando l'autore scrisse *Logique formelle, logique dialectique* (1947), nell'Unione Sovietica la corrente jdanoviana che allora conduceva il pensiero ufficiale condannava la logica come ideologia borghese. In un congresso del partito comunista francese divenne ufficiale la formula: “science prolétarienne contre science bourgeoise”. Un esponente del partito poco prima del congresso disse a Lefebvre: “Bisogna creare una nuova logica, una logica proletaria e socialista. La vecchia logica è una sovrastruttura dei regimi scomparsi, dell'antichità, della feudalità ... Tu non fai risaltare la differenza tra l'antico e il nuovo” (*S.R.* 540).

A uno sguardo superficiale le due logiche si oppongono. Infatti la logica formale afferma che ogni essere è ciò che è, eternamente fisso nei suoi limiti ben definiti, separato da ogni altro essere, isolato nella sua purezza logica. La logica del concreto ritiene invece con Hegel: “... che non vi è nulla né in cielo, né in terra che non contenga in sé l'essere e il non-essere» per cui la contraddizione è il criterio di realtà. Da una parte la logica del conservatorismo fossilizzato, dall'altra la logica della rivoluzione.

Sembra aver ragione il dogmatismo jdanoviano. Bisogna però notare che i termini della contraddizione sono quelli che sono, ossia determinati. Obbediscono perciò al principio di identità. Inoltre, la contraddizione per se stessa è insopportabile e spinge a ristabilire l'unità. Il terzo termine risolve la contraddizione conciliando in sé il positivo dei due termini contraddittori. «Dès que la contradiction cesse, la vie cesse. Mais également, dès que la contradiction cesse d'être résolue, dès que le corps vivant n'est plus capable de la maintenir en lui-même, de se retrouver le même à travers son mouvement interne, ses sécrétions et échanges, la formation et la disparition de ses cellules, il disparaît également» (*L.F.L.D.* 169-174).

L'unità delle due logiche risalta ancor meglio nell'analisi del loro funzionamento. La logica formale ha come strumento l'intelletto che separa gli oggetti l'uno dall'altro e dal loro insieme, li determina entro precisi confini logici, li fossilizza. Nell'intelletto preso separatamente vi è un potere demoniaco di distruzione che dissolve il tutto, alla stessa maniera che una cinepresa dissolve l'unità del movimento in ben scanditi fotogrammi (*L.F.L.D.* 73).

L'azione analitica dell'intelletto si fonda sull'azione pratica e la prolunga: l'operaio che passa il minio a un oggetto metallico lo preserva dalle forze della natura che vorrebbero dissolverlo e farlo rientrare nella vasta unità dell'universo; così pure chi taglia un blocco di pietra lo stacca dall'insieme della natura (*L.F.L.D.* 89). «Produire c'est essentiellement créer des instruments bien définis et des objets consolidés dans le devenir» (*C.V.Q.* 133). Anche il bisogno vitale è alla base dell'azione dell'intelletto: mangiare, consumare un alimento animale o vegetale, è uccidere un essere, scomporlo. Analizzare una noce è romperla e reciprocamente chi rompe una noce per mangiarla ne comincia l'analisi (*L.F.L.D.* 89).

Malgrado il suo aspetto dissolvente l'azione dell'intelletto è indispensabile (*L.F.L.D.* 74). La conoscenza aggredisce un essere dal di fuori; deve perciò attaccarlo dal punto debole, con uno strumento distruggitore: lo scalpello, il fuoco ... «L'analisi uccide»: spesse volte si è levata quest'accusa. Hegel risponde che la morte è un'analisi naturale e reale, perciò irrefutabile. La negatività dell'analisi è lo stesso nostro potere sulla natura, potere che separa, spezza, consuma (*L.F.L.D.* 89).

