

E. JA. BATALOV - L. A. NIKITIN - JA. G. FOGELER, *Pochod Markuze protiv marksisma (La campagna di Marcuse contro il marxismo)*, ed. Mysl', serie « Protiv burzuažnoj ideologii » (« Contro l'ideologia borghese »), Mosca 1970. Un volume di pp. 144.

Il saggio, opera nata dalla collaborazione di tre autorevoli studiosi sovietici, non è, come già sembra ammonire lo stesso titolo, un'analisi distaccata del pensiero di Marcuse, ma un'opera di polemica. Esso è quindi interessante non dal punto di vista teoretico, ma culturale, come documento del tipo di metodologia applicato dalla filosofia sovietica ufficiale.

L'atteggiamento dei sovietici verso il neo-marxismo oscilla tra gli opposti poli dell'amore « fraterno » e della condanna più severa. In quanto l'URSS desidera presentarsi quale paladina di tutti i movimenti progressisti, i neo-marxisti sono utilissimi compagni di lotta; in quanto, invece, essa intende *monopolizzare* l'etichetta del progresso, della rivoluzione e della sinistra in genere, i neo-marxisti sono pericolosi concorrenti e sono tacciati di deviazionismo.

Il saggio che recensiamo non esce da questo schema. Esso è per un verso una chiara scomunica; d'altra parte l'opposizione marcusiana al capitalismo non può essere rifiutata dai sovietici, che in questo caso comparirebbero, cosa che sarebbe una conferma della tesi marcusiana, come difensori del capitalismo. Per questo si afferma che la critica è oggettiva e che, là ove essa viene mossa, abbiamo il Marcuse sociologo e non il pensatore di tradizione heideggeriana. Tale critica metterebbe in luce i difetti reali della società borghese avanzata e smaschererebbe la sua presunta razionalità. D'altronde questa critica non raggiungerebbe il livello scientifico limitandosi essa a focalizzare quei problemi che « già sono sorti nella coscienza spontanea di quella parte della società che non è ancora pronta ad accogliere l'ideologia marxista, ma che ha già rifiutato l'ideologia dominante e si trova in opposizione con il regime politico esistente » (pp. 4-5). Tale parte della società, si precisa in un altro luogo (pp. 64-65), è il ceto medio. Schiacciato fra le due opposte classi dei capitalisti e del proletariato, rigettato dalla prima, indignato di sentirsi calare nella seconda, l'appartenente a questo ceto non sopporta la propria riduzione a pedina del giuoco economico, a consumatore. Di qui nascerebbe il radicalismo di Marcuse che altrove viene chiamato in modo sprezzante il « mestiere del critico sociale ».

Particolarmente ostili sono i tre studiosi sovietici all'identificazione marcusiana di paesi capitalisti e socialisti sotto la comune etichetta della società industriale avanzata. Questa identificazione si baserebbe su tratti esteriori inessenziali: « Il comunismo (socialismo), in quanto grado supremo dello sviluppo sociale, — si afferma senza troppa modestia — non solo non contrasta con le tendenze progressiste all'integrazione che hanno luogo nel capitalismo, ma al contrario libera queste tendenze dalle contraddizioni insite nel capitalismo e porta a termine questo "lavoro" storico ».

La critica cui Marcuse sottopone la società socialista si differenzia, proprio per il fatto che riflette lo stato d'animo prevalente nel ceto medio, dalla critica di Raymond Aron, di D. Bell o di molti altri critici sociali. Questi valuterebbero « le tendenze mondiali dalla posizione della borghesia che sente sotto i propri piedi un terreno più solido » (p. 64).

Particolare impegno pongono gli studiosi sovietici nel dimostrare l'antimarxismo di Marcuse. Le sue critiche al capitalismo partirebbero, a seconda delle fasi del suo pensiero, da una posizione esistenzialista o soggettivista, ma comunque idealista, per la quale la radice della società unidimensionale, e quindi alienata in tutti i suoi aspetti, politici, economici e culturali, starebbe nel pensiero unidimensionale. Marx poneva invece la radice dell'alienazione nei rapporti produttivi materiali esistenti date le condizioni della proprietà privata capitalistica in rapporto agli strumenti della produzione (p. 69).

L'errore di Marcuse sta dunque nell'aver esagerato l'importanza della cultura unidimensionale, perdendo di vista che « la differenza qualitativa dell'essere sociale rompe quella unidimensionalità del modello ideale di essere che le classi dominanti hanno infuso nella coscienza dei lavoratori (p. 66) ».

