

LINDA CESANA

Karel Kosík: *Praxis* e verità.

«L'uomo si realizza, cioè si umanizza nella storia»¹

In questo articolo si tenterà di cogliere come la verità e la prassi si pongano ad oggetti focali della filosofia di Karel Kosík, e si cercherà di mostrare come ad oggi, questa possa fornire spunti filosofici preziosi per criticare il cosmo capitalistico odierno nella prospettiva dell'apertura di spazi sociali emancipati.

La verità è oggetto proprio della filosofia, rubricata da Kosík *attività umana indispensabile*, autonoma rispetto all'ideologia e alla scienza. Una filosofia che si trasformasse in ideologia, visione del reale che scaturisce da determinati assetti di potere (l'ideologia forgia il sentire comune, secondo la lezione marxiana per cui le idee dominanti sono espressione della classe dominante, trasformandosi in apologia dell'esistente) e che quindi s'interdice la via verso l'universale, cesserebbe di essere filosofia perché rinunciarebbe al suo carattere critico-rivoluzionario rispetto al presente e sarebbe costretta a *zoppicare dietro alla vita*, ossia a fare l'apologia del potere. L'ideologia, infatti, comporta mistificazione perché non conosce la fatica del pensiero. Kosík cerca in questo modo di smarcarsi dall'ideologizzazione filosofica del comunismo storico novecentesco con la sua idolatria del Partito, riconoscendo oltremodo uno spessore ideologico al «capitalismo democratico» in cui si plaude alla fine delle ideologie novecentesche nell'accettazione ideologica della conformazione mercatistica del mondo. Superando le angustie di una riduzione della filosofia a ideologismo, la filosofia recupera un'istanza veritativa come presa di posizione rispetto alla totalità storica e sociale attuale: «La filosofia viene volgarmente concepita come espressione della situazione, e non come verità reale».²

Se la filosofia deve guadagnare autonomia dall'ideologia, non può nemmeno identificarsi con la scienza, rispetto cui, ancorché con essa condivide la criticità, se ne distanzia perché non è conoscenza analitica e quantitativa del reale come la scienza ma riproduzione spirituale dell'intera realtà concreta attraverso la dialettica. La scienza non è ricerca della verità filosofica, che si costituisce dall'unità tra il soggetto (umanità autocosciente) e l'oggetto (mondo socio-umano) per come si crea nel divenire storico mediante la prassi sociale degli uomini. La verità quindi non è una realtà oggettiva che l'uomo conosce indipendentemente dalla sua azione nel mondo e nello stesso tempo la verità non è dotata di un'eternità che è indifferente rispetto all'esistenza dell'uomo. È l'azione degli individui che crea la storia come luogo di dispiegamento della verità, che nasce nel temporale ma, slegandosi dal condizionamento temporale, permane nel tempo secondo una temporalità come attività. L'uomo dunque non solo conosce la verità ma la realizza, la pratica, e la verità posta

¹ Karel Kosík, *Dialettica del concreto*, Bompiani, Milano, 1965, op. cit., p. 260.

² *Ibidem*, p. 189.

in essere diviene nel tempo. In *Dialettica del concreto*³ Kosík si sofferma più volte sul nesso tra universale e relativo che supera le secche dello storicismo relativistico e del diritto naturale dimentichi della storia. Tra le pieghe del transitorio, del contingente si viene a creare l'imperituro, la verità. In questo modo la storia non si riduce a mero scorrere degli eventi (relativo separato dall'assoluto) e non è neppure neutrale rispetto a un supposto piano metastorico (assoluto separato dal relativo) ma è storia della verità che diviene (Assoluto nel relativo)⁴.

La prassi è ciò che permette all'uomo di tenere insieme il relativo e l'assoluto, di dialettizzarli, purché si si colga secondo una multidimensionalità che non la riduca a manipolazione e ad occupazione. Essa è, infatti, definita da Kosík, «determinazione dell'esistenza umana come elaborazione della realtà»⁵, è creazione del mondo umano-sociale. La storia si determina attraverso la prassi sociale superando la negatività della dialettica adorniana⁶ ed evitando però le facili pratiche politiche che non considerano i vincoli economici sistemici e l'alienazione della totalità capitalistica (es. la teoria negriana della moltitudine⁷ che dovrebbe impegnare le soggettività biopolitiche in una lotta contro l'Impero oppure il volontarismo politico di alcune forze politiche attuali).

La problematicità del concetto di *Praxis*, che è stato suscettibile nel tempo di varie deformazioni identificanti la prassi unicamente con l'azione, è adombrato da Kosík nell'articolo *Gramsci e la filosofia della «praxis»*⁸. Entrano a far parte di questo concetto non solo il senso pratico, l'attività, l'esteriorità e il lavoro, ma anche la teoria, la passività, l'interiorità, il gioco, nella convinzione che la prassi esprime l'unità dell'uomo e del mondo. L'influsso della fenomenologia (che Kosík aveva studiato tramite il filosofo ceco Patočka, allievo di Husserl) si palesa quando l'esistenza dell'uomo nel mondo è definita come coscienza nel mondo, comprensione del mondo, da cui scaturiscono sia la pratica (coscienza interessata) che la teoria (coscienza pura)⁹, anche se viene rifiutata la distinzione tra intenzionalità teoretica ed intenzionalità pratica. La *praxis* è creazione del mondo socio-umano attraverso l'autocoscienza dell'uomo nella storia.

