

Quale che sia il nostro atteggiamento verso questi temi e queste posizioni, le analisi di Pieretti, Mura e Galeazzi, distaccate e partecipi, ci costringono a rifiutare giudizi sbrigativi e semplicistici che spesso abbiamo dovuto leggere, soprattutto in Italia. La « nouvelle philosophie » è un *affaire* su cui si è scritto e parlato in fretta e male. Questo volume offre la possibilità di un ripensamento per ritornare a scrivere e a parlare di essa, ma con più serietà.

CARLO VINTI

WOLF LEPENIES - HELMUT NOLTE, *Critica dell'antropologia. Marx e Freud, Gehlen e Habermas sull'aggressività*, trad. it. a cura di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1978. Un volume di pp. 149.

Il testo si presenta come una messa a confronto critica di tesi antropologiche e sociologiche diverse. Ne risulta una specie di libro-dibattito su alcune delle problematiche più rilevanti per la sociologia di stampo marxista: la metodologia antropologica, il conflitto tra intellettuali di destra e di sinistra, la questione dell'aggressività.

L'intento del dibattito è di abbozzare le tracce di una *antropologia sociologica* di futura elaborazione, anche definita dagli autori *antropologia sperimentale*. L'oggetto indagato da questa scienza è costituito dal ben noto rapporto teoria-prassi; la novità consisterebbe in un taglio metodologico particolare, che, secondo gli autori, non è ancora stato adeguatamente applicato.

Si tratterebbe insomma di una scienza a due livelli: una teoria antropologica volta ad individuare, « il più possibile alla stregua di una scienza naturale » (p. 5), le determinazioni essenziali della natura umana, e una « prassi sociale » che rappresenterebbe la verifica pratica della teoria, e insieme consentirebbe di individuare « sperimentalmente ciò che nell'uomo e nel comportamento umano è immutabile e ciò che può essere mutato attraverso una modificazione delle condizioni sociali » (p. 5). Il primo presupposto di questa ricerca è che un concetto esauriente e non mutabile di natura umana non sia raggiungibile; piuttosto è possibile rinvenire un concetto, per così dire, aperto, sempre costantemente da verificare o da falsificare. Il secondo presupposto è che la natura umana è storica, e dunque variante, in diversa misura, con il variare delle circostanze storiche; essa è in qualche modo « imprevedibile ». La scienza antropologica si contraddistinguerebbe proprio per « la riflessione sulla propria storicità ».

Dopo aver dichiarato i così detti criteri di protocollarietà, gli autori entrano *in medias res*. Nel primo saggio essi vogliono mettere in evidenza « come in Marx e in Freud si esprima un diverso rapporto tra antropologia e politica » (p. 7). Mentre Marx, soprattutto nell'*Ideologia Tedesca*, ha affrontato la dialettica tra « passioni » e « circostanze materiali », Freud ha rivolto particolare attenzione al rapporto ereditarietà-ambiente. In entrambi i casi si discute del nesso tra fattore antropologico e fattore sociologico.

Inizialmente gli autori cercano di confutare quelle tesi che considerano Marx fautore di un determinismo antropologico, basato su di un concetto di natura « già fissata » (come è il caso di Jonas, allievo di Gehlen, o, in certa misura, di Habermas). Marx « non esclude che si dia una "dotazione" invariante », ma è anche chiaro che questa può « essere determinata solo praticamente » (p. 19). Il richiamo a tale verifica eliminerebbe il pericolo che il processo di trasformazione dell'uomo (o del « divenire-uomo ») fosse un processo deterministico. Marx ha distinto tra le « passioni che esistono in tutte le condizioni » e quelle che « devono la loro origine soltanto ad una forma sociale determinata », cioè alle così dette « circostanze materiali ». Secondo gli autori

però tale distinzione non è affatto rigida. Infatti non si può decidere « in astratto », cioè in base a criteri antropologici, come e in che momento vadano modificate tali circostanze. Quando non si è sicuri dell'esito politico positivo della teoria, quest'ultima viene « bloccata ». Il principio regolativo e correttivo di ciò « che è antropologicamente provabile » è costituito dalla prassi storica, di modo che non si può parlare di uno « stato naturale » anteriore alla storia. « La posizione marxiana è antidogmatica, ossia scettica. Il marxismo che si esprime qui ha un carattere *sperimentale* » (p. 15).

