



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale In Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Ideologia, alienazione, reificazione

Relatore

Ch.mo Prof. Francesco Mora

Laureando

Marco Landini

Matricola 835393

Anno Accademico

2013 / 2014

INDICE

ABSTRACT.....	5
INTRODUZIONE	6
1. IDEOLOGIA	9
1.1 Nascita del termine	9
1.2 L'ideologia al bar	11
1.3 Verso un concetto allargato di ideologia	12
1.4 Seconda natura	13
1.5 Simbolo	19
1.6 Ideologia e inconscio: Althusser	23
1.7 Excursus: suggestioni heideggeriane	27
1.7.1 Prima suggestione: La vita del "Sì"	27
1.7.2 Seconda suggestione: Disinibitori e stordimento	30
1.8 Oltre Marx?	35
1.9 Difficoltà della critica dell'ideologia.....	41
Considerazioni conclusive sull'ideologia.....	46
2. IL PROBLEMA – IDEOLOGIA IN MARX ED ENGELS.....	47
2.1 I giovani hegeliani	49
2.2 Vs Hegel.....	57
2.3 Critica della speculazione nell'Ideologia Tedesca	60
2.4 Critica all'ideologia speculativa e delineazione del materialismo storico nell' <i>'Ideologia Tedesca.</i>	61
2.4.1 Polivalenza dell'ideologia in Marx.....	64
2.4.2 Ideologia e classi	71
2.4.3 Scienza materialista vs ideologia	75
2.4.4 L'ontologia della produzione.....	78
2.5 Marx e Feuerbach.	83
2.5.1 Con Feuerbach, la matrice delle "critiche"	83
2.5.2 Un esempio. <i>Sulla questione Ebraica</i> , la ripresa della critica dello Stato e dell'emancipazione solamente politica	84
2.5.3 Vs. Feuerbach: materialismo <i>storico</i>	87

3. ALIENAZIONE – AUTONOMIZZAZIONE IN MARX	91
3.1 Essenza umana.....	93
3.2 Gattungwesen	94
3.3 La critica al concetto di Gattungwesen.....	99
3.4 Il lavoro alienato	103
3.5 Onnilateralità e unilateralità	116
4. REIFICAZIONE E CONTEMPLAZIONE: TRA MARX E LUKÁCS	122
4.1 La forma - merce	124
4.3 Feticismo delle merci e reificazione.....	128
4.4 Il mondo frazionato.....	133
4.5 Contemplazione	136
4.6 Totalità, “fatti”, oggettualità.....	137
CONCLUSIONI.....	145
BIBLIOGRAFIA.....	148
Ringraziamenti	152

ABSTRACT

Questa tesi segue le connessioni e l'intreccio tra le riflessioni sul fenomeno coscienziale dell'ideologia, su quello economico-sociale dell'alienazione e sulla reificazione del mondo umano.

Per far questo, dopo un'introduzione assolutamente necessaria per tracciare in qualche modo i confini dell'oscuro e multifaccettato concetto di ideologia, si seguirà principalmente Marx, nei cui testi, da quelli giovanili a quelli della maturità, si individua un fil rouge, basato sulla fondamentale constatazione di uno stato di soggezione che caratterizza l'umanità intera nella sua specifica conformazione capitalista.

Con Lukacs e il suo sviluppo dell'analisi del fenomeno della reificazione, si proseguirà su questa linea conduttrice, di un pensiero che non può accettare lo "scandalo" dell'uomo ridotto a "merce", e non può che attaccare lo stato contemplativo dell'uomo rispetto a un mondo da lui creato e dove eppure sono le "cose", dotate ormai di una logica autonoma, a dominare e ad imporsi sul proprio artefice.

INTRODUZIONE

Il lavoro di ricerca che ha portato allo sviluppo di questa tesi trova il suo spunto da una convinzione: l'era contemporanea, il postmoderno che Lyotard aveva qualificato come il tempo della fine dei Grand Récits, il periodo successivo a quella che Bell aveva sostenuto essere la "fine delle ideologie", è un tempo ancora fortemente ideologico, anzi, proprio questa presunta e conclamata sconfitta dell'ideologia, testimonia un'immersione quanto mai completa in essa.¹

A questa convinzione si accompagna una preoccupazione: il mondo d'oggi, in virtù delle sue caratteristiche sociali, tecnologiche, economiche, ha anche i mezzi potenziali per rendere (in un'ipotesi volutamente forzata in senso negativo) definitiva questa sua specifica ideologicità, per rendersi definitivo.

Scopo di questa tesi sarà anche spiegare, giustificare e contestualizzare questa convinzione e questa preoccupazione.

Già in queste prime battute emergono temi e termini dotati di grande ambiguità, che senza un'adeguata analisi rischiano di significare tutto e niente.

Il tema dell'ideologia sarà, insieme a quello della critica di una formazione socio-economica che spossa l'uomo delle proprie potenzialità, correlata a uno sguardo verso una possibile emancipazione umana, il tema trasversale di tutta la tesi.

In effetti, a partire da Marx, sarà difficile separare e distinguere nettamente le considerazioni riguardanti questi tre argomenti, tra loro strettamente collegati.

Gli autori dei quali esporremo il pensiero sono innanzitutto vicini in quanto le loro riflessioni partono (esplicitamente o implicitamente) dalla denuncia di una condizione umana e sociale offesa, sottomessa, di un mondo contraddittorio e inaccettabile, e dalla constatazione che nonostante questo, niente viene fatto per provi rimedio.

¹ S. Zizek, *Dalla tragedia alla farsa*, Ponte alle grazie, Milano 2010, pp.51-52

Il labirintico campo dell'ideologia si inserisce proprio in questo contesto: è in generale ciò che dovrebbe rendere conto dell'incomprensibile fatto che un mondo "antagonista" (per usare un'espressione tipicamente adorniana), regno di alienazione e reificazione (temi più specificamente marxiani, lukácsiani e debordiani) venga lasciato sussistere con generale accettazione.

E' allora questo incantesimo che va prima di tutto sciolto per togliere l'umanità dal "bando" e aprire la strada (tortuosa, come vedremo, e autocontraddittoria) per una possibile emancipazione umana.

Il primo capitolo sarà quindi, preliminarmente, dedicato a fornire una breve storia del termine "ideologia", oltre che a cercare di delinearne almeno approssimativamente i frastagliati confini.

Nel secondo capitolo il concetto di ideologia sarà affrontato seguendo Marx nella sua critica-autocritica, vera e propria premessa al lavoro del "Marx maturo", del pensiero speculativo e idealistico che troviamo nell'*Ideologia Tedesca*.

Il terzo capitolo contiene invece un'esposizione delle riflessioni marxiane sul tema dell'alienazione e della perdita di controllo dell'uomo sui suoi stessi prodotti, sfociante nella condizione di minorità in cui l'umanità si trova nella società di stampo capitalistico.

Il quarto capitolo analizzerà il concetto di reificazione, al centro della filosofia di Lukács ma già chiaramente presente in Marx.

Seguiremo il pensiero del filosofo ungherese nella sua ripresa, in termini di reificazione, del "feticismo delle merci" del primo libro del *Capitale*, e nella sua descrizione del mondo reificato in cui l'uomo è un puro spettatore inattivo al cospetto di un mondo non suo, come poi esprimerà più radicalmente, ma sulla scorta del pensiero di Lukács, Guy Debord con la sua analisi della "società dello spettacolo".

Questi autori forniscono, nel loro atto di analisi/denuncia, formidabili strumenti di critica, più che mai necessari in un mondo dove l'ideologia può definitivamente rendersi invisibile (è la sua logica interna) affermando una volta per tutte la sua "apparenza" come realtà e riducendo irrimediabilmente l'uomo a

mero “personaggio”, “maschera”, esecutore inconsapevole (vedremo che il tema dell’ideologia di stampo materialistico mette innanzitutto in rilievo il fatto che l’uomo, in una certa misura, è sempre eterodiretto): con le suggestive parole di Augé, che servono solo a fornire un affresco di ciò che vogliamo dire:

<< Il cittadino medio, in questo senso il cittadino modello, si applica, come padre di famigli, lavoratore, giocatore di *tiercé*, sportivo, automobilista – se vogliamo: come consumatore – a mettere in opera e a praticare il rito. [...] Egli officia il rito [...] rappresenta, [...] in breve, egli fa come gli altri, i quali fanno come lui, e nel compiere il rito non si distingue per nulla da coloro ai quali si oppone, quando crede di opporsi. >>²

²M. Augé, *Poteri di vita, poteri di morte*, R. Cortina, Milano 2003, pp 1-2

1. IDEOLOGIA

Dare una definizione unitaria del termine ideologia è un compito pressoché impossibile.

Nonostante il termine sia apparso solo in tempi relativamente recenti esso è stato interpretato in modi molto differenti tra di loro, soprattutto per il fatto che il campo di indagine che esso apre include problemi epistemologici, gnoseologici, sociologici e di antropologia filosofica.

In questo capitolo abbozzeremo uno studio dell'origine storica del termine, e proveremo ad avvicinarci gradualmente, per esclusione, a quella sua contestualizzazione che risulta più interessante e proficua per l'analisi connessa a quelle istanze di critica sociale e progetto di emancipazione umana che rimangono le altre linee guida di questo lavoro.

1.1 Nascita del termine

E' noto che il termine fa la sua comparsa con Destutt de Tracy nel XVIII secolo.

L'illuminista francese conia questo neologismo nell'opera *Mémoire sur la faculté de penser* con lo scopo di designare un nuovo tipo di scienza avente come oggetto specifico di studio le idee.

Scopo di questa nuova scienza, di forte stampo razionalista, doveva essere quello di analizzare i processi di formazione e sviluppo delle idee, e di individuarne le leggi.

L'ovvio avversario di una simile impostazione di indagine dovevano essere (con una spinta chiaramente illuminista) pregiudizi e dogmi di ogni sorta: le superstizioni venivano così combattute attraverso il lume rischiarante della ragione, della razionalità scientifica chiarificatrice.

Gli *idéologues* volevano quindi operare una demistificazione, rimettendo “al loro posto” le idee, ovvero considerandole come prodotti (e non essenze) di particolari leggi mentali e fisiologiche.