³ *Ibidem*.

⁴ La concezione della verità di Kosík, nonostante alcune differenze che segnaleremo, riprende la concezione hegeliana della verità nella storia. (Per una delucidazione del nesso tra verità e temporalità nella filosofia hegeliana cfr. Diego Fusaro, *Bentornato Hegel! Il nesso dialettico tra ontologia e temporalità*, in *Minima mercatalia*, Bompiani, Milano, 2012, pp. 53-66).

⁵ Cfr. Karel Kosík, *Dialettica del concreto*, op. cit., p. 243.

⁶ Cfr. Theodor W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1970.

⁷ Cfr. soprattutto Antonio Negri, Michael Hardt, *Impero*, Rizzoli, Milano, 2004. Gli autori sostengono la costituzione di una moltitudine teurgica depositaria di una prassi soggettiva negatrice di qualsiasi ontologia che non si riduca a quella da lei stessa posta in essere. Attraverso una ripresa del pensiero di Nietzsche la verità è identificata con la produzione energetica dei soggetti biopolitici desideranti della moltitudine. Questo punto è stato argomentato da Costanzo Preve: cfr. Costanzo Preve, *Un secolo di marxismo. Idee e ideologie*, C.R.T.- Petite Plaisance, Pistoia, 2003, pp. 107-119.

⁸ Karel Kosík, *Gramsci e la filosofia della «praxis»*, nel volume *Gramsci e la cultura contemporanea*, Istituto Gramsci, Editori Riuniti, 1961. Per una sintesi della filosofia della prassi di Antonio Gramsci cfr. Cristina Corradi, *Storia dei marxismi in Italia*, Manifestolibri, Roma, 2011, pp. 68-79.

⁹ «La prassi dell'uomo non è attività pratica in contrapposto alla teoria, bensì è determinazione dell'esistenza umana come elaborazione della realtà» [Karel Kosík, *Dialettica del concreto*, op. cit., p. 243].

La creazione del mondo socio-umano da parte dell'uomo, è realizzazione della libertà e apertura alla verità. È Fichte il filosofo che meglio ha tenuto insieme la dimensione dell'agire teoretico e dell'agire pratico: «Fichte intende, in ultima istanza, la realtà umana come attività conoscitiva e pratica e come libertà creatrice»¹⁰. Come l'Io *fichtiano* l'uomo *kosikiano* è coscienza come attività del soggetto che progetta e crea il mondo socio-umano.

La verità, per Kosík, viene dunque ad essere con la prassi ed è oggetto della filosofia come pratica dialogica di confronto tra le opinioni all'interno di relazioni di potere che, come ha adombrato Foucault, mettono a rischio la pratica veritativa.

Il concetto di verità e quello di prassi entrano in gioco nella descrizione dell'uomo che cerca di trovare una risposta alla domanda «chi è l'uomo»¹¹.

La dialettica tra particolare e universale rende possibile l'ammissione dell'esistenza della natura umana secondo una genericità che fa da presupposto alla creazione della storia ma che si definisce anche come risultato storico. Ne *La nostra crisi attuale*¹² il filosofo cerca di "superare" l'unilateralità della visione di Gramsci e di quella di Machiavelli circa la natura umana. È il tema del potere che induce ad una problematizzazione di questo concetto. Secondo lo storicismo gramsciano, la natura umana non esiste perché si dissolve nei rapporti sociali storicamente determinati e quindi il potere può comportare caratterizzazioni sociali diverse di uomo, secondo Machiavelli esiste la natura umana come egoistica, incline al male più che al bene, e, nonostante il potere abbia la capacità di manipolare gli uomini non può a tal punto manipolarli da modificare tale natura. Kosík, se ammette l'incidenza dei rapporti sociali nella caratterizzazione dell'uomo, muove come Machiavelli dall'ammissione della natura umana rigettando la sua declinazione in termini egoistici e definendola come prassi. Sembra quindi ritornare la definizione dell'uomo come ente naturale generico avanzata da Marx in *Sulla questione ebraica*¹³. Rispetto al tema del potere la genericità della natura umana comporta che, se l'uomo può essere manipolato dal potere, permane la possibilità di resistere a questa manipolazione e di superare la condizione storica data. La genericità dell'uomo come universale è un presupposto della storia, ma, come abbiamo detto, si crea nel processo storico mediante la prassi umana. L'uomo è ente naturale generico che sviluppa la propria umanità storicamente in una totalità storica dialettica che conosce anche momenti di alienazione dalla propria genericità. La natura umana ha dunque un carattere storico e nel processo di umanizzazione dell'uomo le rivoluzioni sociali diventano «tappe fenomenologiche» essenziali, l'espressione della prassi sociale dell'uomo che temporalizza il presente naturalizzato e accettato supinamente dagli uomini.

