



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

Intervista a Tito Magri su Lucio Colletti

a cura di Stefania Pietroforte

Sommario: Prendendo spunto dalla pubblicazione del volume di Aldo Ricci e Giuseppe Bongiorno, Lucio Colletti. Scienza e libertà (Ideazione, 2004), Tito Magri, che negli anni Settanta è stato allievo e collaboratore di Lucio Colletti, e attualmente ordinario di Filosofia Teoretica all'Università di Roma La Sapienza, esamina alcuni aspetti del pensiero del filosofo romano e ne traccia un profilo. Gli argomenti toccati nella discussione sono: la situazione culturale in Italia nel dopoguerra, l'analisi che Colletti ha fatto della dialettica e la sua coniugazione con la teoria politica, la personalità intellettuale del filosofo e le sue scelte politiche. L'intervista non si limita alla rievocazione, ma tenta, con gli strumenti della filosofia analitica, di ragionare alcune movenze della dialettica.

Intervista a Tito Magri su Lucio Colletti

a cura di Stefania Pietroforte

Pietroforte¹. Professor Magri, Lei è titolare di filosofia teoretica all'Università degli Studi di Roma "La Sapienza" e, negli anni della Sua formazione universitaria, è stato allievo di Lucio Colletti e suo collaboratore nell'attività didattica. Nel 2004 è stato pubblicato un libro su Lucio Colletti che ne ricostruisce il profilo sia come intellettuale che come filosofo: Bongiorno P.-Ricci A. G., *Lucio Colletti. Scienza e libertà* (Ideazione). Lei ha letto questo libro? Ne ha ricavato un'impressione personale?

Magri. La cosa che colpisce leggendo il libro di Pino Bongiorno e Aldo Ricci, proprio a partire dalla ricca messe di citazioni dai lavori noti e meno noti di Colletti, in particolare dai lavori giovanili (quelli tra la fine degli anni Quaranta fino a tutti gli anni Cinquanta), la cosa che colpisce –dicevo– guardando indietro dopo tanti anni, è l'ambiente avverso in cui Colletti si formò e operò come filosofo. Che la ricerca filosofica in Italia né allora né, probabilmente, mai abbia avuto un qualche titolo d'egemonia, è cosa nota. Lo ricordava anche Croce. Ma che fosse così scarso il nutrimento che si poteva ricavare dalla discussione, dalla produzione filosofica italiana di quegli anni è cosa che lascia veramente sorpresi. Certo oggi non è che le cose vadano meglio, tranne che su un piano, il piano dell'informazione, del contatto con gli ambienti in cui si fa una ricerca filosofica più avanzata.

Pietroforte. A quali anni, a quale epoca propriamente si riferisce?

Magri. Parlo essenzialmente degli anni Cinquanta. Ho conosciuto Colletti come un uomo che aveva un'ansia e un bisogno quasi fisico di chiarezza ed analiticità. È impressionante, invece, vedere come nei suoi scritti di quegli anni si trovino inanellate metafore su metafore. A volte per cogliere il suo pensiero occorre un supplemento d'interpretazione, bisogna andare al di là di quella specie di crittografia intellettuale entro cui Colletti era formato e che aveva allora come unica forma espressiva e come unico tramite di riflessione. La

¹ L'intervista è stata raccolta da Stefania Pietroforte, nel gennaio 2006 presso la Facoltà di Filosofia dell'Università degli Studi di Roma "La Sapienza".

stessa cosa si può dire per Della Volpe, aggiungendo però che Della Volpe avanza una proposta filosofica meno importante, meno interessante di quella di Colletti. Ma dopo aver premesso come sia sorprendente constatare quanto fosse avverso l'ambiente in cui Colletti si è formato come filosofo, vorrei sottolineare quanto, nonostante ciò, sia stato bravo e grande come filosofo. Mi concentrerò su quello che considero il momento culminante della sua carriera filosofica, il momento di riflessione che va da *Il marxismo e Hegel*, pubblicato nel 1969 (in particolar modo farò riferimento agli ultimi tre capitoli) alla famosa *Intervista politico-filosofica* del 1974 e al ben più importante saggio *Marxismo e dialettica* sempre del 1974 e pubblicato insieme all'*Intervista* (le tesi del saggio furono messe a punto da Colletti in altri lavori, nel corso degli anni '70), quindi un periodo di 5 o 6 anni nel quale Colletti ha compiuto, secondo me, un'operazione filosofica di grande importanza, non solo per i risultati concreti in termini di critica di quella che allora era (non soltanto in Italia) una delle filosofie dominanti, cioè del marxismo, ma anche per il suo interesse e la sua bellezza come mossa filosofica.

Petroforte. Intende dire per la modalità con la quale questa operazione viene condotta?

Magri. Sì. Io penso che la filosofia si manifesti essenzialmente attraverso delle *mosse* e delle *sensibilità* e Colletti, da questo punto di vista, aveva un *dono* filosofico straordinario. Aveva il senso pieno di cosa sia una *mossa* o un passaggio filosofico e la capacità non solo di intraprenderlo, ma anche di portarlo avanti fino alle ultime conseguenze. Questa qualità è rarissima, io l'ho incontrata pochissime volte e in Italia credo di averla incontrata soltanto in Colletti.

Vorrei ora cercare di ricostruire quell'operazione da un punto di vista esterno, quasi facendo una cronaca del passaggio dagli ultimi capitoli de *Il marxismo e Hegel* a *Marxismo e dialettica* per poi valutare ciò che con questa operazione Colletti ha fatto.

Petroforte. Lei diceva che in questi primi scritti di Colletti è come se si rivelasse un imprigionamento del linguaggio che poco concede ad un'espressione più libera...

Magri. No, secondo me questo era un limite culturale dell'epoca e dell'uomo nell'epoca: non c'era la consapevolezza che si potesse fare filosofia in un altro modo, un modo analiticamente più raffinato, più responsabile. Ci si esprimeva in un linguaggio che alla fine Colletti è riuscito a forzare in larga misura, però molto tempo dopo, e sempre recandone il segno.

