

a fondare la propria metodologia, Lévi-Strauss ha finito col legittimare anche gli aspetti negativi della cultura e non ha saputo presentare alternative reali a quei dolorosi problemi che il presente offre alla coscienza umana.

ROBERTO RADICE

R. P. ARON, *Marxismi immaginari. Da una sacra famiglia all'altra*, F. Angeli, Milano 1972. Un volume di pp. 248.

Questo libro riunisce saggi apparsi in luoghi e in tempi diversi, dal 1946 al 1968, del celebre sociologo e studioso di scienze politiche francese; in essi l'autore sviluppa un dialogo serrato e polemico con il marxismo esistenzialista di Sartre e di Merleau-Ponty e con quello strutturalista di Althusser: i due poli della naturalizzazione parigina di Marx, le due « sacre famiglie » che, come i giovani hegeliani del tempo di Marx, avrebbero la pretesa di sostituire i sofismi concettuali all'indagine paziente dei fatti e delle loro cause.

Nell'*Introduzione*, ripercorrendo le tappe fondamentali della sua evoluzione intellettuale, Aron chiarisce l'impostazione tipicamente sociologica delle sue ricerche, tendenti al confronto tra gli schemi marxisti e lo sviluppo effettivo delle società moderne, che spesso si discosta dalle previsioni che lo stesso Marx aveva formulato. L'interesse dell'autore non è dunque propriamente filosofico, ma piuttosto, si direbbe, socio-politico; tuttavia qui Aron si muove sul terreno della filosofia, in quanto è proprio alla filosofia che sia Sartre che Althusser chiederebbero, certo con argomentazioni diverse, di conferire dignità e di dare un fondamento alla loro scelta politica in senso marxista. E proprio l'istituzione arbitraria di questo nesso tra una certa filosofia (ieri l'esistenzialismo, oggi lo strutturalismo) e una certa pratica politica di orientamento marxista, che l'autore intende evidenziare e mettere sotto accusa.

Il tentativo di Sartre, secondo Aron, sarebbe quello di sostituire alle proposizioni dogmatiche del materialismo volgare, una antropologia esistenzialista, che si porrebbe come fondamento della volontà rivoluzionaria propria del marxismo, trovando riscontro anche in molte pagine del giovane Marx. Pur concedendo che marxismo ed esistenzialismo hanno più di un elemento in comune, l'autore sostiene che « l'esistenzialismo non può pervenire al marxismo » o, in altre parole, che « se si resta esistenzialisti, non si sarà mai marxisti » (p. 33).

Aron ritiene che le motivazioni di questa incompatibilità tra marxismo ed esistenzialismo siano innanzi tutto di ordine ideologico e di ordine psicologico. Da una parte i marxisti non sono disposti ad abbandonare tanto facilmente le loro pretese di « scientificità », e quindi la loro concezione deterministica dell'evento rivoluzionario; dall'altra è inevitabile che il discorso esistenzialista, che ha pur sempre al centro il tema del dialogo dell'individuo solitario con il suo nulla, diminuisca la forza dell'impeto rivoluzionario proprio della dottrina marxista.

Del resto, anche a livello più propriamente filosofico, marxismo ed esistenzialismo si mostrano inconciliabili: Aron sostiene infatti che, mentre per il marxista la storia costituisce un processo creatore, grazie al quale gli uomini per mezzo della lotta con la natura e fra di loro, accedono alla libertà e superano le contraddizioni, ne *L'Essere e il Nulla* di Sartre « l'accento è posto assai più sul carattere essenziale e inevitabile degli insuccessi in tutte le imprese umane, che sull'idea di una dialettica creatrice e sulla possibilità di riconciliazione » (p. 34). D'altra parte non si vede come la rivoluzione e l'instaurazione del comunismo, che per il marxista rappresentano la soluzione di tutte le opposizioni tra uomo e uomo e tra uomo e natura, possano offrire uno sbocco alla dialettica sartriana, secondo la quale ogni coscienza vuole eternamente la morte dell'altra.