Sbaglia poi Marcuse a pensare che la coscienza « unidimensionale » e quindi « felice » di una certa parte degli americani sia loro eterno appannaggio. Basterà che cambi la congiuntura...

Nell'ultimo sviluppo del pensiero di Marcuse gli autori sovietici notano una certa trasformazione nell'atteggiamento verso i paesi socialisti là dove Marcuse afferma che né il Vietnam né Cuba — beniamini del marcusianesimo — avrebbero potuto resistere così a lungo all'aggressione dei progrediti Stati Uniti senza l'aiuto fraterno della « progredita Unione Sovietica ».

Malgrado questo riavvicinamento di Marcuse, si ribadisce che « in tutta l'ampiezza del diapason del suo pensiero creativo, Marcuse resta nell'ambito del socialismo utopistico radicale di sinistra, alieno dal marxismo sia politicamente sia ideologicamente, quindi ad esso ostile » (p. 140). Il marxismo di Marcuse è più pericoloso in sostanza dell'antimarxismo frontale: « Per questo il rifiuto aperto del marxismo da parte dei suoi diretti avversari può risultare persino politicamente meno pericoloso dei tentativi di interpretazione "nuova" del marxismo fatti dai professori borghesi che si professano marxisti » (p. 13).

EDDO RIGOTTI

D. CAMPANALE, *Studi su Wittgenstein*, 2^a ed. riveduta e aggiornata, Adriatica ed., Bari 1970. Un volume di pp. 264.

Al suo primo apparire, nel 1956, l'opera del Campanale si manifestò profondamente originale, e di grande interesse, dal momento che in essa per la prima volta il *Tractatus* e le *Untersuchungen* erano oggetto di un'ampia trattazione congiunta, quando ancora era diffuso il pregiudizio di una netta distinzione fra il « primo » e il « secondo » Wittgenstein. E' noto come lo stesso volume di G. Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein*, apparso nel 1964, che pure si presentò come « la prima trattazione congiunta del *Tractatus* e delle *Philosophical Investigations* di Wittgenstein », sia assai insoddisfacente sotto questo rispetto, perché, come ha mostrato efficacemente R. Rhees (nella recensione in « Ratio », VIII [1966]), in esso le due opere di Wittgenstein sono semplicemente giustapposte o, in modo fuorviante, contrapposte, e Pitcher si lascia sfuggire la filosofia di Wittgenstein. La stessa cosa non potrebbe dirsi del Campanale che è volto invece a cogliere il senso del pensiero di Wittgenstein nel suo complesso. Egli muove infatti dalla convinzione che tra le due opere « nonostante la dichiarazione dello stesso Wittgenstein e le apparenze in contrario, non v'è contrapposizione. La tesi fondamentale del *Tractatus* è comune alle *Untersuchungen*: la filosofia è critica del linguaggio. Il lavoro di Wittgenstein è orientato sempre allo stesso fine » (p. 6). Lo scopo del libro « è perciò quello di ricostruire il pensiero di Wittgenstein nelle sue linee fondamentali e maestre, guardandolo alla luce del *Tractatus* e delle *Untersuchungen* e mostrando, dove c'è, l'accordo tra le due opere su determinate questioni » (p. 6). Il Campanale usa pertanto le *Untersuchungen* anche nell'esame del pensiero di Wittgenstein contenuto nel *Tractatus*, e tale uso costituisce uno degli aspetti più originali dell'opera. La seconda edizione degli *Studi su Wittgenstein* è arricchita di una importante, estesa prefazione, nella quale è approfondito particolarmente il tema del solipsismo nel *Tractatus*, attraverso un'accurata discussione con gli studiosi che si sono occupati specificamente del problema. L'interpretazione del Campanale è così riassunta dallo stesso autore: « La molteplicità dei soggetti non viene affatto assorbita dalla dilatazione dell'esperienza e del linguaggio privato (ma non si tratta propriamente di esperienza e di linguaggio privato), ma, al contrario, viene accentuata, in quanto essa è una molteplicità di *ego* cui è correlata una molteplicità di mondi nessuno dei quali è la « realtà intera », come il mio mondo non è il mondo. Se questo mio mondo è reale, altrettanto reali sono i mondi degli altri *ego*, dato che io non sono l'unico *ego*, benché necessariamente il mio mondo sia l'unico mondo e la mia esperienza sia l'unica esperienza possibile, perché nessuno può fare la mia esperienza del mondo e ciascun