Negli anni Cinquanta uno dei temi centrali della riflessione di Colletti era il tema della conoscenza e del realismo nella conoscenza, ovvero il principio che conoscere significa rispondere in un certo modo (in termini non relativi) ad una realtà che non è posta dal nostro stesso conoscere. L'interesse singolare di Colletti per un testo come *Materialismo e Empiriocriticismo* di Lenin e le cose che scriveva a proposito del marxismo come sociologia andavano in questa direzione: rivendicavano una posizione di realismo epistemologico a favore del marxismo. Era una posizione che aveva una sua tradizione nel pensiero marxista e che Colletti riprendeva e radicalizzava...

Pietroforte. Alla radice di questa posizione probabilmente c'era l'affermazione di Marx del rovesciamento della dialettica hegeliana.

Magri. Sì. C'era in Colletti l'esigenza molto forte di rivendicare uno *status* pienamente conoscitivo al marxismo e di rivendicarlo in termini di realismo, ovvero nei termini della famosa «teoria del rispecchiamento»: rispecchiamento di una realtà che è data indipendentemente dalla nostra conoscenza. Questa è una preoccupazione, se vogliamo, di tipo positivista, che era però condivisa da buona parte della filosofia, allora contemporanea, non italiana (anche non marxista) e che per Colletti era assolutamente centrale.

Per un verso Colletti ha sempre avuto il senso della priorità e dell'importanza fondamentale di questa preoccupazione di realismo della conoscenza; per altro verso, alla fine degli anni Cinquanta e nel corso degli anni Sessanta, forse spinto anche dalla sua riflessione politica, Colletti si rese conto che il realismo della conoscenza poteva costituire soltanto un aspetto del marxismo. La riflessione sull'eterogeneità delle tesi filosofiche che si potevano individuare nel marxismo è alla base del progetto svolto nella seconda parte de *Il marxismo e Hegel*.

Che cosa scopre Colletti? Qual è l'altra faccia della medaglia, rispetto al realismo epistemologico, che Colletti mette progressivamente a fuoco nel marxismo, distaccandosi sempre più, su questo punto, da Della Volpe? Colletti scopre, all'interno del marxismo, degli importanti e imponenti aspetti di dialetticità. Accentuare la dimensione di realismo della conoscenza presente in Marx significa accentuare, come aveva fatto Della Volpe, la sua critica e il suo distacco da Hegel. Riconoscere però che in Marx ci sono degli aspetti teorici assimilabili o accostabili alla dialettica hegeliana significa trovarsi di fronte a un problema filosofico di grande importanza e verosimilmente di grande difficoltà: come conciliare la logica dialettica con il realismo della conoscenza?

Questo è, secondo me, il problema che emerge dirompente nella seconda parte de *Il marxismo ed Hegel*. Nel terzultimo capitolo, intitolato *Da Bergson a Lukacs*, Colletti critica, con straordinaria maestria, in nome della tesi del

realismo epistemologico, l'interpretazione del marxismo che alla fine degli anni Sessanta era diventata prevalente: quella, ispirata a Lukacs, che ne metteva unilateralmente in rilievo la dimensione dialettica di ispirazione hegeliana. Poi, negli ultimi due capitoli, affronta il problema centrale, in altre parole come difendere una posizione di realismo epistemologico a riguardo, e a favore, del marxismo, nella piena consapevolezza della dimensione dialettica di gran parte del pensiero di Marx. È il tentativo conclusivo, da parte di Colletti, di tenere insieme le due istanze, epistemologica e dialettica.

È innegabile che i concetti usati da Marx, anche nelle parti di maggiore impegno descrittivo ed esplicativo della sua opera, sono concetti dialettici. Ora, se si accetta in modo globale e acritico la logica dialettica, non si può accettare e tener ferma una posizione di realismo epistemologico: stabilire che ci sia una separazione tra soggetto e oggetto, tra un soggetto che rappresenta e una realtà che è rappresentata, e che la rappresentazione del soggetto si riferisca a, e sia regolata da, la realtà, l'esistenza e le proprietà degli oggetti stesso, è una posizione completamente estranea ad una logica dialettica. Questa, se ha un senso e un compito, ha proprio il senso e il compito di superare tale posizione, di essere la *medicina* per curare la presunta *malattia* della separazione fra soggetto e oggetto, in primo luogo riguardo alla conoscenza. Se si aderisce ad una visione dialettica non si può essere realisti in epistemologia. Colletti vuole essere un realista epistemologico, ma si rende ben conto che in Marx sono presenti e devono essere presenti argomenti dialettici. Qualcosa allora deve cambiare.

Qual è allora l'operazione filosofica di Colletti nei capitoli finali de *Il marxismo e Hegel*? Se si potesse rispondere con una formula, direi che Colletti accetta la *realtà* dialettica e rifiuta la *logica* dialettica. Formula una teoria dell'alienazione, i cui capisaldi sono concetti come quelli di lavoro alienato o di merce, una teoria che costituisce essenzialmente la descrizione e la spiegazione di un certo rapporto sociale. Secondo questa teoria, sono i rapporti sociali, entro determinate condizioni storico-sociali, ad essere alienati, non gli oggetti in generale (cose, eventi) né alcuna realtà non sociale. La teoria dell'alienazione è una teoria dei rapporti sociali, e non dei rapporti sociali in genere, ma dei rapporti sociali sotto determinate condizioni, cioè nella configurazione capitalista. Così concepita, la teoria dell'alienazione forma, secondo Colletti, l'essenza della teoria complessiva di Marx. I rapporti sociali determinati, che vigono nell'epoca storica cristiano-borghese, sono alienati in quanto presentano un certo tipo di *distorsione* rispetto ad una forma normale, neutrale, dei rapporti sociali stessi: sono rapporti sociali distorti. Tra gli esempi che Colletti discute e che nel testo di Marx sono più illuminanti c'è il concetto di lavoro: il lavoro, sia in generale, sia all'interno di un qualsiasi rapporto sociale, è una sequenza di eventi fisici causati da stati mentali, è un intervento causale ed intenzionale nel mondo, che viene compiuto in condizioni di

