

# QUESTO È MARXISMO ORTODOSSO

## La *Weltanschauung* materialistica condivisa da Marx ed Engels<sup>1</sup>

ADRIAN JOHNSTON

Nel suo libro *Lavoro intellettuale e lavoro manuale* Alfred Sohn-Rethel sottolinea l'importanza della sua genealogia materialistico-storica delle forme di pensiero scientifico-naturale e matematico sostenendo che il socialismo, in assenza di una valutazione marxista autocritica della scienza e della tecnologia, minaccia di degenerare in una tecnocrazia inegualitaria<sup>2</sup> (nel 1951, quando Sohn-Rethel stava completando il suo manoscritto<sup>3</sup>, questa degenerazione sembrava essere un *fait accompli* in U.R.S.S. e nei suoi paesi satelliti). Più tardi, Michel Foucault, nella lezione conclusiva<sup>4</sup> del suo corso del 1975-1976 presso il *Collège de France*, introduce i concetti di 'biopotere' e 'biopolitica'<sup>5</sup>. Tali concetti, com'è noto, hanno esercitato una grande influenza sulla teorizzazione socio-politica contemporanea. Nella parte conclusiva del corso, Foucault denuncia che «una cosa è certa: il socialismo [...] non ha criticato il tema del biopotere [...]»<sup>6</sup>. In tal modo probabilmente condanna se stesso a restare imprigionato negli stessi modelli di potere che dominano il mondo capitalistico occidentale<sup>7</sup>. Un'adeguata critica ideologica del 'biopotere' e della sua politica, per non parlare di una rivoluzione contro di esso, deve ancora, secondo la prospettiva foucaultiana, realizzarsi<sup>8</sup>.

Nei seminari tenuti al *Collège de France* nei tardi anni '70 (in modo particolare nei corsi consecutivi *Sicurezza, Territorio, Popolazione* [1977-1978] e *La Nascita della Biopolitica* [1978-1979]), Foucault, chiaramente influenzato da *Arcipelago Gulag* di Aleksandr Solzhenitsyn del 1973 e aprendo la strada ai *nouveaux philosophes* francesi

- 
- 1 Relazione presentata al Convegno «The Human Animal in Politics, Science and Psychoanalysis», Kunst-Werke Institute for Contemporary Art, Berlino, 16 Dicembre 2011.
  - 2 A. Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per una teoria della sintesi sociale*, tr. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti, Milano, Feltrinelli, 1977, p. 26.
  - 3 Ivi, p. 22.
  - 4 Cfr. M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, tr. it. e cura di M. Bertani e A. Fontana, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 206-228.
  - 5 Ivi, pp. 226-228.
  - 6 Ivi, p. 226.
  - 7 Ivi, pp. 225-227.
  - 8 M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione: corso al Collège de France (1977-1978)*, a cura di M. Senellart, F. Ewald e A. Fontana, tr. it. di P. Napoli, Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 141 e 203-204; M. Foucault, *Nascita della biopolitica: corso al Collège de France (1978-1979)*, a cura di M. Senellart, F. Ewald e A. Fontana, tr. it. di M. Bertani e V. Zini, Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 113-114 e 135-138.

ex-maoisti pentiti<sup>9</sup>, mostra un'intenzionale e ostinata ignoranza della storia e delle teorie della poliedrica tradizione marxista. Allineandosi a una classica posizione liberale, egli insinua, con crudezza forse calcolata, che il marxismo *tout court* merita di essere equiparato ai più ripugnanti aspetti del socialismo reale *à la* Stalin<sup>10</sup>. Inoltre, rappresenta in modo scorretto i marxisti come persone che pensano, in modi storicamente poco originali e privi di fantasia, solo e ossessivamente allo 'Stato' in quanto complesso centralizzato degli organi di amministrazione del governo<sup>11</sup>.

Polemiche e provocazioni anti-marxiste di Foucault a parte, né questi né Sohn-Rethel mostrano alcuna consapevolezza del fatto che, a partire da Friedrich Engels e proseguendo con Joseph Dietzgen, Georgij V. Plekhanov, V.I. Lenin, Nikolaj Bukharin, Boris Zavadovsky, Mao Tse-tung e molti altri, il marxismo (e in modo particolare le sue correnti non-occidentali) affronta in realtà la sfida di confrontarsi criticamente con la scienza in generale e con le scienze della vita in particolare. Ad esempio, la biologia è stata oggetto di un intenso esame filosofico e di un animato dibattito politico, in ambito scientifico e non scientifico, nell'Unione Sovietica dagli anni '20 agli anni '40, nel bene e (con Trofim Lysenko) nel male. Gli scritti di Engels sulle scienze hanno generato una tradizione nella filosofia della scienza ora largamente dimenticata. L'orientamento filosofico marxiano-engelsiano con riferimento alle scienze è stato rimosso non solo dai ricordi di coloro (il gruppo sparso dei filosofi continentali) che ritengono quest'ambito filosofico materia esclusiva dei filosofi analitici, a partire dal circolo di Vienna e dai filosofi di Oxford e Cambridge del primo Novecento, ma anche dalla stragrande maggioranza dei marxisti occidentali<sup>12</sup>. Se, come per Sohn-Rethel, il socialismo reale si è atrofizzato in un'oppressiva burocrazia del partito dei tecnocrati; e se, come per Foucault, un rivoluzionario marxismo-al-potere non è riuscito a eludere il dominio del 'biopotere', questo certamente non è dovuto, come vorrebbero le loro erronee diagnosi, a una mancanza di sforzi d'insieme (causata dalla sofisticazione filosofica del materialismo dialettico) a ripensare interamente le implicazioni sociali ed economiche delle complesse sovrapposizioni di politica e scienza, di (per ricorrere al linguaggio biopolitico post-foucaultiano di Giorgio Agamben) una ζωή coinvolta nel βίος e di un βίος coinvolto nella ζωή in modi che scientificamente, politicamente, e filosoficamente problematizzano la distinzione stessa. Ciò nondimeno, l'inesattezza delle osservazioni di Sohn-Rethel e Foucault per quanto attiene il passato non impedisce che esse si possano trasformare in indicazioni per il marxismo presente e futuro: quei marxisti che non domineranno le scienze verranno dominati da esse; l'ampiezza e la profondità del significato economico e politico delle teorie e pratiche scientifiche non possono essere innocuamente rimosse o scansate con successo.

Valutando lo stato del marxismo europeo negli anni '60 e '70, Sebastiano Timpanaro, all'inizio del suo eccellente studio *Sul materialismo*, ritiene che la divisione nelle due fazioni della scuola di Francoforte e dell'althusserismo rappresenti, per la sinistra radicale occidentale, una falsa alternativa, poiché entrambe le posizioni condividono la stessa

9 R. Wolin, *The Wind From the East: French Intellectuals, the Cultural Revolution, and the Legacy of the 1960s*, Princeton, Princeton University Press, 2010, pp. 342-348.

10 M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione* cit., pp. 189-190; M. Foucault, *Nascita della biopolitica* cit., pp. 158-160.

11 M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione* cit., pp. 344-347; M. Foucault, *Nascita della biopolitica* cit., pp. 73-75, 88 e 156.

12 H. Sheehan, *Marxism and the Philosophy of Science: A Critical History – The First Hundred Years* (d'ora in poi MPS), Amherst, Humanity Books, 1993<sup>2</sup>, pp. 2-3 e 6.

inaccettabile restrizione della portata globale del marxismo proprio riguardo alle moderne scienze empiriche<sup>13</sup>. Molto più avanti nel suo studio, parlando con una certa perfidia della «rivalità tra giocolieri parigini e giocolieri francofortesi»<sup>14</sup>, egli descrive questo artificiale *aut/aut* come una contrapposizione tra la ‘scienza’ francese e ‘l’anti-scienza’ tedesca<sup>15</sup>. Contro Louis Althusser e i suoi simpatizzanti, Timpanaro rigetta la ‘scienza’ strutturalista francese come pseudo-scienza (per inciso, trovo poco convincenti le critiche a Lacan e alla psicoanalisi che egli formula contemporaneamente alla sua critica alle concezioni parigine della scientificità<sup>16</sup>). Egli si oppone strenuamente a ciò che per lui è il formalismo teoreticista di Althusser, con il suo ‘disprezzo platonizzante’ per lo storico e l’empirico<sup>17</sup>. La principale obiezione di Timpanaro è che la strutturalizzazione althusseriana del marxismo poggia su un falso dilemma: «Non bisogna, io credo, concedere ad Althusser che la sua *Théorie* sia la vera alternativa all’‘esperienza vissuta’, all’*Erlebnis* in senso vitalista e immediatista. Tra l’una e l’altra c’è la scienza sperimentale!»<sup>18</sup>. Più oltre, parlando degli strutturalisti francesi, aggiunge che «[...] essi hanno cercato di confondere insieme, sotto l’unica etichetta dispregiativa di ‘empirico’, il ‘vissuto’ in senso irrazionalistico e lo ‘sperimentale’»<sup>19</sup>.

