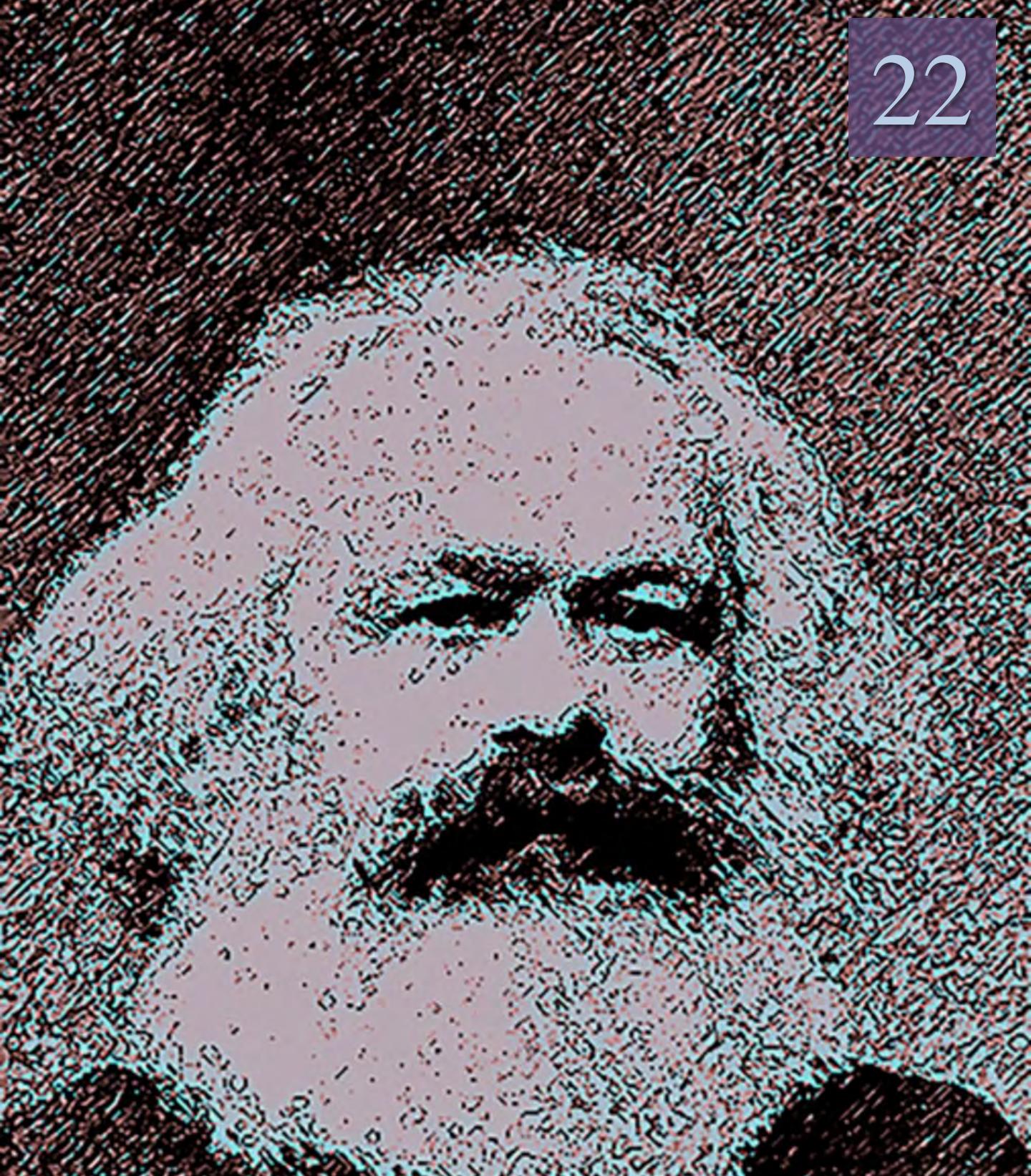


22



Consecutio Temporum

Rivista critica della postmodernità

Numero 22, Febbraio 2023

Consecutio Temporum

Rivista critica della postmodernità

Numero 22, Febbraio 2023

Direttore editoriale: Giuseppe D'Acunto

Rivista semestrale – ISSN: 2239-1061

Aut. Trib. Roma n. 68/2011

www.consecutiotemporum.it

Editore: Ass. Cult. Thesis

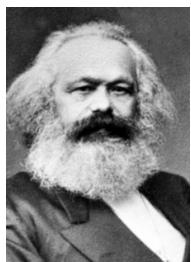
Direttore Amministrativo: Massimiliano Polselli

NUMERO 22 – FEBBRAIO 2023

<i>Franca Sera</i>	Genesi e struttura introduttiva de <i>Il Capitale</i> di Marx	4
<i>Raffaele Arcese</i>	Introduzione ai <i>Manoscritti Filosofici</i> di Marx del 1844	10
<i>Amelia Forte</i>	Materialismo e prassi in Marx	17
<i>Pasquale Amato</i>	<i>Il divino Platone</i> di Stefano Cazzato. Recensione	25
<i>Massimiliano Polselli</i>	Nietzsche e Heidegger tra tecnica, Dio e concetto di corpo (IN TEDESCO)	27
<i>Amelia Forte</i>	Che cos'è la Logica dell'Essere. Breve esposizione di sistema (IN TEDESCO)	35
<i>Fulvio Abbate</i>	Critica di T.W. Adorno alla negazione nella logica di Hegel (IN TEDESCO)	42
<i>Pasquale Amato</i>	Paul Ricoeur. Sul sentiero di "Religione, Ateismo, Fede" – 9	49
<i>Pasquale Amato</i>	Paul Ricoeur. Sul sentiero di "Religione, Ateismo, Fede" – 10	51

Genesi e struttura introduttiva a *IL CAPITALE*

Franca Sera



Ci sono tre testi principali nei quali Marx chiarisce i suoi fondamenti teorici nello studio dell'economia politica; questi tre testi aiutano a comprendere *qual è l'orizzonte teorico e filosofico dentro cui anche Il capitale può essere collocato*:

- L'introduzione del 1857, i "Grundrisse"
- La Prefazione a "Per la critica dell'economia politica" del 1859
- Il Poscritto alla 2° edizione tedesca del Capitale del 1873

Dopo la stesura, senza la pubblicazione, dei *Grundrisse* ("Elementi fondamentali della critica dell'economia politica"), Marx pubblicò nel Gennaio del '59 "Per la critica dell'economia politica", che può considerarsi come la prima parte della sua opera economica, *Il capitale*. *Il capitale* è una ripresa di ciò che è scritto in questo libro ed un tentativo di approfondimento ed ampliamento.

In primo luogo in questo libro c'è una novità fondamentale, che appariva solo nel 4° quaderno dei *Grundrisse*, e cioè che la critica dell'economia politica inizia con l'analisi della merce. All'altezza del 1859 Marx risolve il problema hegeliano del cominciamento della scienza, trovando il vero inizio della scienza economica nell'elemento della merce, che costituisce il nucleo e lo specchio di tutta la dinamica del Capitale: Marx con la merce trova un elemento che in potenza è tutto lo sviluppo del Capitale.

Nel testo del '59 Marx aggiunge un'importante Prefazione, capolavoro anche dal punto di vista stilistico, in cui in poche e dense e pagine chiarisce i fondamenti della sua teoria, chiarendo in modo particolare la sua concezione della società civile ed il suo concetto di rivoluzione.

Nella Prefazione il 1° aspetto notevole è il debito riconosciuto verso la filosofia di Hegel, al punto che Marx arriva a retrodatare il nucleo originale del Materialismo Storico al 1843, quando scrive la Kritik (la Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico), dicendo che la sua filosofia nasce lì. La conclusione a cui fin da allora era giunto è che le forme dello stato ed i rapporti giuridici non possono essere compresi per sé stessi, così come le forme della coscienza umana, ma devono essere ricondotti ad una radice che li produce e li alimenta.

In termini di filosofia politica, la radice è la società civile: nella visione di Marx, come lui stesso spiega nella Prefazione, il soggetto della storia umana non è più lo Stato o il Diritto, ma è la società civile, concetto chiave della politica moderna. Marx chiarisce subito cosa si deve intendere per società civile, ossia i rapporti materiali dell'esistenza, ed inoltre afferma che questo soggetto della storia moderna ha una sua anatomia, ossia l'economia politica.

Il 1° punto da mettere a fuoco per comprendere il pensiero di Marx è questo, ossia che Marx riprende da Hegel il concetto di società civile (concetto che ha una storia importante nella modernità, che ha la sua origine in Locke e che poi diventa un concetto fondamentale della filosofia politica moderna e contemporanea, come anche nel pensiero di Gramsci). Questa è una grande innovazione di cui Marx si fa espressione piena: rispetto alla prima teoria moderna della sovranità (come Machiavelli o Hobbes), qui cambiano i termini della considerazione politica grazie ad alcuni concetti come quello della società civile.

Il grande problema di Machiavelli era quello della *formazione e conservazione dello Stato*, perché lo Stato nella visione di Machiavelli è il vero soggetto della politica e della storia umana; per Hobbes invece la sovranità nasce dal patto tra gli individui che escono dallo stato di natura per conservare la propria vita e per fuggire lo spettro di una guerra generale, e vi sfuggono *trasferendo la propria sovranità nel Sovrano e nello Stato*. Quello di Machiavelli, Hobbes o di Bodin non è lo Stato Nazionale moderno, ma è lo Stato come *soggetto della storia*; *affinché sorga lo stato moderno dev'essere inventata la figura della nazione*.

Nella prima modernità politica c'è lo Stato come soggetto della storia e ci sono i *sudditi*, sono queste le due grandi categorie della prima modernità politica: *la politica diventa totalitaria, la dimensione esclusiva della vita collettiva* (tutto si accentra sulla figura del principe o del monarca). Il modello che viene chiamato "*Machiavellismo*" torna anche nella storia del marxismo, ossia *la centralità persino esclusiva dello Stato come soggetto politico*.

La modernità fin dagli inizi della rivoluzione borghese comincia a seguire un'altra strada rispetto a Machiavelli o Hobbes, e costruisce due concetti capitali che mancano ai primi teorici della sovranità:

- Il concetto di *nazione*, e per avere la nazione occorrono altri riferimenti fondamentali come Rousseau col suo *Contratto Sociale*, per il quale la nazione è la volontà generale
- Il concetto di *società civile*

Nazione e società civile diventano i grandi concetti della politica moderna oltre il concetto di sovrano e sudditi; per Marx *la società civile diventa il vero soggetto della storia e il terreno della vita politica collettiva*.

Nella visione di Marx l'anatomia della società civile è l'*economia politica*, ossia *qualcosa che può essere scientificamente misurato con gli strumenti della scienza*, ed essa diventerà generativa di un livello superiore a sé, di una sua proiezione che è il riflesso della sua dinamica, ossia l'intero edificio che Marx chiamerà "*superstrutture*".

Lo Stato è una superstruttura, ma in questo c'è una novità: lo Stato è per Marx una sovrastruttura perché è *un prodotto della vita collettiva e non ne è più il produttore*, per cui Marx capisce che nella modernità il centro della vita politica sta altrove. Marx così risolve un problema che Hegel aveva intuito nella Filosofia del Diritto ma che non aveva sciolto, incentrandola dialettica politica nel rapporto tra Società Civile e Stato: Marx scioglie questo nodo e afferma che *il centro della vita politica è la società civile*, lo Stato è solo una superstruttura.

In Marx scompare la figura del suddito, ma nel suo pensiero ci sono gli sfruttati e gli oppressi; scompare la figura del *popolo*, vi è invece una società civile articolata in classi e gruppi sociali, che *trovano una determinazione dentro il nuovo soggetto della storia, la società civile*.

Marx scrive nella Prefazione che tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere compresi per sé stessi e né per la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma hanno le loro radici nei rapporti materiali dell'esistenza, il cui complesso viene abbracciato da Hegel, seguendo l'esempio dei francesi e degli inglesi del 18° secolo, con il termine della *società civile*, e l'anatomia della società civile è da cercare nell'economia politica.

I rapporti hanno una radice che li spiega e li alimenta, la società civile, ma *intesa diversamente da Hegel e dalla tradizione francese e inglese*, ossia intesa come *rapporti materiali dell'esistenza* (perciò produzione sociale della vita). C'è una *fisiologia della vita umana* che è la società civile, ma questa fisiologia ha *un'anatomia che le sta sotto* e che è scientificamente osservabile.

Marx fornisce un chiarimento molto importante, spiegando qual è il risultato generale di tutta la sua ricerca e il filo conduttore che lo ha guidato e che lo guida: il risultato generale al quale arrivò e che gli servì da filo conduttore fu che "nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari e indipendenti dalla loro volontà, ossia entrano in *rapporti di produzione che corrispondono ad un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali.*" Marx in poche righe ci ha rivelato tutto il suo lessico, ossia *forze produttive e rapporti di produzione*.

L'oggetto dell'economia politica perciò è la produzione sociale della vita: la produzione della vita per Marx non è mai una "*Robinsonata*", ossia qualcosa che si può fare individualmente, ma è fin dall'inizio un fatto sociale che presuppone un sistema e determinati rapporti di produzione. È rovesciata la logica del Contrattualismo Moderno, *l'uomo non è artefice del sistema sociale ma è sempre impegnato nella sua produzione*.

Marx scrive che i rapporti sono involontari e non sono prodotti dalla volontà individuale (come invece accade nel *Giusnaturalismo*, dove gli *individui dalla natura passano all'artificio attraverso la loro volontà*), ma involontari non significa che sono inconsapevoli: *originario non significa privo di coscienza*.

Marx scrive che i rapporti in cui entrano gli uomini *corrispondono* a determinati gradi della forza produttiva materiale. Sono rapporti *tautologici*, per cui se A è il livello della forza produttiva allora A è il livello dei rapporti di produzione. Marx ha così definito *la struttura, il sistema*, e ha definito la società civile come forma corrispondente (*tutto si corrisponde perfettamente, c'è coerenza perfetta*) di forze produttive e rapporti di produzione: al servo della gleba corrisponde il rapporto giuridico che lega il servo al suo signore.

Se ci si ferma qui si ha lo strutturalismo, ossia *un sistema non dialettico*, in cui c'è piena corrispondenza tra le parti e non c'è rivoluzione, dove forze produttive e rapporti di produzione sono coerenti: se ci sono lo stato borghese e i rapporti giuridici che garantiscono il potere della borghesia il sistema è fermo e non dialettico, non c'è negazione.

Ma Marx complica il suo discorso aggiungendo altre categorie, in 1° luogo parlando di *superstrutture* e distinguendole dal circolo della struttura (ossia *la somma delle forze produttive con i rapporti di produzione*): Marx scrive che l'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la base reale sopra la quale si eleva una *sovrastruttura giuridica e politica* (il diritto e lo Stato) e alla quale corrispondono forme determinate della *coscienza sociale* (filosofia, letteratura ecc...)

Le superstrutture sono subito specificate nel *momento giuridico-politico* e nelle *forme della coscienza sociale*; a questo punto Marx chiarisce il rapporto che c'è tra struttura e sovrastruttura, dandoci due risposte nella Prefazione:

- Nella prima risposta scrive che il modo della produzione materiale condiziona in generale il processo sociale, politico e spirituale della vita.
- Nella seconda scrive che *non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è il loro essere sociale che determina la loro coscienza*. Marx qui non dice più

"condiziona", ma scrive *"determina"*: la struttura (l'essere) conferisce alla coscienza la sua determinazione.

Se la Prefazione del '59 finisse qui, Marx ci avrebbe dato la definizione del sistema sociale, descrivendocelo come *un sistema che potrebbe proseguire all'infinito, come qualcosa di eterno*. Il problema è che tutti questi concetti che ci ha presentato si corrispondono perfettamente e si rispecchiano l'uno con l'altro: *i rapporti di produzione corrispondono alle forze produttive, e la relazione tra i rapporti di produzione e le forze produttive determina a sua volta la superstruttura, senza fratture o differenziazioni nel sistema*.

Marx subito dopo comincia a parlare di *rivoluzione*, dicendoci *quale sia il destino di questo sistema*, scrivendo che ad un certo punto le forze produttive entrano in contraddizione con i rapporti di produzione; *questa contraddizione non avviene nell'anatomia o nella superstruttura, ma all'interno della struttura*, ossia tra le forze produttive e i rapporti di produzione.

Da un lato ci sono *le forze che producono la ricchezza* e dall'altro ci sono *i rapporti di produzione che garantiscono e regolano questa produzione e all'interno dei quali essa avviene*, e ad un certo punto si genera una differenza fino ad arrivare alla contraddizione, e quando questa rivoluzione cresce subentra un'epoca di rivoluzioni sociali: *le forze produttive ad un certo produttivo entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti dentro i quali esse si erano mosse; i rapporti si convertono nelle catene delle forze produttive, e solo allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale*.

Ecco così come il sistema non è fermo, ma è dialettico e perciò entra nella dinamica della rivoluzione, ed anzitutto lo fa perché *i due termini che costituiscono la struttura hanno tempi diversi*. Marx è *un pensatore del progresso*: le forze produttive crescono, la produzione umana è destinata a moltiplicare i suoi prodotti, mentre *i rapporti di produzione non crescono nello stesso tempo delle forze produttive ma hanno un tempo più lento*.

Perciò anzitutto si differenziano sul *piano del tempo* i rapporti di produzione e le forze produttive, fino ad arrivare a contraddirsi, e questa contraddizione segna l'epoca della rivoluzione: non è l'antitesi delle classi che genera la rivoluzione, ma è *la contraddizione oggettiva tra la capacità produttiva dell'umanità e i rapporti all'interno dei quali avviene la produzione*.

A prima vista sembra che in questo discorso non siano presenti le classi, ma è evidente che le forze produttive e i rapporti di produzione siano espressione di classi diverse: nel caso del sistema feudale, la contraddizione non si può concepire come se la forza produttiva sia il servo della gleba e il rapporto di produzione sia il rapporto di signoria tra signore e servo. *Se si considerano solo le classi interne al sistema signorile non si ha la contraddizione*, ma bisogna ammettere che nel sistema signorile vi è una classe estranea, ossia la borghesia.

Se diciamo quindi forze produttive e rapporti di produzione è come se dicesimo *classe borghese e rapporti di produzione feudale*, per cui le forze produttive rappresentano la classe in ascesa; la stessa cosa accade nella società borghese poiché è il proletario la forza produttiva che entra in contraddizione con il rapporto produttivo borghese.

Marx sottolinea che chi studia le rivoluzioni deve tenere distinti diversi piani, ed in 1° luogo *il mutamento delle superstrutture è una conseguenza del mutamento della struttura*: con il mutamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura, e perciò diventa un mondo ideologico, giuridico e politico adeguato alla forza produttiva che spezza le catene del sistema.

Marx aggiunge poi qualcosa di molto rilevante: è indispensabile distinguere sempre tra lo svolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere misurato con la precisione delle scienze naturali, e le forme politiche, giuridiche, religiose e ideologiche che consentono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo. La coscienza va spiegata con le contraddizioni della vita materiale, con il conflitto esistente tra le forze produttive e i rapporti di produzione.

Marx ci dice che il mutamento della struttura può essere constatato con la precisione delle scienze naturali: c'è una dimensione misurabile nella rivoluzione, qualcosa di oggettivo; Marx poi però scrive che bisogna distinguere, perché la trasformazione delle superstrutture non può essere misurata. Se la superstruttura fosse soltanto l'espressione tautologica della struttura, anch'essa potrebbe essere misurata, mentre Marx tende a sottolineare il fatto che esse si differenziano e che lo sconvolgimento della superstruttura è non misurabile (per cui si potrebbe dire che uno è Natura e l'altro è Spirito).

La superstruttura si distingue in primo luogo perché l'uomo si rende cosciente e comprende il conflitto, per cui c'è un momento della coscienza; Marx però poi soprattutto scrive che le forme ideologiche consentono agli uomini di concepire e di combattere il conflitto: gli uomini nel conflitto rivoluzionario combattono perché non sovrappongono in maniera utopistica i loro valori al processo oggettivo della rivoluzione, ma lo combattono.

L'uomo è cosciente e combatte, ma si muove sulla linea della storia: la linea della sua azione è segnata dalla contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione, e lui deve muoversi nel senso della storia.

Dalla Prefazione del '59 Marx trae due conseguenze di importanza capitale, che in maniera geniale Gramsci riprese cogliendone l'effettiva importanza teorica:

- 1) La prima conseguenza che Marx ne trae è che una rivoluzione non accade mai se il sistema non ha sviluppato tutte le energie interne: Marx scrive che una formazione sociale non perisce finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive a cui può dare corso, nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza.

Marx qui scandisce i due tempi di una rivoluzione: un 1° tempo riguarda le forze produttive, e perciò perché un sistema perisca esso deve aver sviluppato tutta la sua capacità produttiva fino alla conseguenza estrema; il 2° tempo riguarda l'avvento di nuovi rapporti di produzione. Ad esempio, prima il mercato mondiale e poi l'abolizione del lavoro salario (ossia il comunismo).

Quando Lenin fa una rivoluzione in Russia e instaura il potere dei Soviet, fa una guerra di movimento: in Lenin la guerra di movimento è necessaria perché la borghesia non porta a compimento il suo dovere, e perciò Lenin non è il teorico della rivoluzione prima del tempo, ma egli tiene tutta la linea della filosofia della storia di Marx cambiando però idea sul fatto che la borghesia non giunge al pieno sviluppo della sua forza produttiva, e perciò la storia che Marx ha indicato dev'essere prodotta dall'azione politica (la storia non si fa da sola).

