

## Dal primato della prassi all'anomia. Una interpretazione filosofica della crisi odierna\*

SERGIO COTTA\*\*

Sommario: 1. *L'ipotesi: crisi da anomia*. 2. *I conflitti culturali del Novecento e il loro senso: tre esempi*. 2.1. *Fascismo/Comunismo*. 2.2. *Idealismo/Materialismo*. 2.3. *Liberalismo/Socialismo*. 3. *Primato e destino della prassi*. 4. *Prassismo e rivoluzione tecnologica*. 5. *Il prassismo tra violenza e anomia*. 6. *Conclusione*.



### 1. L'ipotesi: crisi da anomia

Una crisi sociale, che sia tale non solo di nome, è sempre accompagnata o sottesa da una crisi della cultura e quindi anche della filosofia, dato che ogni cultura, *volens nolens*, ha premesse o riscontri filosofici. Che la situazione italiana odierna sia una situazione di crisi seria, nessuno può dubitarne. L'indicatore più evidente di essa è dato fuor di dubbio dalla corruzione morale, che si è andata diffondendo da un paio di decenni a questa parte nella nostra società, penetrandone tutti i livelli e tutte le componenti. Ma proprio questa vastità e penetrazione sta a indicare che la crisi non è confinabile unicamente sul piano morale, ma va individuata preliminarmente sul piano culturale. Con maggior precisione: si colloca sul piano della comprensione che il soggetto ha di sé, tanto nel suo rapporto interpersonale ("chi sono io e chi è l'altro?"), quanto nel suo conseguente rapporto civico, per dir così ("chi sono io *in quanto* cittadino, lavoratore, imprenditore, professore, politico, magistrato, ecc.?"). Questa comprensione di sé non è solo il frutto d'una presa di coscienza personale ma di una vera e propria attività di *conoscenza*, non necessariamente filosofica, senza della quale le decisioni morali e le loro esplicitazioni pratiche non sarebbero comprensibili.

La gravità della crisi induce a ritenere che essa investa entrambi i campi, quello conoscitivo e quello morale, in un intreccio culturale complesso, a chiarire il quale mi è parsa particolarmente illuminante la nozione di *anomia*. Elaborata da Emile Durkheim alla fine

\* Relazione al convegno "Lo stato delle istituzioni italiane", Accademia dei Lincei, Roma 30 giugno - 2 luglio 1993.

\*\* Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Facoltà di Giurisprudenza, P.le Aldo Moro 5, 00185 Roma

del secolo scorso e poi sviluppata soprattutto dalla sociologia americana (Parsons, Merton), essa designa la perdita (lo smarrimento, l'incertezza) dei punti di riferimento comuni — i c.d. valori, le norme, le regole, le credenze, le “evidenze etiche” — che danno luogo a una identità culturale sovraindividuale, costitutiva del vincolo sociale. È una condizione sociologicamente oggettiva e sociale ma anche soggettivamente psicologica, personale.

L'anomia della presente situazione italiana è facilmente percepibile: basta ascoltare e vedere nei media e nelle conversazioni private il gioco indecoroso con cui gruppi, ceti, persone addossano la responsabilità della crisi sempre agli “altri”, o godono quando anche “altri” cadono in fallo. D'altronde, la nozione di anomia si presta assai bene a nobilitare il giudizio, tanto diffuso quanto semplicistico, che la crisi sia dovuta alla caduta degli ideali conseguente alla (simbolica) “caduta del muro di Berlino”. Finiti i conflitti ideologici che hanno sì diviso l'Italia, ma l'avrebbero tenuta desta, sarebbe subentrato lo smarrimento: l'anomia appunto. Tuttavia i conflitti non sono affatto finiti, si sono soltanto trasformati e l'anomia non è scomparsa: l'itinerario del diffondersi dell'anomia non è facile da rintracciare.

Potrà apparire un paradosso, ma mi è parso opportuno e illuminante far partire codesto itinerario da una riflessione proprio sui conflitti culturali che caratterizzano, sul piano della teorizzazione filosofica e nel vissuto pratico, il nostro secolo oramai al tramonto. Ho detto paradosso per due ragioni: *primo*, perché i conflitti, quanto più sono forti (e lo sono stati), tanto più sono motivati e sorretti da convincenti affermazioni di credenze e valori contrapposti; *secondo*, perché da circa due secoli, la diffusione del pensiero dialettico, nel senso lato dell'aggettivo, ha reso familiare, anche oltre i propri confini, la convinzione che il conflitto sia valore positivo in sé, quale fonte di progresso sia intellettuale che sociale. Per entrambe codeste ragioni, là dove prosperano i conflitti, non potrebbe impiantarsi l'anomia, malattia da stanchezza.

Tuttavia i paradossi, quando non si risolvono in un compiacimento ludico, costituiscono uno stimolo a pensare e a dissolverne l'apparente insuperabilità. D'altronde, individuare e descrivere con rigore la (eventuale) condizione anomica della società presente è compito del sociologo, mentre è compito del filosofo, almeno come io l'intendo, cercare di determinare quali forme di pensiero rechino in sé il germe dell'anomia. La compresenza, anche dopo la “caduta del muro”, di anomia e di persistenti conflitti politici e morali (non si è forse mitizzato in senso palinogenetico il mutamento del sistema elettorale?) mi ha posto il problema del loro rapporto. Ma attenzione: come non è sociologica, la mia analisi non è nemmeno ideologica<sup>1</sup>. In altre parole, non mi propongo di stabilire se chi ha prevalso nel conflitto aveva ragione, né se chi ha perso *avrebbe dovuto* prevalere secondo ragione o secondo il mito del “senso della storia”. Sono questi due poli entro i quali il *giudizio ideologico* si muove e potrebbe aspirare a render ragione d'un eventuale rapporto tra l'anomia e l'esito del conflitto. *A posteriori* dunque.