Timpanaro ha assolutamente ragione nel protestare contro quello che sono tentato di definire, giocando con il titolo di un famoso saggio di W.V.O Quine del 1951, il dogma dei due empirismi (ovvero l’illegittimo scambio tra i due). Non solo l’empirismo delle scienze naturali sperimentali si differenzia marcatamente in una moltitudine di diversi modi ontologici, metodologici ed epistemologici dal cosiddetto ‘empirismo’ dei movimenti idealisti e romantici come il bergsonismo e la fenomenologia, ma, particolarmente nel ventesimo secolo, la teoria e la pratica scientifico-naturale, incluse le scienze della vita, si è sempre più separata e tende a porsi in contrasto con le intuizioni spontanee dell’esperienza umana comune. È ingiustificato quindi cercare di allineare la sperimentazione empirica sull’asse della fenomenologia nelle dispute tra fenomenologia e strutturalismo, giacché le moderne scienze della natura non possono essere chiaramente inquadrare nelle coordinate di questo terreno di scontro filosofico della Francia di metà secolo.

Nelle sue invettive contro lo strutturalismo e il marxismo strutturalista Timpanaro non menziona un aspetto di enorme rilevanza nella storia intellettuale: l’influenza della ricostruzione storica della nascita della scienza moderna nel XVII secolo dello storico e filosofo della scienza Alexandre Koyré. In breve, Koyré ritiene che *Il Saggiatore* di Galileo del 1623 sia l’unico testo che inaugura la modernità scientifica, lasciando ai margini il contemporaneo *Novum organon* di Francesco Bacone<sup>20</sup>. Questa preminenza di Galileo su Bacone implica una visione della scienza nella

13 S. Timpanaro, *Sul materialismo* (d’ora in poi SM), Nistri-Lischi, Pisa, 1975<sup>2</sup>, pp. IX-X.

14 Ivi, p. 236.

15 Ivi, p. 211.

16 Cfr. ivi, pp. 31-32, 37-38, 163-164, 171, 183 e 188.

17 Cfr. ivi, p. 46. Anche H. Sheehan critica l’anti-storicismo althusseriano (MPS, pp. 12, 14 e 145); cfr. inoltre L. Althusser, *Per Marx*, tr. it. a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2008, pp. 161-162, 166-167, 181 e 199-200; L. Althusser, *Leggere il Capitale*, tr. it. a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, pp. 51, 191, 259-260 e 271.

18 SM, p. 46, n.5.

19 Ivi, p. 181.

20 A. Koyré, *Dal mondo chiuso all’universo infinito*, tr. it. di L. Cafiero, Milano, Feltrinelli, 1970, pp. 11 e 185.

quale l'unico elemento che caratterizza la scientificità è rappresentato dal processo di matematizzazione. In questo contesto la sperimentazione, come proposta dal nuovo metodo di Bacone (il precursore dell'epistemologia empiristica nel mondo anglofono), è estromessa dal quadro come presumibilmente irrilevante o, nel migliore dei casi, secondaria. La ricostruzione storica galileo-centrica di Koyré rappresenta un nascosto sostegno a cui si appoggiano, tra gli altri, alcuni intellettuali francesi come Althusser<sup>21</sup>, Jacques Lacan, Alain Badiou e Quentin Meillassoux<sup>22</sup> e, insieme al lavoro di figure precedenti come Albert Lautman e Jean Cavaillès, rappresenta una componente cruciale del *background* necessario per comprendere la propensione di alcuni autori della Francia del dopoguerra a identificare unilateralmente la scientificità con la sola formalizzazione matematica.

Per quanto riguarda l'altro estremo rappresentato da Theodor Adorno e compagni, Timpanaro mette in guardia da una regressione post-marxista nell'idealismo attraverso la critica della scienza moderna:

Il marxista si mette in una posizione scientificamente e polemicamente debole se, dopo aver respinto gli argomenti idealistici tendenti a dimostrare che l'unica realtà è lo Spirito e che i fatti culturali non hanno nessuna dipendenza dalla struttura economico-sociale, prende poi a prestito i medesimi argomenti per negare ogni dipendenza della società umana dalla natura<sup>23</sup>.

E continua

La posizione del marxista odierno, a volte, sembra simile a quella di chi, standosene al primo piano di una casa, dicesse rivolto all'inquilino del secondo piano: «Lei crede di essere autonomo, di reggersi da solo? Si sbaglia! Il Suo appartamento si regge solo perché poggia sul mio, e se crolla il mio, crolla anche il suo»; e viceversa all'inquilino del pianterreno: «Cosa pretende Lei? Di sorreggere, di condizionare me? Povero illuso! Il pianterreno esiste solo in quanto è il pianterreno del primo piano. Anzi, a rigore, il vero pianterreno è il primo piano, e il Suo appartamento è solo una specie di cantina, a cui non si può riconoscere vera esistenza». A dire il vero, da parecchio tempo i rapporti tra il marxista e l'inquilino del secondo piano sono sensibilmente migliorati, non perché l'inquilino del secondo piano abbia riconosciuto la propria «dipendenza», ma perché il marxista ha di molto diminuito le sue pretese, ed è arrivato ad ammettere che il secondo piano è in larghissima misura autonomo dal primo, o, se non altro, che i due appartamenti «si sorreggono a vicenda». Ma verso l'abitatore del pianterreno il disprezzo si è fatto sempre più pronunciato<sup>24</sup>.

Pur ammettendo che nell'umanità la de-naturalizzazione socio-storica, tramite il lavoro, del «pianterreno» della natura si è di molto accresciuta, Timpanaro tuttavia tiene fermo che, per così dire, la prima natura biologica non è interamente negata o assorbita senza residui in una seconda natura più-che-biologica<sup>25</sup> (allo stesso modo, egli sottolinea

21 L. Althusser, *Leggere il Capitale* cit., p. 42.

22 Cfr. A. Johnston, «Quentin Meillassoux: Between Faith and Knowledge», in Id., *Prolegomena to Any Future Materialism. Volume one: The Outcome of Contemporary French Philosophy*, Evanston, Northwestern University Press, 2013, pp. 131-174.

23 SM, pp. 20-21.

24 Ivi, p. 21.

25 Ivi, pp. 11 e 216-217.

la diversità nei ritmi di cambiamento nei livelli, certamente distinti, della storia naturale e di quella sociale<sup>26</sup>). Egli cerca qui di superare due tipi complementari di unilateralità:

Ridurre l'uomo a ciò che lo distingue rispetto agli altri animali è altrettanto unilaterale quanto volerlo ridurre (come fanno i materialisti volgari) a ciò che ha in comune con essi<sup>27</sup>.

Il superamento proposto da Timpanaro della vecchia dicotomia tra natura e cultura<sup>28</sup> (e questa è forse la più grande e ampia problematica in gioco nella sua rivalutazione del materialismo marxista) è propriamente hegeliano del tipo della *Aufhebung*: la distinzione tra un livello naturale e uno non naturale (o più-che-naturale) deve essere infatti mantenuta tramite l'atto che nello stesso tempo destabilizza e fluidifica questa stessa distinzione.