coordinazione e di cooperazione. Questa è la sua forma normale o concreta. Ma il lavoro è anche, nelle condizioni determinate della società capitalista, lavoro astratto, ovvero, il lavoro (come merce e nel rapporto di scambio con il capitale) esiste e conta socialmente indipendentemente da tutte le caratteristiche concrete che formano il suo essere. Le proprietà secondo cui il lavoro ha esistenza concreta e le proprietà secondo cui ha ruolo e valore nel rapporto con il capitale sono contraddittori. Così, una merce è valore d'uso come oggetto fisico, o *affordance*, o come prodotto del lavoro nel primo senso, ma essa è anche valore di scambio come prodotto del lavoro astratto. Gli individui stessi occupano determinate posizioni sociali, concreti rapporti personali e così via, ma sono anche cittadini, ruoli sociali generali personificati. Questi sono i temi della teoria dell'alienazione, che è, ripeto, una teoria di una determinata società, del rapporto sociale capitalista.

La posizione che Colletti attribuisce a Marx -sostiene lui stesso- è che la realtà storico- sociale dell'alienazione sia una realtà contraddittoria: è una realtà (storico-sociale, determinata, appunto) che ha predicati contraddittori e incompatibili, in cui ogni ruolo o relazione sono quello che sono, in quanto determinati dalle loro caratteristiche causali e intenzionali essenziali, ma anche l'opposto di se stessi, perché contano e hanno valore sociale soltanto per caratteristiche opposte a quelle che li determina, e che per esistere devono pure continuare ad avere. (Potremmo dire che nel contesto del capitalismo sulle proprietà causali ed intenzionali essenziali del lavoro, dei beni d'uso, dei rapporti fra persone, sopravvivono proprietà essenzialmente sociali che in qualche senso ne sono l'opposto.) Allora, c'è contraddizione e dialettica nella *realtà* dei rapporti sociali e politici del mondo borghese; ma non c'è *logica* dialettica, non c'è una forma di pensiero che, costituendo la struttura essenziale della realtà, ne determini per via di contraddizione tutti gli aspetti e le dimensioni particolari, come secondo la logica hegeliana. Questo era il punto della teoria dell'alienazione di Colletti: accettare gli aspetti dialettici della teoria di Marx, ma anziché considerarli come l'espressione e la conclusione di una struttura e di un processo logico, intenderli come la *rappresentazione* di una realtà sociale; una realtà che è dialettica essa stessa, ma che lo è intrinsecamente, per sua determinata natura, non in quanto pensata o situata all'interno di un movimento dialettico del pensiero.

Il linea di principio l'alienazione, la dialetticità del capitalismo, sono un fatto storico-sociale che consiste nella perdita di valore e di significanza sociale delle proprietà essenziali dei processi e degli agenti sociali, che pure continuano a caratterizzarne la realtà di fatto, e nella sostituzione di esse con altri, opposti aspetti di valore e di significanza sociale. Questa contraddittorietà costituisce la natura reale della società capitalista.

Petroforte. È ciò che, in un certo momento, Colletti definisce l'opposizione reale?

Magri. No, non è così: approfondiamo questo tema. Perché Colletti compie questo sforzo per ritrovare in Marx una teoria realistica dell'alienazione come caratteristica storica determinata di una configurazione dei rapporti di produzione e sociali? Perché vuole trovare in questa teoria della realtà alienata la radice della dialetticità, della contraddittorietà significativa, di concetti come quelli di lavoro, lavoro astratto, merce, cittadinanza e così via? Il motivo è che in questo modo Colletti vuole salvare la piena portata conoscitiva, epistemica del pensiero di Marx: se ad essere contraddittori non fossero il pensiero né la realtà come tale, ma una determinata configurazione della società umana, allora asserire che lì c'è contraddizione significherebbe semplicemente riflettere...

Petroforte. Prenderne atto...

Magri. ...rispecchiare ciò che è dato: se essere contraddittoria è la caratteristica specifica di una particolare realtà (la società cristiano-borghese), allora la contraddizione può contare come un che di dato, e se è qualcosa di dato, allora può essere oggetto di rappresentazione vera, di conoscenza.

Petroforte. Quindi la contraddizione non era più contraddizione logica, non era più da intendere logicamente?

Magri. Era da intendere in senso reale, all'interno di un programma epistemologico di realismo: come una parte della realtà che è contraddittoria, ma che resta reale, e conoscibile, in quanto società capitalista, i rapporti sociali del modo di produzione capitalistico. Questo è l'unico e concreto pezzo di realtà in cui ci sono oggetti e processi fondamentali, come il lavoro o come la merce, che hanno predicati contraddittori. (Il rapporto di produzione capitalistico potrebbe essere, sul piano dell'ontologia, qualcosa come quello che in fisica si chiama *singularità*, una regione dello spazio in cui, per le condizioni che prevalgono, non valgono le leggi e le costanti generali.)

Petroforte. Come può il pensiero che è incontraddittorio rispecchiare la realtà contraddittoria?

Magri. Semplicemente affermando che *quella* è una realtà contraddittoria. In questo consiste l'operazione di distacco rispetto a Hegel: è una doppia operazione di determinazione della contraddizione, che non è l'essenza della realtà in generale ma l'essenza di un particolare tipo di realtà.

Pietroforte. La storica realtà che è la società...