Riassumendo si può dunque affermare che gli uomini producono la storia ma sono essi stessi prodotti dalla storia, senza che questo comporti un'attestazione di storicismo. Nel

¹⁰ Nicola Abbagnano, Giovanni Fornero, *Itinerari di filosofia*, vol. 2b, op. cit., p. 839. Per una sintesi del pensiero di Fichte come ontologia della prassi cfr. *Solo un io ci può salvare: Fichte e l'ontologia della prassi*, in Diego Fusaro, *Minima mercatalia*, Bompiani, Milano, 2012, pp. 295-314. Cfr. J. G. Fichte, *Sistema di etica*, Bompiani, Milano, 2008.

¹¹ La credenza nell'universale uomo è uno dei molteplici aspetti comuni della filosofia kosikiana ed hegeliana. [«Quando Hegel dice che ogni singolo umano è anzitutto uomo, egli intende dire che le sue più alte potenzialità e la sua vera esistenza dipendono dal suo essere uomo. Così le azioni, i valori e le mete di ogni particolare individuo o gruppo devono essere valutati in rapporto a ciò che l'uomo può e dovrebbe fare», Herbert Marcuse, *Ragione e Rivoluzione*, Il Mulino, Bologna, 1966, cit., pp. 148-149].

¹² Cfr. Karel Kosík, *La nostra crisi attuale*, Editori Riuniti, Roma, 1969.

¹³ Karl Marx, *Sulla questione ebraica*, Bompiani, Milano, 2007.

pensiero di Kosík è sempre presente la dialettica tra umano, classe e individuo e questo gli consente di evitare le secche dell'umanesimo interclassista che può sfociare nel moralismo impotente (umanesimo astratto), e dell'ideologia di classe che può concretizzarsi in moralismo brutale (sociologismo). L'uomo nella sua genericità è prassi umanizzante ma nel mondo socio-umano si caratterizza socialmente e come individuo specifico. È da questo ragionamento che si può cogliere la storicità dell'uomo come continuità della natura umana nella storia che è data dall'uomo come prassi oggettiva e dai prodotti oggettivati di questa stessa prassi. L'uomo è individuo socialmente determinato ma è anche natura umana storicamente definita a partire dalla prassi sociale. Il tema dell'autonomia dell'individuo rispetto a forze eteronome è stato adombrato anche da Adam Schaff¹⁴ che definisce gli uomini produttori di storia¹⁵ e prodotti della storia stessa.

La focalizzazione della specificità dell'uomo nella sua individualità è molto significativa se si tiene conto della congiuntura storica in cui vive Kosík prima dell'implosione del comunismo storico novecentesco: in un regime politico che riduce l'uomo a membro del Partito, il filosofo riscatta esistenzialmente l'individualità come capacità di distinzione. L'individuo che si distingue dagli altri è comunque l'individuo sociale, non una monade spirituale, è l'individuo che non solo aristotelicamente vive in società, ma, come ben espresso da Schaff¹⁶, è un prodotto della società in cui vive (seppur, come detto in precedenza, non si riduca al sistema dato). Il cosmo capitalistico può quindi essere criticato sotto questo aspetto come dimensione di atomizzazione sociale che nega la socialità dell'individuo e quindi la stessa individualità che si definisce nelle relazioni comunitarie con gli altri.

Se l'assoluto si crea nel particolare, l'universale nel relativo, e se l'universale è ricercato dalla filosofia, ne deriva che l'assolutizzazione del relativo può fungere da apologetica del proprio tempo cristallizzato nella sua naturalezza. La rinuncia all'idea di verità avvalta un relativismo assoluto come ideologia di copertura dell'*unicum* non relativizzato della società odierna, ossia il mercato. Scacciata la ricerca filosofica dell'universale tra le pieghe del relativo e pietrificato il relativo stesso ci si abbandona al nichilismo come nuova metafisica. Posta la merce come assoluto dell'ultracapitalismo odierno (già Marx aveva posto la merce a fondamento del modo di produzione capitalistico), la ricerca della verità si consuma non solo attraverso il dialogo (che nell'indifferenza generalizzata non si connota più come dialogo arrischiante) ma anche attraverso le forme di protesta e di ribellione alla logica di esportazione del relativo assolutizzato della società capitalistica.

La cristallizzazione del relativo dell'ultra-capitalismo (un relativo assolutizzato che si presenta come regno del relativismo) è il mondo della pseudoconcretezza come dimensione in cui l'uomo, obliando di essere prassi, vive gli oggetti e le rappresentazioni del mondo nella loro autonomia rispetto ad esso. La pseudoconcretezza è la quotidianità alienata,

¹⁴ Cfr. A. Schaff, *Il marxismo e la filosofia dell'uomo*, in AA.VV., *L'umanesimo socialista*, Dedalo, Bari, 1971.

¹⁵ L'uomo come produttore di storia è stato trattato soprattutto da Marx, come ricorda Antonio Gramsci ne *La rivoluzione contro il capitale*, in Antonio Gramsci, *Nel mondo grande e terribile, Antologia degli scritti 1914-1935*, a cura di Giuseppe Vacca, Einaudi, Torino, 2007. [«il pensiero marxista, quello che non muore mai, che è la continuazione del pensiero idealistico italiano e tedesco, e che in Marx si era contaminato di incrostazioni positivistiche e naturalistiche. E questo pensiero pone sempre come massimo fattore di storia non i fatti economici, bruti, ma l'uomo, ma le società degli uomini», op. cit., p. 23].