Oltre a questa denuncia di unilateralità (equivalente a un atto d'accusa d'inadeguatezza della dialetticità post-hegeliana), Timpanaro rifiuta una linea di argomentazione antinaturalista proposta nella tradizione del marxismo occidentale che parte da György Lukács, e sostenuta non solo dall'autore di *Storia e coscienza di classe* con il suo timido hegelismo fondato su una dicotomia neokantiana tra *Natur und Geist*<sup>29</sup>, ma anche dal Lukács degli anni immediatamente seguenti la pubblicazione del suo tanto criticato *opus magnum*<sup>30</sup> nel 1923. Nella visione di Timpanaro «sostenere che, siccome il “biologico” ci si presenta sempre mediato dal “sociale”, il “biologico” è nulla e il “sociale” è tutto, sarebbe, ancora una volta, un sofisma idealistico»<sup>31</sup> (e il giovane Lukács presumibilmente lo sosterebbe). Ovviamente, il solo fatto che “la conoscenza della digestione” è un prodotto della scienza socialmente mediata non significa che gli uomini non riescano a metabolizzare il cibo fino a quando non comprendono la fisiologia di quest'operazione organica.

In un'altra critica ai «giocolieri di Francoforte», Timpanaro sfida la loro tendenza a sussumere interamente le scienze sotto la categoria del sovrastrutturale. In effetti, la retorica di Adorno e dei suoi colleghi della scuola di Francoforte indulge ad un'unione superficiale e giornalistica tra scienza e scientismo, proprio, ironicamente, come l'heideggerismo reazionario che essi attaccano duramente<sup>32</sup>. Motivati da giuste preoccupazioni sulle molteplici conseguenze delle scienze nelle società industriali e postindustriali, i marxisti della scuola di Francoforte corrono però il pericolo di ridurre queste discipline nella loro interezza al loro uso e abuso ideologico e politico nel capitalismo<sup>33</sup>. Nella prospettiva di

---

26 Ivi, p. 19.

27 Ivi, p. 11.

28 Ivi, p. 37.

29 G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, tr. it. di G. Piana, Milano, Mondadori, 1973, pp. 8-9, 14, 116-118, 135, 184 e 287.

30 G. Lukács, *Tactics and Ethics: Political Writings, 1919-1929*, a cura di R. Livingstone, tr. ingl. di M. McColgan, London, New Left Books, 1972, pp. 136, 139-142 e 144-145; G. Lukács, *A Defense of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*, tr. ingl. di E. Leslie, London, Verso, 2000, pp. 100 e 102.

31 SM, p. 22.

32 T. W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità: sull'ideologia tedesca*, introduzione di R. Bodei, tr. it. di P. Lauro, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, pp. 24 e 43-44.

33 M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1966, pp. XLV-XLVI.

Timpanaro, assunto che le forme sovrastrutturali includono i fenomeni contestuali-relativi come le religioni e le forme fugaci e transitorie del 'senso comune', porre in modo scorretto e ingiustificato le scienze su questo stesso livello finisce per relativizzarne il campo di indagine ed i risultati<sup>34</sup>.

Il percorso che Timpanaro propone al fine di superare la dicotomia tra Parigi e Francoforte prende inizio dal ritorno a Engels come figura all'origine della spaccatura tra marxismo occidentale e sovietico. Legittimamente egli identifica il marxismo occidentale, nonostante le sue divisioni e fazioni interne, come unito in una comune antipatia nei confronti del materialismo apparentemente «volgare»<sup>35</sup>. Il sintomo principale di quest'atteggiamento è nient'altro che «un carattere comune a gran parte del marxismo occidentale odierno: l'antiengelsismo»<sup>36</sup>. Timpanaro nota inoltre che il rifiuto di Engels implica un'aspra critica del Lenin di *Materialismo ed empiriocriticismo*<sup>37</sup>. Nella visione di Timpanaro, quest'avversione nei confronti del materialismo volgare, piuttosto che incoraggiare i marxisti occidentali dopo Lukács a difendere il materialismo dialettico, li conduce a cadere in un inconfessato idealismo<sup>38</sup> (che cerca sempre di mascherarsi, quando deve sporcarsi le mani occupandosi delle scienze naturali, attraverso un'eccessiva enfasi sulla scienza come *praxis* umana sociale<sup>39</sup>). In questo senso, egli esorta, «lo pseudo-materialismo deve essere combattuto con un materialismo scientificamente fondato, e non con un ritorno a forme antidiluviane di spiritualismo volontaristico»<sup>40</sup>. Sheehan condivide questo stesso giudizio<sup>41</sup>.

Timpanaro descrive Engels come il capro espiatorio utilizzato dai marxisti occidentali quando essi cercano di conservare l'innocenza e infallibilità di Marx disculpandolo ed esonerandolo dai problemi che affliggono la successiva storia del marxismo<sup>42</sup>. Una delle più illuminanti diagnosi critiche di questo procedimento viene formulata come segue:

La svalutazione di Engels implica un preciso modo di intendere il marxismo oggi. Nel Novecento, ogni volta che nella cultura borghese è prevalso un certo indirizzo di pensiero – l'empiriocriticismo, il bergsonismo, il crocianosimo, la fenomenologia, il neopositivismo, lo strutturalismo e via dicendo – alcuni marxisti hanno compiuto uno sforzo di 'interpretazione' del pensiero di Marx che lo rendesse il più possibile omogeneo alla filosofia predominante. Ciò non escludeva affatto una sincera, e spesso feconda, volontà di discussione e di scontro: ma si voleva che lo scontro avvenisse su un terreno comune, e che il marxismo apparisse come la filosofia che aveva già, in anticipo, soddisfatto le esigenze della più aggiornata cultura borghese, o che almeno era in grado di assorbirle senza snaturarsi. Soprattutto si temeva che il marxismo potesse apparire una filosofia superata, semplicistica, ingenua. Questa situazione continua tuttora; anzi, il ritmo più veloce con cui si susseguono in Occidente le mode culturali costringe certi marxisti a più veloci metamorfosi. Il marxismo strutturaleggiante di Althusser rappresenta, per ora, l'ultima di queste operazioni di ammodernamento. Non fai in tempo a rallegrarti che si sia rifiutata una versione 'umanistica' e 'storicista' del marxismo, e subito ti accorgi che la si

34 SM, pp. 25-26.

35 Ivi, pp. 1, 3 e 55.

36 Ivi, p. 54.

37 Ivi, pp. 232-233.

38 Ivi, p. 129.

39 Ivi, pp. 35-36 e 56.

40 Ivi, p. 15.

41 MPS, pp. 53-54, 64 e 141.

42 SM, pp. 32, 43 e 76.

è rifiutata perché è la cultura borghese stessa, nella sua fase tecnocratica avanzata, che ha rifiutato l'umanesimo e lo storicismo. Ora che non ottieni ascolto se non traduci le cose più banali in linguaggio strutturalistico, il compito dei marxisti sembra diventato quello di dimostrare che il marxismo è il migliore strutturalismo del mondo<sup>43</sup>.

Ritornando al destino di Engels in questo processo, Timpanaro aggiunge:

In tutte queste operazioni c'è bisogno di qualcuno su cui scaricare ciò di cui, in quel momento, ai marxisti preme di sbarazzarsi. Questo qualcuno è Friedrich Engels. Materialismo volgare? determinismo? metafisica naturalistica? hegelismo arcaico e schematico? Da tutti questi vizi Marx, purché lo si sappia 'leggere', si rivela immune; è stato Engels a contaminarne il marxismo, nel suo zelo di semplificarlo e volgarizzarlo. Così, mentre Engels si carica della zavorra materialistica, Marx può acquistare quella fisionomia di grande intellettuale profondo e raffinato (e finora incompreso) che è d'obbligo nel nostro mondo culturale<sup>44</sup>.

Vorrei sostenere che la valutazione di Timpanaro del 'marxismo di oggi', formulata negli anni '70, rimane pertinente fino ai giorni nostri (specialmente considerando il duraturo lascito sia di Althusser che della scuola di Francoforte). Inoltre, a margine, vorrei sottolineare che la prima delle precedenti citazioni, quando parla di «cultura borghese [...] nella sua fase tecnocratica avanzata»<sup>45</sup> anti-umanista e anti-storicista, precorre l'interessante valutazione di Frederic Jameson del cosiddetto 'postmodernismo' (che include alcune delle posizioni di cui si occupa Timpanaro) come «[...] logica culturale del tardo capitalismo»<sup>46</sup>. Nelle caratterizzazioni di Timpanaro e Jameson di questo fenomeno intellettuale, ciò che appare come una descrizione del capitalismo sviluppata da una posizione critica non capitalista è, in realtà, semplicemente una catalogazione e riflessione dei meccanismi interni al capitalismo, ovvero, una descrizione senza una reale e seria critica mossa nei suoi confronti.