Magri. Esatto. Con questa delimitazione della contraddizione, si liberano anche, rispetto all'olismo indiscriminato della logica dialettica, la distinzione e il rapporto fra soggetto e oggetto. Possiamo conoscere, possiamo rispecchiare le realtà che sono non contraddittorie ma anche, nel contesto appropriato di «ontologia regionale», possiamo conoscere e rispecchiare una realtà contraddittoria. La determinatezza della contraddizione salva la possibilità di averne una rappresentazione: il mio pensiero, la mia concezione della realtà capitalista è contraddittoria in modo innocente, perché riflette la particolare natura di quella realtà particolare. La mia mente, se posso esprimermi in questo modo, il mio pensiero non si identifica con la realtà contraddittoria del capitalismo: io sono un osservatore esterno, quindi non sono vittima della contraddittorietà di quella realtà.

Pietroforte. Però la rifletto...

Magri. La rifletto, la colgo, la posso asserire perché non c'è nessun pericolo ad asserire una contraddizione. Io posso benissimo dire «A è non A», senza correre particolari pericoli intellettuali. Sulla presunta non pensabilità della contraddizione o sulle catastrofi logiche che seguirebbero ad essa sono state dette cose sbagliate. Basti osservare che in logica si cerca normalmente di derivare una contraddizione da certe premesse (è la *reductio*). Frege, nel § 74 dei *Fondamenti dell'aritmetica*, usa un concetto contraddittorio (non identico a se stesso) per definire il numero 0 e ne difende risolutamente la pensabilità. I problemi sono successivi: una volta affermata la contraddizione, pensato un concetto contraddittorio, cos'altro posso dire? Posso dire -secondo Colletti- che c'è *questa* particolare realtà contraddittoria, il capitalismo, di cui do in questo modo una caratterizzazione e spiegazione fondamentali. Ne *Il marxismo e Hegel* pensai di vedere quello che Colletti cercava di stabilire e di mostrare, una possibilità teorica nuova: tenere insieme l'oggettività epistemologica del marxismo e le tesi valutative, critiche più profonde dell'analisi marxista del capitalismo.

Subito dopo *Il marxismo e Hegel* uscì un articolo molto lungo di Colletti su *Il Manifesto*, intitolato *Marxismo: scienza o rivoluzione?*, poi raccolto in *Ideologia e società* del 1969. In questo testo Colletti ricava una conclusione (che gli stava molto a cuore in quel momento) dalla ridefinizione dei rapporti tra dialettica e realismo della conoscenza, una conclusione che doveva permettere di capire come il marxismo fosse al tempo stesso scienza e ideologia, conoscenza e prescrizione, scienza e programma o messaggio rivoluzionario: in quanto oggettiva rappresentazione della realtà del capitalismo esso è scienza, ma in quanto la realtà del capitalismo è in sé contraddittoria (e quindi alienata),

conoscerla per quello che è costituisce anche una ragione e una prescrizione incondizionate, assolute (perché fondate nella realtà stessa, interne ad essa) di cambiamento. Dopo aver letto l'articolo ne parlai con entusiasmo con Colletti (in quello stesso anno, nel 1969, avevo iniziato a seguire le sue lezioni): egli fu molto riduttivo nei confronti di quel lavoro, affermando che si trattava di una soluzione verbale. (Questo atteggiamento trova voce anche nell'*Avvertenza a Ideologia e società*).

Petroforte. Una soluzione verbale? Come dire che non era la vera soluzione?

Magri. Sì, come dire che non ne era contento, soddisfatto.

Petroforte. Un po' sminuente...

Magri. Sminuente, sì; la qual cosa mi sorprese. Ma in effetti, Colletti non si era fermato e, dopo aver dato quella che per me è la migliore sistemazione del marxismo...

Petroforte. Di cui Lei è rimasto convinto?

Magri. Sono rimasto convinto del fatto che l'essenziale filosofico del pensiero di Marx sia questo: c'è contraddizione nella realtà, che è l'elemento di movimento della realtà stessa, ma questa contraddizione è determinata in quanto è propria soltanto del modo di produzione capitalistico. Questo può essere affermato con oggettività e, se vuole, con scientificità. Mi sembra che Marx volesse essenzialmente dire questo, altrimenti non si spiegherebbe lo spazio, nei suoi scritti, riservato all'economia politica.

Petroforte. Quindi, secondo Lei, questo punto messo in chiaro da Colletti in quel suo saggio tira fuori dall'opera di Marx ciò che questa ha di più essenziale?

Magri. L'essenziale e il più interessante. Ma Colletti non era rimasto fermo su questa posizione. Secondo me Colletti colse quasi immediatamente il difetto centrale della soluzione che aveva proposto. Anche in questa fase matura del suo pensiero è rimasto figlio del suo tempo filosofico e molto spesso ha presentato la sua critica ed autocritica nei termini di una confusione tra fatto e valore. In effetti, legare fatti e valori è il risultato a cui giunge in quella sorta di appendice a *Il marxismo e Hegel* che è l'articolo de *Il Manifesto*. L'esigenza di non confondere fatti e valori era una preoccupazione rispetto a cui Colletti si sentiva e si trovava in continuità con autori come Kelsen e

Weber, che aveva sempre amato ma con cui non era mai riuscito a fare i conti teoricamente. Nel corso della sua critica del marxismo e della sua autocritica, Colletti ha insistito quasi ossessivamente sul problema della separazione tra fatti e valori. Secondo me questo non è il modo migliore di esprimere i termini della sua critica e la posizione a cui è giunto: non ogni legame fra fatti e valori è una confusione di fatti e valori, non ogni separazione di fatti e valori lascia intatta conoscenza e valutazione. Il rapporto tra fatti e valori è molto complesso, è un terreno filosoficamente molto scivoloso e non possiede una forza e chiarezza indipendenti tali da fornire base e forma appropriate ad una critica della posizione filosofica che Colletti stesso aveva formulato. In realtà la critica di Colletti, pur mirando ad arrivare ad uno scioglimento di una confusione fra fatti e valori, aveva una base diversa e più profonda. È importante capirla, e capire la natura della critica che Colletti fece a se stesso e alla sua ricostruzione del marxismo, poiché non sono così esplicite come potrebbero essere.