¹⁶ Cfr. A. Schaff, *Il marxismo e la filosofia dell'uomo*, op. cit.

reificata, in cui si dà la scissione tra uomo e mondo. Essa è il regno del riduzionismo: la prassi si deforma in manipolazione e occupazione e l'uomo si riduce a «uomo della cura» e a «uomo economico» oppure, come nel comunismo storico novecentesco, a «uomo del partito». L'uomo della cura è l'individuo preso dalle attività soggettive, l'individuo che dispone degli oggetti in base ai propri fini immediati derubricando la prassi autentica a prassi utilitaristica; l'uomo economico è l'uomo come atomo di interesse e come valore di scambio all'interno del modo di produzione capitalistico mentre l'uomo del partito è l'uomo che si identifica integralmente nel partito, espressione di una determinata classe sociale. La polemica di Kosík è rivolta quindi prima del 1991, al capitalismo democratico che livella gli uomini nell'astrazione del valore di scambio e mantiene solo differenze astratte di natura economica, e allo stalinismo burocratico che riduce gli uomini a fedeli uomini di partito in cui le decisioni sono prese sotto il segno del sistema della cinghia di trasmissione¹⁷. Tenute ferme le differenze tra il capitalismo democratico e lo stalinismo burocratico, Kosík ne rintraccia il terreno comune nella manipolabilità generalizzata e nella falsa coscienza diffusa che censura il pensiero critico. In queste due pseudorealtà gli uomini si fanno idolatri, credono nell'idolo del mercato (che oggi rimane l'unico idolo cui subordinare le proprie energie) e nell'idolo del partito. Gli uomini rispondono alle proprie creazioni come se fossero dotate di un'esistenza autonoma, obliano la natura umana come prassi, creazione socio-umana. La prassi decade a manipolazione degli oggetti da un lato e a esecutrice di ordini dall'altro. L'uomo dunque manipola ma viene a sua volta manipolato dalle creazioni che ha posto in essere riducendosi ad atomo di bisogni (o meglio a desideri, se si accetta la marxiana storicità dei bisogni e non solo la naturalità dei bisogni¹⁸ diversificandoli dall'induzione di desideri che rispondono alle logiche di valorizzazione del capitale) comprimendo la sua multidimensionalità che lo fa essere anche ente metafisico.

Se la pseudoconcretezza imprigiona l'uomo nell'orizzonte granitico degli oggetti indipendenti e del sentire comune, Kosík non rinuncia alla dimensione della fenomenicità come parte essenziale della realtà. In altre parole la pseudoconcretezza non coincide *in toto* con la quotidianità ossia con la dimensione dell'automatismo e dell'abitudine, ma con la quotidianità *alienata* cioè la quotidianità pietrificata nella «religione della ferialità». La pietrificazione della quotidianità è la controparte della Storia intesa come irruzione eteronoma nelle vite degli uomini e che oggi è incarnata dalle leggi di mercato (con le ricadute in ambito lavorativo e di vita) e dalle guerre «umanitarie». La denuncia della mistificazione della separazione della quotidianità dalla storia è la riappropriazione della storia costituita da giorni della ferialità (quotidianità) ma comprendente anche giorni di festività (momenti di lotta per l'autenticità attraverso la prassi non feticizzata, attraverso la prassi rivoluzionaria). Così come Gramsci e l'ultimo Lukács, Kosík fa guadagnare realtà alla quotidianità. L'emancipazione dalla pseudoconcretezza tiene ferma la normalità fenomenica di vita de-

¹⁷ Cfr. Karel Kosík, *La nostra crisi attuale*, op. cit., pp. 27-35.

¹⁸ Cfr. Ágnes Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, Feltrinelli, Milano, 1974. La filosofa distingue i bisogni in: bisogni esistenziali, bisogni umani non alienati (qualitativi) e bisogni umani alienati (quantitativi); il capitalismo si svilupperebbe all'insegna dell'espansione dei bisogni quantitativi che, come quelli qualitativi, in esso, sono astrattamente accessibili a tutti senza distinzioni che non siano quelle monetarie. Vedi anche Marina Bianchi, *I bisogni e la teoria economica*, Loescher editore, Torino, 1980. Vedi anche *Avere ed essere in Marx*, in Erich Fromm, *Io difendo l'uomo. Un nuovo umanesimo per un nuovo mondo*, Rusconi, Milano, 1994, pp. 152-164.

gli uomini come sfera delle necessarie azioni abituali. Ma come superare la pseudoconcretezza recuperando la realtà nella sua genealogia umana?