- 2) Marx ci dice poi che l'umanità non si pone mai quei problemi che non può effettivamente risolvere: la soluzione deve già essere l'orizzonte del problema (questa in fondo è la dialettica hegeliana) Marx scrive che perciò l'umanità non può porsi se non quei compiti che può risolvere; questa seconda tesi svolge ciò che Marx ci ha detto nella prima tesi: la rivoluzione diventa attuale soltanto quando la rivoluzione è già

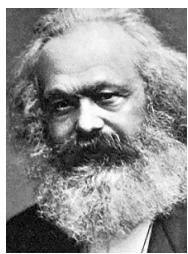
dentro la sua soluzione, e la rottura è già dentro il nuovo ordine perché *la borghesia portando alle estreme conseguenze lo sviluppo delle sue forze produttive ha già costruito le condizioni per la rottura della propria forma sociale.*

La conclusione che si comprende meglio è in quella celebre formula per cui l'epoca borghese è l'ultima forma antagonistica, e che *con la borghesia finisce quella che in questo testo Marx chiama la "preistoria" della società umana.* Il passaggio dal sistema borghese a quello comunista parte come il passaggio da quello feudale a quello borghese, ma al contempo è passaggio da preistoria a storia e perciò da oppressione a non-oppressione: è *un passaggio che ha un carattere storico e meta-storico, è un salto oltre la storia.*

La rivoluzione borghese avviene dentro la regola della storia umana mentre *la rivoluzione proletaria porta l'uomo oltre la regola della storia umana.* Questa differenza vi è perché la rivoluzione proletaria può mantenere la promessa della rivoluzione borghese, poiché mentre la borghesia ha mantenuto lo sfruttamento e perciò la divisione tra produzione e consumo, tra teoria e prassi, il proletario è invece la figura che riscatta l'intera umanità poiché consuma ciò che produce e unisce ciò che fin dalle origini l'uomo ha sempre separato.

Introduzione ai *MANOSCRITTI FILOSOFICI* di Marx del 1844

Raffaele Arcese



I *Manoscritti Economico-Filosofici* sono la prima vera espressione della teoria comunista di Marx e la prima espressione dei suoi studi economici; sono tre quaderni "tirati fuori" ed isolati da un gruppo di *nove quaderni che fra il 1843 e il '45 Marx compone a Parigi*, formati da estratti e da annotazioni dei testi classici dell'economia politica. Questi tre quaderni vengono scritti da Marx tra il maggio e l'agosto del '44, prima della pubblicazione dell'opera che scrive nel Febbraio '45 con Engels, *"La sacra famiglia"*.

Come gran parte delle opere giovanili di Marx, i *Manoscritti* vengono abbandonati e lasciati da Marx alla "critica roditrice dei topi", e vengono pubblicati solo molto tempo dopo la morte di Marx: Le prime edizioni risalgono al periodo tra il 1927 e il '29, ma solo nel 1932 nella Prima Mega l'allora curatore Adoratskij cura una pubblicazione dei *Manoscritti* e per la prima volta gli attribuisce un titolo, *Manoscritti Economico-Filosofici del 1844*; solo nel 1998 si arriva ad un'edizione completa di tutti i nove quaderni parigini di Marx.

Certamente *la pubblicazione dei Manoscritti segna e divide la storia del marxismo, segnando due linee precise nella storia delle interpretazioni di Marx*:

- Da un lato ci sono le edizioni sovietiche, la cui impronta è data da Riazanov, edizioni che tendono ad una netta svalutazione del significato dei *Manoscritti*: fin dall'Introduzione di Riazanov ai *Manoscritti*, essi sono visti come un testo giovanile di Marx, ancora influenzati dall'Idealismo e che vengono pubblicati come semplici appunti e come materiale preparatorio alla Sacra Famiglia. Secondo quest'interpretazione non bisogna pensare che nei *Manoscritti* sia contenuta la filosofia di Marx e non bisogna perciò dargli troppa importanza.

A quest'interpretazione si richiamerà anche la lettura di Althusser, la cui tesi principale è che *c'è una rottura epistemologica nel percorso di Marx* (nei *Manoscritti* c'è un "*Marx prima di Marx*") e per il quale i *Manoscritti* sono l'ultima espressione di una *giovanile metafisica* di Marx che verrà poi completamente superata da Marx a partire dalle Tesi su Feuerbach e dall'Ideologia Tedesca.

- I *Manoscritti* diventeranno invece il testo fondamentale di quello che è stato definito "*marxismo occidentale*" (Fromme, Marcuse, la Scuola di Francoforte ecc.): in questa corrente interpretativa si ritiene che in quest'opera si trovi la *teoria dell'alienazione* e che essa rimanga la base filosofica permanente in tutta l'opera di Marx, anche se Marx poi non userà mai più quest'espressione. *La teoria dell'alienazione dell'uomo è la base filosofica di Marx, da cui deriva ogni altra conseguenza del suo pensiero.*

Se c'è continuità o discontinuità nel percorso di Marx, è questa la questione interpretativa in ballo nella storia del Marxismo.

In questi tre quaderni si trovano tre novità fondamentali del pensiero di Marx:

- 1) La prima analisi dell'economia politica, ossia Marx ci dà un'interpretazione delle principali categorie dell'economia politica (*capitale, rendita fondiaria, salario* ecc.).
- 2) La teoria dell'alienazione, ossia quella del *lavoro alienato*.
- 3) La prima teoria del comunismo, che *si lega in maniera strettissima al concetto di alienazione*.

Quali problemi pone la lettura dei *Manoscritti* e in modo particolare la teoria dell'Alienazione? Un 1° problema riguarda il fatto che Marx opera una distinzione fondamentale tra quella che lui chiama la *storia dell'industria*, l'industrialismo, e la *forma sociale determinata* del capitalismo: Marx finora ci si è presentato come un autore che attribuisce un valore alla storia dell'industria, che viene vista come *la storia delle capacità dell'uomo*, fino a considerare la rivoluzione borghese ed il suo pieno compimento come una condizione necessaria per la rivoluzione comunista. Marx perciò *non vuole riportare l'uomo nell'idiotismo della vita contadina*: il grande problema del comunismo è quello di un *governo razionale dello sviluppo industriale*. La teoria dell'alienazione sembra invece non solo costituire una critica della forma sociale del capitalismo, ma una critica dell'industrialismo stesso e della tecnica, per cui *il comunismo metterebbe in discussione non solo il capitalismo ma lo sviluppo industriale stesso*. Nella teoria dell'alienazione Marx non parla dello schiavo, dell'operaio o dell'oppresso, ma parla dell'*uomo*: si parla dell'uomo in tutto lo sviluppo della storia dell'industria, e Marx usa la categoria di *uomo* che poi sarà largamente critica da Marx stesso negli scritti successivi.

Il 1° problema che i *Manoscritti* pongono è quello di capire se Marx è un *critico del capitalismo* o è un *critico dell'intero sviluppo dell'industria*.

Il 2° problema riguarda il rapporto tra le categorie critiche fondamentali di Marx, e Marx dispone di *tre principali risorse* per compiere la critica della civiltà: l'alienazione, l'oppressione (come regola della storia) e lo sfruttamento (come forma specifica del capitale). Queste parole sono le tre grandi risorse critiche di cui Marx dispone, e Marx si deve sempre interrogare su *cosa sia il loro rapporto, quale termine fondi l'altro o se i termini siano distinguibili fra loro*.

Nel Manifesto si parla di una *regola della storia umana* e di una sua *deformazione iniziale*, presente in ogni forma sociale: tutta la storia è segnata dalla regola dell'oppressione perché questa regola dice che fin dall'inizio la specie umana si divide in due generi di uomini, e perciò l'umanità è spezzata fin dal suo inizio.

Il signore antico si limita a consumare ciò che lo schiavo produce e considera il lavoro come una funzione animale: nella filosofia antica (Aristotele parla dello schiavo come di un *animale domestico*) c'è la ricerca di *ciò in cui l'uomo eccede la funzione animale*, e il lavoro non eccede la dimensione animale ma fa parte dell'animalità, non consentendo la libertà. Il signore antico fonda così l'idea di libertà sulla possibilità di occuparsi della pura vita teoretica o della vita civile; bisogna però ricordare che *il signore antico scopre la libertà e fonda la civiltà umana, uscendo dalla vita animale* (Marx è consapevole che la civiltà greca è una grande civiltà, segnata dal carattere dell'oppressione).

Lo *sfruttamento* è una seconda risorsa critica di cui Marx dispone; non ha lo stesso significato del concetto di oppressione, e può essere definito come una specificazione storica e decisiva dell'oppressione, perché nella società borghese l'oppressione *cambia forma*: non c'è più il signore e lo schiavo, ma l'oppressore (il borghese) non può definirsi come un puro consumatore, esso *non ha come suo fine la vita teoretica o la vita civile e politica*, ma esso è un uomo d'azione ed il fine dello sfruttamento è l'accumulazione e l'arricchimento. Il borghese esercita l'oppressione come regola della storia umana, ma *la esercita secondo la forma dello sfruttamento*, ovvero *estraendo plusvalore dal lavoro dell'operaio salariato sulla base delle condizioni*

moderne della libertà personale (sarà necessaria l'uguaglianza delle condizioni affinché sia possibile lo sfruttamento).

Quello dell'Alienazione è invece il problema che sorge coi *Manoscritti*: che rapporto c'è tra essa e sfruttamento o tra essa e oppressione? Bisogna abbandonare l'alienazione considerandola una forma giovanile e presto superata da Marx? La teoria dell'alienazione che si trova all'inizio del percorso del Marx economista e comunista cerca di spiegare perché l'uomo è entrato nella vicenda dell'oppressione (mentre *il Manifesto ed il Capitale si muovono più sul territorio del "come"*, spiegando come si muove la storia e sulla base di quale regola o come funzioni lo sfruttamento).

I *Manoscritti* vogliono invece *rispondere alla domanda sul perché*, portandoci indietro al rapporto originario tra uomo e natura e tra uomo e uomo: per Marx c'è una continuità fondamentale, l'uomo è rapporto con la natura (*la natura è il corpo inorganico dell'uomo*) e ha un rapporto organico con gli altri uomini. Accade però che *questa continuità si spezza e che l'uomo appare frammentato*, e questa continuità dà luogo ad una disgregazione che a sua volta apre la strada alla storia dell'uomo come storia dell'oppressione.

È l'alienazione che cerca di spiegare l'oppressione e lo sfruttamento (e non è invece il contrario), ma è anche vero che non si può semplicemente concludere che questa è la filosofia di Marx, poiché questa filosofia la si indica nella *filosofia della praxis*, mentre la teoria dell'alienazione è una spiegazione radicale della regola della storia umana, ossia del fatto dell'oppressione.

La storia umana presuppone anzitutto il segno negativo, ossia la negatività del bisogno e la negatività del lavoro: Marx nell'*Ideologia Tedesca* comincia con la *negatività del bisogno*, per cui l'uomo è attraversato da questa mancanza ed è costretto dalla natura a produrre la sua vita: i bisogni negativi sono quelli dettati dalla natura e non ordinati dall'uomo stesso. Nella stessa *Ideologia Tedesca* Marx scrive che la soddisfazione del 1° bisogno (ossia il bisogno naturale) trasforma la natura stessa del bisogno, il bisogno si moltiplica e da naturale diventa umano: *nel comunismo l'uomo pone a sé stesso i suoi fini ed i suoi bisogni non sono più ordinati dalla natura, ma da sé*.

Nei *Manoscritti* il bisogno da negatività si converte in fatto umano: l'uomo non usa più il *"grido della natura"* per salvarsi dalla morte (come indicava Rousseau), ma *cresce le sue possibilità di comunicazione*: da un bisogno naturale iniziale nasce un bisogno ed un fine umano. La stessa cosa accade per il lavoro: nella storia dell'oppressione il lavoro è negatività, è un prezzo che viene pagato, tanto che *il signore antico fonda una civiltà e l'idea di libertà emancipandosi dalla pena del lavoro, lasciandolo al servo e allo schiavo*.

Come nel caso del bisogno, Marx opera la conversione della negatività del lavoro nella positività del lavoro, che nella sua visione diventa *realizzazione dell'essenza dell'uomo, cambiando segno rispetto al modo con cui il signore lo aveva considerato*: la negazione del lavoro spiega l'origine dell'oppressione ed essa stessa è la radice dell'alienazione. L'alienazione è *il motivo per cui l'umanità si spezza e si divide in due generi opposti*, poiché il signore ha la necessità di delegare ad altri questa funzione animale.

Marx arriva a questa tesi soprattutto grazie a Hegel e a Locke (col suo 2° Trattato sul Governo e la sua teoria sul diritto di proprietà), e arriva a leggere il lavoro come oggettivazione e come realizzazione dell'essenza umana: l'alienazione si fonda su questa conversione deformata della positività (che Marx chiama *oggettivazione*) in negatività,

ovvero *la negazione del valore del lavoro e della praxis*, e quindi espropriazione del prodotto del lavoro, ossia espropriazione di quella che Marx chiama *essenza generica (Gattungswesen) dell'uomo*.

La critica che Arendt rivolge a Marx su questo punto, correggendolo con la distinzione tra ciò che è *lavoro* e ciò che è *opera*: per Marx il lavoro è sempre opera, è sempre *oggettivazione della prassi*, è *l'uomo che pone a sé stesso i suoi fini e si oggettiva nel prodotto della sua oggettivazione*. In Marx nella società borghese l'uomo è alienato è espropriato del prodotto, ma non perde la capacità di oggettivazione di sé poiché altrimenti non sarebbe il soggetto della rivoluzione, anche il capitalista è alienato ma egli è solo alienato poiché non oggettiva sé stesso.

Il proletario è oggettivazione di sé e al tempo stesso alienazione, e per questo il proletario liberando sé stesso paradossalmente libera l'intera società ed anche il capitalista, poiché il lavoro positivamente considerato è oggettivazione, espressione di sé.

L'alienazione non è invenzione di Marx, ma è un grande e importante concetto della storia della filosofia:

- Ne parla Tommaso Campanella nella *Metafisica*, parlando di quando l'oggetto perde valore
- Rousseau nel Contratto Sociale, nel 6° capitolo del 1° libro, ne parla nei termini dell'*alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità*: è l'alienazione di ciascun associato alla volontà generale che fonda la volontà generale.
- Nella lingua tedesca ci sono due espressioni che si possono più o meno tradurre con alienazione, *Entoissierung* ed *Entfremdung*: Entoissierung ha dentro di sé l'*alterità, l'altro*, mentre Entfremdung ha dentro di sé l'*estraneità, l'estraneo*.

L'alienazione ha dentro di sé questi due significati, ed in Hegel compare prevalentemente come *Entoissierung*: il farsi altro è un'esperienza di arricchimento, un farsi altro che arricchisce la natura del soggetto (ad esempio, il farsi altro dello Spirito nella Natura per diventare più compiutamente Idea).

In Feuerbach invece l'alienazione è prevalentemente *Entfremdung* poiché ha il carattere della perdita di sé, nella proiezione della sua essenza di vita che l'uomo fa nella figura di Dio: l'uomo si aliena nel senso di una *perdita secca*, poiché senza l'elemento della coscienza di ciò che succede (ossia la *consapevolezza*) toglie a sé stesso e proietta nell'immagine di Dio, di cui *dimentica la genesi e che crede indipendente da sé*.

In Marx è presente l'alienazione in entrambe le accezioni:

- Essa è presente sia come *Entoissierung*, ed essa intesa come *oggettivazione* (ciò che Arendt chiama *opera*): l'uomo essenzialmente realizza la sua essenza alienandosi nel prodotto, cioè oggettivandosi
- Ma è anche presente come *Entfremdung*, ossia l'alienazione dell'operaio nella fabbrica moderna: Marx, riprendendo quasi letteralmente un'espressione di Feuerbach, scrive che *più l'operaio trasferisce nel prodotto, nella società capitalistica, più toglie a sé stessa, e diventa tanto più povero quanto maggiore è la ricchezza che produce*.

La teoria dell'alienazione presente nei *Manoscritti* si presenta come una sorta di *crescendo musicale di tre diversi tipi e accezioni di alienazione*, in cui dall'aspetto economico (che consiste

nell'*alienazione del prodotto*) si arriva progressivamente all'aspetto più propriamente filosofico (*l'alienazione della propria essenza generica di uomo*):

- 1) La prima figura la si comprende solo se si tiene presente cosa significhi per Marx *lavoro e prassi umana*: l'operaio mette sé stesso nel prodotto, si oggettiva e attraverso questa oggettivazione abbandona la dimensione animale (la sua umanità è nell'opera che ha compiuto, nel suo prodotto). Con questo determinarsi nell'opera *l'operaio crea un mondo artificiale e abbandona la ripetitività della natura*, fondando una storia, che ha una base naturale ma che la oltrepassa continuamente.

L'uomo si oggettiva in una storia e in una civiltà, realizza sé stesso secondo fini razionali (ossia *posti da lui stesso*, l'uomo diventa sostanzialmente *prassi razionale*); nella società capitalistica l'uomo, nella figura dell'operaio, continua a oggettivarsi e a conferire valore alla natura, fondando una storia, ma *la merce è espropriata al lavoratore*: questo può rendersi come l'immagine di una vera e propria rapina, dove però bisogna capire cosa venga derubato.

Viene derubato *qualcosa di fondamentale dell'essere umano*, e si pone di fronte all'operaio come una potenza indipendente e come qualcosa che gli è estraneo; *la sua oggettivazione diventa estraniazione, l'uomo si realizza nell'oggetto ma il suo oggetto gli viene sottratto*. Con questa prima figura dell'alienazione avviene quindi *la conversione del positivo nel negativo*.

- 2) Vi è poi una seconda figura, che è quella decisiva, ma che è anche una *conseguenza della prima figura* (ossia dell'espropriazione del prodotto); nella società borghese l'operaio non è espropriato solo della cosa, cioè della merce che lui produce, ma dentro il suo prodotto c'è qualcosa di più: quello che viene sottratto all'operaio è *l'atto della produzione, la praxis stessa*. Espropriare l'atto della produzione significa espropriare l'umanità e la capacità di oggettivazione dell'operaio, la sua creatività.

In questa seconda figura appare un concetto fondamentale dei *Manoscritti*, quello dell'*animale*: essere ridotti all'animale significa *essere ridotti ad un essere e ad un'esistenza che è separata dal lavoro*, un'esistenza che si limita a consumare l'oggetto per la sua sopravvivenza e opera un semplice scambio organico, non elaborando l'oggetto e dunque *non entrando nell'artificio*.

La differenza tra l'uomo e l'animale è tutta in questa prassi razionale, cioè in questa capacità di oggettivazione dell'uomo: l'uomo lavora non solo per rispondere al bisogno dettato dalla natura, ma *per creare un mondo artificiale e dunque per rispondere a bisogni e a fini che lui stesso si pone*.

In cosa consiste nell'alienazione del lavoro? Consiste anzitutto nel fatto che il lavoro è esterno all'operaio (vi è dunque la separazione del lavoro dall'operaio), cioè *non appartiene al suo essere* e dunque nel suo lavoro egli non si afferma ma si nega, sentendosi infelice; perciò l'operaio solo fuori dal lavoro si sente presso di sé, e si sente invece fuori di sé nel lavoro, e perciò il lavoro è solo un *momento per soddisfare bisogni estranei*.

L'estranchezza del lavoro si rivela nel fatto che nel momento in cui viene meno la costrizione, esso viene fuggito come la peste; ne viene quindi come conseguenza che *l'operaio si sente libero soltanto nelle sue funzioni animali* (mangiare, bere, procreare ecc..) e invece *si sente non più che una bestia nelle sue funzioni umane* (il lavoro): ciò che è animale diventa umano e ciò che è umano diventa animale. Per questo motivo *l'alienazione tocca il valore del lavoro e il valore del bisogno*.

- 3) Infine si arriva alla terza figura dell'alienazione, dove non si tratta neanche più dell'atto dell'oggettivazione del produttore, ma dove invece l'alienazione riguarda la *Gattungswesen*, la sua essenza generica (il suo *essere-di-specie*): è in questa terza figura dell'alienazione che Marx ci "accompagna fuori dalla fabbrica" e ci fa guardare l'umanità nel suo insieme, l'*Uomo*.

L'*Uomo* (categoria sulla quale poi Marx polemizzerà) per il Marx dei *Manoscritti* è come *un nodo*, che *stringe insieme due relazioni inestricabili*: da un lato il rapporto uomo-natura, la loro continuità essenziale, e dall'altro il rapporto tra uomo e uomo. -L'uomo è *ricambio organico con la natura* ed è anche *essere sociale*, e questi due lati sono lo stesso *Gattungswesen*, la stessa natura del genere umano: l'uomo è in rapporto con la natura solo in quanto essere sociale, ed è in rapporto con l'altro uomo soltanto in quanto produce la propria esistenza (il *ricambio organico con la natura*).

La relazione con la natura e con gli altri uomini sono *due momenti di uno stesso nodo*: la natura nel suo insieme è *il corpo inorganico dell'uomo* (mentre il corpo organico è costituito dalla sua fisionomia), e sia attraverso il suo corpo organico e il corpo inorganico l'uomo è sempre parte della natura, e la governa essendo *prassi che trasforma la natura*.