La critica di Colletti può essere considerata come un *argomento di presupposizione*, una critica che mette in discussione –di una certa teoria, di una certa argomentazione– una tesi che, pur non essendo una verità stabilita dalla teoria stessa, è da essa presupposta. La tesi, presupposta dalla ricostruzione che Colletti aveva fatto del marxismo alla fine degli anni Sessanta, è che un concetto contraddittorio abbia comunque una possibile applicazione alla realtà, possa avere un'estensione non vuota. (Questo è proprio ciò che Frege nega riguardo a tali concetti.) L'operazione che Colletti aveva fatto era stata di separare dialettica e logica, di riportare e limitare la contraddittorietà ad una determinata configurazione della società, rispetto a cui si potrebbe avere sia conoscenza, sia un imperativo incondizionato di trasformazione.

Pietroforte. Insomma, in prima battuta Colletti avrebbe sostenuto che la dialettica non è la legge di tutto il reale ma è la legge che descrive i rapporti economico-sociali, e in seconda battuta neanche questo gli apparve più soddisfacente...

Magri. Non gli apparve più soddisfacente perché, sostenendo che una particolare realtà è contraddittoria, si assume che comunque vi sia una possibilità di applicazione reale del concetto contraddittorio o della predicazione contraddittoria, che la loro estensione possa non essere vuota. Questo assunto...

Pietroforte. ...era stato dato per scontato.

Magri. Esatto: l'errore di Colletti alla fine degli anni Sessanta era di pensare che, delimitandone l'estensione presunta, il concetto di

contraddizione guadagnasse *ipso facto* la *possibilità di applicazione reale*, di soddisfacimento da parte di una realtà. Secondo me Colletti si accorse quasi subito di questo errore, perché pochi anni dopo arrivava ad una critica che è, a leggerla bene, esattamente la critica di questo errore: la conclusione della critica di Colletti a se stesso e al marxismo è che quelli che appaiono come casi di applicazione reale o di soddisfacimento di concetti contraddittori sono in realtà dei casi di contrarietà, cioè di predicazione di termini contrari che non comportano contraddizione.

Pietroforte. Quindi la contraddizione non c'è né nel pensiero né nella realtà.

Magri. Né nel pensiero, né nella realtà determinata. Nel pensiero non c'è contraddizione, non nel senso che sia impensabile, ma che non genera alcuna conclusione, alcun pensiero determinati. E nella realtà non c'è, se l'estensione dei concetti contraddittori necessariamente è vuota. Colletti aveva sostenuto, per difendere l'oggettività della conoscenza e insieme la lezione di Marx, che non dobbiamo assumere che il pensiero sia contraddittorio, per sostenere che una certa realtà sia contraddittoria. Ora però egli si chiede se e come si possa affermare che *qualcosa* è contraddittorio. E se il concetto di contraddizione non potesse avere alcuna applicazione, non potesse essere soddisfatto da niente di reale?, si chiede Colletti. Supponiamo che il concetto di fantasma non possa avere alcuna applicazione: non ho più diritto di parlare di fantasmi se dico che c'è un determinato fantasma, piuttosto che se dico che ce ne sono milioni. Questa è nell'essenziale la critica. Il risultato è la denuncia di un errore (proprio ed altrui) di presupposizione, cioè di aver dato per scontato che ci fosse comunque una possibile applicazione reale di concetti contraddittori, e quindi del concetto di contraddizione.

Pietroforte. Professor Magri, che giudizio dà Lei di questa critica di Colletti?

Magri. Riflettendoci dopo tanti anni, la mia opinione ed il mio giudizio sono molto positivi. Penso che la critica di Colletti sia molto forte. Per coglierne bene la forza però dobbiamo generalizzarla rispetto al modo in cui egli la formula e considerare la cosa da un punto di vista più vicino ai nostri interessi contemporanei, per quanto riguarda la teoria dei concetti. Ci dobbiamo chiedere in generale: come si fa ad individuare e giustificare un concetto, in generale, a dire di un concetto qualsiasi che è questo concetto, con queste note o aspetti di contenuto, e che non è spurio? Come si può procedere nei confronti di concetti contraddittori, e di un concetto di secondo ordine come quello di contraddizione? Se poniamo la questione in questi

termini, vediamo come Colletti manifesti una sensibilità filosofica quasi infallibile, sia nel modo in cui aveva cercato di tenere insieme conoscenza e dialettica, sia nella critica che rivolge al suo stesso tentativo.

Se ci chiediamo come individuare e giustificare un certo concetto, possiamo procedere essenzialmente in due modi. In primo luogo, possiamo vedere come questo concetto si comporti all'interno di inferenze logiche o di inferenze che, anche se non strettamente valide dal punto di vista logico, abbiano tuttavia un forte peso razionale. Di fatto oggi la posizione prevalente nella discussione filosofica rispetto alla possibilità dei concetti è una posizione di questo tipo, che si chiama inferenzialismo, ed è una posizione senz'altro valida per certe classi di concetti. Colletti non prese questa via, né nella sua ricostruzione né nella sua critica della teoria marxista. Lo fece per un motivo secondo me eccellente, che lui aveva sicuramente ben presente. Sembra chiaro che non si possa cercare di individuare e giustificare concetti contraddittori in questo modo, per una via inferenzialista, per una via logica, per il semplice fatto che, secondo la logica classica, dalle contraddizioni segue tutto: *ex falso* o *ex contradictione quodlibet sequitur*. Quindi, alla luce di tali concetti, non si possono distinguere inferenze valide e inferenze non valide, e, per questo mezzo, individuarli e legittimarli nei loro contenuti. Le contraddizioni, i concetti che includono note o contenuti contraddittori, non sono impensabili, ma non hanno ruoli inferenziali e quindi contenuti determinati. Perché non arriviamo a discriminare inferenze che quel concetto autorizza da altre, che quel concetto vieta. La contraddizione non è impensabile, ma non ha un ruolo logico (nella logica classica) perché, come si dice oggi, inflaziona la conseguenza logica.