Seguo qui invece la via filosofica della ricerca del *senso* dei fenomeni conflittuali, al fine di controllare se una siffatta ricerca ci mostri la presenza in essi del germe dell'anomia. Richiamandomi con qualche libertà a Husserl e al suo metodo della messa tra parentesi di ideologie e preferenze, miro, mediante la “riduzione” fenomenologica dei conflitti

<sup>1</sup> In ciò si differenzia dal noto *Profilo ideologico del Novecento italiano*, Einaudi, Torino 1986, di Norberto BOBBIO.

ti, a raggiungere il loro “residuo” comune, che ha la capacità di renderli comprensibili nella loro significanza non occasionale né frammentaria. D'altronde, codesta via di ricerca può avvalersi anche del rapporto — stabilito da Wittgenstein nel *Tractatus logico-philosophicus* — fra uno “stato di cose” (*Sachverhalt*) e la “cosa” o l’“oggetto” (ossia il “sussistente”, il “fisso”), che per le sue “proprietà interne” (*internen Eigenschaften*) è in grado di render ragione della “possibilità dello stato di cose”, in cui quella cosa è presente<sup>2</sup>. Nel *Tractatus*, si ricordi, “cosa” e “stato di cose” sono espressioni riferibili tanto alla forma logico-linguistica degli “enunciati” e delle “proposizioni”, quanto agli “accadimenti” (*Fälle*) reali. Ricondotti così i conflitti al loro “senso” e alle loro “proprietà interne” comuni, ritengo sia possibile mostrare l’inerenza in essi della caduta nell’anomia.

## 2. I conflitti culturali del Novecento e il loro senso: tre esempi

Chiariti l’intento e il metodo (filosofico) della mia ricerca, sono costretto a limitarne l’estensione prevalentemente al caso italiano, dato il grande numero dei conflitti presenti nel nostro secolo. Ne ho scelti tre per il loro valore emblematico e sintomatico, poiché a ciascuno di essi sono riconducibili altri conflitti a guisa di specificazioni o di corollari. Sono i conflitti tra: fascismo e comunismo; idealismo e materialismo; liberalismo e socialismo. Ognuno di essi può venir identificato secondo una sua specifica scelta di campo — politica il primo, filosofica il secondo, economico-sociale il terzo — che ne fa risaltare l’eterogeneità. Si tratta però di identificazioni basate su caratteristiche *prevalenti*, che comportano in ciascun caso supporti e proiezioni in ambiti culturali diversi: economici e persino filosofici nel primo; operativi e persino organizzativi nel secondo; filosofici e persino religiosi nel terzo.

In realtà, la cultura di ciascuno degli attori di codesti conflitti è (o tende ad essere) globale, presentandosi quale una coerente *Weltanschauung* operativa. Più o meno riuscita!

Considerata sotto codesto profilo (ideologico) ciascuna coppia si presenta nei termini di un antagonismo radicale di là da tatticismi contingenti e strumentali: il fascismo è anticomunista e il comunismo è antifascista; l’idealismo è antimaterialista e così di seguito. Ognuna delle parti in lotta ha e rivendica i propri “valori” ad esclusione di quelli dell’antagonista; ognuna non riconosce di avere in comune con l’altra che la pura forma del conflitto, ma per trarre da tale *forma* motivo di legittimazione della radicalità della contrapposizione: il conflitto o lo si vince o lo si perde. Questa è la *sua* legge.

La riduzione fenomenologica cui mi sono richiamato esige che prescindiamo da ideologie, “valori”, ragioni degli attori in campo, per giungere al “residuo”, privo di ulteriore, e quindi capace di significare il comune *senso* di codesti fenomeni. Ora il conflitto ridotto alla sua formalità non è il “residuo” husserliano, cifra ermeneutica unitaria di molteplici fenomeni empirici similari. È invece pregno di corposi conflitti di ogni genere; non è nemmeno la “cosa”, l’“oggetto” wittgensteiniano, poiché di nuovo, in quanto formale, non possiede le “proprietà interne” che rendono ragione della “possibilità dello stato di cose”.

Il processo riduzionistico deve procedere altrove: verso un elemento che, per la sua

<sup>2</sup> Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 2.201231 e 2.027, ed. it. bilingue a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1989.

capacità ermeneutica, sia in grado di disvelare il senso interno, omologante ciascuna delle coppie in questione. Un'analisi sommaria, ma spoglia di pregiudizi, può offrire al riguardo risultati già di per sé assai significativi, in vista dell'ultimo stadio della riflessione circa il senso della categoria (e della prassi) del conflitto.

## 2.1. Fascismo/Comunismo

Il Fascismo, e con esso l'assai più incisivo e drastico Nazismo, condivide con il Comunismo tutta una serie di connotazioni determinanti: linguaggio assertivo, obbiettivo egemonico, organizzazione di tipo militare, partito unico, euforica finalità ultima. Evidenti a prima vista, tali connotazioni disvelano il comune principio originante, l'*arché* nel duplice senso ermeneutico e pratico della parola: la Rivoluzione globale quale sovvertimento dell'ordine esistente. Comune, infatti, è l'ostilità all'ordine e allo stile "borghesi", comune è l'intento prioritario di abbattere il "sistema" con azioni di forza, svincolate da ogni regola civile e morale che non sia funzionale all'attuazione della volontà rivoluzionaria. Comune è, soprattutto, la finalità suprema: la creazione d'un Uomo Nuovo, fulcro d'un Ordine Nuovo, la cui dimensione temporale è epocale, indefinita, poiché nel nuovo ordine, l'Umanità (Nuova!) è destinata a raggiungere l'universale pienezza di sé. Parole d'ordine, musiche, immagini, monumenti (si pensi al gigantismo universalistico dei progetti architettonici di Speer per la Berlino di Hitler "vittorioso") recano l'analoga impronta d'una azione di conquista radicalmente innovatrice.

Di certo l'Ordine Nuovo sarà presentato in termini diversi: di gerarchia spirituale e virile per il Fascismo e razziale per il Nazismo, di uguaglianza sociale per il Comunismo. Ma di qua da codeste differenze, pur rilevanti, è di fatto innegabile che i tre antagonisti si sono dati fin dall'inizio un'organizzazione militare: i Fasci di combattimento (ricollegabili nel nome ai rivoltosi Fasci contadini siciliani del secolo scorso); le naziste Squadre d'Assalto (S.A.) e poi i reparti di Sicurezza (S.S.); il nucleo rivoluzionario armato teorizzato da Lenin in *Che fare?* e realizzato da Trockiy, a guida del Partito bolscevico. Il fatto è che con le sole "armi della critica", prive della "critica delle armi", le rivoluzioni né si fanno, né riescono a imporsi: Marx *dixit*.