La ragione, strumento della dialettica, volgendo all'opera dell'intelletto scopre che gli elementi non possono esistere al di fuori dell'insieme, né gli organi al di fuori del tutto vivente, perciò il suo impegno è di ristabilire l'unità del tutto. «Elle est la fonction de la vie, de l'ensemble, du mouvement total». La ragione è il superamento della scissione propria dell'intelletto. Constata che l'intelletto ha ragione in un senso: l'oggetto che determina è un oggetto reale, come reali sono gli organi che vengono sezionati in anatomia, ma constata pure che l'intelletto ha torto in un altro senso, perché perde il legame degli elementi e, rompendo l'interazione tra gli organi, uccide il vivente (*L.F.L.D.* 74). Intelletto e Ragione sono due momenti dell'unico processo conoscitivo.

L'intelletto è il primo grado che la ragione « supera », ossia in parte nega, in parte conserva. Il momento dell'intelletto rimane perciò sempre essenziale ancorché subordinato a quello della ragione (*L.F.L.D.* 75).

La sensazione ci dà nell'immediatezza il concreto reale, ma in maniera globale e confusa. Penetrare il reale è superare la confusione dell'immediato per mezzo dell'intelletto e della ragione. E' necessario far emergere dalla penombra della confusione gli elementi ad uno ad uno nella loro trasparenza logica. E' l'intelletto che stana dalla totalità originaria questi oggetti di pensiero. Ma se tali oggetti rimangono isolati, s'immobilizzano, diventano astrazione metafisica, perdono la loro realtà e verità. Non possono perciò essere considerati come risultati definitivi. Per andare dall'ignoranza alla conoscenza bisogna passare attraverso la mediazione dell'intelletto astrante, ma la verità di questa mediazione non emerge che attraverso il suo superamento nella ragione. La conoscenza reale e concreta sta alla fine, non all'inizio. Chi volesse immediatamente capire il mondo fisico, la vita sociale senza passare attraverso l'astrazione, si condannerebbe a nulla cogliere di essenziale e di veramente concreto, a restare nella apparenza e nella superficialità (*L.F.L.D.* 82-84). «Le rythme de la connaissance est donc le suivant: elle part du concret, globalement et confusément saisi dans la perception sensible, et donc, à ce titre, premier degré de l'abstraction, elle chemine à travers l'analyse la séparation des aspects et des éléments réels de l'ensemble donc à travers l'entendement, ses objets distincts et ses points de vue abstraits, unilatéraux et, par l'approfondissement du contenu et la recherche rationnelle, va vers la compréhension de l'ensemble et vers la saisie de l'individuel dans la totalité: vers la vérité concrète et universelle » (*L.F.L.D.* 87).

Abbiamo spesso usato i termini: analisi, sintesi. E' necessario precisare la particolare calibrazione che assumono nel discorso del nostro autore. L'analisi qui non pretende raggiungere le nature semplici, gli elementi ultimi, evidenti, chiari, distinti, alla maniera cartesiana. Non esiste un termine ultimo all'analisi. Il progresso della scienza ha mille volte superato limiti prima creduti insuperabili. Non esiste il semplice. Noi crediamo semplice ciò che ci è familiare. L'elemento a cui giunge l'analisi è una condizione, un antecedente, una fase dello sviluppo della totalità. « C'est précisément ce que signifie le terme hégélien du moment. Analyser une réalité complexe c'est découvrir les moments ». Anche la sintesi non potrà essere considerata alla maniera cartesiana come cammino a ritroso dell'analisi, dagli elementi semplici alla realtà complessa. Se l'analisi non è mai esaustiva, la sintesi non potrà limitarsi a un quadro sinottico dei risultati dell'analisi, ma dovrà tenersi ben saldamente in contatto con il tutto, contenuto concreto della ricerca, ignoto momentaneamente sfuggito all'analisi, e da qui guidare l'analisi per non lasciarla cadere nell'illusione di esaurire la realtà dividendola in elementi ultimi, semplici, chiari e distinti (*L.F.L.D.* 90-92).