L'ideologia nasce quindi come scienza demistificatoria (anche se già portatrice di quelle contraddizioni che continueranno sempre ad accompagnare il dibattito sull'ideologia), ovvero con un significato opposto a quello col quale è generalmente identificata l'ideologia oggi.

L'uso negativo e spregiativo del termine viene fatto risalire a Napoleone, con il quale gli *idèologues*, dopo un iniziale periodo di collaborazione (De Tracy fu importante membro dell' Institut National, organo composto da una selezione di filosofi e scienziati che dovevano fornire la base teorica per la ricostruzione sociale della Francia), entrarono in un aspro conflitto politico, dovuto principalmente al rifiuto dell'autoritarismo bonapartista.

Agli occhi di Napoleone essi cominciarono a diventare un'autentica setta sovversiva, che minava alle fondamenta la sua autorità politica, privando il popolo di sogni ed illusioni.

Quella per gli ideologi divenne una vera e propria ossessione da parte del condottiero francese, che trovò in essi un capro espiatorio universale per le sue disfatte, come si evince da un celebre discorso, tenuto nel 1812 dopo la sconfitta militare in Russia:

<< È alla dottrina degli ideologi, a questa metafisica diffusa che cerca, in modo forzato, di scoprire le cause originarie e di edificare su di esse le leggi dei popoli, anziché adattare alla conoscenza del cuore umano e delle lezioni della storia, che vanno imputate tutte le disgrazie toccate alla nostra amata Francia>>³.

Questa accusa di metafisicismo, rivolta proprio contro chi avversava l'idealismo metafisico che autonomizzava illecitamente il regno delle idee da ogni influenza

³ Cit. in T. Eagleton, *Ideologia. Storia e critica di un'idea pericolosa*, Fazi Editore, Roma 2007, p. 88

terrena, è paradossalmente giustificabile, proprio ricollegandoci alle contraddizioni interne a cui abbiamo accennato poco sopra.

Gli *idéologues* infatti, pur impegnandosi a smascherare la falsa pura spiritualità delle idee, minando in tal modo il mondo da esse descritto, ritenevano di poter fondare su nuove idee, stavolta non artificialmente prodotte, ma dedotte scientificamente – razionalmente, un ambiente sociale universalmente giusto, libero, in una parola, umano.

Questa pretesa si scontra immediatamente con la loro assunzione di base: se le idee non sono indipendenti dalla materialità, non sono insomma quelle essenze eterne di stampo platonico, come possono logicamente autorizzarsi a considerare la loro scienza delle idee come trascendentale?

Questo cortocircuito, che emerge fin dalle origini del termine ideologia, è destinato a essere una presenza costante in tutto il nostro discorso.

Intanto, la domanda appena posta, ci avvicina a considerazioni che riguardano l'uso comune, triviale, del termine.

Ritengo sia utile, preliminarmente, accennare brevemente proprio ad esso.

1.2 L'ideologia al bar

Un'ideologia è, in questa accezione preliminare, un sistema, anche internamente coerente, di idee viziate alla base da un carattere pregiudiziale, da un insieme di dogmi accettati acriticamente o giustificati erroneamente.

Per controbattere al nostro avversario, che parla ideologicamente, dobbiamo rifarci a un discorso assolutamente oggettivo, tipicamente dotato di scientificità, in grado di spiegare e smascherare come erronei proprio quei principi ingiustificati/mal giustificati sui quali si fonda la sua ideologia.

Una critica dell'ideologia si baserebbe allora sul ricorso alla conoscenza di una verità pragmatica, empirica, alla quale l'ideologia, conoscenza falsificata, non arriva.

In una definizione ormai classica del sociologo americano Edward Shils, uno dei teorici della “fine delle ideologie”, leggiamo le caratteristiche proprie dell’ideologia, che la distinguerebbero dagli altri tipi di credenze: l’ideologia è qualcosa di schematico, inflessibile, dottrinario, chiuso e resistente all’innovazione, che esige un’adesione totale da parte dei suoi seguaci.⁴

Per quanto molte delle determinazioni dell’ideologia qui esposte possano essere condivisibili, questa visione manca il punto saliente, il nodo cruciale che distingue l’ideologia dal mero errore, e che, a nostro avviso, risulta più significativo se come obiettivo poniamo quello dell’emancipazione umana.

Il contesto in cui è lecito parlare propriamente di ideologia, piuttosto che di errore, non deve essere epistemologico, deve risultare neutrale rispetto alla verità o falsità.

1.3 Verso un concetto allargato di ideologia

Il filosofo inglese Terry Eagleton, nel suo importante testo sull’ideologia, tra le sei generali definizioni del termine individua innanzitutto quella che fa riferimento al concetto di “cultura”.

L’ideologia può essere intesa << come processo materiale di produzione di idee, convinzioni e valori nella vita sociale. Tale definizione è neutrale, sia dal punto di vista politico che da quello epistemologico, ed è vicina al significato più ampio del termine “cultura”. L’ideologia, come la cultura, indicherebbe il complesso delle pratiche significanti e dei processi simbolici di una particolare società; alluderebbe al modo in cui gli individui “vivono” le pratiche sociali, piuttosto che alle pratiche stesse >>.⁵

Da questa definizione possiamo trarre alcune osservazioni interessanti:

⁴ E. Shils, *The concept and function of ideology*, in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 7, 1968

⁵⁵ T. Eagleton, op. cit. p. 44

- 1) L'ideologia fa riferimento a un processo di produzione di idee
- 2) Questa produzione è sociale
- 3) Il criterio del vero/falso, in questo caso del giusto/sbagliato, può (o non può, ma l'argomento non rientra nell'ambito di questa tesi) essere applicato discutendo delle "pratiche stesse", mentre l'ideologia entra in gioco nella percezione di tali pratiche collettive.

Se in una visione dell'ideologia che faccia ancora riferimento alla distinzione vero/falso, essa si configura come la visione deformata di un oggetto neutro, passibile di conoscenza scientifica in quanto puro, qui abbiamo un radicale mutamento di paradigma.

L'oggetto di cui si ha "visione" non è qualcosa di monadicamente isolato, a sé stante, originario, ma il risultato di un "processo materiale di produzione".

La materialità di tale produzione indica inoltre che questo oggetto è assolutamente reale, concreto (anche se si parla di idee, esse si concretizzano in pratiche).

Ma se abbiamo a che fare con qualcosa di concreto e non lo vediamo in modo deformato, come giustificare l'accezione negativa che noi abbiamo attribuito all'ideologia?

Per farlo dobbiamo anzitutto introdurre il concetto di "seconda natura", che, come noto, ha origini hegeliane.

1.4 Seconda natura

Cos'è la seconda natura per Hegel, o meglio, cosa può essere considerato come portatore della caratteristica della seconda naturalità?

Filippo Ranchio osserva che << Hegel individua due distinti ambiti di predicazione [della "seconda naturalità"]legittimi: un ambito *soggettivo*, che interessa la costituzione corporea e interiore (spirituale) dei singoli individui, quell'insieme di abitudini, facoltà e caratteristiche soggettive che, pur risultando da processi di

socializzazione, vengono esperite dai singoli agenti come altrettante forme di immediatezza naturale, come elementi costituenti la 'natura' dell'uomo; e un ambito *oggettivo*, che si estende all'orizzonte del nostro comune spazio sociale. Istituzioni, forme di vita e interazioni oggettivate costituiscono un ambito pratico secondo naturale in quanto, pur essendo il prodotto delle dinamiche di convivenza tra i singoli soggetti, tendono inevitabilmente ad autonomizzarsi da essi >> e vengono << esperite come forme di exteriorità quasi- naturali, dotate di una rigidità simile alle leggi di natura >>.⁶

La "naturalità" indica appunto qualcosa che si presenta come assoluto, eterno, immutabile, dato.

Il fatto è che se al mondo esterno naturale stesso (con le dovute cautele) possiamo attribuire una certa stabilità, un carattere di relativa immobilità, una volta che entra in gioco l'uomo, le carte in tavola cambiano notevolmente.

Il mondo in cui vive l'uomo non è un rousseauiano paradiso terrestre, scevro o quasi di interventi umani, e in cui vige un certo isolamento reciproco: quando si comincia a parlare di "seconda" natura, ci si riferisce immediatamente a una situazione più complessa, in cui l'intervento umano e lo sviluppo collettivo – sociale hanno portato alla costruzione di uno specifico ambiente, altamente antropizzato e socializzato, in cui l'uomo si trova.

Questo ambiente si presenta (e viene conseguentemente percepito), allo stesso modo in cui viene percepito il mondo "primo – naturale", con gli stessi caratteri, dotato quindi di "una rigidità simile alle leggi di natura".

Il suo carattere di costruzione, di prodotto, viene oscurato, non traspare allo sguardo dell'uomo che nasce, cresce, ed è immerso in tale ambiente.

Qualcosa di mediato si presenta come immediato, qualcosa di particolare si presenta come universale, qualcosa di divenuto e diveniente, si mostra come fisso.

È all'interno di queste considerazioni che si può cominciare a parlare di ideologia piuttosto che di errore in senso classico.

⁶ F. Ranchio, *Reificazione e seconda natura: le origine hegeliane di un'idea*. In A. Bellan, *Teorie della reificazione*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 51

Il vero o il falso si possono predicare di qualcosa a partire da un insieme di regole ed oggetti che si presuppongono universali, mentre la critica dell'ideologia va ad indagare, e smontare, proprio questa presupposta universalità.

L'ampio spettro di definizioni di ideologia che troviamo nella brevissima storia del termine, deriva dal fatto che la si analizza a "giochi fatti", quando è già cristallizzata.

Ma l'ideologia, come tendevano a osservare già Marx ed Engels, è innanzitutto, e prima di essere una codificata chiave di lettura (parziale, indebitamente assolutizzata) della realtà, un processo.

Se si analizzano le macro ideologie storiche, i Grands Récits di cui parla Lyotard, possiamo attribuire la presenza e la forza "accecante", obnubilante di questi grandi racconti, di volta in volta, a interessi di classe (Marx, Engels, Lúkacs), piuttosto che a componenti affettive (Althusser, Pareto); ma il processo ideologico (termine che d'ora in avanti preferiremo ad ideologia) sottostante, originario, comune, è lo stesso: quella spontanea autonomizzazione delle usanze, dei modi di vita comuni, delle istituzioni, quella naturalizzazione del sociale (storicamente determinato), che già Hegel aveva colto.