Nel Principio-Rivoluzione, con le sue plurime implicazioni o proiezioni, giunge alla luce il comune senso fenomenologico degli antagonismi esaminati. Un senso accomunante che non si limita alla fase iniziale, rivoluzionaria appunto, di quei movimenti politici. Ma si estende, con piena consequenzialità, alla loro fase successiva: quella della loro istituzionalizzazione in regimi totalitari (o, nel caso del fascismo, aspiranti ad esserlo).

L'Ordine Nuovo, postulato dal Principio-Rivoluzione, non sorge né con una vittoria sul campo, né con un decreto. Per venir attuato in tutta la sua radicalità, esige un potere assoluto di pressione e oppressione: l'unico che si arroga la capacità di trasformare l'uomo nel suo modo di vita e nella sua coscienza. Ne è l'espressione più evidente il regime staliniano nella sua indiscutibile consequenzialità al marxismo-leninismo; di certo, una consequenzialità grossolana rispetto a quella teoria. Ma non si dimentichi che quanto più una teoria rivoluzionaria è fedele alla radicalità del suo principio, tanto più grossolana e spietata è la sua attuazione pratica.

## 2.2. Idealismo/Materialismo

L'antagonismo viene esibito dalla radicalità delle accuse reciproche: di naturalismo oggettualistico al secondo di contro al primato trascendentale del primo; di astrattismo irrealista al primo di contro alla scientifica verità empirica del secondo. Tuttavia, in sé e nelle loro varie correnti, codesti grandi indirizzi rivelano presto decisive connotazioni comuni. In primo luogo, comune è la cifra interpretativa della condizione umana: la storia come puro e continuo divenire. Condividono codesta posizione teoretica la linea idealistica da Hegel a Croce e Gentile (l'antagonismo fra i due è riconducibile anch'esso a unità di senso), la linea del materialismo (storico e dialettico) del marxismo ortodosso da Marx a Engels e al Lenin dei *Quaderni filosofici*, ma anche quella del marxismo eterodosso d'un Geymonat o d'un Luporini. Sulla decisività del divenire storico concorda pure quella forma specifica del materialismo che si concreta nel naturalismo evoluzionistico del positivismo, dal darwinismo a Spencer e Ardigò, che per giunta condivide con il materialismo di stampo engelsiano l'equiparazione del divenire della condizione umana a quello dell'Universo.

In secondo luogo, la vita come storia è ricondotta in codesti orientamenti di pensiero a un medesimo principio generatore del divenire nel suo continuo mutamento: la dialettica di affermazione/negazione. È una dialettica pluriforme: tra individui o tra popoli, tra sistemi economico-sociali o tra specie naturali, tra etiche soggettivistiche e oggettivistiche. Tuttavia essa non ha un valore puramente formale, neutrale e svalutativo, poiché le è immanente la valenza di progresso e di perfezionamento: dal processo di incivilimento o di "liberazione" alla selezione delle specie mediante la dialettica lotta per la vita.

Divenire storico e valore fanno dunque tutt'uno per idealisti e materialisti, perciò il termine che meglio si adatta, a parer mio, a contrassegnare l'unità di senso di codesti antagonisti è quello crociano di "vitalità", capace per la sua generalità di esprimersi tanto nei tradizionali "opposti" dialettici, quanto nei (presunti) nuovi "distinti". Esemplicando: tanto nell'etico attualismo di Gentile, quanto nell'edonismo alla d'Annunzio o nel prudente calcolo felicifico degli utilitaristi. D'altronde già in gioventù Croce aveva colto la pregnante capacità ermeneutica di ciò cui non aveva ancora dato il nome di "vitalità", ma ne aveva già *in nuce* la sostanza onniestensiva. In una lettera a Vilfredo Pareto del 1900 aveva affermato, con formula icastica, «l'utile economico è, insieme, piacevole»<sup>3</sup>.

Concludendo: individuale o collettiva, sensitiva o spirituale, tumultuosamente emotiva o razionalmente calcolata, la "vitalità" esprime bene il senso dell'esistenza, quando questa sia considerata come puro divenire storico, autoproduttore e autogiustificante i propri antagonismi per dialettica interna.

## 2.3. Liberalismo/Socialismo

Entrambi i termini sono assunti qui nella loro dimensione culturale, assai più ampia di quella strettamente partitica, poiché si esprime in visioni generali della vita socio-poli-

<sup>3</sup> B. CROCE, *Sul principio economico. Due lettere al prof. V. Pareto*, in *Materialismo storico ed economia marxista*, Laterza, Bari 1941, p. 225. Il passo mi è stato segnalato dalla dott.ssa Barbara Troncarelli.

tica e nei loro rispettivi ideali. Su questo piano culturale, l'antagonismo delle due visioni risalta in modo netto: il liberalismo si caratterizza per il movimento dialettico sia spirituale (che lo apparenta all'idealismo della coppia precedente, si pensi a Croce), sia pratico-economico (nella unione con il liberismo, si pensi a Einaudi) entrambi a base individuale. Il socialismo invece professa una concezione organica della società, che passa per la via del conflitto di classi sociali e lo accosta al materialismo storico nell'esperienza della socialdemocrazia tedesca, ma anche italiana d'un Turati.

Tuttavia nella realtà socio-politica concreta, gli intrecci e, per dir così, le trasfusioni di sangue tra i due antagonisti sono frequenti e di significato rilevante. Il liberalismo, configurato come una "rivoluzione" (morale e operaista alla Gobetti), perviene, in modi e con accentuazioni diverse, alla congiunzione con il socialismo nelle forme sia di G.L. (con i Rosselli) sia del liberal-socialismo di Calogero e Capitini. Per altro verso, un ideale liberale sfocia, per vie esistenzialistiche, nel marxismo assai personale sia di Enzo Paci (non "meccanicistico o materialistico"), sia di Cesare Luporini, interprete della dialettica marxiana in senso umanistico e antistoricistico e tuttavia militante nel P.C.I.

Nella direzione opposta, il maggior pensatore del socialismo riformista, Rodolfo Mondolfo, procede a una revisione critica del materialismo storico in base a una ispirazione umanistico-dialettica che si accompagnerà in seguito a una concezione democratico-liberale della politica.