Per Marx la vita umana è questa continuità essenziale tra uomo e uomo e tra uomo e natura, ma *nella storia, e più precisamente nella modernità borghese, questa continuità si spezza*: l'uomo si separa dalla natura e si separa dall'altro uomo, la sua essenza va in pezzi. L'alienazione di questo nesso costitutivo che costituisce l'uomo è perciò *la forma più radicale di alienazione*, che *lo priva della sua capacità di produrre storia* (e pertanto lo riduce alle sue funzioni animali).

Il comunismo invece è la situazione che riunifica quello che la modernità borghese ha spezzato, che ricongiunge l'uomo alla natura attraverso la *liberazione della praxis*: il comunismo supera la frammentazione della società borghese perché restituisce all'uomo la sua capacità di essere artefice di storia. Nei *Manoscritti* Marx scrive con un linguaggio giovanile, ed anche un po' poetico, che il comunismo realizza l'uomo totale: *l'uomo si riappropria del suo essere onnilaterale*.

Qual è il rapporto che nei *Manoscritti* si determina con la rivoluzione borghese? Marx sa riconoscere il positivo della rivoluzione borghese e delle opere compiute dalla borghesia, però la rivoluzione borghese ha fatto delle promesse, ossia quelle di *scardinare il sistema signorile e affermare il principio del merito e della dignità del lavoro*, ma per Marx essa non ha mantenuto le sue promesse: ha frammentato l'uomo e ha affermato un nuovo tipo di signoria, perciò *il fatto dello sfruttamento ha conservato la regola dell'oppressione*.

Ma già nei *Manoscritti* è presente anche la critica feroce al *comunismo primitivo*, ossia di coloro che pensano che il problema si risolvi *tornando al di qua della rivoluzione borghese*, perciò sempre all'interno della regola dell'oppressione: Marx scrive che il comunismo è il risultato della storia umana (perciò parla di risultato, di ciò che viene dopo), l'intero movimento della storia è l'atto di nascita dell'esistenza del comunismo. La storia dell'industria (la *tecnica*) è *il libro aperto delle forze essenziali dell'uomo*, scrive Marx, perciò essa dimostra ciò di cui l'uomo è capace, mostra il progresso, ed il compito del comunismo è di portarla oltre la regola dell'oppressione.

L'uomo del comunismo non è solo l'uomo si riappropria del prodotto del lavoro, dell'atto della produzione e del rapporto con la natura e con l'altro uomo, ma *si presenta con un'alterazione fondamentale rispetto all'uomo come lo si è conosciuto in tutta la storia*, cambiano i

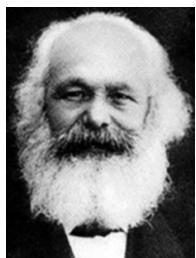
sensi umani: *il comunismo restaura il sentire, l'odorare, l'amare e tutto ciò che appartiene alla vita più elementare dell'uomo*. I sensi vengono convertiti da *sensi individuali* a *sensi sociali*.

Il presupposto di questo discorso che Marx fa sul sentire è che il sentire nel pensiero di Marx è mediazione: il rapporto con l'oggetto non è mai nella radice un avere o un consumare, ma un *produrre*. Il rapporto tra sensi individuali e sensi sociali corrisponde a quello che nell'economia di Marx è il rapporto tra il consumo e la produzione: l'uomo della civiltà borghese è *un uomo che consuma e che si situa nella logica dell'avere*, mentre l'uomo del comunismo è prassi razionale, e produce l'oggetto che consuma.

L'uomo con tutti i sensi si afferma nel mondo oggettivo, l'oggetto diventa *oggetto sociale* e nel comunismo l'uomo esce dalla logica del semplice avere e del semplice consumare l'oggetto: anche il senso (la vista, l'udito ecc.) nel comunismo diventa *praxis*, diventa *mediazione e produzione dell'oggetto*, uscendo dalla dimensione del puro consumismo.

Materialismo storico e prassi in Marx

Amelia Forte



Quando si parla di *Materialismo Storico* ci si riferisce al rapporto che Marx ha con la filosofia, e bisogna cercare di rispondere alla domanda su cosa Marx veramente aggiunge nella storia della filosofia. È solo qui dentro che nasce il problema del lessico economico che Marx utilizza per costruire la sua filosofia; senza il materialismo storico anche la stesura del Capitale diventa incomprensibile. Marx *incontra il discorso filosofico e diventa filosofo nel 1836*, quando Marx arriva a Berlino, e nell'estate del 1837 (dopo aver iniziato i suoi studi a Berlino) legge tutte le opere disponibili di Hegel e diventa hegeliano. Questo è il punto di partenza della filosofia di Marx. Hegel era morto nel 1831, per cui Marx non poté incontrarlo, ed essere hegeliani nel 1837 era diverso rispetto ad esserlo nel '29 o nel '30: significò per Marx far parte di un circolo di *giovani hegeliani*. Erano sì seguaci di Hegel, ma già erano critici degli aspetti fondamentali del pensiero di Hegel. Marx continua i suoi studi filosofici quando si trasferisce a Parigi dal '43 al '45 e scopre Ludwig Feuerbach, che fornisce alla *sinistra hegeliana* gli strumenti teorici fondamentali per una prima critica alla filosofia hegeliana; qui compare una parola fondamentale che segna tutta la filosofia post-hegeliana, ossia il **rovesciamento**. Rovesciare la filosofia di Hegel, nel lessico di questi autori, significa che secondo la lettura data allora di Hegel, nell'Idealismo il soggetto, cioè l'elemento attivo e produttivo della realtà, è l'*idea, l'infinito o l'essenza*, che produce il finito. Per Feuerbach non è più Dio che crea l'uomo, ma è l'uomo che crea Dio; per il Marx della *Kritik* non è lo Stato che genera la società civile, ma è la *società civile* (*Bürgerlichen Gesellschaft*). Il tema del rovesciamento è fondamentale per tutta la filosofia post-hegeliana fino alle correnti filosofiche del '900, dove il soggetto diventa l'elemento attivo del discorso filosofico. In questo contesto nascono gli scritti filosofici del Giovane Marx: la *Kritik*, la *Questione Ebraica*, i *Manoscritti* e la *Sacra Famiglia* (primo testo scritto con Engels). All'arrivo a Bruxelles accade qualcosa di importante, poiché ora Marx non si limita più a criticare Hegel e l'Idealismo sul fondamento delle categorie fornitegli da Feuerbach, ma comincia a criticare anche Feuerbach e il Materialismo.

La critica di Marx si rivolge ora in due direzioni, e queste due direzioni sono *le due grandi linee di tutta la metafisica e la filosofia europea*; Marx critica entrambe queste posizioni, ed oltre l'Idealismo ed il Materialismo cerca una nuova filosofia, mai sperimentata nella storia del pensiero, quella definibile una *filosofia della praxis* (Gramsci).

Molti anni dopo la morte di Marx vengono pubblicati due testi, scritti tra il '45 e il '46, che sono l'inizio di quella filosofia che sta anche alla radice del Capitale: le *tesi su Feuerbach* e l'*Ideologia Tedesca*. La Miseria della Filosofia del '47 aggiungerà altri elementi sul piano filosofico, ma è in questi due testi che nasce la nuova filosofia di Marx, il *Materialismo Storico*. Nelle *Tesi* è già presente il nucleo generativo del Materialismo Storico, e sono un appunto che Marx scrive su un foglio appena arriva a Bruxelles:

- 1) Nella 1° tesi Marx inizia con una critica perentoria del materialismo, tutto il materialismo precedente incluso quello di Feuerbach (mentre nella *Sacra Famiglia* scrisse che il comunismo si fondava sul Materialismo); *il materialismo ora non è più*

l'orizzonte filosofico del comunismo, perciò Feuerbach è incluso nella critica al materialismo europeo.

Il torto del Materialismo è quello di aver concepito l'oggettività, la realtà e la sensibilità solo sotto la forma dell'oggetto o dell'intuizione: il Materialismo concepisce l'oggetto come trascendente rispetto al soggetto e come *presupposto rispetto al soggetto*, e non invece come *posto e prodotto dal soggetto stesso*. Per il Materialismo ci sono solo *res*, oggetti che si danno già a prescindere dall'attività formatrice, la *praxis* dell'uomo: per il materialismo *il presupposto è la differenza*, all'origine della filosofia vi è la differenza tra l'*intellectus* e la *res* che gli sta di fronte, ed il problema della filosofia è di apprendere la *res* che gli si pone di fronte, mentre *non è l'attività dell'uomo che forma la res*.

Marx parla anche della *forma dell'intuizione* per dire che nel Materialismo è assente la mediazione, ma all'origine c'è l'immediatezza dell'oggetto, che si dà in quanto tale; il Materialismo per Marx non arriva a *concepire soggettivamente l'oggetto*, cioè non arriva a concepirlo nell'atto di produzione della soggettività, nella *mediazione*. La soggettività che sta all'origine della stessa produzione dell'oggetto è specificata da Marx con due parole fondamentali, ossia *l'attività sensibile umana* e la *praxis*: il materialismo non concepisce la soggettività come *praxis*, come azione.

Nella prima tesi arriva quindi l'elogio dell'Idealismo, che *ha il merito di concepire l'oggetto soggettivamente*, capendo che la materia è mediazione, è prodotto dell'uomo, ma compie un errore nel concepire questa mediazione astrattamente, ossia l'Idealismo non arriva a concepire la mediazione come attività sensibile umana, ma come *attività propria dell'Idea e dell'Infinito verso il Finito*.

La conclusione è quindi il superamento delle due grandi correnti della metafisica europea, quella del Materialismo che *presuppone la differenza e considera l'oggetto come rappresentazione*, come ciò che sta di fronte al soggetto, e l'Idealismo che *non coglie la radice della mediazione nell'attività sensibile del soggetto ma la colloca nel processo di movimento dell'Idea*.

- 2) Marx nella 2° tesi ci dice *cosa è la verità*, che per lui è una questione pratica, ossia risiede nell'attività formatrice e sensibile dell'oggetto, è in essa che l'uomo prova e costruisce la verità. Nell'Ideologia Tedesca Marx scrive che la verità cammina con le gambe sulla potenza della classe dominante, per cui *ogni verità è prodotto e costruzione dell'azione rivoluzionaria dell'uomo*; l'uomo prova la verità nell'*immanenza* del suo pensiero: la mondanità del suo pensiero si esprime nella *realità* e nella *potenza*.
- 3) Nell'ultima tesi su Feuerbach, Marx non compie solo un invito a fare le rivoluzioni, ma scrive che si comprende il mondo nella prassi e nell'azione: questa è la grande critica che Marx compie alla definizione della filosofia di Hegel (*nottola di Minerva*), per Marx *la filosofia deve ormai essere dentro la storia dell'uomo, e non arrivare dopo ad interpretarla*.

In Marx la filosofia acquista diversi significati, e nel suo pensiero la filosofia, intesa in termini tradizionali, è finita, e Marx *ne dichiara la morte pronunciandone l'elogio funebre*; ma il compito della filosofia ed il suo senso persiste in almeno tre sensi fondamentali:

- Da un lato la filosofia diventa più precisamente *teoria e scienza*, che in questo caso significa *consapevolezza piena del percorso che l'umanità ha fatto lungo il suo cammino*:

grazie alla filosofia il proletariato acquisisce consapevolezza della sua posizione nella storia umana e diventa consapevole dello *sfruttamento*.

Labriola nell'opera *"In memoria del Manifesto dei Comunisti"* espresse perfettamente questo senso della filosofia come *teoria* e come *scienza*, scrivendo che *il compito del Marxismo e del Materialismo Storico non è quello di preparare i leader e progettare la rivoluzione*, ma illuminare la posizione che la classe del proletariato ha nella storia. La teoria è quindi in primo luogo coscienza e si distingue dall'azione, spiegandone però la *necessità*.

- Ma per Marx la filosofia non è solo teoria o scienza, ma c'è anche una 2° visione della filosofia, che si rivela anche nella 2° tesi su Feuerbach, per cui la filosofia è anche *produzione della verità* e non solo coscienza della necessità della storia; la filosofia è anche *produzione della visione del mondo della classe che si afferma nella storia con il suo dominio*.

Quando la borghesia compie la sua rivoluzione essa afferma il suo sistema di valori come un *sistema universale*, ed in maniera simile il proletariato quando fa la sua rivoluzione afferma i suoi valori e *realizza la propria visione su tutta l'umanità*. La filosofia non si limita a comprendere la necessità storica, ma è anche costruttrice di una visione del mondo che si fa verità universale.

Si pensi al caso del signore antico, che *inaugura il fatto dello sfruttamento e inaugura la storia come storia di oppressione*, emergendo dalla comunità degli uomini uguali come *puro consumatore*; ma non è solo uno sfruttatore il signore antico, ma è anche colui che attraverso lo sfruttamento genera un intero sistema, cioè afferma la sua filosofia come la filosofia di un mondo. C'è sempre un *nesso tra sfruttamento e civiltà*, lo sfruttamento è una negazione che produce e genera civiltà.

La filosofia è perciò teoria e scienza, che illumina la necessità della storia, ma è anche visione del mondo, per cui *chi fa la rivoluzione costruisce la propria visione del mondo e la afferma con la potenza della propria azione*.

- Marx poi definisce la filosofia anche come il *sapere reale*, cioè la conoscenza della filosofia nella sua *genesi* dalla non-filosofia: in questo modo la filosofia diventa decostruzione delle stesse idee filosofiche dell'uomo e rivelazione della loro origine, *ricostruzione del rapporto tra filosofia e non-filosofia come suo terreno di nascita*. Qui si consuma la sua *critica alle Ideologie*: l'Ideologia è quella forma di pensiero che prende un prodotto storico e lo indica come fatto di natura, ed il compito della filosofia è quello di svelare l'inganno.

Il 1° capitolo dell'Ideologia Tedesca è un poderoso sviluppo delle Tesi su Feuerbach, ed è in essa contenuta l'enunciazione più compiuta del Materialismo Storico:

- 1) Marx assegna grande importanza al *sapere reale*, in opposizione a tutta la tradizione filosofica, dicendo che la colpa della filosofia tedesca è quello di non aver abbandonato il terreno della filosofia: questo non significa negare la filosofia come sapere, ma significa che per fare filosofia bisogna *saper uscire dal suo terreno*, saper ricostruire la relazione tra la filosofia e la sua genesi non-filosofica, illuminando la filosofia mettendola in relazione con la sua genesi.

Marx scrive con una celebre metafora che *i filosofi sono finora scesi dal cielo alla terra*, mentre ora bisogna invertire questo rapporto: ora si tratta di salire dalla terra al cielo, ed è la terra

che produce il cielo, ossia il terreno materiale di produzione della vita che produce le idee della filosofia.

Marx col termine *sublimazione* si riferisce al termine della chimica del suo tempo, ossia il passaggio dallo stato solido a quello aeriforme senza passare da quello liquido. Sublimazione significa che la non-filosofia passa nella filosofia senza nessuna mediazione possibile, e riflette la sua immagine nell'Idea; bisogna perciò entrare nella dimensione del sapere reale, che non è chiuso nel terreno della filosofia, ed il compito della filosofia riguarda il *mostrare la genesi dell'Idea e il suo processo verticale di formazione*, per cui è l'uomo che nella sua vita materiale produce le sue idee e i suoi valori.

Marx poi nell'Ideologia Tedesca introduce un'altra nozione fondamentale, parlando di *classe dominante*, e affermando che la classe che dispone dei mezzi della produzione materiale dispone in pari tempo dei mezzi della produzione intellettuale. Non è solo sfruttamento quello posto dalla borghesia nei confronti del proletariato, ma è *dominio*: per compiere lo sfruttamento non basta la forza e ridurre lo schiavo alla schiavitù, ma occorre che la *classe dominante ottenga il consenso dell'oppresso e che le sue idee diventino la cultura dello schiavo*, affinché egli riconosca le idee della classe dominante come valori universali e razionali.

Qual è il rapporto tra Marx e la filosofia? Marx ha aggiunto qualcosa alla storia della filosofia e le ha dato un contributo? La risposta che abbiamo dato è *affermativa*: Marx è un filosofo ed aggiunge qualcosa di fondamentale al nostro modo di praticare la filosofia; questo tema filosofico lo abbiamo definito *filosofia della praxis* (espressione che compare con Labriola e con cui Gramsci sostituisce nei suoi quaderni quella di Materialismo Storico).

Nelle Tesi su Feuerbach, che Marx scrive a Bruxelles nella primavera del '45, si scopre che Marx non considera più il Materialismo come la base filosofica per la teoria del comunismo (1° tesi), e svolge una critica di tutte le correnti fondamentali della filosofia e metafisica europea, cioè dell'Idealismo e del Materialismo: *nessuna di queste due filosofie può essere utile come base per la teoria del Comunismo*.

Il torto del Materialismo, compreso Feuerbach, per Marx è preciso: il suo torto è quello di presupporre l'oggetto, la *res*, come trascendente rispetto al soggetto, come presupposto e come *qualcosa che non è il risultato di una praxis umana e della storia umana*. L'Idealismo invece sa cogliere la mediazione originaria tra soggetto ed oggetto, questo è il suo merito, ma esso coglie la mediazione solo in forma astratta, ossia come *mediazione delle idee*.

Marx nella 1° tesi scrive invece che la realtà è *attività umana*, qualcosa che pertiene specificamente al genere umano, ossia a quell'animale che costruisce una storia, ed essa è *sensibile*, per cui la mediazione non è astratta nelle idee ma è qualcosa di sensibile, riguarda la *praxis effettiva dell'uomo*.

Nella 2° Tesi, Marx chiarisce che la verità *non è una questione teorica, ma è una questione pratica*, e dev'essere provata non nel puro pensiero (sillogismi, forme logiche ecc...) ma essa dev'essere provata nella realtà, e cammina sulle gambe della potenza. Nella 1° Tesi si parlava di *oggetto e di realtà in senso materiale*, mentre qui si parla della verità (ossia del grande problema che la filosofia si trova di fronte sin dal pensiero antico, *quid est veritas?*): la verità è *il valore che conferisce valore ad ogni valore*, per cui ogni valore di una civiltà è valido perché sono validi valori come l'uguaglianza, il bene, il bello etc., a cui si attribuisce verità.

La verità è per Marx non qualcosa di innato e di inscritto nel cuore dell'uomo, non sta nel grande libro nella natura ed essa viene poi letta (come affermava invece Galileo, ad esempio), ma ogni verità (anche quella di un sillogismo) è prodotta dall'uomo e riguarda la prassi, non si prova sul terreno della teoria.

Nell'11° Tesi si trova una delle formule più celebri di Marx: questa Tesi non dev'essere letta come se Marx facesse l'invito a prendere le armi e fare la rivoluzione, ma *ha una grande profondità e segna una trasformazione nel discorso filosofico*.

Nella prefazione ai Lineamenti della filosofia del diritto, Hegel dice tre cose fondamentali:

- *"La filosofia è il proprio tempo appreso e compreso nella forma del pensiero"*: Il dialogo del pensiero non è con sé stesso, ma esso *presuppone che ci sia un mondo ed un tempo*, e che il filosofo trovi il contenuto del proprio pensiero nel mondo e nel tempo e sappia metterlo nelle forme proprie della comprensione logica.
- *"Il reale è razionale, ed il razionale è reale"*: La realtà non è caos come appare e come sembra, ma al fondo di essa c'è una ragione ed una razionalità che viene letta e scoperta dal filosofo.
- *"La filosofia è la nottola di Minerva che si leva in volo sul calare della sera"*: Hegel ha in mente che la storia cammina sulle gambe delle passioni e degli interessi degli uomini, passioni prive di ragione, mentre la filosofia viene dopo a scoprirlne il senso e la razionalità.

Marx però è dell'idea che la filosofia si occupi sì del proprio tempo e del mondo, ma la nuova filosofia (la *filosofia della praxis*) non arriva dopo che la storia si è svolta con le sue regole, ma è dentro la storia, essa è *la prassi stessa*: nella visione Hegeliana della filosofia *si dividono la teoria e la prassi*, mentre nel pensiero di Marx questi due momenti si riunificano, con *la teoria che nasce dentro la prassi*.

Marx mette fine a tutto un modo di concepire la filosofia e ne trasforma il significato, e nell'Ideologia Tedesca si trovano tre diversi significati che la parola *filosofia* acquista nel pensiero di Marx:

- La filosofia è *teoria*, e quindi anche *scienza*, e così restituisce all'uomo (e in particolare al proletariato) la coscienza e la consapevolezza: all'uomo restituisce *la consapevolezza del processo che l'umanità ha percorso nel suo cammino e la coscienza della posizione che il proletariato come classe occupa come classe*. È grazie alla filosofia così concepita che l'uomo acquista coscienza che la storia è governata dalla regola dell'oppressione, e così il proletario diventa consapevole del fatto dello sfruttamento (e perciò di essere *sfruttato*).

Labriola, ne "In memoria del Manifesto dei Comunisti", dà una definizione molto nitida della filosofia in Marx intesa in questo 1° senso: la filosofia in 1° luogo *non è formazione di classi dirigenti o preparazione della rivoluzione*, ma essa dà alla teoria la forma del processo, essendo coscienza della storia e non essendo invece un contenuto specifico.