Non si può parlare di percezione deformata, non stiamo parlando (e non ci interessa farlo), delle plateali dimostrazioni di fervore dogmatico, politico o religioso che sia, che si possono forse associare alle "ideologie", ma non al "processo ideologico" sul quale vogliamo concentrarci.

Esso fa riferimento al modo comune di entrare in rapporto col mondo che ci circonda, e da questo punto di vista, più che di deformazione, possiamo parlare di occultamento, ma nella visione.

Noi vediamo precisamente ciò che si mostra ai nostri occhi, ma in questa visione non si mostra allo stesso tempo il processo che ha portato alla formazione della realtà con la quale stiamo entrando in contatto, e questo determina precisamente il già rimarcato fatto che l'uomo tende ad attribuire a questa realtà un carattere universale.

Costruzione invisibile quindi, o meglio non immediatamente visibile: costruzione che è il frutto non intenzionale del lungo processo di sempre più complessa interazione tra gli uomini, costruzione sociale.

Per un'analisi del processo ideologico non può allora mancare un'analisi, più che della società, di come essa abbia presa e fin da subito indirizzi la comprensione dell'individuo, la sua visione del mondo (*Weltanschauung*).

Sul carattere sociale della conoscenza si è sviluppata, nella prima metà del novecento, con un importante spinta ricevuta dalla ricezione delle intuizioni di Marx (ed è a Marx che vogliamo arrivare, sebbene per ora stiamo cercando di evitare di inserirlo nel discorso), un'intera disciplina, la sociologia della conoscenza appunto, il cui esponente più noto, Karl Mannheim, non a caso ha dedicato ampi studi, fra cui il suo capolavoro *Ideologia e Utopia*, allo studio dell'ideologia.

Mannheim ha accostato la teoria moderna dell'ideologia (attribuita al pensiero di Marx ed Engels), alla famosa teoria degli *idoli* di Bacone, rinvenendo nella seconda un antesignano della prima.⁷

Bacone scrive, nel suo celebre *Novum Organum* << Gli idoli e le false cognizioni, che penetrate nell'intelletto umano vi si sono saldamente radicate, non solo ingombrano in tal modo le menti da impedire che la verità le illumini; ma ammesso anche che ciò consentano, tornano a operare con maggiore molestia contro il rinnovamento del sapere >>.⁸

Da subito ci si accorge che, per quanto detto in precedenza, i conti non tornano, in questa associazione.

Il sociologo francese Raymond Boudon, nel suo testo sull'ideologia, concorda con Mannheim nel paragonare le due teorie, ma aggiunge che << L'originalità di Marx ed Engels consiste [...] nell'attribuire agli "idola" cause *sociali*, mentre Bacone e gli altri filosofi classici attribuivano loro cause *naturali*, cioè inscritte nella natura umana così come essi la concepivano >>.⁹

⁷ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna 1999, pp.61-62

⁸ Bacon, Francis, *La nuova logica*, Laterza, Bari 1948, §38

⁹ R. Boudon, *L'ideologia: origine dei pregiudizi*, Einaudi, Torino 1991, p. 55

Questo spostamento implica un approccio alla problematica dell'ideologia completamente diverso: se la produzione ideologica fosse attribuibile all'individuo singolo, potremmo indagare tutt'al più su come (autonomamente, indipendentemente, per ipotesi) egli si è creato la propria rappresentazione del mondo, e di essa potremmo parlare nuovamente in termini di correttezza o erroneità, in base al raffronto con una rappresentazione posta come modello di validità, scientificità.

Il campo dell'analisi dell'ideologia, invece, si può aprire proprio nel momento in cui si cessa di pensare all'individuo come un isolato portatore di razionalità, indipendente, autonomo (immagine potenziata dalla prospettiva illuminista), e si comincia a considerarlo come largamente determinato da ciò che gli sta attorno, da ciò in cui nasce e si sviluppa, ovvero, concretamente, da formazioni sociali, a partire dal nucleo familiare.

Per questo, molto più adatto rispetto a Bacone come antesignano dei concetti chiave che ci aiuteranno a ricostruire il fenomeno ideologico, sembra essere Montaigne:

<< il principale effetto della potenza [della consuetudine, degli idoli: modelli socialmente prodotti] è che essa ci afferra e ci stringe in modo che a malapena possiamo riaverci dalla sua stretta e rientrare in noi stessi per discorrere e ragionare dei suoi comandi. In verità, poiché li succhiamo col latte fin dalla nascita e il volto del mondo si presenta siffatto al nostro primo sguardo, sembra che noi siamo nati a condizione di seguire quel cammino. E le idee comuni che vediamo aver credito intorno a noi e che ci sono infuse nell'anima dal seme dei nostri padri, sembra siano quelle generali e naturali>>.¹⁰

¹⁰ Montaigne, Michel de ; *Saggi*, 1580; I, 25.

È difficile non ravvisare delle somiglianze, soprattutto nella metaforizzazione dell'influenza culturale rappresentata dagli "avi", dai "padri", delle "generazioni passate", tra questo passo e alcune espressioni di Marx, i.e. : << la tradizione di tutte le generazioni scomparse pesa come un incubo sul cervello dei viventi >>. *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte* (edizione del 1869), MEO, Roma, Editori Riuniti, 1972 .1990, vol IX, *Agosto 1851 – Marzo 1853*, 1982,p.107

In questo passo non si dice niente sulla verità o falsità delle “idee comuni”, che grazie alla “potenza della consuetudine” vengono “infuse nell’anima”.

Ciò che importa è il processo di assimilazione che viene mostrato, viene portato a coscienza.

L’ideologia come quell’insieme di consuetudini, schemi di organizzazione rappresentativa del mondo, *summa* di valori, è un prodotto sociale – storico che non viene percepito come tale, viene semplicemente interiorizzato acriticamente, “succhiato col latte fin dalla nascita”.

Notiamo che questa caratterizzazione dell’ideologia, che si avvicina al concetto più generale di cultura, tende ad essere onnicomprensivo: siamo tutti portatori di questa “precomprensione” socio-culturalmente indotta, pre-razionale, e quindi di un sapere viziato, in varia misura, da mancanza di un’oggettività scevra di presupposti.

Potremmo dire che, in questo senso, l’uomo è un essere ideologico.¹¹

Questa espansione della sfera ideologica, spinta dal “pensiero della crisi” novecentesco, ha portato alla perdita di valore del termine, in quanto esso, designando tutto, si riduceva a non designare in realtà nulla: ciò ha comportato l’abbandono del termine.

Il discorso attorno all’ideologia non ha però, a nostro avviso, perso la sua utilità, il suo mordente critico, nella misura in cui noi ci concentriamo sul problema della sua naturalizzazione.

Se l’ideologia è un costrutto così definito, quel che a noi interessa rimarcare è quello che precedentemente abbiamo provato a chiamare “processo ideologico”, che è il processo tramite il quale questo costrutto ideologico, quale che esso sia, va a formare una sorta di sostrato conoscitivo, inattaccabile in quanto recepito come naturale, invece che culturale: è un’immediata assolutizzazione dell’atmosfera socio-economico-culturale (particolare!) che respiriamo.

¹¹ T. Eagleton, op. cit., p.44

1.5 Simbolo

Stiamo procedendo per piccoli passi, analizzando quella costellazione di concetti necessari ad un'adeguata comprensione del fenomeno ideologico.

La nozione di simbolo può aiutarci in questo senso.

La realtà percepita e rappresentata dagli uomini, proprio in virtù del suo essere costruito sociale, frutto dell'interazione e del lavoro umano, non deve essere considerata come neutra: essa è sempre simbolizzata.

Il filosofo sloveno Slavoj Žižek, riprendendo Lacan, rimarca il fatto che : << (ciò che esperiamo come) la realtà non è la “cosa in sé” , è già sempre simbolizzata, costituita per mezzo del meccanismo simbolico [...] ha la struttura di una *fiction* perché è simbolicamente (o, come dicono certi sociologi, “socialmente”) costruita >>¹².

Società e simbolo vanno di pari passo: socializzazione implica simbolizzazione.

La simbolizzazione della realtà sociale che ci circonda implica che ogni fenomeno che esperiamo in essa, trae il suo significato dalla connessione con la struttura simbolica vigente, dalla totalità socio-economico-culturale di cui fa parte, piuttosto che da una propria “ essenza “: << la realtà non è direttamente “ se stessa “ >>¹³.

Considerazioni simili si trovano già nel pensiero del filosofo russo Valentin Voloshinov, che, nel suo tentativo di unire teoria dell'ideologia e teoria del linguaggio, stabilisce una diretta correlazione tra lo spazio dell'ideologia e quello del segno.¹⁴

¹² S. Žižek, *Il Grande Altro*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 26

¹³ *ibidem*

¹⁴ Anche Ricoeur insisterà su questa connessione delle cose, e proiettiamo queste attività in idee, diventa impossibile capire come la realtà possa diventare un'idea o come la vita reale possa produrre illusioni; questi sarebbero solo eventi mistici e incomprensibili. Tale struttura simbolica può esser perversa, appunto, dagli interessi di classe così come Marx ha mostrato, ma se non vi fosse una funzione simbolica già operante nella più primitiva forma di azione, non potrei proprio capire come la realtà possa produrre ombre di questo tipo >>. Paul Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaka Book, Milano 1994, p.15

Egli sostiene che << *senza segni non c'è ideologia* >>¹⁵, che << tutto ciò che è ideologico possiede un valore semiotico >>.¹⁶ Tutto ciò che è ideologico possiede significato: rappresenta, raffigura, o sta per qualcosa che si trova fuori di esso. In altre parole è un *segno*.