Ripresa della dialettizzazione del concetto di totalità

Hegel ha portato a termine l'impegno del pensiero filosofico di affermare il divenire contro la visione fissista delle cose che per più secoli aveva dominato. Da questo momento comincia un altro problema: in questo gigantesco divenire come si costituiscono degli equilibri, delle stabilità, delle totalità? Il dogmatismo del marxismo ufficiale non si rende conto di questa nuova esigenza, catalogando le nuove ricerche sulla stabilità tra le anticaglie del medioevo. Pretende tutto spiegare con la dialettica. Così si lascia sfuggire la complessità della concretezza storica. E' merito dello strutturalismo di aver colto questa nuova esigenza. Ma lo strutturalismo ha prevaricato ricadendo nel fissismo. Lefebvre riprende in profondità il movimento senza perdere quanto di positivo lo strutturalismo aveva conquistato. Il tempo e la temporalità non si esauriscono nel concetto di evoluzione, di sviluppo. Il tempo e la temporalità comportano anche l'involuzione. Ossia, la durata ben lungi dal definirsi soltanto come lineare o come spezzata da discontinuità, diventa sinuosa come una linea in volute e spirali, come una corrente d'acqua in vortici e risucchi. Si formano dunque per un certo tempo all'interno di ogni coscienza individuale o sociale, delle durate interiori, si mantengono senza per questo immobilizzarsi o mettersi fuori del tempo (*S.R.* 229-236). « Sous cet angle, nous disons qu'il-y-a du devenir et du développement relativement continus: ces processus“ (*C.V.Q.* 137).

Il ritmo di questo processo è già speculativamente segnato in *Logique formelle, logique dialectique*, 1947. Se il divenire fosse solo

qualitativo (Bergson), a ogni istante la qualità si trasformerebbe e scomparirebbe per fusione in un'altra qualità. Ogni istante non avrebbe nessun rapporto determinante con l'istante seguente se non il fatto di precederlo. Bergson infatti parla del zampillare di qualità, di pura eterogeneità, di imprevedibile durata. L'universo potrebbe diventare un caos discontinuo. D'altra parte, poiché la trasformazione delle cose si presenta spesso come continua e graduale, si pensa talora di poter spiegare tutto il divenire con la gradualità: l'essere si trova già tutto intero all'origine, la pianta è già tutta nel seme, non resta che una trasformazione quantitativa. E' stato l'atteggiamento di tutta la cultura per un certo tempo. L'arte, la scienza, la civiltà, il pensiero vedevano risolto ogni loro problema per un magico richiamo al momento originario. Ma questo lascia intatto il problema, anzi, spostandolo all'origine, lo rende più difficile. La crescita quantitativa non basta da sola a spiegare lo sviluppo. La trasformazione consiste in una interruzione della gradualità, in una modificazione brusca della qualità a seguito di un piccolo aumento di quantità. Il divenire non avanza mai con ritmo uguale, ha delle crisi, delle esplosioni, dei salti. La quantità rappresenta il punto vulnerabile di ogni esistenza. A un certo punto un piccolo accrescimento produce il salto. Questo punto costituisce la discontinuità. Nel divenire la qualità determinata rappresenta l'elemento

che permane, il “qualche cosa” che resiste e dura. La quantità potendo aumentare e diminuire senza portare una profonda trasformazione, rappresenta sotto questo aspetto un elemento non essenziale. Quando però l'aumento o la diminuzione della quantità coinvolge la qualità, allora la quantità manifesta di non essere un elemento inessenziale alla cosa (*L.F.L.D. 191-194*).

Il tema del divenire contrassegnato dalla dialettica di continuità e discontinuità, speculativamente formulato e analizzato nel rapporto tra logica formale e logica dialettica, tra quantità e qualità, rimane sempre la struttura base nella concezione della totalità. Nelle opere posteriori il tema viene continuamente ripreso, ma non più in tono speculativo, bensì impregnato di concretezza all'interno della prassi (*C.V.Q. 130-142, passim*).