Ne "La miseria della filosofia" si comprende cosa significhi davvero per Marx fare filosofia: come l'Economia politica classica è l'ideologia della classe borghese, così il Materialismo Storico è l'ideologia del proletariato. La filosofia è utopia, sistema e semplice scienza (e non invece coscienza) quando il proletariato non arriva a costituirsi come classe; la *teoria* per Marx si ha invece quando la filosofia non costruisce un sistema di uguaglianza e di giustizia, ma

quando essa *illumina il movimento oggettivo della storia*, mostrando cosa sono le classi e qual è la loro posizione nella storia.

La teoria è *dialettica*, e cioè coglie la negazione comprendendo la negatività del sistema, e perciò comprendendo il germe rivoluzionario del sistema sociale: solo così il proletariato si fa classe e diventa perciò consapevole della sua posizione e delle sue potenzialità all'interno della società borghese.

- Ma la filosofia per Marx non è solo teoria, essa fa anche *dischiudere una visione del mondo di una classe rivoluzionaria*; così non c'è più solo sfruttamento e oppressione in senso materiale, ma c'è anche *dominio* (un dominio anche spirituale): c'è una classe dominante e ci sono classi subalterne, ed il dominio è la capacità di una classe di non poter esercitare solo la sua potenza materiale senza una potenza spirituale, essa ha bisogno di un livello di consenso dell'oppresso.

Ogni classe dominante costruisce un sistema di valori, ed i valori della classe dominante diventano anche i valori dei dominati: anche il subalterno riconosce valore alla verità affermata dalla classe al potere. "Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti": il subalterno è assoggettato e cioè pensa con gli stessi valori affermati dalla classe dominante, un'intera civiltà è costituita dalle idee della classe dominante, altrimenti il potere e l'oppressione non si potrebbero costituire.

Il dominio è perciò *civiltà, visione del mondo* ed è il senso della rivoluzione borghese; ma anche il proletariato è portatore di una propria visione del mondo e di una filosofia che si rende universale con il proprio sistema di valori e con la sua civiltà.

- La filosofia è poi definita da Marx come il *sapere reale*: in tutta la storia della filosofia per Marx si discende dal cielo alla terra, mentre nel *sapere reale si sale dalla terra al cielo*; questo significa che le idee filosofiche non nascono in sé stesse e che non si è mai filosofi se si resta solo nel terreno della filosofia, ma per comprendere la filosofia bisogna entrare nella non-filosofia, la "terra". È necessario ricostruire il nesso tra la filosofia e la non-filosofia, e perciò avere un *modello genetico di comprensione delle idee*: la *filosofia della praxis* è un metodo genetico, nel senso che spiega le idee a partire dalla vita materiale degli uomini come un prodotto storico della vita degli uomini.

Le idee nella visione di Marx non sono mai trascendentali, ossia delle forme che costituiscono la realtà (come le intuizioni kantiane, che costituiscono i fenomeni), ma esse sono sempre figlie e costituite dalla realtà. Questo è il significato più profondo e radicale della formula "dalla terra al cielo", e segna un 3° significato della *filosofia della praxis*, che nella storia del Marxismo si chiama *critica delle ideologie*, ossia lo smascheramento del loro trucco: nella visione di Marx le Ideologie scambiano la storia con la natura e rendono natura ciò che è storia, rendendo un prodotto storico come qualcosa di scritto nel grande libro della natura e non vedendo come siano invece prodotto della storia umana.

Nell'Ideologia Tedesca, Marx ed Engels svolgono una vera e propria *antropologia fondamentale*, e distinguono cinque aspetti dell'esistenza fondamentale dell'uomo il cui risultato è proprio la produzione delle idee, l'*ideologia*:

- 1) Marx ci dà una visione basilare ed elementare della vita umana: nel suo punto 0, la vita umana è *produzione dell'esistenza*, produzione che soddisfa alcuni bisogni elementari o *animali*. In base a questa considerazione di Marx, la vita umana comincia con la

conservazione della vita, che coincide con la produzione della vita: la vita è un bene che dev'essere prodotto.

Qui entrano in gioco tutte le categorie costitutive del pensiero di Marx, e all'origine del discorso di Marx vi è il fatto che lui gioca su due termini, da un lato il *bisogno*, qui considerato come *negatività* e cioè come un bisogno dettato dalla natura, senza la cui soddisfazione l'uomo muore; dall'altro lato vi è ciò che Marx chiama la *creazione dei mezzi* (che nel Capitale chiamerà *valori d'uso*), cioè quei beni utili che permettono all'uomo di rispondere al bisogno e di sviluppare la sua vita.

Il bisogno e la creazione dei mezzi sono due termini fondamentali nel pensiero di Marx, soprattutto per il fatto che essi *si trovano in un nesso inestricabile*, per cui nessuno di questi due termini si potrebbe mai considerare da solo: quello che sta all'inizio della vita umana è questa *mediazione fra bisogno e creazione dei mezzi per rispondere al bisogno*.

Qui Marx però dice due cose che non stanno insieme:

- *Da un lato dice che questa è un'azione storica*, e dall'altro lato dice che essa è *la condizione fondamentale di qualsiasi storia*, per cui non si capisce se si è già all'interno della storia o se ne è al di fuori.
- 2) Marx poi scrive che la soddisfazione del bisogno implica immediatamente la *creazione di nuovi bisogni* e la *moltiplicazione dei bisogni*, che è *indotta dalla produzione stessa*: questa è la prima azione storica, si esce dal terreno della conservazione e si entra in quello dell'artificio. Qui non si ha più di fronte un bisogno come negatività, cioè dettato dalla natura, ma *un bisogno creato e prodotto dall'uomo e dalla sua formazione sociale*.

Cambia la natura del bisogno, ma il passaggio è immediato: *la creazione dei mezzi per la soddisfazione del primo bisogno è già produzione di civiltà, storia e artificio*. Si scioglie il dubbio tra *storia e condizione della storia*, poiché si entra nella storia quando il bisogno è il fine, esso è fissato e prodotto dall'uomo stesso nella sua attività produttiva.

- 3) L'uomo poi riproduce sé stesso: il rapporto tra uomo e donna, la generazione dei figli e ciò che Marx chiama la "famiglia" (gli uomini *cominciano a fare altri uomini e a riprodursi*).

Questi tre elementi non vanno concepiti in successione, ma vanno concepiti in modo organico come *tre aspetti e momenti di un processo che avviene tutto insieme*: alla base della vita sociale c'è l'insieme simultaneo e immediato di questi tre momenti fondamentali.

- 4) Il quarto aspetto è quello decisivo: tutto questo processo che si svolge è sempre, e senza possibilità di eccezione, un *rapporto sociale*. Fin dall'inizio, se vuole vivere e produrre la sua vita, *l'uomo costruisce una forma sociale determinata*: al principio non c'è mai l'individuo, il lavoro o l'Uomo, ma c'è la forma sociale e cioè *l'uomo e il lavoro come socialmente determinati*.

L'uomo può conservare sé stesso solo in una forma sociale: *tra riproduzione della vita e socialità non c'è differenza*, e perciò l'uomo è da sempre un animale sociale che non si presenta mai nella forma dell'Individuo. Marx scrive che la *cooperazione* è essa stessa una forza produttiva, e che forse è la più importante delle forze produttive.

- 5) Se i primi quattro momenti non vanno letti come facenti parte di una successione cronologica, il 5° viene dopo e va letto secondo la categoria della successione, poiché esso essendo la *coscienza* presuppone tutti gli altri gradi e viene dopo e appare

anzitutto, nella lettura di Marx, come *linguaggio*: nella filosofia di Marx il linguaggio è la metafora iniziale di tutta la sfera ideologia, la *superstruttura elementare che ha il carattere di tutte le superstrutture*.

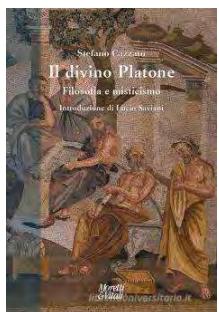
La coscienza è perciò successiva ed è conforme alla produzione e alla riproduzione della vita; per produrre e riprodurre sé stessa, l'umanità ha bisogno del linguaggio solo tecnicamente, in quanto *forma della comunicazione*, ed è solo nell'Ideologia che esso perde la coscienza della sua genesi dalla vita reale: il linguaggio, come la coscienza, sorge soltanto dal bisogno e dalla necessità di rapporti con altri uomini.

Marx così pone il problema del fatto che il sistema sociale si costituisce a prescindere dall'apparato ideologico che lo attraversa, e *proietta i suoi rapporti di forza nella sfera ideologica*: l'Ideologia non è costitutiva del sistema sociale e non determina la riproduzione del sistema ma è il riflesso delle condizioni e dei rapporti sociali (tesi che sarà sostenuta soprattutto nel Marxismo sovietico, da Lenin a Stalin).

Ma così nasce il problema di come la sfera ideologica possa essere così concepita nella contemporaneità; bisogna precisare che *Marx è spinto da un'esigenza polemica e di radicalizzazione*, affermando il principio che le idee non costituiscono né la realtà e né l'oggettività, ma ne sono costituite.

Recensione: *Il divino Platone*, di Stefano Cazzato

Pasquale Amato



Per una coincidenza che Jung avrebbe definito “sincronica”, il libro di Stefano Cazzato mi è capitato tra le mani quando avevo appena finito di leggere *Filosofia e poesia* di Maria Zambrano (ed. Pendragon, Bologna 2018), in cui la filosofa spagnola analizza i segni della profonda ferita a suo parere inflitta alla riflessione occidentale dal rifiuto platonico della poesia a favore della razionalità, pur sospettando che Platone stesso, con una certa “doppiezza”, proprio nell’atto di condannarla riaffermasse, per negazione, il valore della poesia.

È proprio a partire da tale condanna che Cazzato, esaminando specifici brani dei dialoghi platonici, individua e segue le tracce di una costante nostalgia che sembra indurre Platone, subito dopo la perdita del suo maestro, al recupero di quel talento poetico che gli insegnamenti dello stesso Socrate lo avevano convinto ad abbandonare. In ogni caso, credo che il richiamo alla Zambrano trovi un senso più generale nell’evidente espressione del comune bisogno, implicita nello scritto di Cazzato – al di là del riferimento a Platone, e da esso rafforzata –, di promuovere un *pensiero intero*, un atteggiamento filosofico cioè che si avvalga tanto della logica quanto della sensibilità poetica.

Le argomentazioni di Stefano Cazzato si dipanano attraverso le evidenze che la produzione platonica fornisce alla sua tesi di fondo, agganciate a quella sorta di autocritica che, nella *Lettera VII*, Platone fa sul percorso filosofico fin lì compiuto, e nella quale Cazzato identifica elementi significativi di un ripensamento provocato dal dolore per la morte di Socrate e dall’esigenza di divino che spinge il filosofo a cercare appoggi nella tradizione mitologica e misterica.

Noi lettori, più o meno preparati, possiamo tra l’altro cogliere una preziosa occasione per usufruire di una ricca panoramica – originale e tutt’altro che superficiale – dei dialoghi platonici, tra i quali Cazzato necessariamente trasvolta, con disinvolta e solida competenza, per approfondire le questioni centrali del suo studio.

Preliminare, strategico e per me di particolare interesse, il secondo capitolo dell’opera [pp. 31-42] riassume la riflessione platonica sulla possibilità limitata che l’uomo ha di conoscere “ciò che realmente è”, vista la natura difettosa dei quattro strumenti di conoscenza – i nomi (*instabili* e mutevoli, quindi inaffidabili), la definizione (incerta attività che combina nomi e verbi), l’immagine (soggettiva in quanto frutto del percepire e della sensazione), la conoscenza (opinabile perché riferita alla “copia” di cose di cui sappiamo poco e niente) – a cui aggiunge “una quintessenza” senza nome, esterna ai confini della ragione. La ragione umana (costituita dai quattro primi necessari elementi), e dunque la filosofia, può giungere a “una opinione vera”, che però non è la verità, la cui ricerca resta allora “incerta e problematica” e richiede di essere affidata, non al *logos*, ma alla *visione* che consegue a un’*intuizione*, a una *illuminazione* (Hannah Arendt, nota Cazzato, la assimila al *nous* privo di linguaggio).

Ecco perché il mito interviene in Platone con la funzione supplente di dire narrativamente, facendo leva sul verosimile, quello che la ragione universale è

impotente a svelare e il linguaggio comune a dire. Max Müller diceva che la «mitologia non scompare mai del tutto» perché mai del tutto la ragione può rivelare il segreto delle cose. [p. 36]

Il ricorso a Wittgenstein diventa a questo punto ausilio imprescindibile e chiarificatore.

Resta nella conoscenza umana una difettosità o “debolezza” di fondo, un errore di impostazione che sta nel cercare in un certo modo ciò che meriterebbe di essere trovato in modo diverso. Bisogna scendere dalla scala o gettarla via per vedere rettamente il mondo. E non restare appesi alla propria soggettività. [p. 37]

Tra le righe delle tesi logico-razionali che caratterizzano i dialoghi platonici, Stefano Cazzato indaga allora nel non-detto, nell'implicita ricerca di un registro che vada oltre il logico, nella trapelante urgenza di una connessione al divino con cui Platone conta di poter raggiungere la verità delle cose.

In questo ulteriore confronto con il filosofo ateniese – è il suo quarto lavoro su Platone –, Cazzato si fa scortare e confortare da pensatori che gli sono cari: Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Vattimo, per concludere con Simon Weil, il cui apporto consolida l'ipotesi di un Platone alla fine rivolto a una visione dell'essere indissolubile dal nesso al divino, e in tale posizione convinto della necessità di un pensiero perfezionato da componenti che superino l'assetto logico e razionale.

Senza dimenticare, pregiato, il contributo introduttivo di Lucio Saviani, che invoglia, orienta e avvia la lettura, suggerendo l'attinenza delle idee di Cazzato con un'implicita trattazione del *limite* e, per contro, dell'ispirazione (ambizione) all'oltre, al mistero.

NIETZSCHE UND HEIDEGGER ZWISCHEN TECHNIK, GOT UND KÖRPERBEGRIFF

Massimiliano Polselli

“Nur ein Gott kann uns noch retten”¹. sagte Heidegger 1966 in einem Interview mit dem Spiegel. Didier Franck zufolge droht eine Gefahr, wenn man die Hilfe eines Gottes anruft. In der Zwischenzeit handelt es sich um eine “radikale” Gefahr, denn angesichts des “Tons” eines solchen Ersuchens dürfte es sich nicht um eine Bedrohung wie jede andere handeln, sondern um ein Risiko, das das Sein selbst in Frage stellt. Das Schicksal des Seins selbst und seine Wahrheit einer Gefahr auszusetzen, die in der Tat übermächtig ist.

In der Zwischenzeit ergibt sich als erstes Element, dass die Gefahr dem Sein selbst angehört, sie ist keine Gefahr außerhalb des Seins, denn Heideggers Hilferuf richtet sich nach außen, nämlich an einen Gott, der das Sein in seiner Totalität von dieser Bedrohung befreien kann. Daraus folgt, dass die Gefahr von unserem Wesen ausgeht.

Aber diese Bedingung kann durchaus eine andere, noch beunruhigendere Bedingung voraussetzen: Die Gefahr kann nicht zum Sein gehören, ohne dass das Sein selbst die Gefahr ist. Aber wenn schließlich das Sein niemals gegeben oder bestimmt ist, außer im Zeichen einer Epoche, und wenn unsere Epoche die Epoche der Technologie ist, in der “das Sein in seinem Wesen die Gefahr seiner selbst ist”². muss man zunächst feststellen, dass die Technik in ihrem Wesen die radikale Gefahr ihrer selbst ist.

Es ist also notwendig, das Wesen der Technik im Sinne Francks zu klären und zu begreifen. Man kann mit den technischen Werkzeugen des täglichen Gebrauchs beginnen, um zur eigentlichen Bedeutung der Technik zu gelangen: Wenn man beispielsweise einen elektrischen Schalter betätigt, schaltet man eine Lampe ein, um Licht zu machen. Elektrizität ist Energie, die, um verbraucht zu werden, in einem Wasserkraftwerk erzeugt werden muss, das am Ufer eines Flusses, z. B. des Rheins, steht und dessen Wasser in Turbinen leitet. Der erzeugte Strom wird dann über Kabel, die an Masten befestigt sind, transportiert, um dann nach Belieben verteilt und verbraucht zu werden - allein durch den Druck auf unseren Startschalter. Es zeigt sich also, dass die Technik alles in seiner Gesamtheit an sich selbst sendet!

Das heißt, die Welt des Wassers und damit der Rhein selbst, die Ebene, in der die Hochspannungsmasten stehen, die Geste des Menschen, der das Licht einschaltet, die Behausungen und Orte, die ganze Menschheit ist darauf ausgerichtet, also auf Technik. Alles, was ist, fällt als ständiger Fundus der Verwertung für die Technik oder wird für eine mögliche Verwertung hinterlegt. Die Technik erfindet das Sein als diesen Fonds. Folglich setzt sich das, was ist, nicht mehr als Gegenstand unter dem Gesichtspunkt der Bestimmung des Seins ein, auch nicht als technischer Gegenstand für oder in Bezug auf jemanden oder etwas, denn für die Technik selbst gibt es keine technischen Gegenstände mehr, sondern nur noch den Bestand, ein Begriff, der “Reserve” oder “Depot” bedeutet. Nun ist dieser ontologische Titel, den der Begriff der Technik annimmt, nicht willkürlich, da er mit dem griechischen Sinn von $\tau\acute{e}xv\eta$ zusammenhängt, der sie als eine Art und Weise von

¹ «Spiegel-Gespräch», in *Der Spiegel*, Nr. 23/1976, pag. 209.

² «Die Gefahr», in *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe (G.A.), Bd. 79, pag. 54.

ἀληθεύειν beschreibt und nicht als ein Mittel oder Instrument, das einem Zweck³ entsprechend organisiert ist. Eine Technik ist in der Tat “die Art und Weise zu betrachten, in der etwas entsteht, was sein kann oder nicht sein kann und dessen Prinzip (ἀρχή) im Produzenten (*ποιούντι*) und nicht im Produkt⁴ begründet ist”. Die Technik steht also im Zusammenhang mit der Produktion, mit dem *ποίησις*. Letzteres ist weder die handwerkliche Produktion noch die Schaffung eines künstlerischen Werkes, sondern, wie schon Platon sagte, die Bewegung, die aus der Nicht-Präsenz in die Präsenz führt. Dieses Kommen gründet sich auf das, was wir “das Entbergen” nennen, und beginnt damit. Die Griechen verwenden dafür das Wort ἀληθεια⁵. Der φύσις, die Natur, ist also ebenso Teil der *ποίησις* wie die τέχνη.

Da das Wesen der Technik ein Schicksal der Enthüllung ist, ist der Mensch dadurch selbst gefährdet. Das heißt, der Mensch selbst wird innerhalb eines Mangels an Objekten zu einem “Fonds” für die Technik, er selbst wird zu einer Art Kommissar des Fonds. “Und in diesem Moment röhmt er sich der Rolle des Herrn und Meisters der Erde. Denn er selbst sieht alles, was ihm begegnet, als sein Produkt. Und dieser Schein erzeugt eine letzte Illusion: Es scheint, dass der Mensch überall nur sich selbst begegnet⁶. Nun ist die Figur des Menschen als “Herr und Meister” nicht griechischen Ursprungs, sondern biblisch⁷. In diesen Bibelstellen kann der Mensch als Ebenbild Gottes bezeichnet werden, weil er sich die Erde und die Tiere in gleicher Weise untertan macht, wie Gott über die gesamte Schöpfung regiert. Der Mensch ist das Ebenbild Gottes, weil er der Herrscher ist und weil er seinen Auftrag erhalten hat.

Wenn die Technik den Menschen zum Herrscher über die Erde zu machen scheint, ist der Wille des Menschen, der mit dem allgegenwärtigen Willen der Technik zusammenfällt, zu seinem eigenen Objekt geworden. Das heißt, sie ist die Grundlage und damit die Domäne der modernen Technik. “Die Technik ist die Organisation und das Organ des Willens des Willens”⁸. Der Wille der Technik erschöpft, blutet aus, erschöpft das Sein und führt die Natur zu grenzenloser Verwüstung, indem er sie aus dem Kreis ihrer Möglichkeiten reißt. Dies geschieht jedoch, weil der Wille der Technik tatsächlich vom göttlichen Willen selbst “befohlen” wird.

Die Erde unter den Füßen zertreten, bis zur Erschöpfung. Der Wille des Willens ist also in zwei Richtungen zu verstehen: Der Mensch ist die Erfüllung des göttlichen Willens, wie die Worte des Alten Testaments sagen, und der Mensch sieht dadurch seinen eigenen Willen als fähig an, sich die Erde zu unterwerfen und das Wort des Alten Testaments zu erfüllen. Andererseits fällt der eigene Wille mit dem Willen der Technik zusammen, der die Erde zu

³ Cfr. *Etica Nicomachea*, 1139 b 15 sgg.

⁴ Id., 1140 a 12 sgg. Cfr. Heidegger, *Platon: Sophistes*, G. A. Bd. 19, pagg. 40 sgg. e «Die Frage nach der Technik», in *Vorträge und Aufsätze*, pag. 17; trad. Franc. pagg. 18-19; trad. it. pagg. 9-10.

⁵ «Die Frage nach der Technik», in *Vorträge un Aufsätze*, pag. 15; trad. it. pag. 9. Qui Heidegger cita il *Convivio*, 205 b.