Il segno a sua volta si instaura solo in un contesto interindividuale, sociale, di comunicazione: << E' essenziale che i due individui siano *organizzati socialmente*, che essi formino un gruppo (una unità sociale); solo allora lo strumento segnico può prendere forma tra di loro. >>¹⁷

Una volta che un oggetto, un fenomeno del mondo esterno sia stato trasformato socialmente in un *segno*, esso è portatore di un significato che va oltre la propria particolarità: come detto prima, non è una “ cosa in sé “. Quando l'oggetto fisico viene convertito in segno (in quanto viene percepito come immagine), senza cessare di essere parte della realtà materiale, un simile oggetto, in una certa misura, riflette e rifrange un'altra realtà.

In altre parole, all'interno di una organizzazione sociale, tramite la sua simbolizzazione del reale, la neutralità non dovrebbe trovare spazio: l'oggetto fisico non è neutro, ma prende il suo significato dalla simbolizzazione stessa, dalla logica simbolica – sociale, quale che essa sia.

All'esistenza “materiale” dell'oggetto si accompagna quindi una seconda esistenza, in un “ mondo dei segni “, senza però che questa esistenza “materiale” stia ad indicare una presunta oggettività assoluta da leggere dietro alla simbolizzazione.

Ancora una volta quindi non dobbiamo opporre l'ideologia “ segnica “ alla realtà oggettiva: il campo di analisi e critica dell'ideologia si apre però proprio considerando il carattere simbolico della realtà sociale, o, ancora meglio, usando una figura concettuale Deleuziana, il carattere di “*simulacro*”, che << nega sia l'originale sia la copia >>¹⁸.

¹⁵ V. Voloshinov, *Marxismo e filosofia del linguaggio*, Dedalo libri, Bari 1976, pp.57-58

¹⁶ *Ivi*, p.59

¹⁷ *Ivi*, p.62

¹⁸ G. Deleuze, *Logica del senso*. Feltrinelli, Milano 1997, p.230

Scrivo a tal proposito Andrea Tagliapietra: << Concettualmente, allora, potremmo ricondurre la logica dell'ideologia a quella del *simulacro*, avendo l'accortezza di leggere nella parola non il *simile* che le etimologie consuete suggeriscono, riconducendolo di conseguenza alla circoscrizione platonica della *copia*, che può essere fedele o infedele e, quindi, *veridica* o *menzognera*, bensì il *simul*, ovvero l'esser insieme, la coesistenza paradossale dei due contraddittori sullo stesso piano, senza il rinvio ad un'originale che ne possa disambiguare il senso. >>¹⁹

Come già visto in precedenza, il campo dell'ideologia va a ricoprire interamente il reale²⁰, e il termine sembra perdere il suo carattere negativo, per andare ad assumere la status di condizione ineluttabile per l'uomo.

Ma è semplicemente una questione terminologica: si continua ad utilizzare il termine ideologia in opposizione a " oggettività ", quando è proprio la pretesa di oggettività assoluta ad essere ideologica:<< le illusioni [ideologiche] non si confutano, ma si smascherano inserendole in una prospettiva conoscitiva più ampia e comprensiva, sospendendone la validità inerziale e mostrandone la relazione con la realtà complessiva che le ospita. >>²¹

Ideologica non è tanto la rappresentazione (socialmente prodotta)non oggettiva di una realtà (simbolizzata, storicamente sviluppantesi), quanto l'interpretare la propria rappresentazione come immediata riproduzione autonoma e genuina di una realtà altrettanto neutra, non vedendo precisamente: 1) l'influenza sociale sul mio pensiero, la precomprensione del mondo socialmente determinata 2) la simbolizzazione sociale della realtà, e la sua storicità.

La critica dell'ideologia, di conseguenza, è un mettere in luce i condizionamenti, non un toglierli: non è un'operazione verticale di scavo verso un fondamento veritativo inattaccabile, ma piuttosto orizzontale, di allargamento prospettico, di

¹⁹ Andrea Tagliapietra, *Prefazione*, in K.Marx, F.Engels, *L'ideologia tedesca*, Bombiani, Milano, 2011

²⁰ << L'ideologia è un fenomeno insuperabile dell'esistenza sociale, nella misura in cui la realtà sociale ha da sempre una interpretazione, in immagini e rappresentazioni, del legame sociale stesso. >> Paul Ricoeur, *Scienza e ideologia*, in ID. *Tradizione o alternativa*, Morcelliana, 1980, p. 70

²¹ A. Tagliapietra, op.cit. p. 13

dis-velamento che non arriva ad un assolutamente disvelato, ma piuttosto mette in luce la velatezza.

Senza questa operazione, il pensiero presunto autonomo finisce per elevare acriticamente ciò che lo plasma, che gli fornisce la precomprensione – guida, ad assoluto, ipostatizzandolo e legittimandolo.

Si legittima perché non lo si vede, non lo si considera, si parte da questa base senza che essa emerga frontalmente e possa diventare problema.

Per Searle, possiamo dire che i fatti sociali non sono mai solo e semplicemente fatti fisici: << noi ci imbattiamo costantemente in nuovi fatti sociali in cui i fatti oltrepassano le caratteristiche fisiche della realtà fisica soggiacente >>²², proprio in virtù del carattere simbolico che i fatti sociali posseggono.

La logica del simbolo, il “ far contare come “, viene espresso da Searle con la formula “ X vale come Y nel contesto C “.

Il contesto C è ovviamente sociale, e dato che i fatti sui quali la nostra analisi verte sono fatti rilevanti per l’uomo, tale contesto è ineludibile, ovvero X è sempre già immerso in un determinato C.

Ed è proprio questo “ C “, questo contesto, che viene bypassato nella rappresentazione del reale operata dall’individuo, in quanto nel suo specifico “ C “ egli è immerso fin dalla nascita (anche qua, somiglianza con le riflessioni di Montaigne): << il bambino è allevato in una cultura in cui dà semplicemente *per scontata la realtà sociale* >>.²³ [corsivo mio]

L’ovvia conseguenza di questa “ immersione ” è che il fatto viene immediatamente considerato, nella rappresentazione, come se il suo significato assoluto fosse Y: la mediazione socio-simbolica non viene ravvisata, portando, come detto, all’ipostatizzazione di un qualcosa che da particolare (relativo a un contesto) viene elevato ad universale (perché il contesto è reso invisibile in quanto interiorizzato).

²² J. Searle, *La costruzione della realtà sociale*, Einaudi, Torino 2006, p.255

²³ *ibidem*

1.6 Ideologia e inconscio: Althusser

La forza persuasiva dell'ideologia²⁴ non si basa sull'imposizione forzata di una determinata rappresentazione della realtà, su una sorta di "lavaggio del cervello" coatto.

La sua presa è ben più irresistibile²⁵ di un'imposizione coatta proprio per il fatto che essa non è esplicita, e in ciò si differenzia dal dogma.

Il dogma implica il divieto di porre una specifica domanda, ma in tal modo rende visibile la domanda stessa, aprendo lo spazio, contro le sue intenzioni, al dubbio, all'interrogazione.

L'ideologia, al contrario, cancella lo spazio di domanda, si presenta come risposta già data, in quanto con essa non c'è un rapporto frontale di confronto, ma, piuttosto, viene "vissuta".²⁶

L'ideologia, in altre parole, non opera al livello della coscienza, ma è profondamente inconscia.

Sul carattere inconscio dell'ideologia ha insistito in modo particolare Althusser, influenzato dalla psicologia lacaniana (dalla quale si allontanerà nella maturità).

Per il filosofo francese, l'ideologia è un sistema di rappresentazioni (internamente coerente), inevitabile prodotto spontaneo di tutte le società, che

²⁴ Facciamo nuovamente presente che non stiamo analizzando il fenomeno ideologico distanziandoci dalla definizione più comune e banale di ideologia come insieme di dogmi sistematizzati, dichiarati e sbandierati come credo (di un partito, di una nazione, di un popolo).

²⁵ Spiegando il suo concetto di "habitus", come chiave della riproduzione culturale e della regolarizzazione degli atti sociali, il sociologo francese Pierre Bourdieu osserva: « il riconoscimento della legittimità [dell'ordine vigente] non è un atto libero [...], ma affonda le sue radici nell'accordo *immediato* tra le strutture incorporate, diventate inconscie e le strutture oggettive » (Bourdieu, 1995, p. 114). E ancora « quando le strutture incorporate e quelle oggettive concordano, quando la percezione è costruita secondo le strutture di ciò che è percepito, tutto appare evidente, scontato », portando, in questo modo, ad un' « esperienza "doxica" nella quale si riserva al mondo una credenza che è più profonda di tutte le altre, *perché non si pensa come tale* » (*ivi*, p. 139) [corsivi miei]

²⁶ Parlando del concetto di ideologia in Althusser, scrive Crespi: « l'ideologia è semplicemente il rapporto vissuto degli uomini col mondo ». (Crespi & Fornari, 1998, p. 144)

<< la secernono [...] come l'elemento e l'atmosfera indispensabili alla loro respirazione>>²⁷.

La metafora dell'atmosfera è particolarmente azzeccata: come nel caso dell'atmosfera, l'ideologia è invisibile, proprio perché l'uomo vi è immerso. Quelle "rappresentazioni" che vanno a formare il sistema in cui consiste l'ideologia non hanno a che fare con la coscienza e per lo più sono «immagini, talvolta concetti, ma soprattutto sono strutture che s'impongono alla stragrande maggioranza degli uomini senza passare per la loro "coscienza". Sono oggetti culturali percepiti-accettati-subiti e agiscono funzionalmente sugli uomini tramite un processo che sfugge loro», infine, Althusser puntualizza che << gli uomini "vivono" la loro ideologia *nient'affatto come una forma di coscienza, ma come un oggetto del loro "mondo" – come il loro "mondo" stesso* >>.²⁸

L'accettazione degli schemi culturali è inconscia (risuona qui l'eco della formula lacaniana: "l'inconscio è il sociale"), "sfugge" agli uomini: la mediazione sociale c'è, ma avviene inconsciamente, non si vede; di conseguenza le "rappresentazioni" vengono percepite come immediate, andando così a coincidere direttamente con "il reale".

L'uomo si appropria inconsapevolmente dell'ideologia del contesto socio-economico in cui vive ed utilizza, in modo naturale e spontaneo, quel sistema di rappresentazioni ritenuto naturale (dato), anche se non c'è nessuna consapevolezza di questo "ritenere".