Ora al centro dell'interesse sta il problema dell'ineguale sviluppo. Questo concetto viene introdotto da Lenin nel pensiero dialettico hegeliano e marxista. Si tratta di una precisazione alla critica generale dello schema continuista ed evolucionista del divenire. Tuttavia l'ineguale sviluppo 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. La legge dell'ineguale sviluppo vale per una gamma presso che

illimitata di situazioni umane. E' ora il problema dei popoli sottosviluppati, ora all'interno degli stessi popoli sviluppati lo squilibrio tra la vita quotidiana arretrata e la tecnica supersviluppata, ora lo stridente contrasto tra una élite di tecnici che con strumenti quanto mai perfezionati esplorano gli spazi cosmici, e una massa di braccianti che nello stesso tempo lavorano la terra con strumenti ancora primitivi; di qui la scarsa resa, di qui la fame nel mondo. Ma questi settori sottosviluppati non possono rimanere quieti, non possono accettare il bloccaggio, l'occupazione, lo sfruttamento che sempre più diventa duro e insopportabile. E' necessario che riconquistino la libertà, togliendosi da questo stato di alienazione magari con la lotta (*C.V.Q. 63; 315-316*).

Così inteso il concetto di progresso perde la tonalità di ingenuo e trionfale ottimismo e diventa consapevolezza del dramma umano senza però perdere la fiduciosa tenacia dell'uomo (*S.M. 43-44*).

Totalità e Prassi

Nell'insieme del discorso è implicito un ulteriore aspetto della totalità dialettica che ora vogliamo esplicitamente tematizzare. La totalità che abbiamo fra mano non è quella della filosofia, ma quella della prassi (*Marx 64-65*): «La notion de totalisation ne se conçoit pas ontologiquement, mais stratégiquement c'est-à-dire programmatiquement ». (*C.V.Q. 191*) Procedo infatti dalla «volontà di totalizzazione» che sta alla base della conoscenza dell'uomo sociale e della prassi. Il matematico, il fisico, il biologo possono continuare la ricerca senza questa volontà. Nella ricerca sull'uomo l'atto iniziale è già totalizzante: suppone una visione del mondo, una rivendicazione da attuare. Questo atto iniziale pone una strategia. Chi mette in azione questa strategia non si rassegna all'impotenza, né a mettere questa forza in mano ai capi del momento (*C.V.Q. 190*).

La filosofia per il fatto che si definisce come attività contemplativa è mutila e mutilante: si lascia fuggire il mondo non filosofico della pratica (*S.M.* 8). La prassi risolve il problema lasciato aperto dalla filosofia, non eliminando la filosofia, ma realizzandola nel mondo non filosofico (*M.* 301). Superare non è negare ma rinnovare conservando. La prassi conserva della filosofia le istanze fondamentali, ossia la critica radicale e il progetto dell'uomo, liberandole dal clima filosofico fatto di astrazione e di immobilità (*M.* 107-110).

Ci troviamo di fronte a una « totalità fenomenica » o « fenomeno totale », ossia un insieme di constatazioni (fenomeni) riunite senza nessuna presunzione ontologica; ci interdiciamo infatti il passaggio dal fenomeno all'essenza, operazione speculativa propria dell'ontologia. La totalità fenomenica si distingue dall'unità di una essenza o di una sostanza senza però perdersi nella frammentarietà e nello stesso tempo lascia posto alla dialettica che continuamente tenta di ricostruire un tutto a partire da elementi in contraddizione. Questa totalità fenomenica continuamente facentesi è l'uomo (*C.V.Q.* 191).

La filosofia ha dato varie definizioni dell'uomo, ogni volta con l'illusoria pretesa di esaurirne l'essere. Ogni definizione ne rivela un aspetto in funzione del suo tempo, della sua esperienza, del suo ambiente, ingrandito sino all'assoluto. 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. Perciò non si tratta di definire l'uomo, ma di scartare ogni rappresentazione che pretende definirlo, lasciandogli la libertà di definirsi da solo nella prassi. Questo secondo definirsi non è un'operazione teoretica, come il definire della filosofia, ma un'operazione che incide sulla realtà concreta, la plasma, la trasforma: definirsi nella prassi è realizzarsi (*M.* 301-304).