Questo complicato intreccio di posizioni ideali e pratiche le involge in molteplici *contaminazioni* reciproche rispetto alla *purezza* antagonista delle formulazioni ideologiche. Il liberale e l'esistenzialista si fanno rivoluzionari (socialisti e comunisti) per il tramite della dialettica; mentre la revisione di questa in senso non più materialista induce il socialista ad abbandonare il rivoluzionamento per accostarsi al liberale. Sul piano del presente discorso, che non concerne la coerenza degli itinerari filosofici, è plausibile affermare che non si tratta d'uno scambio di posizioni o di parti, ma piuttosto del formarsi, sotto l'impulso della prassi, di un sincretismo ideologico tanto reale quanto poco ammesso dai sostenitori delle formule.

Si badi però: esso non è il frutto o d'ingenuità o di opportunismo tattico, non si spartisce tra Pier Soderini e il Valentino. Per complesso che sia, quel sincretismo è sotteso dal comune nucleo di senso di liberalismo e socialismo del nostro tempo. L'individuo liberale è libero perché concepito, il linea di principio, come sempre in atto, *in actus essendi*, secondo la formula metafisica del divino ora secolarizzata. Liberato, secondo una mondanizzata visione escatologica, sarà anche l'individuo del socialismo, redento dall'azione collettiva. Entrambi gli individui sono dunque sottesi da una medesima volontà di vita, il cui senso è la libertà, ma la libertà *assoluta*, per rifiuto dei vincoli e della misura, quindi indefinita, in cui però risiederebbe la felicità, altrettanto assoluta e indefinita. Di essa il liberalismo ritiene capace l'individuo in sé, e quindi *ogni* individuo, fino alla paradossalità del *coactus sed coactus volui*, ripreso da Croce; il socialismo la ritiene prodotta dall'azione del "Tutto" (collettivo) ma per consentirla ad ognuno.

### 3. Primato e destino della prassi

Si confrontino ora i rispettivi sensi che portano a unità di significanza-base l'in sé di ciascuna delle coppie empiricamente e storicamente antagoniste. Il risultato è singolare. I

tre principi-di-Senso messi in luce — Rivoluzione, Vitalità, Libertà assoluta — appaiono imporsi di per sé all'osservatore per una sorta di imperiosità propria, autovalidati per la loro "evidente" immanenza in ciò che connota la condizione umana: la sua dinamicità attiva. Negar loro la qualità dei principi ermeneutici e operativi, significherebbe (sembra) attentare alla dinamicità esistenziale.

Ebbene codesta immanenza stimola a una riflessione ulteriore, svolta sul filo della dinamicità. Non può infatti sfuggire all'attenzione che fra i tre principi individuati vi è una osmosi concettuale e reale che li omologa, forse in non pari misura, ma è innegabile e di natura appunto dinamica. Non si dà Rivoluzione senza (potente) vitalità, non si dà Vitalità senza (incoativa) rivoluzione, non si dà Libertà Assoluta senza vitalità e rivoluzione immaginate. Messa pertanto a confronto, quei principi mettono a nudo, sotto la differenza, il fondo comune, si disvelano quali modalità e modulazioni di ciò che ne costituisce il senso ultimo: la dinamicità come prassi pura. Il primato della prassi s'impone in sede sia teoretico-concettuale sia pratico-operativa: nel pensare e nel fare. Emerge così, raccogliente e unico, il Principio-Prassi, assunto, esplicitamente o implicitamente, come totalizzante il senso della vita umana.

Proviene da lontano, non però da così lontano come si suole affermare *per fas* o *per nefas*, per celebrare o per condannare, ma questo è un altro discorso che non mi compete qui. Mi limito a dire che il nostro Novecento, italiano e non, ci presenta varie coppie antagoniste, tutte però riconducibili al Principio-Prassi. Si pensi a: idealismo/positivismo; irrazionalismo/razionalismo dello scopo; volontarismo/formalismo; storicismo/utopismo, nonché a due personificazioni di antagonismi tematici: Croce/Gentile e Kelsen/Schmitt.

La "riduzione" della variopinta trama della conflittualità contemporanea all'unità di senso nel prassismo potrà apparire paradossale e mortificante la vivacità della storia. A far dubitare di questa impressione può già servire, a titolo di indizio, il "caso" di Giovanni Gentile. Sotto l'insegna dell'Atto Puro, poté professare, immanentismo e professione di cattolicesimo, l'idealismo più radicale e comprendere fra i primi il prassismo marxiano, teorizzare il fascismo ed approvarne lo stile di azione, continuare a sentirsi erede del liberalismo della Destra storica. È un caso nient'affatto di trasformismo, poiché vissuto con incrollabile coscienza della propria coerenza, fino alla previsione del sacrificio della vita. Nella sua esemplarità il "caso" Gentile (penso alla vicenda per taluni aspetti analoga del suo maggior allievo Ugo Spirito) offre un indizio non trascurabile in favore della tesi riduzionistica.

Di là dagli indizi, la questione della tesi riduzionistica può venir risolta mantenendo l'unità di senso a fenomeni empirici dialetticamente contrapposti e insieme restituendo alla storia la sua vivacità conflittuale, grazie a una importante teoria di Bergson. Mi riferisco alla (disincantata) legge della "duplice frenesia" enunciata nella parte finale delle *Deux sources*<sup>4</sup>, e assunta quale cifra per intendere e render ragione del continuo oscillare (antropologico ed etico-politico) del movimento storico-empirico della vicenda esistenziale. Questa si muove tra i due poli estremi della principalità dell'individuo e di quella della società, secondo un ritmo di continua inversione della direzione.

In questo quadro interpretativo, i due poli della principalità sono all'origine, nelle

<sup>4</sup> Cfr. H. BERGSON, *Les deux sources de la moral et de la religion* (1932), cap. 4, in *Oeuvres*, P.U.F., Paris 1970, édition du centenaire, in particolare pp. 1226-1230.

grandi linee, dei multiformi conflitti storici occidentali. Ma la conseguente “frenesia”, ossia il non potersi fermare in nessuno dei poli, è segno sicuro della non-verità o verità inadeguata proprio di codesti poli e perciò della rinuncia al giudizio di verità su di essi e sulle loro conseguenze in favore dell’indiscutibile e sovrano giudizio della prassi, che comporta l’abbandono della dialettica vero/falso in favore di quella efficace/inefficace. È la prassi infatti ad assegnare vittoria o sconfitta nel tempo agli antagonisti. Ma si tratta d’un risultato sempre provvisorio e sempre cangiante, che non esce dal circolo chiuso della prassi, poiché è stata esclusa la possibilità d’un suo confronto con la verità, d’altronde ridotta a verità storica, relativa nel tempo e nello spazio e quindi accertabile a prassi *pro tempore* avvenuta.