Prima di procedere oltre, vorrei fare ancora alcune osservazioni sulle peculiarità del lavoro di Timpanaro. Anzitutto, e ancora in relazione alle precedenti citazioni, Timpanaro ovviamente non è un tedioso conservatore che invoca un ritorno ai vecchi dogmi in reazione alle più recenti mode nel complesso sviluppo del marxismo dopo Marx. In modo avveduto egli ammette e riconosce gli aspetti più fruttuosi dell'incontro tra il pensiero marxista e altri orientamenti teoretici. Inoltre, egli continua a prospettare la necessità di trovare un equilibrio tra le pericolose estremizzazioni proprie delle nuove tendenze intellettuali, sempre precipitosamente abbracciate o frettolosamente rifuggite<sup>47</sup>.

Per evitare queste estremizzazioni, propongo una tesi che consiste nel re-inscrivere (anche se con opportune modifiche e aggiornamenti) la *Naturdialektik* engelsiana nell'ambito delle scienze della vita del XXI secolo sulla scorta di un'interpretazione realistica e materialistica eterodossa della *Naturphilosophie* hegeliana<sup>48</sup> (questa interpre-

43 Ivi, pp. 54-55.

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*.

46 F. Jameson, *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, tr. it. di M. Manganelli, postfazione di D. Giglioli, Roma, Fazi, 2007, pp. 11 e 13-16.

47 SM, pp. 184-185.

48 A. Johnston, «A Weak Nature Alone: Substance and Subject throughout Hegel's Philosophy», *Filozofski Vestnik*, 32 (3), 2011, pp. 117-135; A. Johnston, «The Voiding of Weak Nature: The

tazione della filosofia di Hegel è eterodossa non solo rispetto a gran parte degli studiosi di Hegel, ma soprattutto *vis-à-vis* con la tesi marxista tradizionale, una posizione ripetuta fino alla nausea che inizia con lo stesso Marx, la quale tende ad attribuirgli lo status di un idealista assolutamente spiritualista<sup>49</sup>).

La posizione che cerco di sostenere comporta il rifiuto di scegliere fra tre possibilità differenti egualmente discutibili e problematiche: una è rappresentata dallo pseudo-hegelismo del primo Lukács e di gran parte del marxismo occidentale post-lukacsiano, con il suo dualismo neo-kantiano tra natura e storia e la corrispondente cauta avversione nei confronti delle scienze naturali; la seconda è rappresentata dal non-hegelismo di Althusser e dei suoi seguaci, con il suo formalismo neo-spinoziano ostile nei confronti sia dello storicismo che delle scienze empiriche e sperimentali; e, infine, l'anti-hegelismo di Lucio Colletti, con il suo pseudo-materialismo kantiano<sup>50</sup> (per inciso, Timpanaro purtroppo simpatizza con l'anti-hegelismo del suo contemporaneo italiano<sup>51</sup>).

Sulla base della mia rilettura della filosofia di Hegel, incentrata sulle questioni relative alla *Naturphilosophie* – il cui risultato consiste nell'interpretare Hegel come lontano da un rifiuto categorico del realismo o del materialismo<sup>52</sup> – respingo le possibilità presentate da Lukács, Althusser, Colletti e da chi presenta posizioni simili, optando invece per una linea engelsiana-leninista<sup>53</sup>. In particolare, sono un marxista a favore di una dialettica materialistica della natura positivamente permeata delle notevoli risorse che si trovano nel pensiero di Hegel, così come nelle scienze naturali stesse.

A quest'affermazione devo aggiungere una precisazione importante: in contrasto con la prevalente sottolineatura dell'immagine di un tutto organico composto di una miriade di interconnessioni tra tutte le cose – sottolineatura che ricorre nelle opere di Engels, Dietzgen, e di molti marxisti sovietici e britannici pre-guerra interessati ai legami tra materialismo dialettico e scienze<sup>54</sup> – il mio materialismo trascendentale pro-engelsiano insiste sull'importanza di porre l'attenzione anche sulle fratture scolleganti. Se la dialettica hegeliana evita l'unilateralità insistendo sul fatto che la continuità consiste sempre

Transcendental Materialist Kernels of Hegel's *Naturphilosophie*», *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 33 (1), 2012, pp. 103-157.

- 49 K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in Id., *Opere filosofiche giovanili*, tr. it. di G. Della Volpe, Roma, Editori Riuniti, 1977<sup>2</sup>, pp. 34-35 e 130; K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in Id., *Opere filosofiche giovanili* cit., pp. 257-278; K. Marx e F. Engels, *La sacra famiglia*, tr. it. e cura di A. Zanardo, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 71-75; K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, in Id., *Opere complete* (d'ora in poi MEOC), vol. V, tr. it. di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1972, pp. 47-48; K. Marx, *Il capitale*, libro I, tr. it. di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1994, pp. 44-45.
- 50 L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, vol. II, *Materialismo dialettico e irrazionalismo*, Roma-Bari, Laterza, 1976, pp. 207, 215-17, 90, 92-94, 218, 220, 222n, 254-256, 258 e 275-281; cfr. inoltre A. Johnston, *Prolegomena to Any Future Materialism. Volume two: A Weak Nature Alone* (in corso di pubblicazione).
- 51 SM, pp. 59-62, 86 e 91-92.
- 52 Cfr. A. Johnston, «A Weak Nature Alone» cit.; A. Johnston, «The Voiding of Weak Nature» cit.
- 53 V.I. Lenin, «Sul significato del materialismo militante (1922)», in Id., *Opere*, Vol. XXXIII, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 205-214; A. Johnston, «Repeating Engels: Renewing the Cause of the Materialist Wager for the Twenty-First Century», *Theory @ Buffalo*, 15, 2011, pp. 141-182; A. Johnston, «From Scientific Socialism to Socialist Science: *Naturdialektik* Then and Now», in *The Idea of Communism 2: The New York Conference*, a cura di S. Žižek, London, Verso Books, 2013, pp. 103-136; cfr. inoltre A. Johnston, *A Weak Nature Alone* cit.
- 54 Cfr. A. Johnston, «From Scientific Socialism to Socialist Science» cit.; A. Johnston, *A Weak Nature Alone* cit.



di continuità e discontinuità (per modificare uno slogan condiviso da F.W.J. Schelling e da Hegel), allora la colpa principale della *Naturdialektik* engelsiana è il suo aver posto la continuità in una posizione troppo prevalente rispetto alla discontinuità. Il materialismo trascendentale è una rettifica di quest'asimmetria nel materialismo dialettico classico<sup>55</sup>.

Lasciando per ora da parte l'interesse filosofico che tutto ciò può avere, quale potrebbe essere, eventualmente, l'importanza della mia teoria dell'*Aufhebung* trascendentale materialistica del materialismo dialettico riguardo al campo primario e più importante della tradizione marxista come orientamento politico e teoretico?

Schematicamente vedo principalmente quattro modi in cui quest'approccio è utile e costruttivo per il marxismo: in primo luogo, la mia ripresa del tentativo coraggiosamente iniziato da Engels e Lenin (ovvero, l'uso delle scienze della vita come risorsa del materialismo marxista) sposta le scienze della vita, che hanno una posizione preminente da un punto di vista istituzionale e culturale nel mondo occidentale, da un ruolo di appoggio ad uno di contestazione della concezione hobbesiana-smithiana della 'natura umana'; esse vengono in tal modo utilizzate a sostegno dell'ipotesi materialistica fondazionale di Marx ed Engels sull'«essere generico» (*Gattungswesen*) dell'umanità.

In secondo luogo, la meta-dialettica della natura del materialismo trascendentale (come dialettica di dialettica e non-dialettica) aiuta a smascherare, sia filosoficamente che scientificamente, le ideologie scientiste contemporanee che naturalizzano erroneamente lo *status quo* delle relazioni sociali e delle forme di assoggettamento, come tentano di fare in vari modi storico-sociali le ideologie. Sul fronte attivo di una viva lotta intellettuale, questo materialismo aggiornato si sforza di smascherare le razionalizzazioni pretestuose del bio-scientismo riguardo ad un'ampia gamma di caratteristiche sovrastrutturali e infrastrutturali del tardo capitalismo.