Mediante una problematizzazione critica del proprio tempo che non rinunci a categorie come quelle di *alienazione* e di *totalità* e che si avvalga di un pensiero dialettico che demistifichi gli idoli del tempo. La dialettica è pensiero che smuove le antinomie, le vivifica e le “ringiovanisce” attraverso una totalizzazione che riconduce gli oggetti alla prassi umana, che smaschera le apparenze come tali recuperando la concretezza del reale. La dialettica può così evitare l’atteggiamento dell’anima bella che rileva le contraddizioni ma, per paura di sporcarsi le mani, capitola davanti ad esse e l’atteggiamento del Commissario, che, colte le antinomie, piega il presente all’avvenire in cui vengono riposte le soluzioni¹⁹. Essa, infatti, rileva le antinomie e senza passività o fughe in avanti, riflette sulla possibilità di superarle.

La distruzione della pseudoconcretezza comporta anche la riabilitazione dell’individualità umana: è lo stesso individuo nella sua specificità che può scegliere come non acconsentire alla propria alienazione, come resistere alla falsità della pseudoconcretezza. In un articolo del 1999 Kosík concretizza la sua risposta individuale alla globalizzazione in atto nel *dire no* a tutta la sovrastruttura che la costituisce: carrierismo, ricerca della fama, etc. Spetta a ciascuno di noi, secondo la poetica goethiana ripresa da Lukács, l’esame di se stessi per capire se essere nocciolo o guscio²⁰. L’heideggeriana «anticipazione della morte» apre spazi di significato nell’inautenticità dell’esistenza individuale che si svolge sotto il segno della dispersione e dell’anonimità.

È tuttavia la prassi sociale collettiva che, mediante il trascendimento della società (che sola può essere rivoluzionata, perché posta in essere dall’uomo, mentre la natura può essere solo mutata e trasformata) può aprire spazi sociali emancipati spezzando la graniticità della pseudoconcretezza. La prassi, infatti, non può essere sostituita da «un’abolizione illusoria della reificazione attraverso un’interpretazione radicale del mondo che deve supplire a un *mutamento* radicale del mondo»²¹. La dialettica dunque è anche metodo di trasformazione della realtà umano-sociale, oltre che pensiero critico, è riappropriazione di una prassi umanizzante.

La prassi umanizzante, se esprime la corrispondenza del Soggetto e della totalità sociale, in *Dialettica del concreto* è comunque colta a partire dalla prassi pratico-sensibile di utilizzo degli oggetti che costituisce l’habitat primario in cui è stato involontariamente gettato l’uomo. La fenomenicità è un dato ineliminabile della vita degli uomini, e quindi non è antitetica all’autenticità della vera realtà. L’autenticità della realtà consiste nel muovere dalla fenomenicità all’uomo come soggetto, l’autenticità è dunque la prassi come creazione del mondo socio-umano. Si spiega così l’importanza che la quotidianità assume nel pensiero di Kosík, pensiero della verità e della prassi. Potremmo dire che non c’è verità senza quotidianità, non c’è prassi senza quotidianità. È dalla quotidianità che, mediante il confronto tra opinioni si cerca di cogliere la verità ed è la quotidianità la prima forma di prassi. Il lavoro

¹⁹ Accanto a queste posizioni si può aggiungere quella del realista pragmatico che muove una critica all’anima bella per giustificare e mascherare le antinomie della realtà storica in cui vive. (Cfr. Karel Kosík, *Dialettica del concreto*, op. cit., p. 258).

²⁰ György Lukács, *Estetica*, Torino, 1970, p. 750.

²¹ Cfr. Karel Kosík, *Gramsci e la filosofia della «praxis»*, op. cit., p. 50.

in senso filosofico (e non nella sua descrizione sociologica) è il modello della prassi come oggettivazione scaturita da bisogni ma che apre alla libertà. L'economia in senso filosofico tiene ferma la questione dei bisogni con la questione della libertà, non identificandosi con l'economia politica che ha come oggetto unicamente la produzione e la circolazione della ricchezza (come sovrastruttura del modo di produzione capitalistico). Nel lavoro l'uomo si umanizza, diversificandosi dall'animale, e, attraverso la lotta per il riconoscimento, crea i presupposti per la propria libertà.

La vera posta in gioco di una società a venire è dunque la realizzazione di una democrazia della vita quotidiana, non di una democrazia che si ponga l'impossibile obiettivo di eliminare la quotidianità dall'orizzonte di vita degli uomini. Ne *L'uomo e la democrazia*²² Lukács tematizza la quotidianità come sfera dell'abitudine che non sia staccata dalla storia sempre decisa altrove: «Si tratta di una concezione filosofico-politica assai compatta, che vuole tenere insieme il senso della storia del mondo con l'attenzione alle cose concrete di ogni giorno»²³.

Da questo discorso si può dunque evincere come per Kosík anche l'ideologia, prolungamento sociale del rispecchiamento quotidiano (Lukács) costituisca un'ideazione ineliminabile dalla vita degli uomini. Quotidianità, fenomenicità, ideologia, il relativo devono essere però dialettizzati con la storicità del reale, la verità, l'universale per rendere conto della ricca trama della realtà.