Lo stesso tipo di discorso vale, in certo qual modo, per Freud, anche se risulta essere molto più arduo, dal momento che molte posizioni freudiane sembrano antitetiche a quelle dei nostri autori. Nella teoria sulla civiltà lo psicoanalista pone decisamente in contrasto la « natura » con la civiltà. Egli ipotizza una « avversione » alla civiltà di natura biologico-costituzionale, alla quale la civiltà stessa si contrappone arginandola attraverso leggi e istituzioni. Dal momento che la civiltà *deve* difendersi dalla ostilità degli individui, Freud avrebbe elaborato « un concetto conservatore di prassi » (p. 46). Ad una attenta e particolareggiata lettura del saggio *L'avvenire di una illusione* tale posizione « conservatrice » risulterebbe però essere molto più duttile. Da una parte Freud accenna al fatto che la suddetta ostilità sarebbe *anche* dovuta ad imperfezione della civiltà stessa (ammettendo dunque che cambiandola si modificherebbe anche la struttura pulsionale), e dall'altra egli non esclude che le sue tesi antropologiche possano venir contraddette dal corso degli eventi; « se l'esperienza dovesse mostrare che ci siamo sbagliati rinunceremmo alle nostre aspettative » (cit. a p. 60).

Anche Freud, consapevole « che talune questioni antropologiche non ammettono ancora una soluzione » avrebbe dunque evitato il determinismo antropologico, lasciando che l'esperimento decida della verità o della falsità delle ipotesi teoriche.

Il libro prosegue con un saggio di Wolf Lepenies intitolato: *Antropologia e critica sociale. Sulla controversia Gehlen-Habermas*. L'autore vorrebbe dimostrare che, anche se con intenti politici opposti, le posizioni di Gehlen e di Habermas si equivarrebbero teoreticamente. La polemica nacque, alla fine degli anni '60, quando Arnold Gehlen rivolse critiche asperissime alla contestazione sessantottesca, e soprattutto agli intellettuali che la provocarono o che la condivisero. Rispondendo a tali critiche Habermas aprì il « dibattito », definito da lui stesso come controversia tra intellettuali di destra e di sinistra. Gehlen difendeva la necessità delle istituzioni politiche e culturali (contro l'« assalto » distruttivo degli intellettuali) richiamandosi a principi antropologici (fra l'altro già sviluppati anni addietro nel volume *Der Mensch*). Dal momento che la natura umana è plastica, variabile, esposta a rischi di ogni genere, essa necessita di regole di condotta (politiche e morali) stabili, in grado di porre rimedio alla sua pericolosità.

All'etica « biologica » e « reazionaria » di Gehlen, Habermas contrappone una « etica emancipatoria ». Solo che egli, secondo Lepenies, cade nello stesso « errore » di Gehlen quando ricorre a una « corretta antropologia » per dimostrare la fondatezza delle sue convinzioni politiche. Dedurre una teoria critica della storia da costanti antropologiche significa introdurre in essa elementi atemporali. I concetti di cui dispone tale teoria, come quelli di « lavoro » e di « interazione », sono validi solo per determinati contesti storici. « I tentativi di sviluppare spiegazioni sociologiche da ipotesi antropologiche sono destinati a restare teoreticamente insoddisfacenti finché la sociologia non disporrà di conoscenze sulla *trasformazione* di fattori antropologici in contesti strutturali sociali » (p. 98).

Arriviamo così all'ultimo saggio di Helmut Nolte: *Sulle implicazioni del concetto di aggressività nella teoria sociale*. La discussione sul rapporto antropologia-prassi sociologica si estende alla *vexata quaestio* dello studio sulle condizioni del comportamento aggressivo rispetto alla ricerca della pace. L'autore dà una ampia panoramica critica delle diverse tesi sull'argomento: quelle di Freud, Lorenz, Adler, Gehlen, Schulz-Hencke, Eibl-Eibesfeldt, Mitscherlich..., quasi tutte volte a stabilire la distinzione tra aggressività orientata in senso distruttivo e aggressività orientata in senso costruttivo. Diverso è invece il modo di intendere come si scatena o si trasforma l'aggressività, a seconda che la si consideri « attività spontanea endogena » (Freud, Lorenz, Gehlen), oppure « una