In terzo luogo, la mia tesi persegue lo scopo di salvaguardare il materialismo marxista da tre minacce provenienti da altrettanti pericoli intellettuali ed ideologici: gli idealismi mascherati (come l'antipatia post-lukacsiana del marxismo occidentale nei confronti delle scienze naturali), gli idealismi aperti (in associazione con l'improbabile neokantismo conscio o inconscio o l'inclinazione teleologica) e il materialismo non dialettico (come il 'materialismo democratico' proposto da Badiou<sup>56</sup>). Da ultimo, pur portando avanti questa difesa del materialismo marxista, la mia posizione permette di abbozzare un materialismo contemporaneo che da un lato risulta essere completamente compatibile con il nucleo essenziale della *Weltanschauung* condivisa da Marx ed Engels, dall'altro raggiunge un delicato equilibrio tra affermazione della libertà e ammissione del determinismo – e questo in modo che l'ottimismo riguardo l'agente soggettivo rivoluzionario e il realismo riguardo le condizioni e le limitazioni materiali oggettive possano essere variamente combinati in modo preciso e appropriato per modificare le situazioni concrete (così da permettere una posizione strategicamente e tatticamente saggia e che eviti deviazioni in visionari panglossismi o pessimistiche rassegnazioni<sup>57</sup>).

Tornando ai contributi di Timpanaro per una corretta interpretazione del marxismo materialistico, egli suggerisce diverse obiezioni alle critiche generalmente rivolte ad Engels dai marxisti con inclinazioni antiengelsiane. In primo luogo, egli propone un'argo-

55 Cfr. A. Johnston, «From Scientific Socialism to Socialist Science» cit.; A. Johnston, *A Weak Nature Alone* cit.

56 Cfr. A. Badiou, *Logiques des mondes: l'être et l'événement-2*, Paris, Seuil, 2006, pp. 2-10.

57 Cfr. A. Johnston, «From Scientific Socialism to Socialist Science» cit.; A. Johnston, *A Weak Nature Alone* cit.

mentazione coraggiosa che ribalta la prospettiva di coloro che cercano di dividere Marx da Engels per trasformare il secondo nell'unico colpevole responsabile di tutti i problemi, genuini o apparenti, che affliggono il marxismo.

In base a tale argomentazione, Engels presenta alcune capacità intellettuali a un livello superiore rispetto a Marx. Timpanaro suggerisce che Engels, con le sue estensioni del materialismo storico di Marx oltre l'ambito esclusivo dell'economia politica<sup>58</sup>, manifesta una visione più ampia rispetto a Marx<sup>59</sup>. In altri termini, Engels presenta una erudizione più ampia e una maggiore capacità interdisciplinare.

Sulla scorta di ciò, Timpanaro sostiene che le differenze tra la critica materialistico-storica dell'economia politica di Marx e la *Naturdialektik* materialistica di Engels non indicano, come vorrebbero gli anti-engelsiani, la distorsione e il tradimento di Engels nei confronti di Marx. Invece, sia egli che la Sheehan descrivono le opere di Marx ed Engels come frutto di una divisione del lavoro tra loro due: mentre Marx si concentra sull'economia politica, Engels elabora la necessaria *Weltanschauung* più ampia, fornendo le giustificazioni finali alla base del materialismo storico stesso. Sia Timpanaro che Sheehan presentano molti riferimenti che testimoniano l'approvazione da parte di Marx delle incursioni di Engels nelle scienze naturali, tra cui le ben documentate abitudini di lavoro dei due collaboratori mentre erano insieme a Londra, la loro copiosa corrispondenza e l'approvazione esplicita da parte di Marx dell'*Anti-Dühring*, oltre che gli stessi scritti matematici di Marx<sup>60</sup>.

Un'altra critica anti-engelsiana per costituire una frattura tra i co-fondatori del marxismo implica il riferimento a Hegel. Nello specifico, questa critica ricorre al contrasto tra un Engels presunto colpevole di regredire ad un formalismo classico di impronta hegeliana e un Marx, il cui più sofisticato e avanzato materialismo rompe e supera in modo proficuo la dialettica idealistica di Hegel. Ma, come mostra Timpanaro, le evidenze testuali dall'Engels in questione (ovvero l'autore della *Dialektik der Natur*, dell'*Anti-Dühring* e del *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*) testimoniano il profondo accordo tra i due a proposito delle questioni riguardanti il loro modo di procedere nelle loro ambivalenti relazioni con Hegel<sup>61</sup>.

Per quanto riguarda la filosofia della scienza, Sheehan osserva che «il lavoro di Engels [...] è rimasto in gran parte programmatico»<sup>62</sup> e infatti i suoi lavori scientifici vennero posti in secondo piano rispetto all'urgenza di rivedere e pubblicare la grande mole di importante materiale manoscritto lasciato da Marx dopo la sua morte nel 1883. Allo stesso modo, Lucien Sève descrive la dialettica della natura di Engels come un programma non terminato<sup>63</sup>. E Timpanaro osserva che «il recupero dei temi della filosofia di Engels rimane ancora una questione aperta»<sup>64</sup>.

Il presente intervento si iscrive in un progetto più ampio che vorrebbe dare inizio al recupero a lungo ritardato e alla contestualizzazione dell'opera di Engels. Non sorpren-

58 Naturalmente, come già detto, le incursioni nei territori delle scienze naturali sono le caratteristiche più note e deplorabili delle riflessioni engelsiane dal punto di vista dei marxisti occidentali anti-engelsiani a partire da Lukács.

59 SM, pp. 68-69.

60 Ivi, pp. 77, 83, 90; MPS, pp. 52, 54, 59-60 e 63.

61 SM, p. 89.

62 MPS, p. 47.

63 L. Sève, *Nature, science, dialectique: Un chantier à rouvrir*. *Sciences et dialectiques de la nature*, Paris, La Dispute, 1998, p. 80.

64 SM, p. 54 e 118.

de che questo sforzo di recuperare oggi Engels debba iniziare con un ulteriore ritorno a Marx. Il filo rosso che dirige ciò che cerco di sottolineare in questa ricerca risale infatti, all'interno della tradizione marxista, alla prima delle undici «Tesi su Feuerbach» di Marx:

Il difetto principale d'ogni materialismo fino ad oggi (compreso quello di Feuerbach), è che l'oggetto, la realtà, la sensibilità, vengono concepiti solo sotto la forma dell'oggetto o dell'*intuizione*; ma non come *attività sensibile umana, prassi*; non soggettivamente. Di conseguenza il lato *attivo* fu sviluppato astrattamente, in opposizione al materialismo, dall'idealismo, – che naturalmente non conosce l'attività reale, sensibile in quanto tale. Feuerbach vuole oggetti sensibili, realmente distinti dagli oggetti del pensiero; ma egli non concepisce l'attività umana stessa come attività *oggettiva*. Egli, perciò, nell'*Essenza del cristianesimo*, considera come veramente umano soltanto l'atteggiamento teoretico, mentre la prassi è concepita e fissata solo nel suo modo di apparire sordidamente giudicaio. Egli non comprende, perciò, il significato dell'attività «rivoluzionaria», «pratico-critica»<sup>65</sup>.

Questa tesi può essere interpretata, tra l'altro, come un avvertimento ai materialismi che non riescono a includere una valutazione soddisfacente dell'azione soggettiva come processo dinamico della *praxis* (ovvero il 'lato attivo' presente nella natura intrinseca della dialettica soggetto-oggetto del lavoro e di ciò che da questa si origina), finendo per supportare così mistificanti e oscuri idealismi, nonostante l'apparente opposizione del materialismo all'idealismo. Marx definisce queste concezioni sbagliate come 'materialismo contemplativo', intendendo coprire con questa espressione tutti i materialismi pre-marxisti fino a Feuerbach (gli sarebbe dispiaciuto vedere che questi materialismi hanno continuato a godere di ampio successo in numerosi ambiti fino ad oggi). L'aggettivo in questa espressione si riferisce all'attività del materialista in quanto contemplatore teoretico della natura oggettivata (compresa una natura umana irrigidita), a cui lui o lei, nelle sue riflessioni intellettuali, rimane stranamente e inspiegabilmente esterno/a. Nei materialismi contemplativi, la soggettività in generale e il soggetto contemplante in particolare sono esclusi dall'immagine del mondo materiale reificato al quale tutti i soggetti in realtà appartengono. Questa omissione genera una insoddisfazione che finisce per ricondurre agli idealismi, in quanto essi, nonostante i loro difetti, almeno offrono una collocazione per la mobile attività soggettiva oltre l'irrigidita passività oggettiva. A questo proposito si deve ricordare che, nel 1844 e negli anni successivi, Marx identifica la coscienza autoriflessiva e deliberativa come una delle caratteristiche chiave che distinguono gli esseri umani, con il loro peculiare *Gattungswesen* di creature sociali lavoratrici, dagli altri animali (questa identificazione è uno dei tratti del pensiero di Marx che contraddice l'immagine fuorviante e manualistica che lo dipinge come assolutamente determinista)<sup>66</sup>. Trasponendo questi aspetti del marxismo nell'ambito di altre concezioni filosofiche della soggettività, sarebbe giusto affermare che ogni teoria materialistica del soggetto che non voglia o non possa abbracciare teorie della coscienza e dell'autocoscienza non riduttive o non eliminative (nel linguaggio di Marx, non-contemplative) continua a permettere e incoraggiare reazioni di rifiuto del materialismo e in favore di dualismi, spiritualismi e cattivi anti-materialismi. Seguendo Marx, Timpanaro sostiene