Nella sua minuziosa ricerca sul concetto di ideologia in Althusser, Raimondi riassume eloquentemente: << l'ideologia [è] l'assunzione acritica dell'effetto-di-dati (o di presenza) prodotto dalle strutture sociali (costumi, tradizioni, istituzioni, rapporti di produzione ecc.). L'uso inconsapevole di queste strutture produce effetti ideologici ossia i sistemi-di-dati che ognuno di noi considera (senza saperlo) irrinunciabili, perché sono quelli entro i quali egli esiste e immagina la propria vita: la "considerazione", anche qui, è del tutto

²⁷ L. Althusser, *Per Marx*, Editori riuniti, Roma 1974, p. 207

²⁸ *Ivi*, p. 208

inconsapevole. [...]L'ideologia coincide col ritenere in modo inconsapevole che il sistema di rappresentazioni che una società produce inevitabilmente descriva il reale [...] in quanto dato, anziché in quanto prodotto storico >>: in conclusione << L'ideologia sarebbe allora l'effetto di una pratica che usando, per quanto inconsapevolmente, un sistema di rappresentazioni ritenuto dato, datizza tutto il reale facendogli assumere i caratteri dell'ineluttabilità. È per questo che essa, sempre inconsapevolmente, nasconde se stessa, il suo essere produzione, perché producendo l'immagine del reale come dato nasconde non solo il fatto che il reale è prodotto, ma anche che l'immagine stessa del reale è a sua volta prodotta.>>²⁹

Vediamo quindi anche in Althusser come il problema dell'ideologia sia collegato a quell'immediata trasposizione del finito, del particolare, del contingente, del mediato, del prodotto, in un infinito, universale, assoluto, immediato.

Queste considerazioni si avvicinano³⁰ a quelle relative alla cosiddetta "illusione antropologica", speculari rispetto all'"illusione trascendentale kantiana", di cui scrive il giovane Foucault: << [l'illusione trascendentale] consisteva nell'applicare i principi dell'intelletto al di là dei limiti dell'esperienza, e dunque ad ammettere un infinito attuale nel campo della conoscenza possibile, per una sorta di trasgressione spontanea. L'illusione antropologica risiede invece in una regressione riflessiva che deve rendere conto di questa trasgressione. La finitudine non è mai superata se non nella misura in cui riposa su qualcosa di ulteriore nel quale trova la sua fonte; e questo ulteriore è lei stessa, ma riportata dal campo dell'esperienza, nel quale si mette alla prova, alla regione dell'originario nel quale si fonda >>.³¹

²⁹ Fabio Raimondi, *Il rapporto tra contingenza e ideologia nel pensiero politico di Louis Althusser*, http://paduaresearch.cab.unipd.it/2389/1/ALTHUSSER_RAPPORTO_IDEOLOGIA_CONTINGENZA.pdf

³⁰ Sulla vicinanza di visione riguardo al tema dell'ideologia tra Althusser e Foucault (sebbene il secondo come noto non parli espressamente di "ideologia"), entrambi influenzati dal pensiero di Lévi-Strauss e Bachelard, si veda:

Crespi, Fornari, *op.cit.*, pp. 143, Eagleton, *op. cit.*

³¹ Michel Foucault, *Introduzione all'antropologia di Kant*; cit. in: Stefano Catucci, *La "natura" della natura umana*, in Noam Chomsky, Michel Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma, 2005, pp.119-120

Forse è questa la migliore definizione di ciò che ci stiamo sforzando di definire: la mistificazione propria dell'ideologia, che rimane problematica anche all'interno di una concezione che dia per scontata la presenza, per l'uomo, di uno sfondo ideologico.

Partendo infatti da un mondo che potremmo definire ideologico nella misura in cui è, come visto, sempre simbolizzato, un mondo in cui ogni oggetto ha perso la neutralità di natura e si è caricato di significati culturali, è stato codificato in base a determinate "visioni del mondo", il "passo" in più, che porta alla mistificazione ideologica, consiste nel fatto che questo mondo non viene riconosciuto come prodotto (sociale, culturale, storico), ma viene direttamente vissuto come naturale, universale, originario.

In altre parole, avvicinandosi a riflessioni di stampo weberiano: << l'uomo [...] iscrive [inconsciamente, tramite il processo storico ed impersonale di simbolizzazione sociale della realtà] significati sulla realtà, ma deve *illudersi* di leggere quei significati *nella* realtà>>.³² (corsivo mio)

Il pensiero filosofico del novecento ha messo in luce che il nostro mondo è sempre ideologicamente "carico", polarizzato, frutto di contesti culturali specifici, quindi costruito, "falso" solo in quanto particolare e non assoluto (non si può più parlare di falso nel senso classico del termine: l'oggettività che legittimava il polarismo vero/falso, almeno per quanto riguarda lo studio dell'uomo, è caduto).

Su questa "impurità" del mondo non possiamo intervenire: o meglio, se pensiamo di opporre un mondo "puro" a un mondo ideologico "impuro" cadiamo precisamente in una fallacia ideologica, e la critica dell'ideologia diventa veramente inutile e infruttuosa.

Si tratterebbe infatti solo di opporre una *Weltanschauung* ad un'altra, una scala di valori ad un'altra, con l'arbitrarietà descritta da Carl Schmitt.

³² Gianfranco Poggi, *Incontro con Max Weber*, Il Mulino, Bologna, 2004; p. 31

Quel che si può fare è, invece, scardinare quel processo spontaneo per il quale ciò che non è altro che prodotto, visione parziale, cultura, sia manifesta all'uomo immerso in questo mondo come origine, visione universale, natura.

1.7 Excursus: suggestioni heideggeriane

Innanzitutto, perché Heidegger?

Il collegamento con il discorso che stiamo affrontando è immediato³³: il condizionamento "ideologico" dell'uomo è uno dei punti chiave dell'Heidegger-pensiero.

La fenomenologia di Heidegger mette in rilievo l'idea secondo la quale i soggetti umani sono formati dalle pratiche culturali storiche all'interno delle quali essi si sviluppano.

Queste pratiche formano uno sfondo che non può mai essere reso completamente esplicito.³⁴

Vattimo suggerisce una connessione ancora più esplicita tra il tema dell'ideologia e il pensiero di Heidegger, sostenendo che << ciò che Marx e il marxismo hanno chiamato critica dell'ideologia, Heidegger lo concepisce come critica della metafisica, cioè critica della pretesa definitiva della verità >>³⁵: si tratterebbe quindi di una radicalizzazione della stessa problematica.

1.7.1 Prima suggestione: La vita del "Sì"

Nei paragrafi 26 e 27 di *Sein und Zeit*, Heidegger va alla ricerca della risposta alla domanda fondamentale del "Chi" dell'Esserci (*Dasein*) nella dimensione quotidiana: ovvero del Chi è che nella quotidianità è l'Esserci.

³³ Non a caso, il pensiero di Heidegger, insieme a quello di Nietzsche, è stato esplicitamente riconosciuto da Foucault, di cui abbiamo appena parlato, come una delle maggiori influenze sulla propria riflessione.

³⁴ Cfr. H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault: analitica della verità e storia del presente*. Ponte alle grazie, Firenze 1989, p. 16

³⁵ G. Vattimo, *Della realtà. Fini della filosofia*, Garzanti, Milano 2012, p. 16

Il titolo del 26 recita: << Il con – Esserci degli altri e il con – essere quotidiano >>, e il filosofo di Messkirk specifica subito: << “Gli altri”, in questo caso, non significa coloro che restano dopo che io mi sono tolto. Gli altri sono piuttosto quelli dai quali per lo più *non* ci si distingue e fra i quali, quindi, si è anche. >>³⁶

Il mondo dell’Esserci è immediatamente un mondo con-vissuto, è un << con – mondo >>³⁷ caratterizzato quindi da un con – Esserci con “gli altri”, intesi come qualcosa di inseparabile dall’Esserci singolo, qualcosa che non si può separare e porre di fronte, dai quali “non ci si distingue”.

Descrivendo il con – Esserci del mondo della quotidianità così definito, Heidegger osserva che esso porta con se un decisivo << dominio inavvertito degli altri che l’Esserci, in quanto con – essere, assume sin dall’inizio. Si appartiene agli altri e si consolida così il loro potere. Quelli che sono detti in tal modo “ gli altri”, quasi per nascondere la propria essenziale appartenenza ad essi, sono coloro che, nell’essere – assieme quotidiano, *ci sono qui* innanzi tutto e per lo più. Il Chi non è questo o quello, non è se stesso, non è qualcuno e non è la somma di tutti. Il << Chi >> è il neutro, *il Si. (Man)* >>.³⁸

Ecco la risposta alla domanda iniziale: il Chi, il “ soggetto “ dell’ Esserci nella quotidianità è impersonale, un neutro “*Si*” fondato sull’inavvertito dominio (reciproco) degli altri, cui si appartiene.

Saltano subito all’occhio le caratteristiche di impersonalità e di incoscienza, che si ricollegano alla descrizione che abbiamo provato a dare del fenomeno ideologico.

L’impersonale³⁹ *Si*, che possiamo rappresentarci come l’insieme di strutture sociali, usanze, modi di vita codificati, è il neutrale attore della scena della quotidianità.

³⁶ Martin Heidegger, *Essere e tempo*, (a cura di Franco Volpi), Longanesi & C., Milano, 2006, p.149

³⁷ *ibidem*

³⁸ *Ivi*, p. 158

³⁹ << il Si [...]non è “qualcuno” che possa esser chiamato a rispondere. Il Si “ c’era “ sempre e tuttavia si può dire di esso che non sia mai stato “ nessuno “ *ivi*, p.159

Eppure, per (l'apparente) immediatezza con cui ci si rappresenta il mondo – ambiente circostante, il dominio del *Si* non è percepito dall'individuo, che in tal modo ne amplifica il potere coercitivo (senza coercizione): << nel mondo – ambiente immediato sia già sempre disponibile e procurato un “mondo – ambiente” pubblico. Nell'uso dei mezzi di trasporto o di comunicazione pubblici, dei servizi di informazione (i giornali), ognuno è come l'altro. Questo essere – assieme dissolve completamente il singolo Esserci nel modo di essere “degli altri” , sicché gli altri dileguano ancora di più nella loro particolarità e determinatezza. In questo stato di irrilevanza e di indistinzione il *Si* esercita la sua autentica dittatura. Ce la spassiamo e ci divertiamo come ci *si* diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come *si* vede e *si* giudica. Ci teniamo lontani dalla “gran massa” come ci *si* tiene lontani, troviamo “scandaloso” ciò che *si* trova scandaloso. Il *Si*, che non è un Esserci determinato ma tutti (anche se non come somme), decreta il modo di essere della quotidianità.>>⁴⁰

Il “modo di essere della quotidianità” è quindi, collegandoci al passo di Augè citato nell'introduzione, un “rito” che “viene officiato” con una devozione spontanea che trae la sua forza dal fatto che la ritualizzazione sfugge, non si vede, il rito “cessa” di essere tale, nascondendo la sua arbitrarietà, e l'Esserci singolo si consegna tanto più nella mani spersonalizzate e spersonalizzanti del *Si*, quanto più lo “vive” come sua propria emanazione.