La prima dimensione che si rivela nel fenomeno umano è il bisogno. Tutte le attività dell'uomo hanno il loro fondamento nel bisogno. Da questo punto di vista la stessa legge comprende l'uomo e tutti gli altri animali. Ma l'uomo si distingue da questi perché per procurarsi l'oggetto che soddisfi il bisogno crea degli strumenti e si impegna nel lavoro. Soddisfatto, il bisogno risorge ma a un livello sempre superiore. Il bisogno trasformato diventa bisogno umano, bisogno sociale. In quanto sociale è capacità e potenza, in quanto individuale è desiderio. Se a questo punto tentassimo di “definire” l'uomo come soggetto di bisogno, cadremmo nel miserabilismo, dimenticando la trasformazione del bisogno in capacità e volontà d'azione, dimenticando la differenza tra privazione (bisogno diventato potere e volere che rivendica) e frustrazione (bisogno ricaduto allo stato di mancanza). D'altra parte se definiamo l'uomo con il lavoro, ci incamminiamo verso il feticismo della produttività. E' necessaria una terza dimensione: Il bisogno esige il godimento, il lavoro perde senso e realtà se non conduce ad esso. Le tre dimensioni si rinviano l'una all'altra e reciprocamente si trasformano.

Chi vuole il godimento allo stato puro, senza sperimentare la mancanza e il lavoro diventa parassita della società e si vede svanire lo stesso godimento. Il lavoro senza la ricompensa del piacere genera una esistenza tetra. La mancanza che non può essere colmata distrugge il livello umano. Il reciproco rimando di queste determinazioni dell'uomo costruiscono il suo sviluppo e la sua storia. «*Nous tenons bien une totalité, mais phénoménale* ». Questa totalità non pretende esaurire l'essere dell'uomo, non esclude che altre dimensioni possano entrare in questa totalità strutturata, come per esempio: il gioco (*C.V.Q.* 192-195; *S.M.* 31-36).

La totalità fenomenica che continuamente si fa e si esprime in nuove determinazioni è in cammino verso la completezza della totalità ideale senza poterla mai raggiungere perché in sé inesistente. La totalità ideale esiste realmente solo nella misura in cui il fenomeno l'incarna, pur non identificandosi con esso, ponendosi al suo orizzonte come punto di orientamento e limite all'infinito. L'infinito qui non ha nulla a che fare con l'Infinito dell'ontologia, indica solo l'inesausta virtualità della prassi e l'inesattezza del limite ultimo che sempre indietreggia di fronte alla marcia dell'uomo (*L.F.L.D.* 138; *M.* 324-326; *C.V.Q.* 160). « La nozione dell'uomo totale si situa così al livello della vecchia nozione di Assoluto, ma dialettizzata. Se eliminiamo completamente l'assoluto, cadiamo nel puro relativismo. Allora il relativo perde ogni senso, smarrisce ogni orientamento, ogni direzione nel suo muovere verso l'avvenire. L'assoluto, dialetticamente, non si pone al di là del relativo, ma nel relativo. E pertanto non si confonde con lui. Essendo già nel relativo, ne rappresenta così - nel momento presente - il limite all'infinito, l'orientamento, il senso. Ciò che la dialettica della conoscenza afferma della conoscenza, la dialettica della vita afferma dell'uomo. L'uomo totale è in ogni compimento, in ogni momento dell'essere umano ed è pure il suo senso, il suo orientamento, il suo limite all'infinito, impossibile a raggiungersi. E' un grano di realtà umana e il suo termine» (*S.R.* 588).

Nota critica

La nozione di totalità dialettica libera il concetto di progresso da quel clima di ingenuo ottimismo che spesso l'accompagna. Il cammino della totalità dialettica non è una marcia trionfale uniforme e continua, ma un laborioso e drammatico procedere che spesso conosce stasi e sconfitte, ora in -questo, ora in quel settore, creando così stridenti squilibri. Mi pare che il pensiero di Lefebvre sia consapevole del dramma della storia umana e presenti una versione del concetto di progresso accettabile anche dalla demitizzata e duramente provata coscienza contemporanea.