65 K. Marx, «Tesi su Feuerbach», in MEOC, vol. V cit., p. 3.

66 K. Marx, *Manoscritti* cit., pp. 199-200 e 266-267; K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca* cit., pp. 28-30.

che «ogni disconoscimento della biologicità dell'uomo porta a un contraccolpo spiritua-  
listico, perché si finisce per forza con l'attribuire allo 'spirito' tutto ciò che non si riesce  
a spiegare in termini economico-sociali»<sup>67</sup>. Come è noto, Marx e Engels considerano  
l'avvento della teoria evolutzionistica darwiniana come momento di grande importanza  
per il proprio corpo di idee<sup>68</sup>.

Benché questo nuovo paradigma sia carico di molte insidie e rischi ideologici, come le  
proiezioni sulla natura organica delle relazioni socio-industriali e capitalistiche dell'In-  
ghilterra del XVIII secolo, nonché tutto ciò che usualmente viene associato al 'darwinismo  
sociale', tale pericolo può essere scongiurato con svariate e decisive strategie. Nella  
lettura di Timpanaro, che è tutt'altro che cieca rispetto alle differenze fra le prospettive  
di Marx e Darwin, il significato primario del darwinismo per il marxismo risiede nella  
storicizzazione della natura operata dal primo<sup>69</sup>. Se Timpanaro e Sheehan hanno ragione  
riguardo alla concorde divisione del lavoro intellettuale tra Marx ed Engels, allora le va-  
lutazioni materialistico-dialettiche di Engels delle scienze della vita darwiniane (in par-  
ticolare il suo fondamentale saggio incompiuto del 1876 *Parte avuta dal lavoro nel pro-  
cesso di umanizzazione della scimmia*) possono essere a buon diritto interpretate come  
affermazioni che procurano alle analisi storico-materialistiche marxiane delle società  
lavoro-centriche una più estesa e comprensiva struttura su base materialistica. In questa  
prospettiva, Timpanaro afferma che «[...] se si vuole porre correttamente la questione  
dell'animalità dell'uomo e una distinzione non-metafisica fra l'uomo e l'animale, si deve  
essere darwiniani e marxisti»<sup>70</sup>. Per comprendere e apprezzare pienamente questa affer-  
mazione è necessaria qualche ulteriore osservazione su Marx.

Ogni volta che si prospetta un accostamento tra marxismo e scienze della vita, si  
deve prendere una posizione rispetto alla controversa questione della 'natura umana' nel  
pensiero marxista. Dato che persiste l'eredità della lettura althusseriana del Marx *post*  
1845 come uno strutturalista anti-umanista *avant la lettre* (con il 1845 che naturalmente  
segnerebbe una presunta 'rottura epistemologica' à la Bachelard, inaugurando la vera  
e propria 'scienza' marxista<sup>71</sup>), postulare la presenza di una certa nozione di 'natura  
umana' che nasce negli scritti di Marx precedenti il 1845 e che permane come sostrato  
essenziale del suo materialismo storico fino alla morte, potrebbe sembrare discutibile  
rispetto al composito pensiero marxista contemporaneo. Tuttavia, questa è la tesi che  
vorrei sostenere.

A tal fine i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* rappresentano un buon punto da  
cui procedere. Nella sezione intitolata «Critica della dialettica e della filosofia hegeliana  
in generale», Marx, come altrove nel suo lavoro<sup>72</sup>, insiste sull'immanenza dell'umanità

67 SM, p. 47.

68 Cfr. K. Marx, «Lettera a Ferdinand Lassalle, 16 Gennaio 1861», in MEOC, vol. XLI, a cura di  
M. Montinari, Roma, Editori Riuniti, 1973, pp. 629-631; K. Marx, «Lettera a Friedrich Engels, 7  
Dicembre 1867», in MEOC, vol. XLII, a cura di M. Montinari, Roma, Editori Riuniti, 1974, pp.  
442-444; F. Engels, «Lettera a Karl Marx, 11 o 12 Dicembre 1869», in MEOC, vol. XLIII, Roma,  
Editori Riuniti, 1975, p. 451; F. Engels, «Discorso sulla tomba di Marx», 17 Marzo 1883, in F.  
Mehring, *Vita di Marx*, tr. it. di M. A. Manacorda e F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1953, pp.  
529-530; cfr. inoltre MPS, p. 23.

69 SM, pp. 12-14, 154-155, 192 e 212.

70 Ivi, p. 201.

71 L. Althusser, *Per Marx* cit., pp. 29, 33, 37, 47 e 215; L. Althusser, *Leggere il Capitale* cit., pp.  
43-44 e 166.

72 K. Marx, *Manoscritti* cit., pp. 195-203.

nell'essere 'oggettivo' in quanto natura fisica, sull'essere umano come «[...] uomo reale, corporeo, che sta sulla ferma solida terra [...]»<sup>73</sup>. Allo stesso tempo egli sottolinea che la tesi anti-idealistica dell'immanenza materiale include sia il divenire cinetico (cioè, l'attività soggettiva come lavoro, con carattere simile al verbo) che l'essere statico (cioè, la passività oggettiva come 'natura' congelata, con carattere simile al sostantivo) degli esseri umani<sup>74</sup>. La soluzione marxiana anticipa chiaramente le «Tesi su Feuerbach» di un anno posteriori (in particolare la prima tesi di cui si è detto poco fa).

Questa consonanza dei *Manoscritti del 1844* con la prima delle «Tesi su Feuerbach» è ulteriormente rafforzata da ciò che Marx procede subito a stabilire sulla scia delle affermazioni testé citate dei *Manoscritti*: «Qui vediamo come il compiuto naturalismo o umanismo si distingua tanto dall'idealismo che dal materialismo, e ad un tempo sia la verità che li congiunge entrambi. Vediamo al tempo stesso che soltanto il naturalismo è capace di comprendere l'azione della storia universale»<sup>75</sup>. Procede poi a sottolineare diffusamente il fondamentale, ineludibile radicamento dell'umanità nella natura materiale, oggettiva, fisica, reale, e così via<sup>76</sup>. Nella osservazione che abbiamo citato, Marx probabilmente si riferisce alla sua nuova variante del materialismo come 'compiuto naturalismo o umanismo'; il 'materialismo' che qui viene opposto all'idealismo, l'anno seguente, nelle sue critiche alla filosofia di Feuerbach, verrà definito come 'materialismo contemplativo'. L'incoerenza implicita dei materialismi pre-marxisti, ovvero la contraddizione che ne indebolisce le fondamenta dall'interno, è data dall'omissione dell'inclusione del 'lato attivo' (per citare ancora una volta la prima tesi del 1845) del pensiero e del comportamento soggettivo entro la dimensione oggettiva della natura che questi materialismi monistici avanzano come unico piano dell'autentica esistenza, non ammettendo alcuna eccezione trascendente; tuttavia, omettendo la soggettività a partire dall'oggettività, essi finiscono per presentare tacitamente il soggetto come un'eccezione trascendente (come accade apertamente e intenzionalmente negli idealismi anti-materialistici). Al contrario, ciò che rende il materialismo storico di Marx 'compiuto' (come, ancora una volta, nel 'compiuto naturalismo o umanismo') è il suo sforzo tenace di pensare le attività intellettuali e manuali degli esseri umani come totalmente materiali nelle loro origini, nei loro fini e nei loro effetti.