Il *Si*, questo << *nessuno* a cui ogni Esserci si è già sempre abbandonato nell'indifferenza dell'essere – assieme >>, questo << “ soggetto realissimo “ della quotidianità >>⁴¹, prescrive anche l'interpretazione immediata del mondo e dell'essere – nel – mondo.⁴²

Essendo l'Esserci “ gettato nel mondo “, la comprensione anonima del *Si* è inevitabile (ovvero si nasce sempre all'interno di un contesto sociale simbolicamente-significativamente non neutro) e nel mondo del *Si* l'esserci ha

⁴⁰ *Ivi*, pp.158 -159

⁴¹ *Ivi*, p. 160

⁴² *Ivi*, p. 161

l'impressione di << comprendere tutto senza alcuna preliminare appropriazione della cosa >>.⁴³

Heidegger definisce "inautentica" l'esistenza sotto la dittatura del Si, e osserva che l'Esserci può rimanere per sempre nello stato interpretativo quotidiano nel quale è cresciuto: << Innanzi tutto l'Esserci è il Si, e per lo più rimane tale >>.⁴⁴

L'inautenticità esistenziale descritta da Heidegger non verte sul fatto che una simile esistenza si basi su un fondamento errato, o sulla sua condizionatezza: l'inautenticità scaturisce dal fatto che L'esserci, nel quotidiano, sotto la potenza impersonale del Si, è tanto più eterodiretto (dal Si, per l'appunto, il vero soggetto della quotidianità) quanto più si sente autodiretto, indipendente nel suo pensiero e attività, quanto più, come detto, ha "l'impressione di comprendere tutto senza alcuna preliminare appropriazione della cosa".

In questa impressione di autonomia che rafforza l'eteronomia, come abbiamo cercato di mostrare nelle pagine precedenti, la dipendenza da una precomprensione del mondo che nasconde la simbolizzazione, la socializzazione e in generale la mediatezza della rappresentazione del mondo stesso che percepiamo come immediata, si fonda anche la forza della mistificazione ideologica, per cui il parallelo con l'"esistenza inautentica" heideggeriana ci pare suggestivamente appropriato.

1.7.2 Seconda suggestione: Disinibitori e stordimento

In queste seconda suggestione proveremo ad associare la cieca immersione nell'ideologia allo stato dello stordimento animale descritto da Heidegger, seguendo le connessioni individuate da Giorgio Agamben⁴⁵ tra gli studi biologici del barone Von Uexküll (che di Heidegger fu studente, ma anche ispirazione) e

⁴³ *Ivi*, §35

⁴⁴ *Ivi*, p. 161

⁴⁵ Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002. In particolare nelle pp.44-74

le riflessioni contenute nelle lezioni del corso del semestre invernale 1929-1930 all'università di Friburgo dello stesso Heidegger.

Jakob von Uexküll è stato uno dei massimi zoologi del Novecento, e viene considerato come uno tra i fondatori della moderna biologia.

Le sue riflessioni sono caratterizzate da una completa deantropocentrizzazione della prospettiva delle scienze della vita: bisogna abbandonare l'illusione che porta a considerare il mondo come unitario (specificamente, il mondo unito sotto la prospettiva *umana*) e a studiarlo come tale.

L'ambiente viene vissuto in modo differente da ogni animale, e anche spazio e tempo sono categorie da interpretare relativizzandole, associandole a come ogni animale le vive.

Per questo motivo, von Uexküll opera un'accurata distinzione tra *Umgebung*, ovvero lo spazio oggettivo in cui noi vediamo muoversi un essere vivente, e *Umwelt*, il mondo-ambiente che è costituito da una serie più o meno ampia di elementi che egli chiama << portatori di significato >> (*Bedeutungsträger*) o di << marche >>, che sono in realtà i soli che interessano l'animale.

Non deve trarre in inganno il termine "oggettivo" riferito all' *Umgebung*: esso non è altro, semplicemente, che la particolare *Umwelt* propria dell'uomo, senza alcuna dignità speciale e, oltretutto, anch'essa suscettibile di variazioni prospettiche: << non esiste una foresta in quanto ambiente in quanto ambiente oggettivamente determinato: esiste una foresta-per-la -guardia -forestale, una foresta-per - il - cacciatore, una foresta - per - il - botanico, una foresta - per - il viandante, una foresta - per -l'amico - della - natura, una foresta - per - il - legnaiolo >>.⁴⁶

L'ambiente dell'animale, la sua *Umwelt*, non coincide con quello che l'uomo considera come mondo oggettivo (l'*Umgebung* che coincide con la sua specifica *Umwelt*): esso non "vede", non considera come mondo, che una più o meno ristretta cerchia di elementi significativi.

⁴⁶ *Ivi*, p. 46.

L'esempio più immediato portato da von Uexküll è quello della zecca, la cui *Umwelt* può si limita sostanzialmente a soli tre "portatori di significato": 1) l'odore dell'acido burritico contenuto nel sudore di tutti i mammiferi, 2) la temperatura di trentasette gradi corrispondente a quella del sangue dei mammiferi; 3) la tipologia della pelle propria dei mammiferi.

La sua vita si gioca tutta all'interno della relazione con questi tre elementi, il suo mondo consiste in essi, ed essa è completamente immersa nella sua connessione con essi.

Questo esempio mostra in modo eclatante come l'idea di un mondo unitario, dotato di oggettività assoluta, sia assolutamente infondata, e soprattutto infruttuosa, nel campo delle scienze della vita.

Nelle lezioni del semestre invernale 1929-1930, poi raccolte sotto il titolo / *concetti fondamentali della metafisica*, Heidegger avanza la nota triplice tesi secondo la quale "la pietra non ha mondo, l'animale è povero di mondo, l'uomo è creatore di mondo", che costituirà il tema conduttore delle lezioni.

Nel descrivere la condizione animale, egli utilizza concetti direttamente collegabili a quelli di von Uexküll appena citati.

Agamben infatti osserva che << Heidegger chiama *das Enthemmende*, il disinibitore, ciò che Uexküll definiva "portatore di significato", e *Enthemmungsring*, cerchio disinibitore, ciò che lo zoologo chiamava *Umwelt*, ambiente.>>⁴⁷

Così come per von Uexküll, sebbene utilizzando una terminologia diversa, anche per Heidegger l'animale si trova chiuso nel cerchio dei suoi disinibitori, ovvero ciò che colpisce il suo essere-capace, ciò che "ha significato", che lo attiva istintivamente: il suo mondo è costituito da essi, e solo da essi, tutto il resto non rientra nel suo campo percettivo.

Ora, che tipo di rapporto è quello dell'animale con i propri disinibitori? Heidegger lo definisce con il termine "stordimento" (*Benommenheit*).

⁴⁷ Ivi, p. 54

L'animale è completamente assorbito nella relazione funzionale e istintiva con il suo disinibitore: una volta che il suo essere-capace- di, è stato attivato dallo specifico disinibitore, all'animale non è concessa una vera scelta, esso non può << avere una condotta >>, ma può soltanto << comportarsi >>: termine che vuole indicare il cieco automatismo istintivo con cui l'animale, meccanicamente, agisce in risposta alla percezione di uno disinibitori del suo "cerchio disinibente".

L'integrale assorbimento dell'animale nel rapporto col suo disinibitore, << possibile soltanto dove è presente un istintivo "verso">>, << impedisce all'animale di porsi di fronte ad esso >>.⁴⁸

L'animale non vede ciò in cui è immerso, non è in grado di vedere ciò che primariamente vede, similmente alla "svista" nella visione con cui abbiamo caratterizzato il fenomeno ideologico.

Ciò che è interessante per il nostro discorso, al di là di questi echi concettuali, è che la condizione di "stordimento" non è una prerogativa esclusiva dell'animale, o meglio, descrive sì la condizione animale ma funge anche da "sfondo" dal quale fare emergere, per una sottile ma determinante differenza, una << vicinanza >> che è un << abisso >>, la condizione esistenziale umana.

Lo stordimento come essenza dell'animale << è in qualche modo il retroscena appropriato sul quale si può distaccare l'essenza dell'uomo >>.⁴⁹

Non solo, lo stato di "stordimento" viene accostato da Heidegger, preliminarmente, anche all'uomo.

La grande maggioranza del tempo l'uomo la spende indaffarato ed occupato colle e nelle cose (osservazione quanto mai attuale ed applicabile alla frenesia "incurante" della vita odierna, specie quella metropolitana già descritta da Simmel, il cui pensiero influenzerà infatti Heidegger), in una condizione simile a quella che Heidegger descriverà come quella animale: << siamo assorbiti dalle

⁴⁸ M. Heidegger, *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, il Melangolo, Genova 1999, cit. in G. Agamben, op. cit. p. 56

⁴⁹ M. Heidegger, *I concetti fondamentali della metafisica*, cit. in G. Agamben, op. cit. p. 64

cose, addirittura perduti in esse, spesso persino *storditi* da esse >>.⁵⁰ (corsivo mio).

In tale situazione, l'uomo, al pari dell'animale, non è in grado di mettersi di fronte alle cose, ma si trova in un rapporto di stordimento con esse, i propri disinibitori.

Il cerchio disinibitorio proprio dell'uomo è sicuramente ben più vasto e complesso di quello di qualsiasi altro animale, ma non è questo che lo rende qualitativamente diverso da esso, ed esperisce una simile condizione di completo assorbimento.