Pietroforte. Perché non discrimina?

Magri. Non discrimina. In un certo senso, predicazioni contraddittorie funzionerebbero come il connettivo «tonk» di Prior, autorizzando qualsiasi inferenza. Questo «ovviamente» è un argomento inferenzialista per escludere i concetti contraddittori. Ma non si può con questo considerare chiusa la questione e Colletti, non prendendo una via inferenzialista per elaborare, ed escludere, l'applicazione, la validità, dei concetti contraddittori, si muove su un terreno molto solido.

Infatti, il difensore della contraddizione potrebbe sostenere che l'impossibilità di un'individuazione inferenzialista dei concetti contraddittori non implica che tali concetti siano vuoti o spuri, ma che l'approccio inferenzialista non è quello giusto nei loro confronti. Se cerchiamo di individuare e giustificare un concetto contraddittorio (e il concetto di secondo ordine di contraddizione) dal punto di vista inferenzialista, non arriviamo da nessuna parte, non perché tali concetti non vi siano, ma perché non è quello il

punto giusto di partenza. Le conclusioni negative inferenzialiste, può sostenere il logico dialettico, presuppongono una visione classica della logica che sembra essere a sua volta in discussione. Così, il logico dialettico potrebbe rifiutare di considerare decisivi gli argomenti, di stile fregeano, con cui si conclude che l'estensione dei concetti contraddittori è vuota, sostenendo che presuppongono il punto in questione. Un parziale sostegno a questa posizione viene dall'esistenza di logiche non classiche che attribuiscono determinati e limitati ruoli alle contraddizioni, le cosiddette logiche paraconsistenti, sebbene il riferimento a queste logiche sembri piuttosto estrinseco (e un inferenzialismo dialettico non sia facile da immaginare). Tuttavia, non si può negare che vi sia una certa giustizia nella richiesta che la decisione circa l'estensione dei concetti contraddittori sia presa su un terreno neutrale rispetto alla concezione della logica. Inoltre, una linea d'argomentazione puramente inferenzialista non potrebbe dare quello che sia il marxismo classico, sia il marxismo revisionista di Colletti volevano, ovvero individuare un contenuto di concetti contraddittori che ne fondi l'applicazione alla realtà, cioè, in base al quale possano essere soddisfatti da qualche oggetto od evento reale, come un reale rapporto sociale. La considerazione dei ruoli inferenziali, anche se fosse disponibile, potrebbe essere sufficiente nel caso di concetti (come i connettivi logici, o certi concetti definiti implicitamente entro una teoria) il cui carattere è esaurito da quello che ne pensiamo e da come li usiamo. Ma un conto è il comportamento logico o intrateorico di un concetto, un conto è stabilire che vi può essere applicazione reale di un concetto, che degli oggetti possono cadere nella sua estensione. Per ottenere questo risultato, la via inferenzialista non è sufficiente, occorre un argomento che ne stabilisca o che ne escluda l'applicazione reale. Ora, questo argomento, per la natura del compito (rendere conto del marxismo come scienza e come rivoluzione, rispetto ad oggetti e contesti sociali determinati) non può essere a priori e neppure trascendentale (questo dovrebbe essere stabilito a parte, ma non posso farlo qui). Un argomento a priori (nello stile degli argomenti con cui Frege stabilisce che vi sono oggetti che cadono sotto i concetti di numero), infatti, anche se fosse ammissibile, farebbe ricorso ad una concezione della logica che è essa stessa in questione. Non resta, alla fine, che procedere per esempi, per *ostensioni* o *indicazioni*. Il sostenitore della realtà delle contraddizioni individuate dal pensiero di Marx nel modo di produzione capitalista non potrà dare un argomento a priori, che passi attraverso l'idea generale del ruolo logico, inferenziale, di tali concetti e poi in qualche modo ne guadagni l'applicazione reale, o che abbia una qualsiasi altra natura. Se ne deve stabilire la realtà e la conoscibilità oggettiva delle contraddizioni, non dovrà e non potrà fare altro che, semplicemente, *mostrare* che ci sono delle contraddizioni, indicarle. Le contraddizioni sono reali e i contenuti concettuali contraddittori

devono essere individuati *de re*, ostensivamente, o, più in particolare, storicamente.

Questo vincolo sull'individuazione dei concetti di non contraddizione ci sorprende, se ricordiamo che il difensore del principio di non contraddizione, Aristotele, riteneva che non si potessero offrire argomenti a sostegno di tale principio, ma, semplicemente, mostrare come cose e pensieri osservino tutti quel principio. Si può rovesciare questa posizione e allora il difensore della contraddizione non potrà fare altro che mostrare che vi sono cose che sono contraddittorie, non potrà fare altro che indicare dei fatti contraddittori. Questa era, al fondo, la posizione di Colletti ne *Il marxismo e Hegel*: la realtà della contraddizione dialettica è data con la realtà indipendente e determinata del capitalismo. Se non ricordo male, questo era proprio il modo in cui alcuni marxisti tradizionalisti risposero alle critiche di Colletti: una scrollata di spalle e «si vede che le cose sono così», «si vede che il capitale è contraddittorio», «si vede che i processi sociali includono contraddizioni». E' esattamente questo assunto, che non è solo polemico, ma ha (come ho appena sostenuto) una base filosofica essenziale, che Colletti colpisce al cuore.