*Entro* il dominio della prassi, e non *fuori* di essa, le coppie tornano ad essere antagoniste, ma al modo di figli che si combattono per strapparsi il patrimonio del padre, di cui condividono la natura, nella quale è immanente la ragion d’essere del loro conflitto. Per evitarlo bisogna non uccidere il Padre totalmente diverso. Fuor di metafora occorre ripristinare la principalità della verità su quella della prassi. Ma di nuovo anche questo è un altro discorso.

Il primato della prassi può assumere la forma dura della dialettica, dominante fino a ieri, ma non rinnegata del tutto oggi; oppure la forma mitigata del pragmatismo, sottoposto alla verifica *a posteriori* di successi e insuccessi, vantaggi e svantaggi prodotti dalla prassi stessa. In entrambi i casi, il primato di questa le conferisce il significato di principio originante dell’esistenza e della comprensibilità della vita; principio a cui nulla può sottrarsi. La prassi infatti non può autotranscendersi, liberandosi da sé di se stessa. Il suo destino è un altro, biforcuto in due direzioni, che possono venir individuate efficacemente ricorrendo al duplice modo di leggere, senza preoccupazioni di ortodossia marxiana, la famosa ma ambigua formula della *umwälzende Praxis*.

Una direzione, dal percorso inevitabile, è quella della “prassi che si rovescia da sé” o, meno radicalmente, si autocorregge pragmaticamente mutando forma ma non sostanza: prassi era e prassi resterà. L’esempio teoricamente più evidente di codesto permanere nel prassismo è offerto dalla marxiana “società comunista”, prefigurata con illusoria certezza nella *Critica del programma di Gotha* (1875): una società di assoluta libertà individuale del fare, in nulla, aggiungo, garantita però da un nuovo rovesciamento nel suo opposto. Del resto, non più in teoria ma in concreto, da sé si è rovesciata nel suo opposto la prassi totalizzante del regime marxista-leninista-staliniano non appena ha tentato di autocorreggersi.

L’altra direzione interpretativa è quella della “prassi rovesciante” non se stessa ma un’altra prassi: quella della società capitalistico-borghese. Accennata da Marx sotto il fascino mitizzante della Comune parigina del 1870, proclamata enfaticamente da Bakunin e Kropotkin, precisata con rigore ed efficacia oratoria da Lenin nel *Che fare?* e in *Stato e rivoluzione*, anche la “prassi rovesciante” ha un percorso ineludibile, il cui esito è il medesimo dell’altra: la società (comunista) dell’assoluta libertà. Codesto esito, affidato all’immaginifica formula simbolica di Lenin “Soviet e elettrificazione” e poi a quella assai più greve (e ormai affatto monocratica) di Stalin “Partito e industrializzazione”, è già segnato in sé dalla perpetuazione della prassi implicata nell’altro percorso. Forse, anzi, il perenne rinvio di quell’esito “felice”, a guisa d’una promessa indefinita, è sotteso, nell’inconscio, da una rimozione della possibilità del suo successo definitivo.

Ho scelto il caso della prassi nel pensiero di Marx (e prosecutori) a titolo emblematico.



co poiché, fin dagli scritti filosofici giovanili, esso mette in esplicita evidenza le linee di sviluppo implicate nel principio del primato della prassi con un rigore consequenziale che le altre teorie moderne non hanno. La teoresi marxiana disoccolta, con forza paradigmatica, il circolo vizioso in cui il primato della prassi viene a rinserrarsi per una sorta di ritornante mitologica *ananke*.

La conclusione tanto è rigorosa teoreticamente quanto è sconcertante in pratica: più in alto si pone l'ideale della libertà (penso alla sua "religione" crociana) fino a considerarla assoluta, rendendola perciò indefinita, tanto più essa viene a identificarsi con la libertà della prassi. Dirò di più: la libertà viene a rovesciarsi nel *dovere* di lasciar svolgersi la prassi nella sua inarrestabile libertà indiscriminata, di per sé vuota di contenuto, e perciò suscettibile di *produrne* uno qualsiasi a seconda che la sua energia glielo consenta. Da condizione della possibilità del discriminante giudizio etico, la libertà, risolta in prassi libera, si rovescia nell'impossibilità o nel divieto proprio di quel giudizio, malamente sostituito da un convenzionalismo pratico o da un moralismo residuale, da abitudini personali o sociali, che mantengono fermo il principio prassistico ma ne rifiutano le conseguenze.

Quanto ho segnalato sulla omologazione prassistica dei conflitti del nostro tempo — prima "fratricidi" e ora pragmaticamente calcolati — e sulla vanificazione sostanziale della libertà e del giudizio etico, rende ragione già di per sé dell'emergere dell'anomia nella nostra società. Di certo è impossibile sradicare del tutto il *bisogno* (ricorro di proposito a questa parola carica di naturalità) etico dall'esistenza quotidiana, come comporterebbe il principio prassistico. Ma questo ha la forza di investire anche il vissuto quotidiano e di frantumare il giudizio etico in innumerevoli schegge empiriche, personali e/o momentanee, con la conseguenza d'ingenerare un disorientamento appunto anomico. L'anomia affonda le sue radici nel primato della prassi o, se è lecito ricorrere alla metafora di Dostoevskij, si nasconde nel "sottosuolo", come il protagonista presuntuoso, piaggiatore e strisciante di quel romanzo, penetrante come una spada a due tagli nel profondo della coscienza.

Ma dalle radici, o dal sottosuolo, conviene vedere come prospera l'anomia: il discorso non è finito e a guidarlo è ancora l'attenzione, non più al primato teoretico della prassi, bensì al suo *dominio operativo concreto*.