Il recupero della funzione veritativa della filosofia comporta la presa di posizione di Kosík rispetto al tempo della globalizzazione che si costituisce come totalità falsa e amoralistica. Se la verità implica un giudizio assiologico sul presente storico (differentemente dalla verità scientifica) perché riguarda l'uomo, la totalità ultra-capitalistica si presenta come male perché in essa la genericità dell'uomo è violata. Le domande della filosofia, che cosa è bene? Che cosa è verità? suonano dunque gramscianamente rivoluzionarie rispetto all'indifferenza per la morale nel nichilismo attuale che secerne il relativismo assoluto. La morale, ossia la domanda sul bene e sul male, non può essere deformata in moralismo che prospetta ideali, valori avulsi dalla realtà storica. La credenza in valori trascendenti la storia (es. la pace) è sintomo della perdita della verità che solo si determina nello storico. La credenza in valori in sé e la legittimazione dell'esistente capitalistico sono espressioni diverse della mancata dialettizzazione nella storia tra assoluto e relativo. L'esistente ultra-capitalistico si caratterizza come relativo assolutizzato connotato dalla tecno-scienza. Kosík in articoli scritti negli anni 2000 parla di globalizzazione (termine vischioso, che nasconde la permanenza dell'imperialismo nell'economia attuale) che si fonda sulla tecno-scienza, meccanismo messo in moto dagli uomini ed ora sfuggito dalle logiche dell'uomo stesso (secondo una analisi che richiama la dialettica dell'illuminismo illustrata da Horkheimer e da Adorno) ma non prospetta l'immagine negriana di un Impero sottratto agli interessi nazionali (che poi sono espressione di pochi gruppi oligarchici di alcuni stati-nazione), anzi, contesta, differentemente da Negri, il diritto preventivo degli Stati a muovere guerre geopolitiche contro altri Stati sotto lo scudo ideologico dei diritti umani.

²² György Lukács, *L'uomo e la democrazia*, Lucarini Editore, Roma, 1987. Vedi anche la prefazione scritta da Lukács nel testo di Ágnes Heller, *Sociologia della vita quotidiana*, Editori Riuniti, Roma, 1975.

²³ *Ibidem*, p. 17.

Da queste considerazioni si comprende la specificità della filosofia di Kosík come umanesimo socialista diverso da alcune forme di filosofia dell'uomo del suo tempo. La riflessione sull'unità del genere umano, che non è un'unità muta ma che si costruisce nel tempo mediante un processo di autocoscienza, non può prestare il fianco ad accuse d'interclassismo. Le potenzialità dell'uomo si scoprono non per via astratta ma a partire dall'alienazione in corso e, di conseguenza, comportano un impegno non solo sul piano educativo ma anche sul piano economico e nazionale (la lotta contro l'imperialismo²⁴ e la questione sociale negli Stati). La pratica filosofica non può dunque sostituire le forme di resistenza specifiche.

In un articolo sulla guerra nei Balcani (1999) Kosík denuncia l'identificazione dei diritti umani con la teoria dell'attacco preventivo²⁵ e, sul versante nazionale posiziona sempre l'uomo all'interno rapporti sociali della formazione socio-economica.

L'aggettivo socialista indica dunque la concretezza dell'umanesimo di Kosík che prende posizione circa le alienazioni rispetto ad un autentico sviluppo dell'uomo nel proprio tempo configurandosi come un'alternativa liberatoria. Il socialismo umanistico si pone oltre il sistema di manipolabilità generalizzata che ha trovato espressione, seppure con il dovuto distinguo, nel capitalismo democratico e nel comunismo burocratico. La riduzione dell'uomo a massa, spogliata di reale decisionismo politico, richiama per via negativa il potenziale dell'uomo da coltivare. In entrambi i casi si ha una manipolabilità generalizzata che secerne forme ideologiche di falsa coscienza ottundenti non solo la capacità di distinguere il bene dal male, il giusto dall'ingiusto, ma anche l'interesse degli uomini rispetto alla domanda sulla verità, sul bene comune²⁶. Venuto meno il comunismo storico novecentesco l'ultracapitalismo attuale mantiene in essere la manipolabilità come sua cifra costitutiva nella vita degli uomini. Uno sguardo demistificante permette di rinvenirla nella propaganda che accompagna le azioni militari imperialistiche di superpotenze come gli Stati Uniti²⁷.

²⁴ Su questo tema confronta Hosea Jaffe, *Abbandonare l'imperialismo*, Jaca Book, Milano, 2008. In questo testo l'autore analizza l'importanza della tematica della liberazione nazionale rispetto ad un marxismo eurocentrico e amerinocentrico che pone all'ordine del giorno la questione sociale della divisione in classi senza nessun riferimento alla divisione delle nazioni e dei popoli. Nell'ottica del marxismo-leninismo attento alla questione della liberazione nazionale viene proposta la politica dell'Abbandono, ossia della non collaborazione da parte delle nazioni soggette all'imperialismo con le potenze imperialistiche (la Disconnessione di Samir Amin, alla cui viene dedicato un paragrafo nel testo). Nel testo, inoltre è spesso nominato il noto scritto di V. I. Lenin, *L'imperialismo fase suprema del capitalismo*, che, seppur con le necessarie differenze rispetto alla situazione attuale, già poneva in luce la centralità del problema nazionale unito a quello di classe sociale sfruttata rispetto ad un socialismo internazionalista semplificato.