⁶ Id., pag. 22; trad. it. pag. 14.

⁷ Si tengano presenti qui le citazioni bibliche ed evangeliche: Salmo XCVII, 5 cfr. Isaia, XLI, 15-16, Matteo, XI, 25; cfr. Luca, X, 21, ed Atti, XVII, 24; I Cor. X, 26 e Salmo XXIV, 1. Genesi, I, 27-28.

⁸ Heraklit, G. A., Bd. 55, pag. 192.

Mühsal, Abnutzung und Veränderung des Künstlichen führt und sie aus dem Kreis des Möglichen in Richtung des nicht mehr Möglichen und damit Unmöglichen zwingt⁹.

Aber wir könnten das Wesen der Technik nicht vollständig bestimmen, wenn wir nicht zuerst den wesentlichen Charakter des Schöpfergottes bestimmen würden, von dem das Wesen der Technik nur kommen kann.

Erstens setzt die Verkündigung der Gesetzestafeln, die Israel gegeben wurden, die Erwählung und den Bund mit den Menschen voraus¹⁰. Vor allem aber zeigen sie, dass der Mensch in der Lage ist, auf ein von Gott gewolltes Gebot hin zu wollen. Damit aber wird der menschliche Wille durch den göttlichen Willen negativ, d.h. durch Verbote, bestimmt. Der Mensch ist also der Wille, der das wollen muss, was Gott nicht will.

Kurz gesagt, der menschliche Wille wird von der Negation bewohnt. Mit dem Tod Gottes wird also der Wille des Menschen zum Herrn und zur Herrin der Erde. Solange Gott lebt, bleibt der Mensch also dem Herrn als übergeordneter Macht und Willen unterworfen; mit dem Tod Gottes ändert sich das jedoch. So entfaltet sich das Wesen der Technik als Entfesselung eines Herrschaftswillens als Wesensbestimmung des Menschen und kommt ins Spiel, wenn der Sinn für die Transzendenz eines Gottes und seines Willens geleugnet wird. Solange aber Gott lebt, bleibt der Mensch dem Herrn als einer höheren Macht und einem höheren Willen unterworfen.

Nun aber stellt sich die eigentliche historisch-philologische und philosophisch-ontologische Herleitung des Wesens der Technik. Dies lässt sich nach Heidegger auf das Gegensatzpaar ἀλήθεια/ψεύδος zurückführen, das mit verum/falsum aus der römischen Kaiserzeit, einem Syntagma, letzteres als Wesensmerkmal des alttestamentarischen Gottes bezeichnet und aus dem nach Heidegger das gesamte Missverständnis der gesamten abendländischen Denkgeschichte als metaphysisches Denken von Platon bis Nietzsche entspringt, zum Tragen kommt.

Mit einem komplexen Spiel philologischer Querverweise geht Heidegger vom Wesen des griechischen ψεύδος aus: das ist das lateinische Falsum, dem er die Bedeutung von "fallen" zuschreibt, d.h. fallere, das wiederum vom griechischen Verb σφάλλω ableitbar ist, das ein "in den Irrtum fallen", "über das Falsche stolpern", letztlich "sich irren" bezeichnet.

Das Falsum, das dem ἀληθές gegenübersteht, wäre ein solches, d.h. "in den Irrtum zu-fallen", da es, so könnte man sagen, in einer Weise offenbart wird, wie es sich nicht erwiesen hat, in seiner Nicht-Ganz-so-Schönheit. Das heißt, es ist so, als ob etwas, das sich zunächst auf eine bestimmte Weise manifestiert und uns in einer bestimmten Form erscheint, sich stattdessen auf eine andere Weise offenbart, so dass dies am Ende "den Feind in den Irrtum stürzt und ihn wieder zur Ordnung bringt".

Nach Franck würde Heidegger so argumentieren¹¹, weil diese Bedeutung richtig wäre, wenn sie der Bedeutung von ἀλήθεια, eben dem Nicht-Verbergen, dem Falsum als Verbergen, entgegengesetzt wäre. Heidegger selbst interpretiert jedoch gerade diese Stelle nicht so. Denn das Falsum ist nicht deshalb ein solches, weil es sich auf ἀλήθεια in negativer Weise und damit als Verbergung bezieht, denn das griechische Nichtverstehen ist in der Tat

⁹ «Überwindung der Metaphysik», in *Vorträge und Aufsätze*, pag. 94

¹⁰ Esodo, XX, 2.

¹¹ *Parmenides*, G. A., Bd. 54, pag. 58

schon durch das lateinische Falsum übertroffen und außerdem würde man das eigentliche Wesen von ψεύδος nicht verstehen, da das lateinische Falsum als 'Fallen' und 'Irrtum' nichts anderes wäre als die Folge des Wesens von ψεύδος selbst, und alles, was zu einem solchen 'Fallen' gehören würde, könnte nicht ursprünglich dem ἀλληθές entgegengesetzt sein.

Warum also übersetzten die Römer ψεύδος mit Falsum und machten den Sündenfall zum eigentlichen Wesen des ψεύδος?

In der Tat ist für Heidegger die eigentliche Verbindung des Falsums mit dem Imperium. Bezogen auf die römische Kaiserzeit bedeutet imperium nämlich Befehl oder Ordnung und führt uns zum Befehl eines dominus, der einem dominus unterstellt ist.

Wenn aber der Beherrschte die Befehle, d.h. das imperium oder preceptum, nicht ausführt, muss der Beherrschende den Untergebenen "zurückdrängen", indem er ihn "wieder zur Ordnung bringt", und das tut er, ohne ihn "frontal anzugreifen", sonst würde er ihn eliminieren. Stattdessen "betrügt" er ihn geschickt, indem er ihn wieder zur Ordnung bringt. Und das wird mit einem eindeutigen Verb gesagt, das im Deutschen jedoch eine doppelte Bedeutung hat: hintergehen, wörtlich "hinter seinem Rücken gehen" oder "umgehen", was die Bedeutung von "täuschen" annimmt, d.h. wiederum "zu Fall bringen", "in die Irre führen". Nachdem Heidegger also den Zusammenhang von Falsum und Imperium aufgezeigt hat, verbindet er ihn nun mit dem Wesen des alttestamentlichen Gottes. Der Gott des Dekalogs, den die Septuaginta mit τοὺς δεκα-λόγους (die zehn Reden) übersetzte, scheint, auch wenn dies paradox erscheinen mag, nicht der Befehlender Gott zu sein, der Gott, der befiehlt, denn die griechischen Übersetzer übersetzten das Wort das Gebot oder der Befehl nicht mit "Gebot". Auch Luther verwendete diese Bedeutung nicht und gab dem Begriff Befehlen nicht die Bedeutung von "befehlen, gebieten", sondern von "empfehlen", so dass Luther selbst bei der Übersetzung eines Psalmwortes "empfehle Jahwe dein Schicksal" mit "Befiel dem Herrn deine Wege" übersetzt! Nur in der Vulgata des heiligen Hieronymus wird "Gebot" mit praeceptum übersetzt. Aber warum dieser Diskurs? Der Grund dafür ist, die bereits bestehende, dem Falsum entgegengesetzte Ordnung, die ihrerseits dem Verum entgegengesetzt ist, unter das Imperium des Römischen Reiches zu bringen. Wenn die Verbindung zwischen dem jüdischen Gott und dem Gebot nicht so deutlich erscheint, liegt das daran, dass ein anderes Problem auftauchen würde.

Das heißt, der hebräische Gott ordnet trotz seiner absoluten Herrschaft und seiner substanziellen Autorität mit den Zehn Geboten nicht "militärisch", er ist kein Gott, der sein Volk militarisiert. Er beginnt zwar mit Geboten, aber er verlangt nicht deren militärische Ausführung oder eine unmittelbare Reaktion seines Volkes, sondern er zeigt ihm "Verhaltensweisen" in einer soteriologischen oder erlösenden Perspektive auf¹².

Wenn Heidegger sich nur auf den Gott der Thora bezöge, würde Heidegger selbst einen Fehler begehen, aber das ist nicht der Fall. In der Tat ist der Gott, auf den Heidegger sich bezieht, vor allem der christliche Gott, d.h. der Offenbarungs- und Mensch gewordene. In dem Sinne, dass das römische Imperium als charakteristisches Merkmal die pax romana

¹² Nel 1935, nell'*Introduzione alla metafisica*, Heidegger aveva però tradotto «οἱ δέκα λόγοι» con «Die zehn Gebote Gottes»; G. A., Bd. 40, pag. 143.

hat, mit der es den "irrenden" Feind "stürzt" (*falsum*), indem es ihn zur Ordnung zurückbringt. So wird im Übergang vom weltlichen Imperium zum kurialen Imperium die göttliche Ordnung der übersinnlichen Welt im Heiligen Römischen Reich völlig aufgehoben oder in den Händen des Heiligen Roms verwirklicht: aber Rom ist nicht Jerusalem! Und obwohl der Papst-Kaiser der Stellvertreter Christi auf Erden und die Kirche sein Leib ist, kommt diese Theophanie nicht voll zum Tragen, weil gerade die himmlische Stadt weit entfernt und transzendent bleibt. Daraus ergibt sich die Unantastbarkeit des "imperium", der himmlischen Herrschaft über die übersinnliche Welt, im Gegensatz zur irdischen Welt! Es ist also noch etwas gegeben. Gewiss ist dieses Etwas absolut weit von aletheia entfernt, da es das Sein von seiner eigenen Wahrheit verdrängt und entfremdet. Dennoch ist das Sein fähig, selbst in seiner extremsten Vergessenheit und Unausgewogenheit mit der Nicht-Verpflichtung, immer noch ein eigenes Schicksal zu senden, das den Menschen immer noch nicht zum Menschen der Technik macht. Sein Wille, sein Befehl war immer noch durch ein Leben nach dem Tod begrenzt!

Aber was das Verum¹³ betrifft, so ist es dem Falsum entgegengesetzt. Das heißt, nach Heidegger leitet sich die Vorsilbe von -ver ab, einer indogermanischen Wurzel, die in den deutschen Wörtern die Wehr, Verteidigung, das Wehr, Schranke und in dem Verb wehrn, widerstehen steht. Und im Althochdeutschen bedeutet wer nicht nur 'sich wehren...', sondern 'sich wehren, um...', d.h. sich durchsetzen, sich behaupten, aufrecht stehen, im Recht sein, kurzum befehlen und nicht fallen. Heidegger wird sich aber auch auf eine andere Wurzel italischen Ursprungs beziehen: der Begriff veru oder verone bedeutet Tür und basiert wiederum auf einem alten Neutrum weurm - Verschluss, abgeleitet von der Wurzel wer aus dem Sanskrit vrnoti, 'rinserra', 'schließt', deutsch Wehr¹⁴. Folglich ist das ursprünglichste signifikante Moment, das mit der Wurzel ver verbunden ist, das der Schließung. "Das Ursprüngliche in 'ver' und 'verum' ist das Verschließen, Bedecken, Verbergen und Beherbergen und nicht die Verteidigung als Widerstand"¹⁵. Der griechische Begriff, der dieser indogermanischen Wurzel entspricht, ist εργμα, die Mauer, die Rüstung, der Verschluss.

Verum schützt also, bewahrt vor Risiken, garantiert das Imperium. Verum ist also rectum und iustum, es ist ius verstanden als Gesetz, das befiehlt. Das ist die Essenz der Veritas: *rectitudo*, Rechtschaffenheit.

Aber nicht nur das! Von hier aus entsteht in der Tat der Zustand der Philosophie als Metaphysik und Seinsvergessenheit. Mit anderen Worten: Heidegger spielt auf die Verwandlung der ἀλήθεια in ὁμοίωσις an, und das kann nur dazu führen, dass der Mensch von seinem ausschließlich "entschleiernden" Moment und seiner Reaktion als einfacher Empfänger der Seinsaussendung selbst zum "Manipulator" des Seinssinns mit seinen Äußerungen, also mit dem λόγος wird. Damit wird "die Übereinstimmung des Wortes mit dem, was es erscheinen lässt, zur normativen Darstellung" der ἀλλήθεια. Hier trifft nun die ἀλήθεια auf die Veritas: ἀλήθεια¹⁶ als ὁμοίωσις wird zur *adaequatio*. Veritas est

¹³ Cfr. *Introduzione alla metafisica*, Heidegger, pag. 60 sgg.

¹⁴ E. Benveniste, *Le vocabulaire dei institutions indo-européennes*, tomo 1, pag. 311.

¹⁵ *Id.*, pag. 111 sgg.

¹⁶ *Parmenides*, G. A., Bd 54, pagg. 70-71.

adaequatio intellectus ad rem. Das gesamte metaphysische Denken von Platon bis Nietzsche ist so. Für Heidegger schließt die Untersuchung nun mit der Feststellung, dass das Wesen der Technik als Wille des Willens und als das In-sich-ziehen des Seins selbst aus jener Veritas, Verum romana, hervorgeht, die das Imperium mit der Ordnung der Wahrheit, d.h. durch die Konformität mit dem Gesetz, der Gerechtigkeit, verteidigen muss, und hier führt die Ratio, d.h. das Kalkül, die berechnende Organisation desselben, zum technischen Charakter: zum Maschinismus. Das Imperium erhebt sich zum Wesen der Wahrheit als Rechtschaffenheit, im Sinne der leitenden und organisierenden Gewissheit der Herrschaft. Vom Imperium geht also für Heidegger die Herrschaftsform der modernen Technik aus.

Aber hier ist der Punkt, an dem es kein Zurück mehr gibt, so Franck. Das heißt, da das biblische Gebot nicht auf das Imperium¹⁷ oder das römische Gebot zurückgeführt werden kann, konnte sich der Mensch der Technik nicht als Herr und Meister der Erde rühmen, indem er das Wort des Alten Testaments erfüllte.

Es ist also an der Zeit, den Zustand der "Verwalter der Erde" und der "Herren der Erde" mit der Wahrheit des Seins und seiner Bestimmung zu verbinden. So findet ein weiterer Übergang statt: vom kaiserlichen verum zum modernen certum. Bei Descartes wird die klare und deutliche Selbstwahrnehmung als Merkmal der Gewissheit des cogito hochgehalten, indem er "als allgemeine Regel festlegt, dass alle Dinge, die wir sehr klar und deutlich wahrnehmen, wahr sind"¹⁸. Damit erhebt er die klare und eindeutige Wahrnehmung ihrerseits in den Rang der Wahrheit als Gewissheit. Aber die klare und deutliche Wahrnehmung selbst leitet das Kriterium der Autorität vom ego cogito ab, und nur von letzterem begründet sie das erste. Aber das ego cogito selbst ist endlich und unvollkommen und hat die Grundlage seines eigenen Seins nicht in sich selbst. Es gibt also eine Idee an sich, die sich als ihr eigenes Fundament offenbart: die Idee von Gott, die Gott selbst in uns gelegt hat. Die Idee des unendlichen Gottes, der alles, was in den Dingen wahr ist, umfasst, ist die letzte Grundlage der allgemeinen Regel, dass eine klare und deutliche Wahrnehmung die Wahrheit bestätigt. Aber es ist daher notwendig, den Ursprung des Irrtums und der Falschheit aufzuspüren, denn das Sein kommt von einem wahren Gott. Nach Descartes entspringen sie dem Erkenntnisvermögen, das in uns ist, und dem Wahlvermögen, also dem Verstand und dem Willen¹⁹.

Aber formal betrachtet sind der Verstand und der Wille als Ganzes vollkommen. Der menschliche Wille ist in dieser Hinsicht dem Willen Gottes gleichgestellt, rein für sich betrachtet ist der Wille nichts anderes als Freiheit. Der menschliche Wille ist frei, wenn er von der Erkenntnis des Guten und Wahren bestimmt ist.

Das heißt, wenn der Wille zum Guten tendiert, ist es der Intellekt, der dem Willen das Perceptum liefert, um zu folgen oder zu fliehen.

Der Irrtum röhrt daher, dass der Wille, der viel weiter und umfassender ist als der Verstand, vom Subjekt nicht in denselben Grenzen gehalten wird, sondern sich auf Dinge ausdehnt,

¹⁷ Id., pag. 74 sgg.

¹⁸ Meditation III, in Descartes, *Œuvres*, edizione Adam-Tannery, IX-1, pag. 27.

¹⁹ Meditation IV, id., pag. 45 (trad. it. pag. 52); cfr. *Einführung in die Phänomenologische Forschung*, G. A., Bd. 17, pagg. 130 sgg.

die er nicht beabsichtigt, indem er Böses für Gutes oder Falsches für Wahres wählt. Und das führt dazu, dass das Subjekt täuscht und sündigt²⁰. Das "Ich" betrügt sich selbst, wenn es seine Freiheit über das hinaus nutzt, was es sich klar und deutlich vorstellt. Wenn aber der Irrtum ein usus libertatis non rectus ist, so ist dies möglich, weil die Wahrheit selbst schon vorher als Rechtschaffenheit verstanden worden ist.

Nach Heidegger findet auf diese Weise bei Descartes eine "Enttheologisierung" statt²¹. Das heißt, die ursprünglichen Aussagen des christlichen Glaubens gehen in die des philosophischen Wissens über. Dies impliziert jedoch eine Verschiebung von der Gewissheit des Glaubens zu der des Wissens, das sich selbst kennt, so dass sich letzteres von ersterem ablöst.

Zum Beispiel die kartesianische Forderung nach einer absoluten und unanfechtbaren Grundlage der Wahrheit

Sie entspringt der Befreiung, mit der sich der Mensch von der Bindung an die Wahrheit der christlichen Offenbarung und der Lehre der Kirche befreit, um ein Gesetz zu schaffen, das auf sich selbst beruht.²²

So wird die christliche Beschreibung des Menschen als ens finitum durch eine gewisse existenzielle Analytik der modernen Philosophie entideologisiert, so dass es zu einer Umkehrung der Positionen kommt: In denselben Wurzeln der christlichen Dogmatik geschieht es, dass der Mensch selbst zur Transzendenz wird und damit das ontologische Problem in einem existentialistischen Schlüssel wieder aufmacht. Indem man nämlich ein Konzept der christlichen Dogmatik in die Philosophie einbringt, geht man zu einer schleichenden und radikalen Theologisierung der Philosophie über, indem man Gott selbst in die Vernunft einführt. In der Tat hat die kartesianische Enttheologisierung als letzte Konsequenz die spekulativen Assimilation Gottes.

So kann nur Gott selbst mit seinem Tod sich vergessen machen und nur der Tod Gottes kann eine radikale und endgültige Enttabuisierung bewirken. Denn wie jede Bewegung bringt auch die Deteologisierung immer wieder ihren eigenen Ursprung mit sich. Solange der in Christus geoffenbarte Tod Gottes nicht zum Gegenstand einer frontalen Erklärung gemacht wird, solange das Ganze der Offenbarung mehr umgangen als angesprochen wird, bleibt die Bewegung der Enttheologisierung von Gott zum Sein und von der Theologie zu einer allgemeinen Ontologie unzureichend. Man kann sagen, dass Descartes auf das cogito überträgt, was der heilige Thomas, der die Gewissheit des Glaubens über die des Wissens gestellt hatte, allein der göttlichen Wissenschaft zuschrieb²³.

Und hier ist Nietzsche. Auch für ihn ist das Reale das Richtige, das sich an das Reale anpasst, um es einzurichten und zu sichern. Das Reale hat den Willen zur Macht als grundlegenden

²⁰ Cfr. Sant'Anselmo che, nel *De veritate*, definisce la verità come «la rettitudine percepibile al solo spirito» e, nel *De libertate arbitrii*, il libero arbitrio come «il potere di salvaguardare la rettitudine della volontà per la rettitudine stessa», in *L'œuvre d'Anselme de Canterbury*, ed. M. Corbin, tomo II, pagg. 160 e 218

²¹ *Einführung in die phänomenologische Forschung*, G. A. Bd. 17, pagg. 159 e 311.

²² «Die Zeit des Weltbildes», in *Holzwege*, G. A., Bd. 5, pag 107; cfr. *Nietzsche*, Bd. II, pag. 144 sgg. e 320 sgg.

²³ Cfr. *Summa teologica*, II-II, Q. 9, art. 1, sol. 1 et Q. A, art. 8.

Charakterzug. Der Konformist muss sich nach dem Realen richten, also muss er ausdrücken, was das Reale sagt, nämlich den "Willen zur Macht".

Sie legt fest, woran sich jede Konformität zu orientieren hat. Was mit dem Willen zur Macht übereinstimmt, ist das Gerechte, d.h. die Gerechtigkeit. Nietzsche verwendet den Begriff "Leben" auch häufig, um den "Willen zur Macht"²⁴ auszudrücken. Gerechtigkeit ist also der höchste Repräsentant des Lebens selbst, als Wille zur Macht: Gerechtigkeit, im nietzscheanischen Sinne, stellt den Willen zur Macht dar. Darüber hinaus ist die göttliche Gerechtigkeit sowohl eine Gerechtigkeit in Gott als auch eine, die aus rationalen und freiwilligen Handlungen kommt, d.h. sie kommt auch aus Werken, und so ordnet Heidegger das Wort göttliche Gnade, Gerechtigkeit in Gott dem Wort Sein unter²⁵.

²⁴ Parmenides, G. A., Bd. 54, pag. 77.