#### 4. Prassismo e rivoluzione tecnologica

L'ambito entro il quale codesto dominio concreto si è venuto maggiormente affermando è quello conseguente alla rivoluzione tecnologica e da essa allargato di continuo oltre confini per lo più provvisori. È una rivoluzione da conoscere prima ancora che da valutare e, per giunta, non con la consueta contrapposizione tra entusiastico apprezzamento e cupo catastrofismo. L'hanno infatti prodotta e l'alimentano due bisogni primari — due pulsioni vien fatto di dire, per il loro nesso profondo con la natura dell'uomo — il bisogno (impellente) di soddisfare le necessità vitali (crescenti) e il bisogno (inesauribile) di conoscenza. Dal primo trae origine l'attività produttiva in continua espansione; dal secondo la scienza, tanto nel classico significato globale di *epistème*, il sapere verificato, quanto in quello moderno, che lo distingue epistemologicamente dal sapere filosofico, che solo gli ignari credono ristretto al cielo delle astrattezze o al settore delle pure valutazioni.

Sotto la spinta convergente di entrambi i bisogni, scienza e produzione si sono congiunte fin dagli albori dell'età industriale in un rapporto di progrediente sinergia grazie alla mediazione operativa della tecnica. Questa è il *sapere del-come-produrre*: un come-produrre i mezzi e gli strumenti per soddisfare sia i bisogni *conoscitivi* del lavoro scientifico a tutto campo (matematico-naturalistico e umanistico), sia quelli *pratici* di sostentamento dell'esistere, ben oltre, ormai, il livello materiale del sussistere. La sinergia di scienza-tecnica-produzione, che decenni fa denominai "energia tecnologica"<sup>5</sup>, è indiscutibilmente all'origine degli straordinari sviluppi e progressi del nostro tempo.

Ma con il progredire filosofico-culturale del prassismo, il delicato equilibrio delle tre componenti di codesta simbolica "energia" è mutato. Da mediatrice operativa tra bisogno di conoscere e bisogno di ottenere, la tecnica ha progressivamente sostituito la scienza nella sua funzione discriminatrice e ordinatrice dei bisogni secondo conoscenza: ha fatto prevalere il criterio prassistico della *possibilità effettiva* sul criterio scientifico della *normalità*, sia pure statistica, degli equilibri di vita, ma pur sempre d'una statistica realista e della durata. Si è prodotto così il dilatarsi dei bisogni nei desideri e la conseguente trasmutazione dei desideri in bisogni nuovi e più alti, dei quali solo la capacità tecnica diventa criterio, provvisorio, di giudizio. Si passa così dal seducente interrogativo "perché non fare ciò che è tecnicamente possibile fare?" al principio radicale, rigorosamente prassistico, "tutto ciò che tecnicamente è possibile fare, *deve* essere fatto". Nell'alleanza di tecnica e desideri, si celebra, auspice o complice il prassismo, il primato della *dismisura*, della *hybris*. Condannato dal pensiero classico, come la colpa primigenia, codesto primato comporta lo svilimento della scienza che, privata del suo criterio di misura, retrocede a strumento dell'operatività tecnica.

Questo rovesciamento di posizioni viene da lontano e procede per gradi. All'inizio dell'Ottocento, Saint-Simon auspica la collaborazione fra scienza e produzione allo scopo di assicurare benessere mediante lo sfruttamento della natura, «da fare e disfare a nostro gradimento»<sup>6</sup>. Nasce così la Nuova Umanità (con il suo *Nouveau Christianisme*) nella quale sfruttamento e dominio dell'uomo sulla natura sono destinati a far cessare il dominio e lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Comte e Marx procederanno sicuri su codesta strada, a quei tempi ancora molto immaginosa e profetica, ma divenuta del tutto reale nel nostro secolo grazie allo sviluppo vertiginoso della tecnica.

Ma non è facile, se non ai filosofi, liberarsi della scienza o immeschinarla a mero pensiero calcolante: dai Pitagorici a Leibniz, alla fisica matematica e all'astrofisica odierna, il calcolo è la cifra ermeneutica della comprensibilità dell'universo, prioritariamente sotto il profilo della conoscenza e non dell'utilità. E almeno per quanto riguarda l'universo fisico, la scienza ha ripreso il suo posto di principio interpretativo e regolativo dei bisogni-desideri, ricacciando nel magazzino delle illusioni le fallaci utopie della manipolazione della natura "a nostro gradimento". Il prassismo è stato forzatamente spossessato del suo dominio artificializzante sul mondo della natura<sup>7</sup> a causa della inconciliabilità della propria *dismisura* con la normalità della vita cosmica, normalità sia pure statistica, ma di quale durata!

Tuttavia il prassismo mantiene salda la sua presa tecnico-desiderante sulla miscono-

<sup>5</sup> Nel mio libro *La sfida tecnologica*, Il Mulino, Bologna 1968, cap. 2.

<sup>6</sup> SAINT-SIMON, *L'Organisateur* (1819-20), ed. it. a cura di F. Gentile, Padova 1968, lett. IX, p. 152; un'analogia affermazione si trova in lett. XI, p. 205.

<sup>7</sup> Si veda il mio *L'uomo tolemaico*, Rizzoli, Milano 1975.

sciuta natura umana, ritenuta assoggettabile a manipolazione artificializzante, al di là da ogni legittimo intento terapeutico. Basti un esempio. Sotto l'impulso del desiderio-bisogno rivendicante il *diritto ad avere* un figlio (e non a *essere* madre e padre), il figlio lo si deve avere a qualsiasi utero. La tecnica ne dà il permesso. Ma così il prassismo cade in una innegabile schizofrenia, sia pure metaforica, data l'impossibilità ermeneutica e pratica, da un lato, di *riconoscere* la naturalità del mondo ambiente, dall'altro di *volere* l'artificializzazione della natura umana.

Il prassismo coerente a sé stesso, cioè alla propria autoreferenzialità, non è più in grado di negare codesta schizofrenia, avvalendosi dell'enfatica, quanto infantile, asserzione "l'uomo non ha natura, ma storia"<sup>8</sup>. La sua coerenza non gli apre che due vie. Una è quella dell'omologazione delle due nature al livello di quella animale: l'umanità è una specie da salvaguardare come tutte le altre specie. Ciò comporta la negazione della *differenza ontologica* e quindi l'impossibilità di raggiungere tale omologazione senza il sacrificio di ciò che è proprio dell'uomo nella sua natura personificante. L'altra via è quella, oggi largamente proposta, ma non so quanto praticata, di farsi prassismo "debole", perché controllabile (in teoria) sulla base del riconoscimento e il rispetto dei "valori". Questi, peraltro, restano in larga misura indeterminati (e indeterminabili nell'orizzonte del prassismo) e perciò sentimentamente e intellettualmente manipolabili. Inoltre, non possono sfuggire al dominio della prassi (storica), poiché ad essi non viene riconosciuta che una origine storica. Il prassismo più che "debole" è da definirsi "benigno", nel senso dei tumori non "maligni": gli occorre perciò l'uso dei farmaci dall'effetto "placebo".