²⁵ Sull'utilizzo dell'ideologia dei diritti umani in occasione della guerra condotta dalla Nato contro la Repubblica federale Jugoslava nel 1999, confronta Danilo Zolo, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Einaudi, Torino, 2000. Il libro offre una profonda analisi storica della "polveriera balcanica" che demistifica l'ideologia dell'interventismo umanitario atto ad avvallare la guerra del 1999. L'analisi storica apre lo spazio a considerazioni di filosofia politica relativi all'universalità dei diritti dell'uomo.

²⁶ "Non esiste più il male in contrapposizione al male; esiste invece una nuova disumanità: l'indifferenza ovvero l'alienazione totale, l'indifferenza totale di fronte alla vita", Erich Fromm, *Io difendo l'uomo*, op. cit., p. 26.

²⁷ "Con la guerra in Jugoslavia gli architetti del futuro americano verificano l'affidabilità degli alleati, in particolare dei nuovi membri della Nato, e con soddisfazione possono constatare che nessuno sgarra, tutti marciano ordinati in fila, che abbiano governi di "destra" o di "sinistra". L'arroganza imperialista si accompagna all'acccondiscendenza più servile. Il cinismo trionfa", Karel Kosík, *Ponti su un fiume europeo*, pubblicato in *Qui-appunti*

Si può ora approfondire il tema dell'universale e del relativo nella storia. L'universale che si crea mediante la prassi umana nella storia, è distinto da Kosík dal piano logico *a priori* che si dispiegherebbe secondo Hegel nella storia, *l'astuzia della ragione*. Sicuramente la riflessione del filosofo sulla prassi riprende la grammatica della prassi fichtiana che assegna all'attività degli uomini il ruolo di creatori del proprio mondo socio-umano forgiato secondo ragione, un mondo nel quale possa essere concretizzata una più alta umanizzazione. L'esplicita insistenza sulla prassi perimetra la polemica nei confronti dell'astuzia della ragione che relegherebbe gli uomini ad esecutori di una razionalità già dialetticamente necessitata. È pur vero che in Hegel la mancanza dell'insistenza sul concetto di prassi è da inserire nella critica mossa al cattivo infinito fichtiano che sembra demandare il riconoscimento del Soggetto nella oggettivazione storico-sociale. Si può tuttavia convenire con Kosík sulla sottolineatura della prassi umana come luogo focale della dialettica *imprevedibile* della storia²⁸, senza che venga meno l'idea di storia nei termini di una *continuità*²⁹ da intendersi come continuità dello sviluppo dell'autocoscienza degli uomini che si oggettiva nel tempo storico:

«Le tappe storiche dello sviluppo dell'umanità, non sono forme svuotate da cui è esalata la vita perché l'umanità ha raggiunto forme di sviluppo superiori, bensì esse, mediante l'attività creativa dell'umanità, mediante la prassi, si vanno continuamente integrando al presente. Il processo d'integrazione è allo stesso tempo critica e valutazione del passato»³⁰.

La prospettiva teorica aperta da Kosík mantiene l'idea di una dialettica storica che liberandosi dai caratteri meccanicistici e necessitanti (che per alcuni aspetti sono presenti nella filosofia della storia di Hegel e in quella di Marx, e che costituiscono il tratto fondamentale dello storicismo marxista) ritrovi nella prassi (presente, come sottolineato da Gramsci e da Fromm, nella filosofia di Marx) la caratterizzazione fondamentale della storia. Pur polemizzando con l'astuzia della Ragione hegeliana che farebbe venire meno la concezione della storia vertente sulla prassi, è mantenuto il piano trascendentale della *storicità del reale* nella sua distinzione dalla contingenza storica. Questa prospettiva può giocare un ruolo contrastivo rispetto alla visione postmoderna conseguente alla critica, per alcuni aspetti necessaria, della filosofia della storia moderna con la sua fiducia nel progresso della libertà degli uomini. La riduzione della storia a contingenza è invece la conseguenza della demolizione della storia come teatro dell'autocoscienza umana. La polemica di Kosík nei confronti di Hegel che, seppur nel travaglio del negativo, mantiene un piano ideale informante l'attività degli individui, non elimina la storia ideale come storia dell'autocoscienza umana e della sua oggettivazione. La prassi permette la liberazione dal piano ideale di quegli

dal presente, Aprile 2000. La presa di posizione del filosofo rispetto all'intervento nei Balcani è chiarificatrice della possibilità di concretizzazione di una prassi, che se, a causa della congiuntura storica attuale, non è ancora attuazione di un cambiamento della totalità sociale capitalistica, è resistenza rispetto alle sue dinamiche. Si evita così l'atteggiamento di una denuncia del presente che rinvia la prassi dell'emancipazione in un orizzonte lontano.

²⁸ Su questo tema vedi Alessandro Monchietto, *Per una filosofia della potenzialità ontologica*, Petite Plaisance, Pistoia, 2011.

²⁹ «La continuità della sostanza nell'essere sociale è però la continuità dell'uomo, della sua crescita, dei suoi problemi, delle sue alternative», György Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, Editori Riuniti, Roma 1981, op. cit., p. 394.