Il rapporto col proprio disinibitore, potremmo aggiungere, non è per lo più frutto di forza istintuale, ma la convenzione e la routine sembrano giocare un ruolo simile a quello giocato dall'istinto nell'animale.

Questa suggestione vuole proporre un accostamento tra la condizione di stordimento e quella di una vita completamente sotto il giogo ideologico, dove ci si "comporta" automaticamente in reazione al contatto con i nostri disinibitori (in questo caso sociali), in un meccanismo dove l'istinto è sostituito dalla convenzione e dall'abitudine irriflessa.

In ogni determinata situazione, l'uomo, nello stato di stordimento, reagisce ai disinibitori con cui entra in contatto in modo immediato, avendo a disposizione il comportamento convenzionalmente stabilito (non per convenzione esplicita, ma per il procedimento di appropriazione inconscia dell'ambiente sociale circostante), lo mette in atto con una cecità simile a quella dell'istintuale meccanismo azione-reazione animale.

Tuttavia, l'uomo non è limitato al pari dell'animale in questa condizione e confinato in essa.

Peculiare dell'uomo è infatti, secondo Heidegger, la possibilità, negata all'animale, della sospensione del rapporto col disinibitore, mediante quello che Agamben definisce come << l'operatore metafisico >>⁵¹ della *noia*.

⁵⁰ *Ivi*, p.67

⁵¹ *ibidem*

Non ci addentreremo qui nell'analisi della noia quale condizione specificamente umana in cui avviene questa sospensione del rapporto animale col disinibitore. Ci limiteremo, come contestualizzazione, a definirla schematicamente con le parole di Agamben: << nella noia ci troviamo di colpo abbandonati nel vuoto. Ma, in questo vuoto, le cose non ci vengono semplicemente " sottratte e annientate", esse ci sono, ma "non hanno nulla da offrirci", ci lasciano completamente indifferenti, in modo tale, però, che non possiamo liberarci da esse, perché *siamo inchiodati e consegnati a ciò che ci annoia.*>>⁵²

Il fatto che nella noia le cose non abbiano "nulla da offrirci", indica appunto l'avvenuta sospensione del disinibitore, indica l'assenza di una reazione immediata, come avviene nel completo assorbimento tipico dello stordimento animale.

Possiamo allora concludere, completandolo, il nostro parallelo.

Il destarsi dall'ideologia è il destarsi dallo stordimento, un arrestarsi del flusso di "comportamenti" da automa che ci permette di prenderne visione, di metterceli di fronte piuttosto che, in modo immediato e cieco, viverli e attuarli.

Nei *Manoscritti economico – filosofici* di Marx troviamo una frase significativamente simile alle considerazioni di stampo heideggeriano che abbiamo tracciato: << L'animale è immediatamente una cosa sola con la sua attività vitale. Non si distingue da essa. È *quella stessa.* >>

Invece, in questo distinguendosi dall'animale, l'uomo fa, o meglio ha la possibilità di fare << della sua attività vitale l'oggetto stesso della sua [...] coscienza >>.⁵³

1.8 Oltre Marx?

All'inizio di questo capitolo abbiamo accennato al fatto che, nella nostra trattazione dell'intricato tema dell'ideologia, ci saremmo spinti al di là di quanto la riflessione marxiana su di esso aveva da offrire, ma, abbiamo aggiunto, forse,

⁵² *ibidem*

⁵³ K. Marx, *Manoscritti filosofico – economici*, Torino, Einaudi, 2004, p. 74

da una particolare prospettiva, l'“oltre” in cui ci siamo avventurati prendendo spunti e impressioni dagli sviluppi della riflessione successiva al filosofo di Treviri, non è poi così distante da alcune intuizioni di Marx, o comunque ha radici più lineari di quanto si possa pensare in tali intuizioni.

Preliminarmente (approfondiremo l'analisi delle riflessioni marxiane sul fenomeno ideologico e sulle sue relazioni col pensiero marxiano nel suo complesso nel capitolo seguente) possiamo osservare che la radicalità destabilizzante del concetto di ideologia “allargato” alla sua massima portata, come fenomeno onnipresente ed ineludibile dell'esistenza umana, cozza con quel residuo di umanismo che, con buona pace di Althusser e della sua scuola, permane negli scritti di Marx anche dopo la celebrata *coupure épistémologique* che, facendo i conti in modo definitivo con la filosofia, segnerebbe il passaggio (che inizierebbe, stando ad Althusser stesso, con *L'ideologia Tedesca*), dal giovane Marx al Marx maturo, dal filosofo ancora condizionato da un idealismo Giovane – Hegeliano “ contratto” in gioventù, al Marx economista, insomma, da un Marx ancora ideologico, a un Marx scienziato.

Non c'è dubbio che, diagnosticando l'ideologia come sfondo umano, ci si allontani in una certa misura da Marx, che non rinuncia mai completamente alla delineazione di uno stadio umano non ideologico, e a un soggetto non ideologicamente condizionato: rispettivamente la società comunista e il proletariato.

La celebre immagine di Marx offerta da Derrida, come “cacciatore di fantasmi”, esprime questo rifiuto di accettare l'inevitabilità del condizionamento, del sostrato ideologico.

Quelli che Derrida chiama “spettri” che ossessionano Marx a tal punto che egli finisce per esser loro prigioniero, sono tutte quelle << illusioni, [...] simulacri, [...] apparenze >> prodotti dal << movimento di idealizzazione (*Idealisierung*) [...], si tratti di moneta o di ideologemi >>.⁵⁴

⁵⁴ J. Derrida, *Spettri di Marx*, R. Cortina, Milano 1991, p. 61

Tutto il pensiero di Marx, nella sua evoluzione, è caratterizzato dalla spinta critica che mira a uno spazio finalmente libero da questi fantasmi, partendo dalla convinzione che la realtà a lui contemporanea, costante oggetto della sua opera di bonifica antiectoplasmica, sia una realtà fortemente spettrale.

Si tratta di una realtà spettrale nel senso che il modo capitalistico di produzione è un mondo di automi senza soggetti, un mondo nel quale i morti (le merci) dominano sui vivi (gli uomini), il capitale assume la forma di un vampiro che succhia il sangue ai lavoratori e il mondo stesso è fantasmaticamente capovolto. In Marx permane la ricerca e l'annuncio messianico di uno spazio, di un ambito di fenomeni non contaminati dai fantasmi, e in cui all'uomo sia restituita la completa autonomia.

Il concetto di ideologia "allargato" che abbiamo ricostruito, a cui Derrida si avvicinerebbe indubbiamente più di Marx, non prevede zone prive dell'effetto fantasmatico.

L'influenza dei costrutti sociali, delle convenzioni, delle consuetudini, degli schemi di pensiero autonomizzanti e autonomizzati, e quindi oggettificati, resi fissi, e immagazzinati inconsciamente al punto che sembrano emanare dalla propria celebrata individualità, permane, e ci dice che in una certa misura la spettralità rimane e appartiene al mondo umano.

Derrida osserva che Marx, invece, ai fantasmi << Non vuole crederci. Ma non pensa che a questo. Crede abbastanza a ciò che si suppone li distingua dalla realtà effettiva, dall'effettività vivente. Crede di poterli opporre, come la morte alla vita, come le vane apparenze del simulacro al pensiero reale. Crede abbastanza alla frontiera di questa opposizione da voler denunciare, cacciare o esorcizzare gli spettri, ma con l'analisi critica, non con qualche contro-magia >>.⁵⁵ Tuttavia, al fianco di questa ricerca dell'"effettività", in Marx troviamo un altro spirito, notato anche da Derrida stesso: quello di Marx è un pensiero caratterizzato da << una critica *radicale*, cioè un modo di procedere pronto all'autocritica. Questa critica *si vuole*, in principio ed esplicitamente, aperta sulla

⁵⁵ *Ivi*, p. 63

propria trasformazione, sulla sua rivalutazione e sulla sua auto-reinterpretazione.

>>.⁵⁶⁵⁷

Questo spirito va oltre la diagnosi (errata) economico-materialistica che legge scientificamente nelle pieghe della storia l'imminente e consequenzialmente necessaria rivoluzione in direzione di un mondo finalmente non ideologico, e ci fornisce le armi per difenderci dal condizionamento ideologico anche una volta che l'abbiamo compreso come qualcosa di non totalmente ineliminabile, ovvero anche in una prospettiva che non pretenda di scacciare definitivamente la fantasmaticità dal mondo.

Proprio tale pretesa, infatti, rischia di farci ricadere in una soggezione ideologica ancora più radicale: un'autonomizzazione totale e fittizia dell'uomo e del suo pensiero, lo ricaccerebbero nuovamente, e ancora con maggior forza, nella dipendenza non vista.

In Marx questo sogno di libertà, di una verità da opporre all'ideologia, in una certa misura, permane, ma al tempo stesso è confutata dal suo stesso pensiero, il cui spirito di critica inesausta, di spinta verso la consapevolezza dei limiti del pensiero stesso, è più idonea a confrontarsi con l'ideologia nel senso più radicale con cui l'abbiamo descritta.

In effetti, osservando che non è la coscienza che determina l'esistenza, ma piuttosto è l'esistenza che va a costituire la coscienza, Marx apre lo spazio per parlare di ideologia non più nei termini di vero o falso, e per criticare il fenomeno ideologico senza opporgli una verità assoluta, ma minandone proprio le pretese di assolutezza del pensiero ed indipendenza della coscienza, mostrandone i condizionamenti, mettendone in luce la genesi: << il concetto di ideologia è già

⁵⁶ *Ivi*, p.114

⁵⁷ Come ci ricorda Paolo Vinci riprendendo Ernst Bloch: << in Marx c'è una corrente calda e una corrente fredda: quella fredda coincide con il taglio analitico e scientifico della sua indagine, quella calda deriva dalla forza emancipativa, dalla sua volontà di compiere un balzo in avanti nella storia, in nome del quale operare il rinvio a una possibile prassi trasformativa >> Paolo Vinci, *La forma filosofia in Marx. Dalla critica dell'ideologia alla critica dell'economia politica*, Manifestolibri, Roma, 2011, p. 9

acquisito nella misura in cui le idee sono interpretate come l'espressione di una formazione sociale, come un'inversione e una giustificazione >>⁵⁸.