Possiamo vedere la sua discussione di contraddizione e contrarietà come una sorta di congettura, una congettura metafisica, non una congettura empirica, riguardo ai possibili (presunti) esempi di realtà contraddittoria. La congettura è: indicatemi un (presunto) caso di contraddizione e io vi mostrerò che è un (autentico) caso di contrarietà. Colletti non intende ovviamente percorrere tutti i possibili, presunti, casi di contraddizione e mostrare che non sono tali. Però avanza una congettura: che ogni caso presentato come caso di contraddizione reale sia un caso di contrarietà reale. Vince il pensatore dialettico, se riesce ad esibire un caso di contraddizione reale che non sia un caso di contrarietà reale. Vince, perché stabilisce che concetti contraddittori hanno un contenuto sotto cui cadono oggetti. Altrimenti perde. La distinzione fra contraddizione e contrarietà è ben nota e fu allora molto discussa, quindi non mi fermerò su di essa. Colletti aveva una posizione, secondo me, molto raffinata, molto forte e non mi risulta che qualcuno sia riuscito a presentare un caso reale, empirico o metafisico, in cui una contraddizione reale non si risolve in una contrarietà reale, cioè in una opposizione che non è per contraddizione. Il suo non è un argomento conclusivo, nel senso che, per concludere, bisognerebbe essere sicuri di aver esaurito i casi possibili; ma è una congettura sull'andamento dei casi possibili. E mi sembra sia sofisticata, raffinata, mi sembra l'indicazione di una straordinaria finezza filosofica, teorica, che era il grande merito filosofico di Colletti.

Pietroforte. Secondo Lei in questo modo Colletti tiene in scacco il suo interlocutore polemico?

Magri. Secondo me la situazione è più o meno questa: l'unico argomento possibile per sostenere la realtà di contraddizioni e per dare un contenuto a concetti contraddittori è di tipo storico-ostensivo, cioè mostrarne un esempio, perché non lo puoi fare sulla base di ruoli logici e non lo puoi fare a priori. La posizione sostenuta da Colletti è che non ci sono esempi di questo. Quelli che sembrano tali, sono in realtà esempi di contrarietà reale. Non ci può essere un argomento conclusivo non a priori contro il darsi di un esempio. Un nuovo esempio può sempre saltare fuori. Ma c'è una congettura sull'andamento di questi esempi. Ovviamente l'onere della prova sta a chi fornisce l'esempio della contraddizione. Quindi non dobbiamo, per negare che ci sono contraddizioni reali, mostrare che da nessuna parte ci sono contraddizioni. Dobbiamo solo dare una formula per smontare qualsiasi esempio. E' quello che ha fatto Colletti, che ha volto a questo uso la nozione di contrarietà reale. L'idea, che gli derivava da Kant, è comune, la distinzione fra contraddizione e contrarietà si trova a pagina due di ogni manuale di logica, o almeno dei manuali tradizionali. Quindi non è che Colletti abbia scoperto la contrarietà reale. Quello che ha scoperto è che la distinzione tra contraddizione e contrarietà, poteva essere usato per smontare qualsiasi pretesa di esibire un caso di contraddizione. Questo è un argomento molto forte. Credo che in matematica, per esempio, si possa procedere così: se non hai una prova di una proprietà dei numeri, non potendo esaminare tutti i numeri per vedere se hanno o non hanno questa proprietà, dovrai dire: "si dia qualsiasi numero che dovrebbe avere questa proprietà e mostrerò in questo modo che ce l'ha". Dopo di che, in un certo senso la questione resta aperta, ma per un altro verso invece è perfettamente chiusa, perché c'è una procedura per risolverla. Colletti ha fornito una procedura del genere. E' una prova della sua grandezza come filosofo avere pensato che il problema poteva essere affrontato così, per questa via. Dopo tanti anni, avendo studiato cose completamente diverse, avendo sviluppato interessi teorici del tutto diversi dai suoi, ritornando con la memoria alla sua mossa, sono stato contento di coglierla, di poterla apprezzare.

Petroforte. E' stato sorpreso?

Magri. Non esattamente. Ho sempre avuto la consapevolezza della sua bravura filosofica. Mi ha sorpreso vedere che si poteva ripensare il suo argomento principe in questi termini. In effetti sarebbe interessante da sviluppare. Il dibattito allora fu molto diversificato, fu molto vario. Bisognerebbe vedere le posizioni che hanno preso, ad esempio, Landucci, in un'ottica più storica, e Severino, in un'ottica più teoretica. La mia impressione è che, soprattutto per quanto riguarda Severino, erano sostanzialmente

aggiustamenti del paradigma tradizionale e quindi cadevano sotto le stesse obiezioni.

Pietroforte. Quello che Lei dice rimarca la valenza teoretica della riflessione di Colletti.

Magri. Certamente. Tra filosofi che ho conosciuto in Italia e appartenenti alla generazione precedente alla mia, Colletti è quello con il dono teoretico più spiccato. Era bello vedere il suo atteggiamento di libertà, in confronto sia agli approcci storiografici sia agli approcci ideologici alla filosofia, anche se anche lui in certi momenti ha fatto parecchia ideologia e parecchia riflessione politica. Però quando faceva filosofia in senso stretto era un'altra cosa, era capace di farla e non sbagliava quasi mai nel capire quale fosse la mossa filosofica da fare in quel momento. Ricordo che molti anni dopo, quando uscì in Italia, verso la fine degli anni '80, *Wittgenstein, su regole e linguaggio privato*, Colletti capì il senso e l'importanza del lavoro di Kripke meglio di molti altri, anche filosofi di formazione analitica e più giovani che se ne occupavano da noi. Rimasi sbalordito.

Pietroforte. Il Colletti che Lei descrive non corrisponde all'idea che in molti se ne sono fatta e che è per lo più legata alle vicende politiche, al percorso politico di Colletti, che aveva preso le mosse dal marxismo e era approdato a posizioni molto vicine a quelle del socialismo di Craxi e, addirittura, infine, a Berlusconi. In un paese come l'Italia, nel quale la politica ha un peso molto rilevante nel ragionare le cose, anche le cose della cultura, questa immagine più appariscente di Colletti forse gli ha poco giovato, o comunque ha condizionato un'idea del personaggio?