³⁰ Karel Kosík, *Dialettica del concreto*, op. cit., p. 165.

aspetti di necessità che, nell'incontro con la contingenza oscurerebbero la dimensione della prassi come apertura e imprevedibilità. In altre parole, la storia si fa teatro della lotta degli uomini nel proprio tempo per un'emancipazione attraverso la prassi sociale che apre spazi sociali liberi che possano, superando il travaglio del negativo, rispettare la ricchezza della soggettività umana contro le varie forme di riduzionismo.

Nella società capitalistica attuale è quindi più che mai necessaria la filosofia come pensiero dialettico che totalizzi i momenti della storia rispetto alla libertà degli uomini e, che problematizzi la datità sociale "mettendola in movimento" rispetto al soggetto, facendo riguadagnare all'uomo la consapevolezza della prassi come creazione del mondo socio-umano e quindi come realizzazione della libertà. Espungendo dalla filosofia gli influssi previsionali del positivismo, essa cerca la verità nella totalizzazione storica ma, distruggendo la graniticità del presente dato fa riscoprire all'uomo il suo essere prassi sociale. È chiaro che l'istanza della filosofia non può prescindere dall'autocoscienza degli uomini che, pur mostrando la dialettica storica una negatività atta ad essere superata, non alberga nei soggetti sociali dell'ultra-capitalismo attuale³¹. Nella riduzione dell'uomo a << sistema dei bisogni >> viene meno l'aspetto tragico dell'esistenza e la dismisura assume i contorni di una farsa³². La dismisura è la versione contemporanea della caverna di Platone in cui gli uomini passivizzati nella subordinazione alle leggi del mercato³³ si dimenticano di essere prassi sociale. Come sottolinea Kosík, la credenza nei meccanismo fatalistico del mercato diventa l'*a-priori* tacito della politica attuale, la tacita ma attiva premessa per cui il capitalismo se non il migliore dei sistemi possibile sarebbe comunque il meno peggio. Il giudizio degli uomini è stato sostituito dall'insindacabile "giudizio del mercato": la flessibilità e la precarizzazione sono presentati dai mezzi d'informazione e dal ceto politico come un'inevitabile prezzo da pagare (quando non un'occasione per sperimentare un modo di vivere ricco di possibilità e di alternative, tralasciando ogni riferimento alla possibilità di poterselo permettere e marginalizzando come conservatore o ideologico ogni pensiero che favorisca un'interrogazione sull'essere oltre che sull'avere³⁴) per fronteggiare la competitività dei mercati, eretti a unico giudice inappellabile della Storia e costituenti il vero potere attuale.

Spetta dunque alla filosofia *prendere posizione* rispetto a questo tempo, nella consapevolezza che i limiti della filosofia, seppur veritativa, consistono nella attività pratica di trasformazione della situazione data mediante la prassi sociale che segna il cammino dell'autocoscienza degli uomini nella storia per una loro emancipazione. Riattivare la *politicalità* della filosofia significa rifiutare quelle filosofie che non concernono l'essere sociale come unione di soggetto ed oggetto attraverso la *praxis*, che non prendano in considerazione, secondo la fraseologia di Fromm, un'alternativa umanistico-attiva attraverso il rifiuto dell'idolatria.

³¹ Considerata l'atomizzazione sociale (soprattutto nei posti di lavoro) e la seduzione dei consumi rispetto alla maturazione di una coscienza infelice "strutturale", sembrano ritornare attuali le parole di Herbert Marcuse riguardo alla coscienza di sé come componente essenziale del processo dialettico: "Come processo storico, il processo dialettico implica la coscienza, la capacità di riconoscere e di impossessarsi delle potenzialità liberanti. In questo modo implica la libertà", Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1967, op. cit., p. 227.

³² Vedi, Karel Kosík, *Il secolo di Grete Samsa, "Aut-Aut"*, 316-317, pp. 164-172.

³³ «Nella facciata del Centro, al di sopra delle loro teste, un cartellone proclamava, TI VENDEREMMO CIÒ DI CUI TU HAI BISOGNO SE NON PREFERISSIMO CHE TU ABBA BISOGNO DI CIÒ CHE VENDIAMO», José Saramago, *La caverna*, Einaudi, Torino, 2000, op. cit., p. 267.

³⁴ Cfr. Eric Fromm, *Avere o essere?*, Mondadori, Milano, 1977.

L'universalizzazione occidentalistica nella sua dinamica ferale potrebbe così lasciare il posto all'universalismo rispettoso delle differenze attraverso il cammino che conduce dalla specie muta alla genericità altrettanto rispettosa dell'individualità sociale:

«Se il mondo moderno nel cui ambito sorge l'interrogativo "perché l'uomo non è felice" è definito dalla frase "livellamento in luogo di reale comunità" (Marx, *Grundrisse*, p. 79), la *praxis* storica deve trasformare la struttura del mondo in modo che esso possa essere così definito: "Reale comunità in luogo del livellamento"»³⁵.

³⁵ Karel Kosík, *La dialettica della morale e la morale della dialettica*, in AA. VV., *Morale e società*, Editori Riuniti, Roma, 1966, op. cit., p. 94.