²⁵ Disputatio contra scholasticam theologiam. 1517, tesi n° 40, in Werke, Bd. I, pag. 226.

Was ist die Seinslehre von Hegel? Kurze Exposition des Systems.

Amelia Forte

© Consecutio Temporum

Der erste Teil der Logik ist die Wissenschaft vom Sein.

Ihr Gebiet ist das unmittelbare Sein und seine unmittelbaren Bestimmungen: Qualität, Quantität, Maß. Die Welt bietet sich uns zunächst als eine Gesamtheit unabhängiger Existenz an, die unterschiedlich qualifiziert und quantifiziert, teils verstreut, teils in mehr oder weniger homogenen Gruppen zusammengefasst sind. Diese Existenz stehent untereinander in Beziehung, aber diese Beziehungen scheinen ihnen äußerlich und gleichgültig zu sein und erscheinen ebenfalls nur als bloße Tatsachen. Die gegebene Realität unverfälscht zu erfassen, festzustellen, zu unterscheiden, zu benennen und zu messen, das ist der Ausgangspunkt der Erkenntnis. Doch so einfach diese Vorgänge auch sein mögen, sie beinhalten bereits eine Vielzahl von Kategorien, die wir meist verwenden, ohne uns dessen ausdrücklich bewusst zu sein. Die Wissenschaft des Seins legt diese Kategorien frei, bestimmt durch die dialektische Methode ihre genaue Bedeutung und ihre notwendige Verkettung. Auf diese Weise beweist sie, dass die verschiedenen Bestimmungen des Seins, die scheinbar nur nebeneinander oder übereinander stehen, sich tatsächlich gegenseitig nennen und nur durch ihre Verbindung eine Realität haben. An ihrem Ende wird sie den Begriff der unmittelbaren Existenz vollständig geklärt haben. Dadurch hat sie ihn sozusagen zum Verschwinden gebracht. Sie hat uns verstehen lassen, dass das unmittelbare Sein, selbst wenn es in seiner Gesamtheit betrachtet wird, sich nicht selbst genügt, dass es für sich genommen widersprüchlich und absurd ist, dass man, um es zu hören, sich in eine Sphäre erheben muss, die es beherrscht und in sich aufnimmt: die der Reflexion und der Essenz.

Wie wir bereits festgestellt haben, muss der Ausgangspunkt der Logik die abstrakteste und leerste Idee sein, d.h. die Idee des Seins, des reinen Seins, des Seins, das nichts anderes ist als das Sein ohne irgendeine Art von innerer oder äußerer Bestimmung, ohne Qualität, ohne Beziehung. Das so verstandene Sein ist im Grunde nur die leere Form der Bejahung, eine Bejahung, durch die nichts bejaht wird. "Wenn man hier von einer Intuition sprechen kann, gibt es nichts im Sein, das diese Intuition erfassen könnte, oder wenn man so will, ist es selbst nur diese reine und leere Intuition. Es gibt auch nichts in ihm, das Gegenstand eines Gedankens sein könnte, oder, wenn man so will, ist es selbst nur dieser leere Gedanke. Das unmittelbare, unbestimmte Sein ist in Wirklichkeit das Nichts, nicht mehr und nicht weniger als das Nichts".

Andererseits ist "das Nichts, das reine Nichts, einfach gleich mit sich selbst, vollkommene Leere, völlige Abwesenheit von Bestimmtheit und Inhalt, Ununterscheidbarkeit in sich selbst. Soweit hier von Intuition oder Denken die Rede sein kann, gibt es einen Unterschied zwischen dem Wahrnehmen und Denken von etwas oder nichts, es sind zwei verschiedene Tatsachen, daher ist das Nichts in unserer Intuition oder in unserem Denken, oder vielmehr ist es die Intuition des leeren Denkens selbst; dieselbe

leere Intuition oder leeres Denken wie das Sein. - Das Nichts ist somit dieselbe Bestimmtheit oder vielmehr dieselbe Unbestimmtheit wie das Sein, jedenfalls ist es dasselbe Ding."

Somit ist der absolute Gegensatz von Sein und Nichts nicht wahr, da er nicht formuliert werden kann, ohne sich selbst aufzuheben und sich in Identität zu verwandeln. Ihre Ununterscheidbarkeit ist rein und einfach, ihre vollständige Identifikation ist ebenfalls nicht wahr, da sie die unmittelbare und absolute Kontradiktion ist. "Wahr ist, dass sie absolut verschieden, aber gleichzeitig untrennbar sind, und dass, sobald man sie trennen will, jedes von ihnen sofort in seinem Gegenteil verschwindet. Ihre Wahrheit ist daher dieses eigentliche Verbllassen des einen im anderen, das Werden".

Das Werden, das wir hier haben, ist ein logisches Werden. Es ist die Einheit von Sein und Nichts, eine Einheit, die noch unbestimmt ist und daher alle Bestimmungen enthält. Es ist das Milieu, in dem sich alle späteren Momente des Seins entwickeln werden. Es darf nicht, wie es manchmal gemildert wurde, als ein Cliangeniont in der Zeit irnaginor werden. Zeit und Raum erscheinen erst mit der Natur. Sie sind der Logif[ie] fremd. Das reine Sein ist nicht das wahre Sein, da es sofort in das Nichts fällt. Wahres Sein ist das Sein, das das Nichts nicht ausschließt, sondern es in sich zulässt, das sich selbst bestätigt, indem es sich selbst verneint und durch seine Negation selbst. Das reine Sein und das reine Nichts sind die abstrakten Grenzen, zwischen denen sich das undefinierte Feld des wahren Seins erstreckt. Dieses Sein ist noch nicht das bestimmte Sein, die Existenz, die wir später noch kennenlernen werden. Es ist nur das Werden, d.h. das Unbestimmbare oder, wenn man so will, das wahrhaft Unbestimmte. Das reine Sein wird zunächst als das absolut Unbestimmte begriffen, aber gerade weil es sich als solches versteht, gerät es in einen Widerspruch. Es bestimmt sich selbst absolut zur Unbestimmtheit. Er schließt von sich aus jede weitere Bestimmung aus und manifestiert sich so als absolut bestimmt. Im Gegensatz dazu ist dieses unbestimmte Feld möglicher Bestimmungen, das Hegel das Werden nennt, das wahrhaft Unbestimmte, das Sein (pii), das dadurch, dass es sich selbst dazu bestimmt hat, seine Negation zu empfangen, aufgehört hat, die Bestimmung auszuschließen. Es ist das Unbestimmte, das als bestimmbar bestimmt wird, die amorphe und flüssige Materie, die alle Formen annehmen kann.

Das Werden versöhnt den Widerspruch von Sein und Nichtsein, aber in ihm entsteht ein neuer Widerspruch. Das reine Werden ist nicht weniger unvorstellbar als das reine Sein und das reine Nichts. Das Werden ist das gleichzeitige Verlöschen von Sein und Nichtsein. Doch mit ihnen verschwindet auch ihr Gegensatz und damit das Werden selbst. Absolut zu werden bedeutet, überhaupt nichts zu werden, folglich bedeutet es, nicht zu werden. Die Unbestimmtheit verwirklicht sich nur als Gleichgültigkeit gegenüber jeder Bestimmung, nur als ständiger Übergang von der einen zur anderen. Proteus kann alle Formen annehmen, aber nicht ohne eine einzige bleiben. Das Werden, die unbeständige und bewegliche Einheit von Sein und Nichts wird sich daher zumindest vorübergehend in ihrer stabilen Einheit festsetzen müssen {vuliigc Einhei}. Diese Einheit ist das Sein, aber nicht mehr das unbestimmte Sein des Anfangs, es ist das Sein, das aus dem Zweiwerden hervorgeht und das, wie das Werden, die Negation in sich enthält. Es ist mit einem Wort die Existenz, das bestimmte Sein.

Im bestimmten Sein ist die Bestimmung eins mit dem Sein. Sie tritt nicht wie ein Prädikat zu einem Subjekt hinzu, ihre Beziehung ist nicht die des Universellen zum Besonderen, der Gattung zur Art. Die Bestimmung, die so als konstitutiv für das Bestimmte aufgefasst wird, ist die Qualität. Aber der Prozess, der uns vom reinen Sein zum bestimmten Sein geführt hat, muss sich notwendigerweise, mutatis mutandis, für das Nichts wiederholen. Die Bestimmung der Gegensätze ist eins. Folglich steht dem bestimmten Sein ein ebenso bestimmtes Nichtsein gegenüber, ein qualifiziertes Nichtsein. Das Nichtsein der Qualität ist eine weitere Qualität, die mit den Namen Entbehrung oder Mangel bezeichnet wird. Das Farblose zum Beispiel ist ein Begriff derselben Ordnung wie das Farbige, und das eine kann ebenso gut existieren wie das andere. Daher unterscheidet sich in der bestimmten oder qualifizierten Existenz die Qualität, ohne sich vom Sein zu trennen, von diesem. Das bestimmte Sein ist das Sein der Qualität, eine bestimmte Qualität, die das bestimmte Sein {Daseyn} ist, wird zum existierenden Deter-minat [daseyend], d.h. zum Etwas {Bticas, ali-quid}. In dem Etwas werden zwei Elemente, die Qualität und das Sein, gleichzeitig unterschieden und vereint, ihre Trennung wird zuerst gesetzt und dann verneint: Das Etwas ist somit die erste Negation der Negation, folglich das erste wahre Konkrete. Es ist die erste und abstrakteste Bestimmung des Subjekts. Diese Bestimmung wird sich in den höchsten Sphären der Wissenschaft wiederholen. Der Verkauf kann nicht im Zustand der bloßen Abstraktion bleiben. Die Existenz wird als existierend bestimmt, und so muss auch das Leben als Tier, das Denken als denkendes Subjekt und die Gottheit als Gott entstehen.

Das Etwas ist eine neue und konkretere Form des Seins, der eine neue Form des Nichts entgegengesetzt wird. Die Negation des Etwas ist nicht mehr das abstrakte Nichts, das, was absolut nicht ist, sondern das, was nicht das Etwas ist, es ist etwas anderes oder, einfacher gesagt, es ist der andere. Aber auch das Andere ist, für sich betrachtet, ein Etwas, in Bezug auf das das Erste wiederum das Andere ist. Das Etwas geht also in das Andere und das Andere in das Etwas über, so wie vorhin das Sein in das Nichts und das Nichts in das Sein übergegangen ist. Dieser Übergang scheint auf den ersten Blick nur ein Spiel der äußereren und subjektiven Reflexion zu sein. Es scheint, dass es hier nur zwei Etwas gibt, die unterschiedslos das eine und das andere sind nach.

der Reihenfolge, in der ich sie zu betrachten beliebt, und dass der Übergang von dem quchjiic Etwas in das andere nur ein Wechsel des Standpunkts des Subjekts ist, das sie vergleicht. Wenn dies jedoch der Fall wäre, würde das Andere, da es absolut außerhalb des Etwas bleibt, für das Etwas so sein, als ob es nicht wäre; es wäre für das Etwas gleichbedeutend mit dem Nichtsein, dem Nichts ahsulu. Dadurch würde das Etwas sofort seine Bestimmtheit verlieren, die im Grunde nur sein Gegensatz zum Anderen ist, und in das reine Sein zurückfallen.

Der Übergang zum Anderen ist also eine intrinsische Bestimmung des Etwas; so wie das reine Sein sich sofort in Nichts verwandelt, wird das reine Etwas sofort zum reinen oder absoluten Anderen. Die Wahrheit liegt also weder in dem Etwas noch in dem Anderen, sondern in diesem Übergang selbst: Das Etwas ist wesentlich dazu bestimmt, ein Anderes zu sein, ein absolut Anderes, das heißt, es muss ständig ein Anderes werden, es ist wesentlich wandelbar und vergänglich. Dies ist die Veränderung, das konkrete Werden,

das nicht mehr Sein und Nichts als Begriffe hat, sondern zwei Existenzen: das Etwas und das Andere. Das ist die Veränderung nach Aristoteles. Die reine Veränderung ist jedoch nicht verständlicher als das reine Werden. In der Veränderung ist das Wesen, das sich verändert, in jedem Augenblick ein anderes als es selbst, aber da seine einzige Bestimmung gerade darin besteht, ein anderes als es selbst zu sein, und da es diese Bestimmung durch seine Veränderung hindurch beibehält, bleibt es in dieser Veränderung ständig mit sich selbst identisch. Dies ist der innere Widerspruch der reinen Veränderung.

Die wahre Veränderung kann nur die Veränderung eines bestimmten Etwas in ein bestimmtes Anderes sein. Die beiden Begriffe müssen bestimmt und relativ zueinander bestimmt sein. Sie müssen ausdrücklich in Beziehung zueinander gesetzt werden. Um das Werden zu verstehen, mussten wir Vêtre determiniert (absolut). Um die Veränderung zu verstehen, müssen wir das bestimmte Etwas in Bezug auf das andere setzen. Wir müssen in das Etwas ausdrücklich seine Beziehung zu seinem Gegenteil, d.h. zu dem anderen, einführen. Das Sein des Etwas ist notwendigerweise das Sein für ein Anderes. So zeigt sich das Etwas, das sich bereits als Variable bestimmt hat, hier als Relativität. Dennoch kann diese Relativität keine intrinsische Bestimmung ausschließen. Es wäre kontradiktiorisch, wenn nichts nur für etwas anderes wäre, wenn alle Existenz auf ein Außen ohne ein Innen reduziert wäre. Die Existenz des Etwas muss daher in zwei Momente gespalten werden, das Sein in sich selbst oder das innere Sein (an sic h seyn) und das Sein außerhalb von sich selbst oder das Sein für einen anderen. Diese Spaltung kann jedoch nicht bis zur vollständigen Auflösung des Etwas gehen. Es bewahrt seine Identität in diesem Gegensatz von Innen und Außen. Das Etwas ist für andere Dinge das, was es in sich selbst ist, und es ist in sich selbst das, was es für andere Dinge ist. 11 manifestiert seine innere Bestimmung nach außen, und diese ist nur die Virtualität seiner Manifestation. Die Gegenüberstellung von Innen und Außen sowie ihre Einheit zeigen sich hier nur in ihrer abstraktesten Form. Wir werden sie in den höheren Sphären der Logik genauer und konkreter wiederfinden.

Die Relativität des Etwas wird uns dazu führen, seine Endlichkeit zu erkennen. Das wechselseitige Verhältnis des Etwas und des Anderen ist ein wesentlich negatives Verhältnis.

Der andere ist für das Etwas eine Grenze, gleichzeitig findet er selbst seine Grenze in dem Etwas. Die Grenze ist also den beiden gegensätzlichen Existenzen wesentlich gemeinsam; durch sie berühren sie sich und verschmelzen miteinander. Gleichzeitig sind sie aber auch durch sie getrennt. Jede ist und ist nicht, ist sie selbst und anders als sie selbst. Die Grenze ist sowohl der Anfang als auch das Ende des Begrenzten. Sie ist in gewisser Weise auch die Mitte, das innere und konstitutive Element. Das Etwas existiert nur als etwas Bestimmtes oder Begrenztes, und es ist nur innerhalb seiner Grenze ein solches. So ist der Punkt die Grenze der Linie und, man könnte sagen, auch ihr Element, da die Linie nur durch und in ihren verschiedenen Punkten existiert. Die Grenze ist also gleichzeitig das Sein und das Nichtsein des Begrenzten, das, was es setzt und das, was es aufhebt, das, was es ausschließt und das, was es konstituiert; sie ist in jedem Fall der konzentrierte und verwirklichte Widerspruch. Das endliche Sein ist radikal widersprüchlich und selbstzerstörerisch. Die Verneinung des Endlichen ist die Bejahung des Unendlichen. Indem

es sich selbst aufhebt, macht das Endliche Platz für sein Gegenteil. Die Unendlichkeit, wie sie sich uns zunächst präsentiert, ist jedoch nicht die wahre Unendlichkeit. Es ist die bloße Antithese zum Endlichen, seine absolute und unmittelbare Negation. So konzipiert, enthält die Unendlichkeit ihre eigene Negation, widerspricht sich selbst und geht unmittelbar in das Endliche über. Die Ausschließlichkeit ist natürlich reziprok. Die Unendlichkeit, die das Endliche absolut ausschließt, ist selbst absolut vom Endlichen ausgeschlossen. Es findet also in ihm seine Grenze. Wir haben geglaubt, das Unendliche dem Endlichen gegenüberzustellen, und wir haben nur zwei Endliche einander gegenübergestellt. Die wahre Unendlichkeit muss sich gegenüber ihrem Gegenteil so verhalten. Sie muss es durchdringen und absorbieren, in ihm enthalten sein und es enthalten. Sie kann nicht nur einen der Begriffe der Anti-Nomenklatur, sondern beide Begriffe gleichzeitig haben. 11 muss mit einem Wort er selbst und sein Gegenteil sein.

Der enthaltene Widerspruch wird sich in einem neuen Aspekt zeigen. Da die Grenze die Negation des begrenzten Wesens ist, verneint das Wesen, das im Wesentlichen Selbstbehauptung ist, seine Grenze. Von diesem neuen Standpunkt aus betrachtet wird die Grenze zum Grenzstein; sie erscheint als ein Hindernis für die Ausdehnung des begrenzten Wesens, und dieses strebt sozusagen danach, sie abzuwehren. Andererseits wird das Sein an sich des Etwas dadurch zum Sollen, d.h. zur Verneinung der Grenze, oder, wenn man das allzu Konkrete des Ausdrucks beiseite lässt, zu einem unbestimmten Streben nach dem Sein. Das Sein-Müssen ist in einem gewissen Sinne bereits die Unendlichkeit, die Unendlichkeit im Endlichen; aber eine noch umhüllte und virtuelle Unendlichkeit. Das "sein müssen" ist die Bestimmung des Endlichen, in der sich seine wesentliche Beziehung zum Unendlichen manifestiert. Der Widerspruch des Endlichen und gleichzeitig seine Endlichkeit bestehen allein darin, dass es nicht das ist, was es sein soll. Um sich von diesem Widerspruch zu befreien, verneint das Endliche sich selbst, verneint die Grenze, die es zu dem macht, was es ist, überwindet sich selbst und dringt in das Jenseits ein. Aber wenn es ins Jenseits eindringt, dann nur, um sich dort selbst zu bestätigen, um dort das zu bleiben, was es im Diesseits war, nämlich das Endliche. Es überschreitet also seine Grenze nur, um sich selbst eine neue Grenze zu setzen, die es wiederum überschreiten muss, und das auf unbestimmte Zeit. So bejaht und verneint das Endliche abwechselnd seine Endlichkeit, setzt und unterdrückt abwechselnd das Unendliche. Wir haben hier zwar die Unendlichkeit in Form eines unendlich fortgesetzten Fortschritts, aber das ist nur eine falsche Unendlichkeit, in der die Endlichkeit nur verneint wird, um sie gleich wieder zu bestätigen. In dem monotonen Wechsel der beiden Begriffe taucht der Widerspruch, der in einem Moment beseitigt wurde, im nächsten Moment wieder auf. Die Lösung erscheint gleichzeitig notwendig und unmöglich.

In dieser falschen Unendlichkeit offenbart sich jedoch bereits die Natur der wahren Unendlichkeit. Der unbestimmte Fortschritt ist in gewisser Weise die äußere und unmittelbare Erscheinung. Um ihn zu lösen, muss man nur seine innere Bedeutung verstehen und ihn auf sein Gesetz zurückführen. Dieses Gesetz ist sehr einfach. Jeder der beiden entgegengesetzten Begriffe verneint sich selbst und setzt sein Gegenteil voraus, aber nur, um es sogleich zu beseitigen und sich selbst durch die Verneinung dieses Gegenteils

zu bestätigen. Auf diese Weise erhebt sich jeder der beiden Begriffe, sowohl der endliche als auch der unendliche, zur wahren Unendlichkeit. Die Unendlichkeit besteht nicht in der einfachen Negation der Grenze, von der wir bereits wissen, dass sie widersprüchlich ist. In der wahren Unendlichkeit muss die Begrenzung sowohl verneint als auch bewahrt werden; sie muss so bewahrt werden, dass sie der Selbstbehauptung nicht mehr entgegensteht. Und genau das ist gerade geschehen. Die Unendlichkeit ist das Wesen, das sich in und durch seine Negation bestätigt, das sie abwechselnd setzt und aufhebt und sie zum Instrument seiner eigenen Verwirklichung macht. Dieses Unendliche schließt das Endliche nicht mehr absolut aus. Folglich steht es ihm nicht mehr als ein fremder und antagonistischer Begriff gegenüber, in dem es selbst seine Grenze finden würde. Er nimmt es vielmehr in sich auf und macht es zu einem Moment seiner eigenen Existenz. Er ist es selbst, der ihn setzt, der ihn in sich und für sich setzt. Wie Hegel es ausdrückte, ist das Unendliche in seiner Beziehung zu seinem Gegenteil sowohl einer der beiden Begriffe als auch die gesamte Beziehung. Die wahre Unendlichkeit ist ein Werden, aber ein konkretes und bestimmtes Werden, bei dem die beiden Begriffe, deren Gegensatz sich auflöst, nicht mehr das abstrakte Sein und das abstrakte Nichts oder gar das Etwas und das Andere sind, sondern die Unendlichkeit selbst und das Endliche. Es ist ein ganz inneres Werden, in dem das Unendliche aus seiner Abstraktion heraustritt und sich selbst verwirklicht, indem es sein Gegenteil setzt und aufhebt. Das Gegenteil hört damit auf, eine unabhängige Existenz zu haben, es ist nur noch in und für das Unendliche, es wird gleichzeitig aufgehoben und bewahrt, es hat mit einem Wort nur noch eine ideale Existenz. Die Unendlichkeit als Begriff der Opposition folgt übrigens der Bedingung ihres Gegenteils, und auch sie existiert nur ideell. Aber wenn sie in gewisser Weise nur ein ideales Moment der Totalität ist, ist sie andererseits auch die Totalität selbst. Er ist also zugleich ideal und real: Er ist und er ist für sich. Das so bestimmte Sein, das ideale und zugleich reale Sein, das Sein, das sich selbst durch sein Gegenteil reflektiert, ist *Votre pour soi*. Das Sein für sich selbst ist eine konkretere Bestimmung des Subjekts als das Etwas; mit ihm erscheint bereits in seiner elementarsten Form jene Selbstreflexion, jene vermittelte Identität mit sich selbst, die wir im Bewusstsein und noch ausdrücklicher im Selbstbewusstsein voll verwirklicht finden. Hier haben wir die wahre Unendlichkeit, aber eine rein abstrakte und qualitative Unendlichkeit: die Unendlichkeit als Qualität oder die Qualität der Unendlichkeit, die abstrakte Infini- nität. Wir wissen jedoch bereits, dass die Wahrheit nicht in der Abstraktion liegt und dass diese in einer konkreten Existenz Gestalt annehmen muss. Das Leben für sich selbst muss in einem Leben für sich selbst verwirklicht werden. Das, was als für sich selbst existierend bestimmt wurde, ist ein ijuolque chose, das als solches bestehen bleibt, d.h. eine besondere und exklusive Existenz, die die Virtualität des unendlichen Werdens nicht ausschöpfen kann.