In relazione alla mia proposta di riabilitare la *Naturdialektik* engelsiana, una riga nella precedente citazione dai *Manoscritti* risulta essere particolarmente interessante: «soltanto il naturalismo è capace di comprendere l'azione della storia universale». In che modo questa affermazione si adatta ai miei intenti? Per cominciare, nella sezione dei *Manoscritti* intitolata «Proprietà privata e comunismo», Marx affronta direttamente i rapporti tra scienze naturali e scienze umane chiarendo anche la scelta del termine 'naturalismo' per definire il suo innovativo materialismo non-contemplativo (ovvero, il materialismo storico in quanto 'capace di comprendere l'azione della storia universale'). Egli profetizza che «[...] le scienze naturali abbandoneranno il loro indirizzo astrattamente materiale, o piuttosto idealistico, e diventeranno la base della scienza umana [...]»<sup>77</sup>. Marx equipara «l'indirizzo astrattamente materiale» con l'idealismo ad esso apparentemente contrario, giacché, come messo in luce nel precedente paragrafo, i materialismi

73 K. Marx, *Manoscritti* cit., p. 267.

74 *Ibidem*.

75 *Ibidem*.

76 Ivi, pp. 267-268.

77 Ivi, p. 233.

pre-marxisti sono implicitamente idealistici, dato che, allo stesso modo dell'idealismo esplicito, escludono la soggettività dal mondo materiale, trattandola tacitamente come una trascendenza immateriale di secondo ordine. Inoltre, il giovane Marx anticipa che le scienze della natura, dopo la transizione dal vecchio materialismo contemplativo al nuovo materialismo post-contemplativo, saranno pronte e capaci di fornire descrizioni degli esseri umani e della loro realtà interamente libere da qualsivoglia soprannaturalismo (un guadagno intellettuale e ideologico con molteplici implicazioni a livello infrastrutturale e sovrastrutturale, per ricorrere ad una successiva distinzione marxista).

Nella stessa sezione dei *Manoscritti* Marx afferma: «[...] ed una base per la vita e un'altra per la *scienza*, questo è senz'altro una menzogna»<sup>78</sup>. E prosegue predicendo che «La scienza naturale comprenderà un giorno la scienza dell'uomo, come la scienza dell'uomo comprenderà la scienza naturale: non ci sarà che una scienza.»<sup>79</sup>. Questa preannunciata sintesi interdisciplinare è propriamente dialettica in quanto sia la natura materiale (à la scienze della natura) che l'umanità storico-sociale denaturalizzata (à la scienze umane più-che-naturali) sono reciprocamente trasformate dall'intrecciarsi l'una nell'altra sotto il patrocinio di un materialismo finalmente compiuto. Allora come oggi, le unioni non-dialettiche delle scienze della natura così come le sintesi tra scienze naturali e umane tendono ad essere riduzionistiche o eliminative e trasformano (o semplicemente cancellano) la soggettività umana facendola collassare nell'oggettività non umana, ma non viceversa. In altre parole, al contrario del materialismo di Marx, questi materialismi pre- o anti-marxisti sono unilaterali e, nel loro tentativo di cambiare il concetto di 'umanità', rappresentano gli esseri umani come immanenti al mondo della natura fisica ma, al contempo, non riescono o non vogliono cambiare reciprocamente la loro concezione del mondo in coerenza con tali tentativi. In ognuno di questi casi di riduzione o eliminazione, l'esito inevitabile è il rifiuto, sotto qualunque forma, dell'effettiva esistenza nella realtà di enti associati con fenomeni non-naturali, sociali e soggettivi<sup>80</sup>. In riferimento alla dialettica hegeliana del concreto e dell'astratto e al motivo marxiano dell'astrazione reale (posta in primo piano da suoi successori come Karl Korsch<sup>81</sup>, Sohn-Rethel<sup>82</sup> e Étienne Balibar<sup>83</sup>), uno degli aspetti maggiormente significativi su cui concordano Hegel e Marx è che qualunque prospettiva che richieda la destituzione in blocco di certi fenomeni come meri epifenomeni è, al meglio, teoreticamente fallimentare. Un'ontologia veramente comprensiva deve riconoscere che anche le apparenze epifenomeniche non sono proprio niente, semplicemente puro Nulla.

Contro il prevalente antiengelsmo del marxismo occidentale, una delle mie tesi in questo contesto è che gli sforzi di Engels di elaborare un materialismo dialettico (in quanto estrapolazione ed estensione del materialismo storico di Marx) che si relazioni con le moderne scienze della natura non solo sono coerenti con il marxismo ortodosso ma, anzi, rappresentano un requisito essenziale per la costruzione, ad opera congiuntamente di Marx ed Engels, di una nuova impalcatura teoretico-materialistica che attinge alle ri-

78 *Ibidem*.

79 *Ibidem*.

80 A. Johnston, *Žižek's Ontology: A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, Evanston, Northwestern University Press, 2008, pp. 107-108, 203-209, 241 e 269-287.

81 K. Korsch, *Marxismo e filosofia*, intr. di M. Spinella, tr. it. di G. Backhaus, Milano, Sugar, 1966, pp. 70-71, 74-80, 81-86 e 90-94.

82 A. Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale* cit., pp. 69 e 73-75.

83 E. Balibar, *La filosofia di Marx*, tr. it. di A. Catone, Roma, Manifestolibri, 1994, pp. 36-37, 50 e 60.

sorse della dialettica speculativa hegeliana. Dopo il 1845, in linea con una divisione del lavoro intesa a lasciar libero Marx di sviluppare riflessioni sugli eventi contemporanei e di elaborare la sua monumentale critica dell'economia politica, Engels si assume il compito richiesto nei *Manoscritti del 1844* in riferimento alla triplice intersezione di materialismo passato e presente, scienze naturali e umane, e filosofia di Hegel. Mi spingerei ancora più in là e affermerei che il materialismo dialettico scientificamente consapevole di Engels fornisce un indispensabile e basilare fondamento dell'intero materialismo storico nel Marx *post 1844*, focalizzato su forze e fattori socio-economici.

A difesa di questo ulteriore passo, vorrei presentare una rapidissima disamina dei principali elementi portanti della mutevole architettura teoretica del pensiero di Marx dall'inizio alla fine. Ovviamente, una certa concezione dell'attività lavorativa sta al livello base del materialismo storico di Marx lungo tutto il suo itinerario intellettuale. Secondo una interpretazione materialistica delle interazioni dialettiche tra soggetto e oggetto, la *praxis* lavorativa è la fonte catalitica della genesi immanente della storia denaturalizzata all'esterno dalla natura, l'origine stessa della storia in quanto vera e propria storia. In altri termini, la soggettività umana, pur essendo totalmente parte dell'universo fisico (cioè della natura), avvia percorsi di trasformazione attraverso il lavoro su costellazioni di oggetti ad essa circostanti (dapprima su oggetti dati naturalmente; in seguito, appena questi percorsi sono iniziati, su una moltitudine brulicante e sempre crescente di entità fabbricate). In questa torsione interna di una natura solitaria, priva di alterità, che, come direbbe Hegel, è non solo sostanza ma anche soggetto<sup>84</sup>, un singolo livello di essere materiale viene ad alterarsi auto-riflessivamente dando origine a soggetti lavoratori che operano in, su e mediante oggetti materiali (inclusi essi stessi). Riprendendo l'espressione di Henri Lefebvre «l'uomo non è più né può essere Natura; ma egli è solo nella e in virtù della Natura»<sup>85</sup>.

Come indica il suo uso del termine *Gattungswesen* (cioè 'essere generico'), Marx non è del tutto riluttante a porre qualcosa nella forma di ciò che di solito è chiamato 'natura umana'. Invece di interpretare ciò, à la Althusser, come il residuo di un umanismo immaturo, decisamente lasciato alle spalle da Marx a partire dalla 'rottura epistemologica' del 1845, sostengo che la tesi althusseriana è erronea precisamente perché Althusser non riesce ad apprezzare quanto sia in realtà filosoficamente sofisticata la concezione del giovane Marx della natura umana *als Gattungswesen*. Per essere più esatti, nel materialismo dialettico di Marx (benché egli non usi questa espressione, coniata in seguito da Dietzgen<sup>86</sup> e Karl Kautsky<sup>87</sup> nel 1887, il materialismo di questo allievo di Hegel, anche in una fase piuttosto iniziale, è senza dubbio già interamente dialettico) sia la natura che la natura umana sono nature che si auto-denaturalizzano. In che senso?