In secondo luogo la nozione di totalità dialettica spiega il fenomeno dell'ineguale sviluppo e degli squilibri settoriali. Mentre molti fondano su questo fenomeno la tesi di un « progresso settoriale» frantumando la totalità umana, Lefebvre trova in esso, proprio perché sofferto, la molla del superamento dialettico verso una nuova sintesi totale, riconfermando ancorché indirettamente il valore dell'unità dell'umano.

La totalità dialettica è nozione quanto mai feconda: costituisce il punto orientativo di tutta la problematica dell'uomo. Lefebvre la usa nell'ambito dell'estetica, la pone come chiave di volta per la liberazione della quotidianità alienata, per la salvezza dell'umano contro il tecnicismo, contro qualsiasi limitazione della sua libertà e della sua inesauribile creatività.

Lefebvre crede che questa nozione gli permetta di superare l'empirismo, che si disperde in una frammentaria constatazione incapace di nulla costruire, senza però entrare nel terreno della metafisica dove tutto è eternamente immobile. L'azione ha bisogno di uno strumento teoretico, ma nello stesso tempo teme ogni assoluto. L'empirismo non permette al progresso di nascere la metafisica lo dichiara da sempre compiuto. La totalità dialettica vuol essere quel drammatico e laborioso tratto di mare che permette di schivare Scilla e Cariddi. Ma proprio la negazione della metafisica mette in crisi la stessa totalità dialettica.

Che tutta la realtà sia la totalità fenomenica limitata e diveniente, con esclusione dell'Essere trascendente, costituisce una duplice contraddizione. Se la totalità fenomenica è tutta la realtà, le rimangono esterne altre possibilità d'essere, che in rapporto al progresso della totalità diventano dover-essere. Ma un dover-essere al di fuori dell'essere o s'identifica con il nulla, o pone l'assurda figura di un terzo termine tra essere e non-essere.

Inoltre se la totalità fenomenica è tutto l'essere, il divenire, la contraddizione, il non-essere intaccano l'essere in quanto tale. L'essere verrebbe a patti con il non-essere, non si costituirebbe la legge fondamentale del principio di non-contraddizione, cadrebbe lo stesso semantema di essere che nasce per opposizione al non-essere.

Ma se la legge del reale fosse la contraddizione e il divenire? L'ipotesi non regge perché in tal caso la realtà dovrebbe accettare la contraddizione e pacificamente vivere in essa senza cercare di superarla.

Il superamento della contraddizione e il crescere dialettico della totalità fenomenica presuppongono che legge fondamentale della realtà sia il principio di non-contraddizione. Questo a sua volta, di fronte all'esperienza del divenire, postula l'Essere trascendente, dove sia eternamente garantita la ricchezza dell'essere. Negare l'Essere trascendente significa seppellire nell'assurdo il nostro mondo e il suo progresso.

La preoccupazione di Lefebvre e di tutto l'umanesimo ateo è che la presenza dell'Essere trascendente renda impossibile la libera azione dell'uomo nel cammino del progresso; come se il discorso sull'essere costituisse un limite o assegnasse una strada determinata tra le tante possibili: ogni espressione della libertà creatrice dell'uomo si muove sempre e necessariamente nell'ambito dell'essere, a meno che l'uomo non voglia porre la sua dimora tra le tenebre della morte e del nulla.

D'altronde lo stesso Lefebvre, dopo aver dichiarato l'ostracismo alla metafisica, ne conserva la traccia ancorché velata sotto diverse parole. Il "residuo" che continuamente insorge di fronte a ogni totalità consolidata per spingere al superamento in un ritmo che si ripete all'infinito, donde attinge la sempre nuova porzione di reale? Non sarebbe possibile un infinito attingere senza una sorgente di infinita ricchezza. Allora nella "natura", benché con diverse parole, ci viene riproposta l'identica inesauribile ricchezza dell'essere di cui parla la metafisica. Infatti proprio questo essere, liberato dall'immobilismo della primitiva impostazione greca, costituisce per una metafisica scaltrita nel vivo dibattito del secolare discorso filosofico, la guida della coscienza storica.

Vittorio Mencucci