Traguardato alla questione della natura, schizofrenico o "benigno", il dominio *prassistico* della tecnica a servizio dei bisogni-desideri e dei desideri-bisogni, risulta foriero di incertezze, equivoci, mutamenti continui di opinione, in breve di anomia.

Ma armonia nell'ordine vitale della natura e nell'ordine vitale dell'uomo *simul stabunt et simul cadent*. Fra universo e uomo c'è una reale solidarietà nella differenza, tema di costante riflessione per il pensiero classico dalla filosofia greca a quella patristico-scolastica e rinascimentale (si pensi a Giovanni Pico della Mirandola e a Marsilio Ficino), fino a Leibniz. Un passato di certo sepolto, poiché codesta solidarietà è stata riaffermata ai nostri tempi in modo innovativo, lungo percorsi ermeneutici diversi ma convergenti. Ricordo gli indirizzi di Rosmini (de *Il divino nella natura*), di Bergson (per il principio unitario cui riconduce la globalità della vita nelle sue varie diversificazioni), di Blondel (per la concatenazione ascensionale delle potenzialità degli strati del reale: «matière vitalisable, vie spiritualisable, esprit capable d'aspirer à Dieu»<sup>9</sup>).

## 5. Il Prassismo tra violenza e anomia

L'analisi condotta nei due ultimi paragrafi permette di affermare che le moderne tematizzazioni della prassi e del divenire prese in esame, non solo vengono svolte in parallelo, ma si coimplicano, qualunque sia la loro forma: dialettica, progressistica, evolutzionistica. Lungo una sorta di implicita "ascesa al limite" (analoga a quella indicata da Clausewitz nel caso della guerra), prassi e divenire pervengono a quella assolutizzazione

<sup>8</sup> È la ben nota affermazione di J. ORTEGA Y GASSET, di cui torna qui utile ricordare la sintomatica congiunzione di storicismo e vitalità nel suo libro *El tema de nuestro tiempo* (1932).

<sup>9</sup> M. BLONDEL, *L'être et les êtres*, Paris 1963, p. 263.

che li unifica nel prassismo, quale unica forma del divenire dell'esistenza, né idealistica, né idealizzata, bensì real-razionale per dirla con Hegel.

Per codesta sua configurazione, il prassismo si presenta quale unificante *principium reddendae rationis* del senso della vita umana. La sua stessa essenza gli conferisce auto-referenzialità e autolegittimazione, ma sul piano della *quantità* e non della *qualità* (della *spazialità* e non della *durata*, direbbe Bergson), poiché il giudizio di qualità presuppone la presa di distanza dalla prassi. In effetti nell'ambito del prassismo non si può più parlare di progresso in senso valutativo, ma solo di mutamenti e novità fattuali. Ne offre una prova forte il pensiero di Nietzsche — oggi tornato di moda, con un sintomatico rovesciamento di valutazioni — il cui progetto della “grande politica” rigeneratrice si disperde all'interno dell'“eterno ritorno dell'uguale”. Liberatorio o tragico che sia.

Pertanto, contro la “duplice frenesia” dell'antagonismo individuo/società e contro la spirale bisogni-desideri-bisogni desideranti, il prassismo, che le ha generate, non dispone *in sé* d'un criterio di giudizio realmente discriminante, poiché unico suo criterio *interno* è il successo. Può sì far ricorso a un criterio *esterno*: quello della disponibilità delle risorse; ma si tratta, ancora una volta, d'un criterio *quantitativo* ragguardato alla possibilità dell'esaurimento delle risorse e non alla *qualità* della vita secondo armonia tra uomo e natura. Laddove proprio quel criterio quantitativo sta all'origine d'una prassi violenta, come mostra la *Critique de la raison dialectique* di Sartre.

D'altro canto, non sembra più in grado di offrire un valido criterio di giudizio metaprasistico lo storicismo, che per quasi due secoli è stato l'orizzonte entro cui il dominio del divenire e della prassi sono stati pensati, tuttavia discriminandoli valutativamente in base a un presunto “senso della storia”. Ma codesta cifra valutativa, legata alle ambizioni paraprofetiche della filosofia della storia, è stata vanificata dal costante giustificazionismo storicistico del già avvenuto, interrotto solo da momentanee pause di condanna di accadimenti particolarmente aspri e drammatici; perciò lungi dal determinare il senso della storia, la si è svuotata di senso. La storia *in sé* non sarà giustiziera, come ha sentenziato Croce, e nemmeno giudice, ma di certo è il testimone del bene e del male, del bello e del laido, del giusto e dell'ingiusto accaduti nel tempo. Negandole codesta capacità testimoniale, si nega che sia opera di uomini dotati del senso del bene e del male. Si cade nell'“innocenza del divenire” auspicata da Nietzsche<sup>10</sup>.

Si consegna allora la storia a un prezioso e raffinato antiquariato di intenditori o a un ripetitivo tradizionalismo; ma così non si ottiene un principio capace di sottrarre l'interpretazione al dominio quantitativo (di “mercato”, starei per dire) della prassi. Di questa viene anzi ad essere supporto una storia privata sia della dimensione della permanenza strutturale dell'esser-uomo, sia della durata bergsoniana, la cui comprensione «ci libera dal ritmo del fluire delle cose, ossia dal ritmo della necessità»<sup>11</sup>, com'è detto in *Matière et mémoire*.

Senza dubbio un prassismo così radicale, capace persino di toglier senso alla storia, appare destinato a produrre violenza anziché anomia. Invero, è proprio la sua radicalità a impedirgli di trovare in sé stesso quella misura in cui può esser vinta la dismisura della violenza. Tuttavia questa — abbandonata al suo perpetuarsi in un coacervo incompsto

<sup>10</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Il crepuscolo degli idoli, I quattro grandi errori*, in *Opere di F. Nietzsche*, vol. VI, tomo III, Adelphi, Milano 1972.