Seine formale Unendlichkeit besteht nur darin, dass er seine vollständige Bestimmung in sich selbst hat und dass es für ihn folglich kein Jenseits mehr gibt. Wenn er nicht mehr durch den anderen begrenzt ist, dann ist er sich selbst seine Grenze. Das ist seine Qualität, und das ist absolut die Qualität in ihrer vollkommenen Übereinstimmung mit seinem Begriff. Nach diesem Begriff ist die Qualität die Bestimmtheit, die mit dem Sein eins ist. Die Bestimmung ist aber nur dann wirklich mit dem Sein identisch, wenn sie aufhört, etwas außerhalb des Seins vorauszusetzen. Diese absolute Konzentration der Bestimmtheit

im Sein ist in der formalen Unendlichkeit als Ergebnis ihres inneren Werdens aufgetreten. In diesem Ergebnis schwindet das Werden. Von der Sphäre der Qualität, die sich nun vollständig verwirklicht hat, bleibt nur dieses Ergebnis übrig: das absolut in sich selbst bestimmte Sein, d.h. die Eins.

In der Einheit erreicht die Qualität ihre höchste Realität. Durch die dem Einen eigene Dialektik wird sie in ihr Gegenteil übergehen. Dieses Gegenteil ist die Quantität, d.h. die Bestimmung, die nicht mehr mit dem Sein identisch ist, die sich ändern kann und sich tatsächlich ändert, ohne dass das Sein davon betroffen ist. Das Eine ist wieder das Sein, aber es ist das Sein, das nunmehr durch die Vermittlung bestimmt wird, die in ihm stattgefunden hat und die er supremiert hat. In ihm hat sich die Verschmelzung von Negation und Sein vollendet. Er ist sozusagen die existierende Negation. Seine Existenz ist essentiell negativ oder exklusiv: exklusiv von jeder inneren Vielfalt und von jeder Beziehung zu einem Außen. Er ist das in sich selbst eingeschlossene Sein ohne Kontakt und mit irgendetwas: die abstrakte Einheit und das abstrakte Wesen.

Critica di T.W. Adorno alla negazione nella logica di Hegel

Fulvio Abbate, Massimiliano Polselli

© *Consecutio Temporum*



Adorno konzentriert sich auf den Begriff des Negativen. Er glaubt, dass Hegel diesen konstitutiven Begriff der Dialektik zugunsten einer Wiederherstellung der Identität aufgibt. Die Identität erscheint wieder siegreich, als "Aufhebung" jener Spannungen und Aporien, die im Negativen zum Ausdruck kommen, die Hegel aber in eine versöhnte Totalität auflösen wollte. Dies sind Thesen, die Adorno in seinem gesamten Werk vertritt, die aber in den Drei Studien über Hegel (1963) und in der berühmten Negativen Dialektik (1966) am deutlichsten hervortreten. Er würde sogar so weit gehen zu behaupten, dass Hegel mit seiner Theorie des Negativen ein mächtiges und doch höllisches logisches Mittel erfindet, um die Differenz auf die Identität zurückzuführen. So sieht Adorno im Negativen eine Kategorie, die der Bewegung der Differenz gerecht zu werden scheint, während Hegel gerade durch den Prozess, der durch den Widerspruch und das Negative ausgelöst wird, einen Weg findet, das Vielfache ein für alle Mal der Einheit und die Differenz der Identität unterzuordnen. In der Logik des Seins, im Kapitel über das Dasein, d.h. das "Dasein als solches" (WdL 1812, 59-66; 80-90)¹; und im Teil "Bestimmtheit" (WdL 1812, 66-78; 91-107) hat der Begriff Dasein für Hegel die Bedeutung von "bestimmtes Sein". Das heißt, "bestimmtes Sein". oder "bestimmtes Wesen" (WdL 1812, 59; 80). Darin ist der Begriff der Negation konstitutiv für das bestimmte Sein, insofern er als Bedingung für die Definition des Begriffs bereits implizit enthalten ist. Außerdem entsteht sie aus der Dialektik von Sein, Nichts und Werden. In dem Teil, den Hegel "Nichtsein und Negation in der Logik" nennt, stoßen wir nun auf den Begriff der Realität. Diese weitere Stufe des determinierten Seins stellt Hegel in Form einer Vereinigung zweier zunächst gegensätzlicher Begriffe dar, bestehend aus dem "Sein an sich" (Ansichsein) und dem "Sein für etwas anderes".

Diese beiden Momente sind konstitutiv für die Wirklichkeit des Seins. Das bedeutet, dass das Sein, um Wirklichkeit zu erlangen, zugleich als ein Anderes als sich selbst bestimmt werden muss und daher, während es in der Nähe seiner selbst, also "an sich" ist, eine Seite hat, die es dem Anderssein als sich selbst, also dem "Anderen" aussetzt. Im Sein-Sein als Realität haben wir es noch nicht mit einer Bewegung der positiven Bejahung der Existenz zu tun, das Sein-Sein steht noch nicht als singuläre Existenz. Der Aspekt des Anders-Werdens als er selbst, in der Wirklichkeit des Seins, besteht noch immer als gleichgültig neben seinem An-sich-Sein. Außerdem macht Hegel deutlich, dass man es auf dieser Höhe

¹ G.W.F. HEGEL, Wissenschaft der Logik, erster Band: Die objektive Logik, erstes Buch: Das Sein, 1812, in Gesammelte Werke, Bd. 11, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1978, pp. 1-232; trad. it. Scienza della logica. Libro primo. L'essere, 1812, a cura di P. GIUSPOLI, G. CASTAGNARO, P. LIVIERI, Quaderni di Verifiche, Trento 2009. Da noi abbreviata con la sigla WdL 1812, seguita dal G. W. F. HEGEL, Wissenschaft der Logik, erster Band: Die objektive Logik, zwi- tes Buch: Das Wesen, 1813, in Gesammelte Werke, Bd. 11 cit., pp. 233-409; Scienza della logica, trad. it. di A. MONI, rev. di C. CESA, tomo secondo: La dottrina del l'essenza, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 431-646.

noch nicht mit der Beziehung zwischen einem An-sich-Sein und einem anderen Sein zu tun hat, d.h. man hat es noch nicht mit der Beziehung zwischen zwei verschiedenen und unabhängigen Wirklichkeiten zu tun, sondern die Beziehung zwischen An-sich-Sein und Für-anderes-Sein beinhaltet ein einziges und identisches Sein. Die Wirklichkeit als Ausdruck der Einheit zwischen diesen verschiedenen Aspekten zeigt, dass das Sein zu einem vermittelten Konzept geworden ist, in dem sich das An-sich-Sein und das Für-den-Anderen-Sein als Momente einer einzigen Wirklichkeit widerspiegeln. Daher kann Hegel das Wirklichkeit gewordene Sein als "reflektiertes Sein" bezeichnen (WdL 1812, 63; 86). Daraus entsteht das "Etwas" (Etwas). Nach dem bisher zurückgelegten Weg hat der logische Prozess gezeigt, dass das Sein als abstrakter Begriff mit dem Nichts identisch ist und als mit dem Nichts identisch nur in der Konkretheit des Werdens wirklich existieren kann; letzteres fällt in das Sein "als solches"; das Sein "als solches" aber, insofern es bestimmtes Sein ist, konstituiert sich als "Wirklichkeit" nur insofern, als es als "Reflexion", d.h. als Überwindung der beginnenden Spaltung zwischen dem An-sich-Sein und dem Für-andere-Sein, in seiner eigenen Einheit gesetzt wird. Hierin liegt aber der aus Hegels Sicht unbedingt notwendige Übergang von der Dimension der Wirklichkeit zur Dimension des Etwas. Damit das An-sich-Sein und das Für-den-Anderen-Sein die beiden Seiten einer und derselben Wirklichkeit zum Ausdruck bringen können, darf sich diese nicht darauf beschränken, sie als zwei in gegenseitiger Indifferenz nebeneinander existierende Aspekte passiv in sich aufzunehmen, sondern muss aus ihrer gegenseitigen Überwindung positiv als negative Einheit hervorgehen.

Das bedeutet, dass diese Momente nicht einfach voneinander unterschieden werden und gleichgültig bleiben, sondern dynamisch ineinander übergehen. Um sich abzugrenzen, setzt jeder den anderen voraus und löst sich in ihm auf. Die Wirklichkeit des Seins wird so zu etwas positiv Bejahendem, und es ist genau dieser Charakter der bejahenden Selbststellung, der das Sein als Etwas vom Sein als Wirklichkeit zu unterscheiden scheint: "Das Sein", schreibt Hegel, "ist Insichsein, und als Insichsein ist es existent (Daseiendes), d.h. etwas" (WdL 1812, 66; 89). Nicht-Sein und Negation in Hegels Logik münden also in die Bejahung des An-sich-Seins als Sein, in seine explizite Setzung als singuläres Seiendes, kurz, in seine Selbstbestimmung als Etwas. Hegel schreibt: "Das Sein an sich ist das Verhältnis des Seins zu sich selbst, insofern die Überwindung des Seins durch etwas anderes seine eigene Bewegung ist" (WdL 1812, 66; 90). Hier haben wir nicht mehr ein Verhältnis der einfachen Indifferenz zwischen dem An-sich-Sein und dem Für-andere-Sein; letztere stellen nicht mehr, wie es noch beim An-sich-Sein als Realität der Fall war, verschiedene Aspekte oder Seiten dar, die ruhig nebeneinander existieren. Das Wesen, das zu etwas wird, wird als in sich selbst immanent existierend postuliert, es ist das Ergebnis einer Bewegung der Absorption des Anderen in sich selbst. Wir befinden uns in der Gegenwart einer artikulierten Identität, die ein bestimmtes Werden, eine beginnende Prozesshaftigkeit enthält und zum Ausdruck bringt. In diesem Etwas wird die Negation zum ersten Mal nicht mehr nur eine operative und implizite Modalität, sondern die grundlegende Dimension - das Rückgrat des Konzepts. Und das bedeutet für Hegel, dass wir im Etwas zum ersten Mal einen Anfang der Subjektivität haben. Subjektivität ist bei Hegel immer nur als die Bewegung der Rücknahme eines Anderen in sich selbst gegeben.

Dies ist der Grundgedanke der Aufhebung. Hegel schreibt: "In der Folge [der Logik] wird das Etwas genauer als Für-sich-Sein oder als Ding, Substanz, Subjekt und so weiter bestimmt werden", wobei er präzisiert, dass "allen diesen Bestimmungen die negative Einheit zugrunde liegt" (WdL 66; 90). Die negative Einheit ist also "die Beziehung zu sich selbst durch die Negation des Andersseins", d.h. die negative Einheit bezeichnet zugleich eine Struktur und eine Bewegung: Sie hat selbstreflexiven Charakter als Selbstreferenz, die die Notwendigkeit voraus sieht, sich dem Anderssein auszusetzen, die aber, indem sie das Risiko dieser Aussetzung in Kauf nimmt, auf ihre "Macht" (die Macht des Negativen) setzt, d.h. auf ihre Fähigkeit, es durch eine prozessuale Dynamik in sich selbst wieder aufzunehmen. In der Tat schließt die Hegelsche Passage so: "das Sein also im Etwas ist so ins Negative übergegangen, dass dieses nun allen übrigen logischen Bewegungen zugrunde liegt" (ebd.). Hegel nennt "das Negative" eine "negative Einheit", d.h. eine Einheit, die sich selbst dynamisch herstellt und ein Verhältnis zum Anderen impliziert, das den Bezug auf sich selbst durch die prozessuale Absorption dessen realisiert, was in seiner Unmittelbarkeit als anders und fremd in Bezug auf sich selbst erscheint. Der durch das Etwas konstituierte Fortschritt hat für Hegel jedoch eine Grenze, die durch den unbestimmten Charakter des Etwas selbst konstituiert wird. Es geht nun darum, die Bewegung der Bestimmung voranzutreiben, und zwar so, dass die konstitutive Unbestimmtheit der Bestimmung des Begriffs von etwas selbst überwunden wird. In dem Abschnitt, der der Bestimmtheit gewidmet ist, besteht Hegels Aufgabe darin zu zeigen, wie die negative Einheit, die sich im Etwas verwirklicht, nicht in den Grenzen des Etwas enthalten sein kann, sondern über die unbestimmte Allgemeinheit des Letzteren hinausgeht, auf der Suche nach Konkretisierung. So ist das Etwas als negative Einheit nicht nur die Bejahung seines eigenen Seins in sich selbst durch den Einschluss des anderen Wesens, sondern impliziert die Ausübung einer erneuten Negation des letzteren, als Ausschluss dessen, was das Etwas nicht ist, von sich selbst.

Was das Etwas von sich selbst ausschließt, ist sein eigenes Nicht-Sein, das heißt, sein eigenes Nicht-anders-Sein. Aber das ist die Schlussfolgerung, die Hegel zieht: Etwas kann nicht existieren, ohne mit dem Nichtsein zusammenzufallen, das es auch ausschließt. Dieses Nicht-Sein macht also das wahre und eigentliche Sein des Etwas aus; das Sein des Etwas fällt mit seinem eigenen Nicht-Sein zusammen. Hegel sagt: "Etwas ist nur in seiner Grenze, was es ist" (WdL 69; 94). Indem also die Grenze das Etwas von dem trennt, was anders ist als es, bestätigt sie zugleich, dass das Sein des Etwas nur als negatives Sein gegeben ist, das heißt in Bezug auf das, was das Etwas nicht ist. Diese Dialektik zwischen dem An-sich-Sein des Etwas und dem Sein des Etwas in Bezug auf etwas anderes ist es, die im Begriff der Grenze zum Ausdruck kommt. So fällt das An-sich-Sein des Etwas mit seiner eigenen Grenze zusammen; aber es fällt mit seiner eigenen Grenze nur insofern zusammen, als die Grenze auch den Punkt markiert, ab dem das Etwas aufhört zu sein. Die Grenze bezeichnet sowohl den Bereich, in dem das Wesen des Etwas besteht, als auch den Bereich, durch den das Wesen des Etwas aufhört zu sein. Und so behauptet Hegel mit gutem Recht, dass das Sein des Etwas mit seinem Nichtsein zusammenfällt, während umgekehrt das Nichtsein des Etwas als sein eigentliches Sein erscheint. Der Begriff der "Determiniertheit" drückt diese in die Grenze gestellte wechselseitige Implikation zwischen dem Sein und dem Nichtsein

des Etwas aus. Das Etwas, das durch seine eigene Grenze bestimmt ist, zeigt, dass seine Bejahung als existent mit seiner eigenen Verneinung zusammenfällt. Der Begriff der Grenze ist die Form, die die Einheit zwischen Sein und Nichtsein, deren erster Ausdruck die Kategorie des Werdens ist, auf der Ebene des Etwas annimmt. Wir kommen also zu dem Problem, diese dynamische Einheit zwischen Sein und Nichtsein weiter zu bestimmen, ausgehend von dem im Begriff der Grenze skizzierten Widerspruch. In der Logik von 1812 bestimmt Hegel diese Einheit als "Veränderung". Dies ist eine höhere Ebene der logischen Konkretisierung als die ursprüngliche Dialektik zwischen Sein, Nichts und Werden. Auf der Ebene von etwas wird die Einheit zwischen Sein und Nichtsein nämlich nicht allgemein als Werden ausgedrückt, sondern gibt Anlass zum Begriff der Grenze. In der Grenze drückt sich diese Einheit jedoch als reiner und einfacher Widerspruch aus, der zur Selbstzerstörung des Etwas führen würde; der Ausdruck des der Grenze immanenten Widerspruchs muss daher dynamisch in Form von Prozessualität und Bewegung realisiert werden. Diese dynamische Verwirklichung stellt sich als eine Veränderung des Etwas dar, d.h. nicht einfach als sein Übergang vom Sein zum Nichtsein und vom Nichtsein zum Sein, sondern als eine Transformation, die seine Bestimmtheit als variablen Ausdruck seiner Grenze investiert. Der Wandel ist die neue Form der Vereinigung zwischen den Aspekten des An-sich-Seins und des Für-den-Anderen-Seins. In diesem Sinne ist die Negation besonders deutlich im Begriff des Etwas aufgetaucht, aber gleichsam als "metalogische" Kategorie, d.h. als ein Begriff, den Hegel verwendet, um die Bewegung innerhalb des Begriffs des Etwas zu beschreiben. Am Ende des Abschnitts über die Veränderung wird die Negation jedoch nicht mehr nur ein Begriff sein, mit dem Hegel die Bewegung der Kategorien beschreibt, sondern sie wird selbst als Kategorie auftauchen: das heißt, sie wird aus der Bewegung der logischen Selbstbestimmung abgeleitet, die sie selbst zu beschreiben und zu artikulieren hilft. Mit dem Ausdruck "die Äußerlichkeit des Andersseins ist die Bestimmung, das An-sich-sein, des Etwas selbst" (WdL 1812, 73; 101) impliziert, dass das An-sich-Sein ein Element des Andersseins hat, das diesmal als konstitutiv für die Innerlichkeit des Etwas erscheint. Entschlossenheit wird somit als Ergebnis einer Prozessualität oder Bewegung verstanden. Es ist kein Zufall, dass der Begriff Bestimmung im Deutschen auch die Bedeutung von "Ziel" annimmt: Die Idee des Ziels drückt eine Orientierung aus, eine Handlungslinie, die auf die Verwirklichung einer Identität gerichtet ist, die wir nicht voraussetzen können, sondern die sich nur im Werden ihrer eigenen Herstellung, in der Bewegung einer freien Prozessualität, etablieren kann. In der Grenze findet etwas nicht mehr sein Sein, sondern sein Nichtsein; die Grenze ist nicht mehr Symbol der Vergewisserung und Rückversicherung in der Identität, sondern deren Negation. Sie wird in diesem Sinne zur Einschränkung. Das heißt, sie ist nicht mehr eine ein für allemal gezogene, statisch gegebene Grenze, sondern eine überwindbare Schranke, das heißt, sie ist der Anfang des Subjekts; daher liegt der Begriff der "Unruhe von etwas" in der Tatsache, die eigene Grenze zu sein und nicht zu sein, diesseits und jenseits der eigenen Grenze zu sein; in der Grenze die Bedingung der eigenen Identität und zugleich die Schranke zu haben, die einen von ihr trennt. Bestimmung ist der Ausdrucksbegriff dieser Ambivalenz, als die Abwesenheit von Befriedung. Wir befinden uns in der Gegenwart eines neuen Widerspruchs, einer neuen Figur des "Negativen", als widersprüchliche Einheit von

Bestimmtheit und Bestimmung. Hegel schreibt dazu: "Bestimmtheit ist Negation im Allgemeinen" (WdL 1812, 77; 106). Und die Bewegung der Negation selbst erweist sich als negativ. "Negativität" ist nicht einfach Negation, sondern sie ist die Bewegung der Affirmation der Negation, sie ist der Prozess, in dem sich die Negation als Kraft des Negativen entfaltet. Hegel schreibt: Die Negation ist das authentische Reale und das Sein an sich. So wird die Hegelsche Logik in dieser Bewegung zu einer Logik der Negation. "Diese Negativität ist die abstrakte Grundlage jeder philosophischen Idee und des spekulativen Denkens im Allgemeinen" (ebd.). Und dann: "Vom Begriff der Negativität müssen wir sagen, dass erst die Moderne begonnen hat, ihn in seiner Wahrheit zu verstehen" (ebd.). Der wesentliche Charakter der Moderne besteht also gerade darin, dass sie diesen Begriff der Negativität in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen gestellt hat. Die Negation spielt in der Logik des Seins eine entscheidende Rolle.