Nella *Critica della ragione dialettica*, sembra che l'abbandono del nichilismo proprio de *L'Essere e il Nulla* favorisca il processo di accostamento di Sartre al marxismo:

Sartre fa continuamente atto di fedeltà incondizionata al marxismo e da parte sua dice di non proporsi altro se non di reintegrare l'insuperabile singolarità dell'esistenza umana nel sapere marxista. In realtà, osserva Aron, Sartre descrive ora il movimento della storia come una dialettica tra il *pratico-inerte* (il proletariato disperso, inconsapevole del proprio compito) e la *prassi* rivoluzionaria (l'unità delle coscienze in una medesima volontà). Ma questa dialettica, anziché avvicinarsi alla dottrina marxista della necessità della rivoluzione proletaria, sembra suggerire piuttosto l'alternanza senza fine di alienazione e rivoluzione. La distanza tra il marxismo e l'esistenzialismo resta dunque invariata, al di là di qualunque tentativo di conciliazione; e la conclusione di Aron è proprio questa: che ancora oggi Sartre « si convince di un marxismo che i marxisti rifiutano e che avrebbe sorpreso non poco lo stesso Marx » (p. 126).

Pur situandosi all'interno dello stesso orizzonte di pensiero, Merleau-Ponty sembra aver compiuto un cammino inverso rispetto a quello di Sartre: mentre quest'ultimo abbraccia ormai decisamente la causa del comunismo, pur senza riuscire mai ad essere un buon marxista, Merleau-Ponty passa dall'« attendismo marxista » di *Umanesimo e terrore* all'« comunismo » di *Le avventure della dialettica*.

Prendendo in esame proprio quest'ultimo testo, Aron osserva che Merleau-Ponty approda politicamente ad una scelta di tipo socialdemocratico, a partire dalla convinzione filosofica che la dialettica storica sia inconciliabile con la visione deterministica della lotta di classe, propria del marxismo « ortodosso ». Ma, nella sua critica al marxismo, Merleau-Ponty coinvolge anche la filosofia sartriana, senza accorgersi, osserva Aron, che le argomentazioni che egli solleva contro Sartre potrebbero altrettanto bene rivolgersi contro di lui. Tuttavia, fatta questa riserva, l'autore giudica positivamente il cammino compiuto da Merleau-Ponty che, abbandonato il sogno di una piena conciliazione dei contrari nell'azione rivoluzionaria, « si desta a quest'umile necessità dell'indagine empirica tra la rivolta spontanea e l'azione cosciente » (p. 77). Al contrario, l'accusa che Aron rivolge sia contro Sartre sia contro i marxisti è che l'uno e gli altri rifiutano l'indagine concreta e puntuale dei vari sistemi economici presenti all'interno del nostro mondo, scegliendo di combattere le loro battaglie a livello teorico, anziché sul terreno concreto dell'economia e della storia: « il dialogo tra esistenzialismo e marxismo — scrive Aron — preferisce le controversie metafisiche agli studi concreti della situazione francese o mondiale, forse perché entrambi non vogliono vederne i tratti originali e rifiutano di farne proprie le conseguenze » (pp. 43-44).

Il marxismo strutturalista di Althusser, cui Aron dedica il più lungo dei saggi contenuti in questo volume, avrebbe in comune con il marxismo esistenzialista di Sartre il vizio di interessarsi « più agli *a priori* filosofici che alla realtà storica » (p. 128) e l'ambizione di « rendere accettabile a degli spiriti sottili un dogma semplice » (p. 131), quale sarebbe appunto il materialismo marxista-leninista.

Visto più da vicino, il discorso di Althusser sembrerebbe contenere un riconoscimento della pluralità delle *produzioni* o delle *pratiche*; tale riconoscimento si trova però subito dopo contraddetto esplicitamente dall'affermazione che la pratica economica resta sempre, in ultima istanza, *determinante*, benché in certe forme sociali possa essere *dominante* la pratica politica. Con questo procedimento, osserva Aron, « non si risolvono i problemi, li si elimina con un gioco concettuale » (p. 141), mentre ancora una volta si tratterebbe, secondo l'autore, di scendere dal cielo della filosofia (o della Teoria, come la chiama Althusser) sul terreno della ricerca storica, per poter formulare ipotesi adeguate circa il rapporto tra le varie pratiche all'interno di una data formazione sociale.