<sup>11</sup> H. BERGSON, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, cit., p. 359.

di principi, valori, imperativi — si esprime in un ribellismo senza progetto e senza finalità coerenti, che costituisce la forma *violenta* dell'anomia. D'altronde questa, nel suo significato usuale di smarrimento inerte, si riproduce sempre all'ombra della violenza, a guisa di accompagnatrice servile, sotto la forma subalterna della paura, del conseguente rifiuto delle responsabilità e del ripiegamento nel non-giudizio del "non so niente" e del "non mi riguarda". È di certo la forma di anomia più diffusa in società deluse e stanche di rigidi antagonismi intellettuali e di aspri conflitti reali, gli uni e gli altri venuti meno alle promesse di risultati radiosi.

In quest'ultimo squarcio di secolo, il prassismo sicuro di sé di tipo dialettico, è venuto perdendo sempre più di autorevolezza e d'influenza. Esistenzialismo da un lato, e dall'altro filosofie di tipo analitico, analitico-linguistico, logico-linguistico, pseudo-psicoanalitico, si sono affermate avendo in comune, di là dalle differenze, l'abbandono delle grandiose promesse dell'antagonismo dialettico. Ne ha preso il posto il pragmatismo, assunto a principio di salvezza dal naufragio della dialettica e della filosofia della storia e quale possibile antidoto dell'anomia. Ma il pragmatismo, come ho già accennato, non è che una forma debole e puramente prudenziale del prassismo; pertanto è assai dubbia la sua capacità di costituirne una misura effettiva.

Infatti, sia il privilegiamento esistenzialistico della "scelta" personale, sia l'asserzione quasi dogmatica della separatezza logico-analitica del dover essere dall'essere, ossia del valutare e decidere dal conoscere, convergono in un relativismo etico non-cognitivistico. Ne risulta esaltata e moltiplicata la differenza al disopra dell'uguaglianza nell'esser-uomo. L'uguaglianza viene pertanto ridotta a mera categoria formale o a massificante operazione socio-politica, mentre la concretezza della vita troverebbe espressione nelle innumerevoli differenze personali. Si è perciò uguali nell'esser differenti, pertanto si è uguali nell'aver *diritto* ad essere differenti.

Ma la negazione, o anche solo la subordinazione alla differenza, dell'uguaglianza nell'esser-uomo — l'uguaglianza antropo-ontologica — comporta l'impossibilità, o almeno la precarietà, della comunicazione intersoggettiva e quindi interumana in generale. In prospettiva, gli esiti sono disastrosi. Inoltre, il diritto ad essere differenti rende, in concreto, incompatibili fra loro codesti (presunti) diritti, dando luogo al disorientamento anomico, da cui si esce affidandosi al trionfo della prassi più forte. Si rende così palese un'altra dimensione schizofrenica della cultura attuale che, da un lato, afferma il diritto alla differenza come fondamentale diritto di libertà, e dall'altro proclama i diritti dell'uomo, che sono riconducibili, per essenza, al diritto di uguaglianza nell'esser-uomo. Trasferito dal piano personale (e intersoggettivo) a quello societario, il diritto alla differenza viene ad essere il fondamento del diritto a una identità etnico-storico-culturale dei popoli, escludente chi non vi partecipi. Di nuovo a tragica smentita del diritto dell'individuo a essere riconosciuto come uomo, anzi a smentita del *dovere* di riconoscere l'uguale umanità dell'altro. Il caso dell'ex Jugoslavia è paradigmatico e non ha bisogno di commenti.

È dunque necessario che il diritto alla differenza, personale e societaria, sia riconosciuto subordinato al diritto all'uguaglianza nell'esser-uomo: l'essenza precede l'esistenza, va riaffermato contro il presuntuoso detto di Sartre. Il pragmatismo non ha in sé la capacità di risolvere le situazioni di incomunicabilità e di incompatibilità. I rimedi cui si ricorre di solito sono il convenzionalismo delle regole etiche e giuridiche e la democrazia procedurale. Ossia rimedi formali, di per sé fautori criptici di anomia, perché legittimanti qualsiasi contenuto sostanziale; e quindi aperti a tutte le violenze della prassi.

## 6. Conclusione

Mi ero assegnato il compito di presentare una interpretazione della *crisi* odierna, non una proposta di soluzione. A tale compito mi sono attenuto, ma mi sarà consentito un cenno personale almeno alla via di uscita dalla crisi, restando però sempre sul piano culturale. A mio giudizio, l'anomia da prassismo, forte o debole che sia, richiede il ristabilimento del rapporto, non dialettico ma di priorità logica, fra conoscere e agire. È un conoscere il cui primo impegno è quello di conoscere riflessivamente, in forza d'una *epistème* globale, chi è l'uomo in sé e nel suo esser-nel-mondo, nella sua specifica struttura ontologica, condizione di tutte le sue attività conoscitive e attive e del loro svolgersi nell'esistenza; ma condizione da esse incondizionata. La cura, che non è solo tutela di codesta struttura condizionante, ma ne accompagna e orienta lo svolgimento coerente, costituisce il criterio d'una misura e di un giudizio autenticamente umani del pensare e dell'agire. È quella misura da cui il pensiero greco ricavava l'illuminante sintesi ideale del *Kalòs kai agathòs* e viceversa. Ma forse meglio della filosofia è l'arte a poterci mostrare tutta la realtà e lo splendore di codesta sintesi. Forse più d'ogni altro ha saputo farlo Michelangelo, raffigurando l'Adamo che, nella serenità della sua innocenza creaturale, esce dalle mani del Padre di cui biblicamente è l'immagine.

\* \* \*

**Abstract:** *“Anomia”, the loss of the common reference points of one’s own identity, is the characteristic of the current crisis which is deeply rooted in certain forms of thought. The philosophical analysis of this article examines the examples provided by the conflicts between fascism and communism, idealism and materialism, and liberalism and socialism. In these conflicts, the author observes the affirmation of the primacy of praxis which empties freedom and excludes the possibility of ethical judgment. This is even more evident in the area of the technological revolution. A reestablishment of an adequate relationship between knowledge and action is recommended.*