forma di reazione ». Il problema centrale di queste ricerche non si pone tanto sul piano teorico-scientifico (le ipotesi sono più o meno plausibili, secondo l'autore), quanto piuttosto su quello dell'individuazione delle circostanze storiche che favoriscano il decorso di una aggressività costruttiva. L'autore, al termine del saggio, dà una possibile soluzione. Considerata come costituzionale ed ereditaria, l'aggressività « è un carattere *costitutivo* della storia » (p. 142). Ma dal momento poi che non può essere considerata « istinto » nell'accezione animalesca del termine, perché non possiede un decorso fisso e costante, essa è necessariamente legata « alle condizioni di esistenza sociale ». In tal modo « essa non sarebbe più del tutto sottratta all'influsso umano », ma anzi dipenderebbe dalle diverse soluzioni *razionali* che l'uomo dà al rapporto tra l'autorealizzazione e l'esistenza sociale.

Il problema della distruttività umana si trasforma così in quello della « struttura sociale », e le soluzioni date al primo dipendono più dalle scienze sociali che non da quelle naturalistiche.

Al termine di questa esposizione appare chiaro che la scelta del tema affrontato dai nostri autori è motivata dall'urgenza, sentita particolarmente dalle sociologie marxiste, di chiarire una volta per tutte il problematico rapporto tra politica e presupposti scientifico-filosofici. Da una parte « la progettazione di una qualsiasi antropologia ha inevitabilmente conseguenze politiche » (p. 7), dall'altra qualsiasi prassi politica, sia « emancipatoria » che « reazionaria », si appella, spesso in modo illecito, a principi antropologici. Gli autori hanno voluto dimostrare che, sia che si intenda la natura umana come qualche cosa di fisso e immutabile, sia come qualche cosa di spontaneo, ogni richiamo a « costanti » antropologiche risulta essere arbitrario, privo di ogni valore fondativo per la prassi politica. L'impossibilità di dedurre tale prassi dall'antropologia eliminerebbe il determinismo, storico o biologico che sia, ed eviterebbe eventuali scorggiamenti che possono sorgere davanti a situazioni storiche difficilmente risolvibili (come, ad esempio, quelle che manifestano un forte potenziale di aggressività distruttiva). A questo proposito gli autori fanno proprie le parole di Horkheimer: « non esiste alcuna obiezione antropologica valida da opporre al superamento di cattivi rapporti sociali » (p. 10).

In sede critica, notiamo che nel complesso questa « antropologia sociologico-sperimentale » ha intenti più politici che teoretici, per quanto gli autori si sforzino di mostrare il contrario. Dal momento che la forte accusa mossa al marxismo classico è quella di determinismo storico, il quale scaturisce necessariamente da un certo modo di concepire l'uomo, gli autori cercano di salvare implicitamente libertà e potere decisionale distanziando la teoria (che rimane « falsificabile ») dalla prassi. È interessante notare però che tale differenziazione è attuata proprio grazie a una certa teoria antropologica; si suppone che per ammettere la possibilità di modificare la storia attraverso decisioni libere e razionali, si debba disporre di un concetto di natura aperta, non prevedibile, *modificabile*. In primo luogo, tale concetto, anche se passibile di verifica storica, rimane pur sempre una « costante antropologica ». In secondo luogo, ammettere che non si dispone di un concetto esauriente dell'uomo che consenta di prevedere, partendo dalle sue determinazioni, il corso della storia, non significa affatto aver escluso teoricamente il determinismo. Che, allo stato attuale della ricerca, non disponiamo ancora di tale concetto, non vuol dire, in linea di principio, che esso non sia raggiungibile. Questa « natura » da noi ancora non adeguatamente conosciuta, potrebbe agire in modo deterministico. L'ignoranza non toglie il determinismo.

Esso può essere eliminato solo dimostrando che l'uomo è libero. Se l'uomo è il « luogo del possibile », le scelte che compie non sono, in linea di principio, determinate né da « circostanze materiali », né da fattori biologici, e tanto meno sono dunque prevedibili. La confutazione del determinismo va compiuta sul piano di una antropologia filosofica, proprio indagando sulle determinazioni essenziali della natura umana.