In der Wesenslehre ist es nun nicht mehr einfach eine Negation aller Bestimmtheit, sondern die Negation ist die Bewegung der Wesenseinheit als negative Einheit. Im Falle der Essenz gibt es mehr als nur ein Werden oder einen Übergang von einer Bestimmtheit zu einer anderen, aber jede Bestimmtheit bleibt in der Bewegung der Essenz, die sie setzt. Hegel schreibt nämlich: "Im Wesen ist die Determiniertheit nicht. Sie wird nur durch das Wesen selbst gesetzt" (WdL 1813, 243; 435): sie wird nicht als Wesen vorausgesetzt, sondern existiert nur in Bezug auf die Bewegung des Wesens. Aus diesem Grund verneint das Wesen in der Bewegung, mit der es seine Bestimmungen aufstellt, sofort deren vermeintliche Autonomie und schließt sie in seine eigene Bewegung ein. Daraus ergibt sich die besondere Form der Negativität des Wesens. Er bestimmt die Negativität der Essenz durch den Begriff der "Reflexion". Die Negativität des Wesens ist Reflexion, schreibt Hegel; und die Bestimmungen des Wesens sind "reflektierte" Bestimmungen, d.h. vom Wesen gesetzt und so, dass sie im Wesen bleiben, insofern sie in der Bewegung des Wesens selbst "überwunden" und wieder aufgenommen werden. Die Essenz bezeichnet nämlich kein Substrat, sondern eine Bewegung oder eine Prozessualität; und die Reflexion wiederum wird nicht als subjektive Denkübung verstanden, sondern ist eine objektive Struktur der Essenz. Sie ist nicht etwas, das sich im "Geist" des Menschen abspielen würde, sondern ist der konstitutive Vorgang des selbstbestimmenden Wesensprozesses. So kommt es zu einer radikalen Verwerfung des Reflexionsbegriffs bei Kant und Fichte, und dasselbe gilt für den Wesensbegriff in Bezug auf die frühere metaphysische Tradition. Im Hinblick auf diesen Begriff der Negativität möchte ich nun das Problem des Negativen und das des Verhältnisses von Differenz und Widerspruch untersuchen und diskutieren. Der Begriff des "Scheins" (Schein), demzufolge die Wesensbestimmungen in diesem Stadium der logischen Entwicklung die Bedeutung von bloßen Erscheinungen haben. Das bedeutet, dass die Bewegung der Selbstbestimmung des Wesens zunächst eine Bewegung der reinen Selbstreflexion ist, denn die spezifisch bestimmten Momente, in denen sie sich artikuliert, sind lediglich die Reflexion eines Prozesses, in dem sich das Wesen ausschließlich zu sich selbst in Beziehung setzt. Indem sie von der Essenz postuliert werden, ist es klar, dass Bestimmungen jeglichen Status ontologischer Konsistenz verlieren und sich als Schein ("Simulacra") der Essenz selbst offenbaren. Dieser Begriff verdeutlicht noch einmal den Wandel, den der Begriff der Bestimmtheit durchläuft, auf den ich aber, wie ich meine, schon

oft genug hingewiesen habe: Die Bestimmtheit wird vorausgesetzt, der Schein wird postuliert. Darüber hinaus erhält der Begriff der "Reflexion" seine spezifisch hegelianische Konnotation gerade in Bezug auf diesen Schein, diese Erscheinung des Wesens in Bezug auf sich selbst. Das grundlegende Merkmal des Scheins ist also die Identität zwischen Unmittelbarkeit und Negativität; der Schein zeigt die Verbindung an, die das Wesen zwischen diesen beiden widersprüchlichen Bestimmungen herstellt. Die Essenz setzt sich in einer Bestimmtheit, aber diese Bestimmtheit wird, insofern sie von der Essenz gesetzt wird, als unmittelbar Nicht-Sein gesetzt, und die Negation in der Hegelschen Logik verliert die Unmittelbarkeit, die sie als Voraussetzung auszeichnete, die Bestimmtheit verliert ihre Unmittelbarkeit und wird zum Simulakrum oder "Schein", so wie die Negation, die in der Reflexion der Essenz bejaht wird, nicht mehr die an ein Wesen gebundene Negation ist, sondern eine Negation, die sich unmittelbar auf eine Negation bezieht. Die Negation der Negation, die in der Essenz bejaht wird, ist alles, was der Bewegung der Vermittlung innewohnt, die die Essenz mit sich selbst herstellt: Es gibt nichts Unmittelbares mehr, sondern alles ist in die unendliche Bewegung eingeschlossen, mit der sich die Essenz in den Schein stellt, und der Schein bezieht sich nicht auf etwas anderes als sich selbst, sondern nur auf sich selbst. Daher kann Hegel schreiben, dass die Unmittelbarkeit nur diese Bewegung ist, d.h. die Bewegung des Wesens, das sich in den Schein setzt und durch die Aufhebung des Scheins sich in der Identität mit sich selbst wiederherstellt. Hegel bezeichnet diesen Vorgang als eine "Bewegung, die vom Nichts zum Nichts geht und auf diese Weise zu sich selbst zurückkehrt" (WdL 1813, 250; 444).

Das Wesen ist die Bewegung, die aus dem Schein, als negative Bestimmung, die dem Nichts gleich ist, zu sich selbst zurückkehrt als Prozess der Nifikation des Nichts, das der Schein in sich selbst ist. Das Wesen ist also nichts, aber es ist insofern nichts, als es eine Bewegung der aktiven Nivellierung ist, die die Parvance postuliert, sie aber, indem sie sie als bloße Negation postuliert, als gleichwertig mit dem Nichts postuliert und sie daher im selben Moment negiert, in dem sie sie postuliert. Indem sie den Schein vernichtet, behauptet sich die Essenz als nientifizierende Kraft oder Negativität, d. h. als eine Bewegung, die aus dem Nichts, das sich als Schein darstellt, zu sich selbst als Nichts zurückkehrt, die dieses erste Nichts vernichtet hat und sich so in negativer Einheit mit sich selbst wiederhergestellt hat. Es ist klar, dass die Reflexion als unendliche Bewegung der Essenz Gefahr läuft, das Ganze in eine neue Form der Unmittelbarkeit zu stürzen, die mit der absoluten Negativität der Essenz selbst zusammenfällt. Solange sie sich auf die Produktion des Scheins beschränkt, läuft die Essenz Gefahr, nicht nur den Schein ins Nichts zu stürzen, sondern auch sich selbst als rein negative Reflexionsbewegung. Durch diese Passagen zeigt Hegel, wie gerade die Bewegung der Nihilisation, in der die Vernichtung des Scheins zu einem Ende zu kommen scheint, die Negation der Negativität, oder vielmehr die Affirmation der Negativität als Gleichheit mit sich selbst, nach sich zieht. Die Negation des Scheins durch die Essenz ist in der Tat keine externe Negation in Bezug auf den Schein, sondern eine Negation, die durch den Schein selbst auf sich selbst wirkt. Die Negation, die das Wesen auf den Schein ausübt, ist dessen Autonegation, und es ist genau dieser Austausch des Negativen mit sich selbst, den Hegel als "absolute Reflexion" des Wesens bezeichnet. Auf diese Weise wird die Negativität, die sich auf sich selbst bezieht, in eine Negation ihrer

selbst als reine Negativität umgewandelt. Hegel kann also argumentieren, dass die Dialektik des Scheins ebenso sehr aus einer “überwundenen” Negativität wie aus einer reinen Negativität besteht. Die Negativität der Essenz als reflektierende Bewegung verwirklicht die Überwindung dieser Negativität und stellt die positive Identität der Essenz mit sich selbst wieder her. Umgekehrt ist die Negativität aber nur in dem Maße als überwunden gegeben, wie sie ausgeübt wird und sich als Negativität in Bewegung entfaltet. Diese beiden Seiten sind untrennbar miteinander verbunden. Es sollte uns nicht entgehen, dass der Begriff “negativ” in diesen Passagen eine grundlegende Rolle spielt. Das Negative erscheint in der Essenz als absolute Reflexion auf der Höhe des Scheins. Das Negative ist der Schein, der sich als Schein unmittelbar in dem Moment negiert, in dem er sich selbst bejaht, und umgekehrt kann er, um sich als Schein zu bejahen, nicht anders, als sich als Negativ zu bejahen und sich damit selbst zu negieren. Das Negative, das auf der Höhe des Wesens bestimmt wird, ist also diese gleichzeitige Bewegung der Selbstpositionierung und der Selbstbestätigung der Parvance; auf diese Weise negiert sich das Negative selbst als negativ. Indem es sich selbst als negativ verleugnet, ist es in der Tat noch in der Gegenwart seiner selbst, als das Negative, das sich gerade verleugnet hat. So wird durch das Negative eine Form der positiven Gleichheit mit sich selbst wiederhergestellt, die jedoch immer noch die des Negativen ist, so dass sie sich wieder in eine negative Gleichheit von sich selbst mit sich selbst umkehrt. Das Ergebnis der Dialektik der Erscheinung führt zu einem der wichtigsten Kapitel der gesamten Wissenschaft der Logik, dem Kapitel über die sogenannten “Bestimmungen der Reflexion”. Der erste beschäftigt sich mit dem Übergang von der Differenz zum Widerspruch, der zweite mit der Überwindung des Negativen, die Adorno in Drei Aufsätze über Hegel und in Negative Dialektik bestreitet. Was - 1 - den ersten Punkt betrifft, so geht es um den Begriff der Differenz und seine Beziehung zu den Begriffen der Identität und des Widerspruchs. Die Position von Deleuze ist sehr klar. In der Tat liest er den Übergang von der Differenz zum Widerspruch nicht als Radikalisierung der Differenz, sondern als deren Entmachtung. In diesen Abschnitten der Hegelschen Logik werden wir Zeuge der Verwandlung der Differenz in einen Widerspruch, denn der Begriff des Widerspruchs ermöglicht es, die Differenz von einer Vielzahl verstreuter Elemente auf eine reine und einfache Dualität von Begriffen zu reduzieren, die in Wirklichkeit ein und derselbe Begriff sind, der einmal als positiv und einmal als negativ aufgefasst wird. Auf diese Weise wird der Widerspruch zu dem Begriff, durch den die Differenz in den Bereich der Identität zurückgeführt und das Vielfältige in die Einheit des spekulativen Begriffs einbezogen werden kann. Das Ergebnis dieser Bewegung, in der der Unterschied durch den Widerspruch in die Identität mündet, ist also das wahre Ziel der Dialektik des Wesens und ganz allgemein des gesamten Hegelschen Denkens. Natürlich handelt es sich nicht mehr um eine Frage der Identität im Sinne der formalen Logik, sondern im weitaus komplexeren Sinne des spekulativen Begriffs.

Paul Ricœur. Sul sentiero di “Religione, Ateismo, Fede” a partire da una *ateologia*

Pasquale Amato

9

3. FINITUDINE E COLPA (III)

3.1. L’UOMO FALLIBILE (II)

3.1.1. LA SINTESI TRASCENDENTALE

Il primo momento, la sintesi trascendentale, getta il ponte che abbiamo visto necessario alla trasposizione del patetico nel filosofico, prima individuando, come punto di avvio, l’indagine sulla conoscenza, quindi approfondendo la sproporzione tra conoscere e determinare implicita nel fatto che il potere di conoscere viene esercitato *sulla cosa*, così come è sulla cosa che la riflessione trascendentale rileva la possibilità della sintesi. Sono proprio le sue caratteristiche di «sintesi proiettata al di fuori, nel mondo, nella struttura dell’oggettività che essa rende possibile»¹ a ridurre la connotazione del potere della sintesi trascendentale ad una “coscienza” che non è, però, coscienza di sé.

La sintesi avviene ad opera dell’enigmatico termine medio della “immaginazione trascendentale”, in virtù della quale l’uomo opera mediazioni per giungere alla costituzione della cosa in quanto «può apparire e essere detta, può sollecitarmi nella mia finitezza e prestarsi al discorso dell’essere razionale»². Questa coscienza che non è ancora coscienza di sé produce, secondo Ricœur, la sintesi del *senso* e dell’*apparenza*. La costituzione dei due termini passa attraverso la serrata disamina da parte di Ricœur della finitezza dell’uomo letta nel suo essere *prospettiva*, *punto di vista* soggettivo. La finitezza della prospettiva è violabile in forza della parola, della possibilità, cioè, «di dire il punto di vista»³. La parola, “finita” se considerata come significazione della percezione, diventa *λόγος* aristotelico, *verbo*, quando si rivela possibilità di affermare o negare, estensione della volontà di fare o non fare, fino a delineare i caratteri dell’affermazione umana che si esprime nella correlazione tra il *verbo*, oggettivo e significante, e l’affermazione, soggettiva e volontaria, cioè, come Ricœur ci ricorda, nella hussleriana coppia *noesis-noema*. In altri termini, la dialettica tra finito e infinito si prospetta come sproporzione tra il limitato momento oggettivo del *verbo*, conforme ai confini dell’intelletto, e lo sconfinato momento soggettivo in cui la volontà è “padrona”, parafrasando Aristotele, anche di negare il vero oltre che affermarlo, o di negare il falso.

3.1.2. LA SINTESI PRATICA

Individuata l’«ossatura astratta del mondo della vita»⁴, si può progredire nell’indagine accedendo alla questione della totalità, resa filosofica, e perciò problematica, dalla riflessione trascendentale. Oggetto della *sintesi pratica* non è più la cosa, ma la persona, le cui implicazioni di finitezza e infinità, il *carattere* e la *felicità*, sono comunque estensioni pratiche delle rispettive nozioni trascendentali di *prospettiva* e di *senso*.

La sintesi ci si ripropone in una sproporzione.

¹ ivi, p. 89.

² ivi, p. 112.

³ ivi, p. 98.

⁴ ivi, p. 121.

Il carattere, finitezza pratica, destino immutabile ed ereditato dalla persona, si pone come restrizione della possibilità di apertura illimitata ed universale dell'uomo: «il mio carattere è l'origine radicalmente non scelta di tutte le mie scelte»⁵.

La possibilità, per il volere umano, di inventare l'idea di totalità, sottopone l'agire alla tensione estrema tra finitudine del carattere e infinito della felicità. Quello che non è dato in nessun atto, è solo indicato «in una coscienza di direzione»⁶, in un istinto che mi proietta verso la totalità, che mi «assicura che io sono *diretto* verso quella stessa cosa che la ragione esige»⁷, che mi garantisce la coincidenza tra la mia destinazione e la felicità.

Ora, così come la cosa si costituisce nella sintesi nascosta dell'immaginazione, la persona è luogo di sintesi tra carattere e felicità. È la persona «il Sé che mancava alla coscienza in generale, reciproco della sintesi dell'oggetto»⁸, un sé veduto ma non vissuto ancora, «un progetto che io mi rappresento, mi oppongo e mi propongo [...] che io chiamo l'*umanità*; non il collettivo di tutti gli uomini, ma la qualità umana dell'uomo»⁹.

Il vissuto nel quale la persona si costituisce è individuabile, sostiene Ricœur, «in un sentimento morale specifico, che Kant ha chiamato rispetto»¹⁰. Il rispetto è l'*intermediario paradossale* che nella persona opera la sintesi di carattere e felicità; chiave di una inerenza doppia della persona con la propria sensibilità e con la propria ragione, il rispetto produce il paradosso di un'obbedienza e di una concomitante sovranità, un contrasto che costituisce la fragilità dell'uomo.

⁵ ivi, p. 141.

⁶ ivi, p. 148.

⁷ ivi, p. 149.

⁸ ivi, p. 149.

⁹ ivi, p. 150.

¹⁰ ivi, p. 153.

Paul Ricœur. Sul sentiero di “Religione, Ateismo, Fede”

a partire da una *ateologia*

Pasquale Amato

10

3. FINITUDINE E COLPA (IV)

3.1. L’UOMO FALLIBILE (III)

3.1.3. LA FRAGILITÀ AFFETTIVA

È arduo ripercorrere in maniera succinta l'impegnativo studio che Ricœur intraprende nell'affrontare il momento in cui si costituisce l'aspetto più intimo della dimensione umana, l'espressione conflittuale della soggettività vissuta: il sentimento. Ce ne suggerisce la profondità una definizione ricœuriana dalla quale prenderemo il via: «interiorizzando la dualità che fa la nostra umanità, [il sentimento] la esprime in conflitto; con il sentimento la dualità polemica della soggettività risponde alla sintesi solida dell'oggettività»¹.

Abbiamo seguito Ricœur in un percorso riflessivo il cui centro di interesse, la coscienza, veniva osservata, alla luce della sproporzione che le è propria, secondo una prospettiva inizialmente *teorica* che la coglieva, in quanto sproporzione sulla oggettività della cosa, come coscienza *in generale*, mentre la riflessione *pratica* ci proponeva, come coscienza *di sé*, la sproporzione sulla umanità della persona. Ricœur ci fa notare che il nostro scopo di restituire al discorso filosofico la tematica che il patetico della miseria ci proponeva in un linguaggio mitico, non è stato ancora raggiunto pienamente, né dalla riflessione trascendentale, né da quella pratica: il bilancio della riduzione operata evidenzia, per un innegabile guadagno in rigore, notevoli perdite in spessore, in profondità.

Ci siamo spinti, in altri termini, alla soglia del mistero, ne abbiamo distinto gli elementi costitutivi, ma nell'adempiere a questo pur necessario impegno, abbiamo dovuto rinunciare ad abbracciare, viva, la «sproporzione per sé»². Ricœur varca quella soglia per esplorare, ora, il misterioso «legame indiviso della mia esistenza con gli esseri attraverso il desiderio e l'amore»³.

Si apre qui lo spazio di una analisi del momento affettivo, di una filosofia del sentimento che si assume il rischio di colmare lo iato tra miseria vissuta, esperienza viva della sproporzione, e riflessione trascendentale su di essa.

Abbiamo, finora, proceduto a ritroso nel fatto di vivere, abbiamo scisso per conoscere, quando, viceversa, il sentimento si rivela come esercizio della funzione «di collegare; esso collega ciò che la conoscenza scinde; mi collega alle cose, agli esseri, all'essere»⁴. L'oggettivazione è un movimento attraverso cui mi stacco dal mondo per tentare di definirlo; con il sentimento, interiorizzando tutte le sproporzioni, metto in atto l'unione paradossale dell'*intenzionalità* verso il mondo (che mi porta fuori di me) e dell'*affezione dell'io* (che mi fa sentire di esistere). Il sentimento, dice Ricœur, «è anche sempre al di qua o al di là della dualità soggetto-oggetto»⁵.

Il “non coincidere” dell'uomo è stato precedentemente colto nell'immaginazione trascendentale, agente sulla cosa, e nel rispetto, inherente la persona. Le due sintesi ci dicono, in chiave teorica e poi pratica, la fragilità umana connessa alla sproporzione. La conflittualità del

¹ ivi, p. 194.

² ivi, p. 164.

³ ivi, p. 173.

⁴ ivi, p. 224.

⁵ ivi, p. 224.

sentimento, il darsi come strana intenzionalità «che da un lato indica qualità sentite *sulle* cose, *sulle* persone, *sul* mondo, dall’altro manifesta, rivela il modo in cui l’io è intimamente colpito»⁶, l’esprimere insieme «una mira trascendentale e la rivelazione di una intimità»⁷, dimostrano che il sentimento è la cifra della fragilità dell’uomo.

Ma la sproporzione è anche qui, nella dualità di ragione e sentimento, se con Ricœur prendiamo atto che l’una genera l’altro nell’estendersi verso un orizzonte di totalità, mentre il secondo, nell’interiorizzare la ragione, la personalizza. In più il sentimento, letto come desiderio sensibile, è proiettato verso il piacere, in cui placa la sua tensione vitale ad una forma finita di perfezione; la ragione, invece, apre l’ideale di una perfezione infinita, desidera la felicità, si protende nella spirituale ricerca della beatitudine. Ed ecco ancora il conflitto, il dislivello, la polarità di finito e infinito che si presenta come «una nuova scissione, tra sé e se stessi»⁸, che trova, stavolta, il suo luogo di mediazione in quel *θυμός* platonico, termine di mezzo tra ragione (come *Eros*) e sensibilità, tra vita organica e spiritualità, tra ricerca del piacere e voglia di felicità. Luogo intermedio e nodale della sproporzione, il *θυμός*, «l’animo, è il momento fragile per eccellenza; il cuore inquieto»⁹. Ma è anche il “misto”, a testimoniare che il *conflitto* attiene all’umanità dell’uomo, alla sua più originaria costituzione. È per questo, riassume Ricœur, che non potremmo interiorizzare i conflitti esterni, quelli di cui la realtà ci fa partecipi, se non fosse già celato in noi un conflitto tra noi e noi stessi che li fa nostri, conferendo loro la sua originaria nota di interiorità. Noi siamo «già la sproporzione del *βίος* e del *λόγος* di cui il nostro “cuore” soffre la discordia originaria»¹⁰.

La nostra affettività è la conflittuale sproporzione delle sproporzioni: «l’oggetto è sintesi, l’io è conflitto»¹¹.

⁶ ivi, p. 166.

⁷ ivi, p. 166.

⁸ ivi, p. 225.

⁹ ivi, p. 164.

¹⁰ ivi, p. 225.

¹¹ ivi, p. 224.

CONSECUTIO TEMPORUM

Rivista critica della postmodernità

Numero 22 – Febbraio 2023

www.consecutiotemporum.it