Per quanto riguarda *Il Capitale*, si sa che Althusser subordina ad esso tutte le altre opere di Marx, soprattutto quelle giovanili, e ritiene che se ne sia disconosciuta l'implicita epistemologia: i filosofi cioè non si sarebbero accorti della *rottura epistemologica* caratterizzata dall'introduzione del concetto di *plusvalore*, che costituirebbe la chiave di volta per la comprensione scientifica di qualsiasi totalità sociale. Aron nega proprio la scientificità di questo concetto: esso infatti poggierebbe sulla teoria marxiana del valore-lavoro e del salario, che Aron ritiene essere falsa o falsificabile, e

quindi non scientifica. « Gli althusseriani — conclude l'autore — hanno preso come nucleo scientifico dell'economia marxista ciò che ne costituisce, agli occhi dell'economia moderna, la parte metafisica, o ideologica, o antropologica » (p. 210). A questo errore grossolano il marxista strutturalista sarebbe condotto soprattutto dal desiderio ossessivo di scoprire nel marxismo l'equivalente della struttura, concetto che la moda intellettuale parigina sembra prediligere, ormai da qualche anno.

Non potendo entrare qui nel merito dei singoli rilievi critici che Aron muove contro i due « marxismi immaginari », quello esistenzialista e quello strutturalista, non possiamo comunque non riconoscere allo studioso francese la passione e il rigore al tempo stesso, con cui analizza i discorsi dei suoi interlocutori, mettendo in luce le loro contraddizioni interne. Meno convincente della parte polemica, che quasi sempre colpisce nel segno con osservazioni talora veramente persuasive, ci è sembrata la proposta positiva che Aron delinea sullo sfondo della sua critica: contro le pretese totalizzanti dei sistemi filosofici considerati, l'autore sostiene la necessità di progettare lo sviluppo della società e il futuro dell'uomo partendo invece da uno studio comparato dei vari sistemi economici e della loro genesi storica.

A noi sembra che Aron sottolinei opportunamente la necessità che la filosofia consideri attentamente l'esperienza storica; ma non possiamo seguirlo là dove egli vorrebbe che la scienza storica e quella economica soppiantassero del tutto la filosofia. Quest'ultima si costituisce infatti proprio come l'orizzonte globale all'interno del quale ci si pone per conoscere la realtà e lavorare alla sua trasformazione; nella misura in cui contraddicono questa insopprimibile tensione totalizzante propria della filosofia, l'empirismo di Aron, il suo comparativismo, il suo problematicismo ci lasciano delusi.

EVANDRO BOTTO

V. MELCHIORRE, *La coscienza utopica*, Vita e Pensiero, Milano 1970. Un volume di pp. 232.

Il saggio presenta indubbiamente una particolare attualità di interesse, trattando una specifica tematica contemporanea di ricerca. Il fenomeno dell'utopia appare nascente sia da una precisa sollecitazione storico-politica, sia da un impegno di approfondimento e di valutazione psicologica e ambientale, che implica dunque l'esperienza e l'apporto delle varie discipline sociali. La dimensione in cui l'A. affronta il problema utopico è indubbiamente quella speculativa e teoretica che non può, d'altra parte, trascurare i contributi di altre ricerche, che appunto comprende e plasma in nuova complessità cognitiva.

Il saggio, anche nel suo *iter* compositivo, come è dichiarato nell'*Avvertenza*, ha la veste del contributo di ricerca, in quanto si presenta come un articolarsi di saggi (scritti in tempi differenti, ora ampliati ed approfonditi), dove il perno tematico dell'utopia garantisce all'economia dello studio stesso il valore di un discorso unitario e di un disegno armonico e sistematico.

Così, tra i capitoli centrali (*Dialettica della libertà*, *L'idea di progresso*, *La mediazione dell'utopia*), in cui si dà il discorso esplicativo e fondativo di quanto problematicamente enunciato come assunto della ricerca nell'*Introduzione*, e gli articoli *Annessi* come riflessioni di avvio o note di verifica, non appare alcuno iato tematico, ma, nel complesso, una specifica modalità di ricerca, il cui nesso logico e costruttivo è sotteso all'ampiezza e alla diversità dei temi trattati.

Ci sembra questa una nota specificamente valida dal punto di vista metodologico: infatti questo procedere per saggi e, all'interno di ognuno di essi, questo camminare attraverso sentieri che vengono poi compresi in un tutto, permette di toccare con mano la varia e complessa riflessione che germina dall'interrogarsi attento e puntuale sul fenomenologico in nome delle più scottanti problematiche ed esistenziali e storiche.

Ne risultano pagine di non facile lettura, che vanno dischiudendo la complessità