Magri. E' vero. D'altronde, il volume di Bongiorno e Ricci ricostruisce dettagliatamente e con scrupolo anche la vicenda politica di Lucio Colletti. Dagli anni '70 in poi, quando ero suo collaboratore, mi è capitato spesso di incontrare persone che alzavano gli occhi al cielo in segno di disapprovazione e domandavano: «Ma come fa, è diventato socialista?». E poi: «Ma come fa, è diventato berlusconiano?». Era la ricezione facile della persona. Io vorrei dire che Colletti ha avuto grandi meriti anche come figura politica, come figura pubblica, come commentatore politico. Però bisogna considerare il contesto italiano. Meriti e demeriti politici devono essere commisurati al contesto del discorso e della realtà politici. Se noi pensiamo in che stato versava la riflessione politica nella sinistra italiana agli inizi degli anni '70 (lasciando da parte il compromesso storico, che con i suoi limiti enormi, fu una proposta che ebbe dei meriti), quello di cui si parlava nelle sezioni del P.C.I. o nei gruppi erano cose che non stavano né in cielo né in terra. C'era un ritardo

spaventoso rispetto ai dati di realtà più semplici, che dopo il '68 (nei gruppi a sinistra del P.C.I.), si era addirittura aggravato. La riflessione politica della sinistra in Italia era talmente in cattivo stato che, sebbene Colletti abbia avuto negli anni '70 un ruolo significativo nel contribuire al miglioramento (relativo) della situazione, sarebbe riduttivo, anzi, sbagliato, cercare qui la sua importanza di intellettuale. Per un sedentario fare un chilometro di corsa è un risultato molto importante, ma questo non ne fa un atleta olimpico. Così nella sinistra italiana arrivare a scoprire la democrazia rappresentativa, i diritti di libertà, e così via, richiedeva sforzi enormi. E' stato meritorio attrarre l'attenzione su queste verità elementari. Ma restavano verità elementari. Le sapevano tutti gli altri. Non è in questo la grandezza di Colletti, anche se in questo campo ha svolto un ruolo molto importante. La sua grandezza è stata propriamente filosofica.

C'è una cosa, però, che vorrei lodare, per la quale lo ammiro molto: il coraggio. Io penso che il coraggio morale, intellettuale si commisuri sulla capacità di differenziarsi rispetto al proprio ambiente diretto, alla sfera di chi ci valuta e influisce sulla nostra vita più direttamente. Sebbene il messaggio politico che trasmetteva fosse estremamente semplice, Colletti ha avuto il coraggio intellettuale, morale, di uscirsene con queste posizioni all'interno di un mondo in cui, agli inizi degli anni '70, in primo luogo la pensavano tutti allo stesso modo, nel modo opposto, e in cui, in secondo luogo, erano tutti convinti (Colletti compreso) che quella fosse la parte vincente. Questa capacità di rompere con le aspettative più forti che aveva intorno era la prova di una virtù di carattere notevole.

Petroforte. Da questo punto di vista c'è da rilevare un tratto psicologico dell'uomo. Se non ricordo male, Colletti non ha mai sentito il bisogno di difendersi dalle accuse che gli venivano rivolte di essere opportunista. Non raccoglieva quelle accuse, e soprattutto dava l'idea che non ci fosse nessun bisogno di raccoglierle.

Magri. Questo è un aspetto, secondo me, di quel coraggio che ho appena detto. Credo che Colletti sentisse un diritto, una libertà intellettuale, rispetto al cui esercizio non si poneva alcun problema della giustificazione. Era l'aspetto essenziale di questo suo coraggio. Non c'era da chiedere il permesso per queste cose. Sia per quanto riguarda il giudizio politico che per quanto riguarda la costruzione filosofica non ci sono permessi da chiedere o da dare. In ultima analisi, nel suo caso dobbiamo parlare più che di onestà, di indipendenza e libertà. Capivo il valore di questa cosa e avrei voluto dividerla, ma molti non la capivano. Io ero giovane e il fatto che lui non ti chiedesse permesso per niente e mai si aspettasse che tu glielo chiedessi o dovessi rendere conto a lui di quello che volevi fare -tu dovevi fare e assumerti

la responsabilità delle conseguenze- era straordinariamente liberatorio. (Ovviamente, se sbagliavi un argomento o una congettura filosofica ti aspettava un brutto quarto d'ora: ma soltanto post factum.) Con lui si poteva avere un rapporto molto sano, nonostante il proverbiale cattivo carattere, molto più sano rispetto ad altre situazioni di maggiore complicità.

Pietroforte. Il ritratto fin qui tracciato da Lei sottolinea i pregi di Colletti. Ma se dovesse indicarne i limiti, i difetti, quali indicherebbe?

Magri. I limiti di Lucio erano i limiti dell'Italia di allora. Se li è portati tutti dietro. Erano i limiti della cultura filosofica, del dibattito politico, che costringevano chi non se ne andava a lottare con piccole cose e anche con cose profondamente sbagliate.

Pietroforte. Secondo Lei è rimasto un personaggio isolato?

Magri. Proprio così. In Italia l'impegno teoretico nel dopo guerra è stato scarso, minoritario. Non che prima fosse granché, però qualche tentativo c'era stato. Dopo si è perso, sia con l'immersione nella storiografia e nell'ideologia, sia con la rincorsa faticosa di quello che si veniva facendo altrove. Questa è un'impresa meritoria. Sono personalmente impegnato in essa, ma alla fine ho paura che ti lasci poco. A meno che non cominci a fare qualcosa di tuo. I limiti che hanno segnato l'opera di Colletti mi sembra che siano ancora presenti in Italia. C'è più informazione, incomparabilmente più informazione, ma in filosofia manca una tradizione forte di ricerca teorica di qualità. Da questo punto di vista non vedo il ridursi della differenza con le realtà più avanzate.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofiaitaliana.it", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofiaitaliana.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.