84 La sostanza naturale scinde se stessa frammentandosi in soggetti più-che-naturali e oggetti sia naturali che non-naturali.

85 H. Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, Paris, PUF, 1939, p. 137; tr. it. di A. Natoli, *Il materialismo dialettico*, Torino, Einaudi, 1949, p. 89.

86 Cfr. J. Dietzgen, *Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie*, Berlin, Vorwärts Buch, 1905; tr. ingl. di M. Beer e T. Rothstein, *Some of the Philosophical Essays by Joseph Dietzgen*, Chicaco, C. H. Kerr, 1906, pp. 263-362, disponibile all'indirizzo: <http://marxists.org/archive/dietzgen/1887/epistemology.htm>

87 Cfr. K. Kautsky, *Friedrich Engels: Sein Leben, sein Wirken, seine Schriften*, Berlino, Buchhandlung Vorwärts, 1895; tr. ingl. di M. W. Simmons, *Frederick Engels: His Life, His Work, and His Writings*, Chicago, C. H. Kerr, 1899, disponibile all'indirizzo: <http://marxists.org/archive/kautsky/1887/xx/engels.htm>

Marx dà della natura umana una definizione debole, che tuttavia è pur sempre una definizione. Per lui, l'«essere generico» è costituito da due tratti principali: come egli a più riprese sostiene, dai suoi scritti giovanili ai capolavori della maturità, gli esseri umani sono, di necessità, creature lavoratrici sociali. Ciò equivale a dire che socialità e lavoro costituiscono le due fondamentali componenti di base, i minimi comuni denominatori transstorici, di tutti gli esseri umani in tutti i tempi e in tutti i luoghi<sup>88</sup>. Nei *Grundrisse*, Marx, riecheggiando Aristotele, identifica l'essere umano, nel suo/sua *Gattungswesen*, come uno «*zóon politikón*», vale a dire, come un organismo posto sulla linea di demarcazione fra il naturale e il non-naturale (o più-che-naturale), nella misura in cui egli/ella è un animale con bisogni (*zóon*) gettato alla nascita in una *polis* in quanto matrice di relazioni sociali entro cui egli/ella prenderà forma come soggetto e lavorerà per tutta la sua vita per soddisfare i propri bisogni (*politikón*)<sup>89</sup>. Ma in che modo questa definizione della natura umana equivale a una definizione dialettica, a una visione di una natura che si auto-denaturalizza?

Nel contesto della discussione sulle relazioni tra le scienze naturali e umane nei *Manoscritti del 1844*, Marx enigmaticamente propone che «la storia stessa è una parte *reale* della *storia naturale*, della umanizzazione della natura»<sup>90</sup>. Secondo qualsiasi posizione materialistica coerente (come quella di Marx), gli esseri umani inizialmente, nella preistoria e antichità, sono completamente immanenti alla natura, sono soggetti attivi ontologicamente non diversi per genere dal mondo naturale oggettivo delle strutture e dinamiche fisiche in cui essi inizialmente si trovano. Inoltre, la «storia naturale», invece che da un potere creativo sovrannaturale (cioè Dio, il *Geist*, etc.), si evolve negli esseri umani intesi come animali con bisogni da soddisfare e un «essere generico» che, come già notato, conduce al tentativo di soddisfare tali bisogni tramite un lavoro socialmente mediato. Per di più, gli esseri umani, spinti da esigenze vitali pressanti e guidati da riflessioni deliberative (entrambe queste cose, sia i bisogni (corporei) che la (auto-)coscienza (mente che emerge dal corpo) sono dotazioni naturali dell'umanità come una forma di vita tra le altre, sebbene nettamente distinta e peculiare), lottano con l'ambiente materiale circostante e le potenze naturali ed entrano in relazione tra di loro. Così facendo, gli esseri umani, sulla base della loro natura in quanto *Gattungswesen*<sup>91</sup>, generano un movimento soggetto-oggetto le cui oscillazioni e influenze reciproche, scorrendo avanti e indietro tra le dimensioni della soggettività e dell'oggettività, creano reciproche trasformazioni in entrambe le parti. La *praxis* intesa come lavoro è il meccanismo-motore di questa danza dialettica tra soggetti e oggetti. Le attività del lavoro scaturiscono dalla natura, ma successivamente originano la storia *per se* come non-naturale. Quindi, come dice Marx, la storia, affiorando sulla base di una natura (umana) che si auto-denaturalizza, rappresenta «[...] una parte *reale* della *storia naturale*».

88 K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca* cit., pp. 16-17, 21 e 27-30; K. Marx, *Manoscritti* cit., pp. 196-201; Id., *Lavoro salariato e capitale*, a cura di V. Vitiello, tr. it. di P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1975, pp. 34-35 e 46-47; K. Marx, «Prefazione» a *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1969, pp. 5-6; K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse)*, tr. it. di E. Grillo, Firenze, La Nuova Italia, 1968, vol. I, p. 311, vol. II, pp. 108-109, 114-115 e 123; K. Marx, *Il capitale*, libro I cit., p. 218; libro III, tr. it. di M. L. Boggeri, Roma, Editori Riuniti, 1994, p. 933.

89 K. Marx, *Lineamenti* cit., vol. II, p. 123.

90 K. Marx, *Manoscritti* cit., p. 233.

91 Di nuovo, gli esseri umani con il loro «essere generico» sono, in rapporto alle loro origini ultime, prodotti internamente generati della «storia naturale» menzionata da Marx, una storia che contiene «l'umanizzazione della natura».



Non è soltanto il lavoro sociale a rimanere una componente essenziale del pensiero di Marx dopo il 1844, dato che una spiegazione rigorosamente materialistica *qua* non-sovrannaturale del lavoro sociale e della sua storia (affrontata attraverso una critica materialistico-storica dell'economia politica) esige, almeno nello sfondo teoretico, una spiegazione della genesi immanente a partire dalla natura (cioè, la storia naturale) di ciò che è più-che-naturale (cioè, la storia umana vera e propria), dove la seconda è intesa come espansione della prima, una 'continuazione discontinua' dialettica, un salto qualitativo dell'uomo fuori dalla storia naturale<sup>92</sup>.

Seguendo la guida di Timpanaro, come precedentemente sottolineato (riguardo «una distinzione non-metafisica tra l'uomo e l'animale»), questa spiegazione è proprio ciò che Marx ed Engels, quando Darwin entra in scena qualche anno dopo, pensano che il darwinismo fornisca, con l'evoluzione intesa come radicale storicizzazione della natura. Dati sia gli ampliamenti meta-teoretici di cui il materialismo storico di Marx necessita, sia la divisione dei compiti intellettuali tra Marx ed Engels, i successivi approfondimenti da parte di Engels della biologia e della teoria evoluzionistica possono essere plausibilmente presentati come iniziali tentativi di sviluppare un materialismo dialettico quasi-naturalistico necessario alla critica marxista dell'economia politica. Una teoria materialistico-dialettica della soggettività umana e della inter-/trans-soggettività informata dalle scienze della vita è il miglior candidato a rappresentare ciò che il giovane Marx prefigura come la 'sola scienza' del 'naturalismo compiuto o umanismo'. Il materialismo storico, per essere completamente materialistico, non può fare a meno dell'ambiziosa *Weltanschauung* interdisciplinare del materialismo dialettico *à la* Engels e dei successori che seguono la stessa prospettiva. *Contra* Lukács che, nel rispondere alla domanda «Che cosa è il marxismo ortodosso?», condanna la dialettica della natura di Engels come una deviazione eretica<sup>93</sup>, questo preciso aspetto dell'engelsismo è il marxismo ortodosso.

*Traduzione di Marco Storni e Gianluca Longa*

---

92 Cfr. A. Johnston, «Postface: From Critique to Construction: Toward a Transcendental Materialism», in Id., *Prolegomena to Any Future Materialism. Volume one: The Outcome of Contemporary French Philosophy* cit., pp. 175-210.

93 G. Lukács, «Che cosa è il marxismo ortodosso?», in Id., *Storia e coscienza di classe* cit., p. 33.