È questo il lato della riflessione marxiana che lo fa inserire di diritto, secondo la definizione di Ricoeur, fra i "maestri del sospetto", insieme a Nietzsche e a Freud, e che risulta più attuale, più idoneo ad affrontare un mondo in cui l'uomo è tanto più spossato della propria vita quanto più si pretende autonomo, e per avere presa critica sulla società anche una volta che, come osserva Francis Wheen, << l'agghiacciante minaccia⁵⁹ con cui si concludeva il *Manifesto del Partito comunista*, il più famoso pamphlet politico di tutti i tempi, sembra ormai nient'altro che un curioso reperto storico [e] le uniche catene che oggi giorno tengono avvinta la classe operaia sono quelle dei falsi rolex, e i proletari odierni hanno tante altre cose che non vorrebbero perdere: i forni a microonde, la casa per le vacanze in multiproprietà, le antenne paraboliche. si sono comprati l'appartamento, posseggono azioni delle aziende di servizi ormai privatizzate, hanno beneficiato di un'inaspettata manna caduta dal cielo quando la loro cooperativa edilizia si è trasformata in banca. in breve, oggi siamo tutti borghesi >>⁶⁰ e, ci permettiamo di aggiungere, meno in possesso del nostro destino che mai.

È nostra opinione, che sia necessaria la valorizzazione di questo aspetto della riflessione di Marx, oggetto di una ripresa relativamente recente⁶¹ che, scostandosi dall'irrigidimento teorico marxista più che marxiano⁶², recupera

⁵⁸ E. Renault, *Marx e l'idea di critica*, Manifestolibri, Roma 1999, p. 71

⁵⁹ Tremino pure le classi dominanti davanti alla rivoluzione comunista. I proletari non hanno nulla da perdere in essa fuorché le loro catene. E hanno un mondo da guadagnare. *Proletari di tutto il mondo, unitevi* >>. Karl Marx e Friedrich Engels, *Manifesto del Partito comunista*, MEO, vol. VI, *Ottobre 1845 – Marzo 1848*, 1973, p. 518

⁶⁰ F. Wheen, *Karl Marx. Una vita*. Isbn edizioni, Milano 2010, p. 14

⁶¹ Si veda, a tal proposito: Claudio Belloni, *Per la critica dell'ideologia. Filosofia e storia in Marx*, Mimesis, Milano – Udine, 2013, soprattutto pp. 17 -20; 329 -333; Paolo Vinci, *op.cit.*, Manifestolibri, Roma, 2011, pp. 9 -12; Diego Fusaro, *Saggio introduttivo* in K. Marx, F. Engels *Op.cit.*

⁶² Come testimonia una lettera di Engels, nel sentire, per esempio, che un nuovo partito francese sosteneva di essere marxista, Marx affermò: << Tutto quello che so è che non sono marxista, io! >> Lettera di Engels a Paul Lafargue, 27 agosto 1890, MEO, vol. XLVIII, *Lettere Gennaio 1888 – Dicembre 1890*, 1983, p.478

quelle sue intuizioni che risultano inconciliabili proprio con ogni sorta di “ismo”, e che ci offrono l’immagine di quel Marx critico inesausto, della realtà e di se stesso⁶⁴, che in questo senso, lungi dall’aver tagliato i ponti con la filosofia, rimane filosofo nella misura in cui interpretiamo la filosofia come “sapere aperto”, sempre autocritico, sempre attento ai propri condizionamenti e conscio dei propri limiti.

Un sapere, in altre parole, che non è << acquietato nel rispecchiamento dello stato di cose presente >>⁶⁵, in contrasto con quella “ santificazione del presente” che Marx considera come insito dell’atteggiamento filosofico *tout court*, identificando erroneamente il contrassegno di fondo della filosofia con quello appartenente a quei filosofi che sono i suoi specifici obiettivi polemici.

Questo pensiero non perde la sua fondamentale tendenza a tenere aperto uno spazio critico, e quindi di “possibilità”, di apertura oltre ciò che ora, contingentemente, è, e rimane anti-ideologico non perché conduca a una verità, un fondamento ultimo (da opporre a ciò che è ideologico) ma perché, al contrario, mantiene viva la consapevolezza dell’influenza che ciò che meramente “ c’è “ ha sulla nostra coscienza; un pensiero che smaschera quello che abbiamo chiamato “processo ideologico” proprio perché, evitando di ammantarsi arbitrariamente, come invece fa quella filosofia che Marx attacca, di autonomia e autosufficienza, non dichiara chiusa (e chiudibile) la partita con l’ideologia.

Bisogna considerare Marx prima di tutto come “pensatore della critica”, avverso a ogni dogma e coerentizzazione (fatto, quest’ultimo, confermato dal fatto che egli si oppose fortemente alla trasformazione in dogma del suo pensiero operato dal marxismo, per ma no del più sistematico Engels e di Kautsky).⁶⁶

⁶³ << I concetti fondamentali del marxismo – non sono affatto i concetti fondamentali del pensiero di Marx >>. Michael Henry, *Marx I. Una filosofia della realtà*. Marietti, Genova 2010, p.71

⁶⁴ È noto il fatto che Marx, prima di licenziare un suo scritto, rivedesse ossessivamente ogni frase, ogni dettaglio, ma basterebbe ricordare la travagliatissima e lunghissima elaborazione dei materiali sull’economia politica, a partire da *Per la critica dell’economia politica*, passando per i *Grundrisse*, culminata nella pubblicazione solo parziale (in vita) del *Capitale*, per rendere l’idea di quanto spirito di riflessione autocritica ci fosse in lui.

⁶⁵ P. Vinci, op. cit, p. 14

⁶⁶ Cfr. D. Fusaro, *Bentornato Marx!* Bompiani, Milano 2009, pp.30-44

L'immagine di un Marx "fondatore" del marxismo come *Weltanschauung* granitica e statica è apertamente fuorviante: la sua è un'opera di critica dinamica ed eraclitea, sempre allerta e recettiva nei confronti della società capitalistica sulla quale vuole avere presa.

Se, in altre parole, le previsioni socio-economico-storiche di Marx si sono rivelate chiaramente errate, se la trasformazione della società capitalista è andata fuori dai binari che Marx aveva pensato come delineati dalla storia come l'aveva analizzata, non per questo il pensiero di Marx è da ritenere, nel suo insieme, un'inutile, per quanto affascinante, reperto da museo.

La logica stessa della critica marxiana, infatti, rimane più che mai viva, con il suo spirito demistificante.

1.9 Difficoltà della critica dell'ideologia

Fin dalle prime battute di questa tesi abbiamo rimarcato il fatto che il campo di analisi aperto dall'apparire dell'ideologia come problema risulta intricato, denso di contraddizioni e circolarità difficilmente superabili.

L'ideologia è un vero e proprio vaso di pandora, e una volta scoperto è difficile raccapezzarsi nel fiume di implicazioni e aporie che esso contiene in modo sufficientemente chiaro per poterlo richiudere.

La filosofia, ci dice Étienne Balibar, allievo di spicco di Althusser << non perdona a Marx l'ideologia. Non si stanca di mostrare incessantemente che si tratta di un concetto mal costruito, che non ha significato univoco e che pone Marx in contraddizione con se stesso [...]. Tuttavia essa vi ritorna senza posa: come se, per il solo fatto di aver introdotto questo nome, Marx le avesse posto il problema di cui essa deve rendersi padrona per restare ancora filosofia>>.⁶⁷

Il concetto moderno di ideologia nasce (con Marx)come oggetto di critica, nasce per essere criticato, per essere smascherato come condizionamento legittimante lo *status quo*.

⁶⁷ Étienne Balibar, *La filosofia di Marx*, Roma, Manifestolibri, 2005, p. 49 ss

Il processo ideologico, come “servitù volontaria”, coercizione senza imposizione e senza impositore (la trattazione allargata del concetto di ideologia che, andando oltre Marx – ma non poi così tanto, come abbiamo visto – abbiamo intrapreso ci porta a poter dire che essa, in linea di principio, produce il suo effetto ideologico a prescindere e senza bisogno di un’autorità interessata, una classe dominante che imponga con la forza la propria ideologia su una classe dominata), nasce e trae la sua forza obnubilante, “stordente”, dal connubio tra una celebrata indipendenza dell’individuo razionale, e dall’apparente neutralità “naturale” (secondo-naturale), dalla fittizia astoricità dell’ambiente umano così come esso si presenta agli occhi di tale individuo.

Per criticarlo, per effettuare una critica dell’ideologia, il procedimento è quello della denuncia del condizionamento e della storicità – contingenza dell’ambiente umano, piuttosto che l’imposizione di nuovi principi assoluti su cui fondare un mondo “veramente umano”.

Manca necessariamente un fondamento, per la stessa logica della critica dell’ideologia.

Di conseguenza la stessa critica è interpretabile come un semplice punto di vista, radicato in una specifica base materiale.

Questa prima difficoltà, riguardante l’aporeticità della critica dell’ideologia, che è una denuncia dei condizionamenti cui è soggetto il pensiero che tuttavia pretende di porsi come uno “sguardo da nessun luogo”, viene generalmente denominata “paradosso di Mannheim”⁶⁸.

Ricoeur descrive questo paradosso con l’impossibilità di applicare il concetto di ideologia all’ideologia.: << se tutto quello che dico è inganno, se tutto quello che dico rappresenta degli interessi che non conosco, come possiamo avere una teoria dell’ideologia che non sia a sua volta ideologica? >> e ancora << quale è lo statuto epistemologico del discorso intorno all’ideologia se ogni discorso è ideologico? In che modo questo discorso può sfuggire a questo destino? Se il

⁶⁸ P. Ricoeur, *Conferenze su Ideologia e utopia*, Jaka Book, Milano 1994, p. 15

pensiero sociopolitico è connesso con la situazione di vita del pensatore, il concetto di ideologia non deve forse essere assorbito nel suo referente? >>.⁶⁹ Mannheim, radicalizzando e irrigidendo il concetto di ideologia, giunge a quella che chiama << la forma generale [...] della concezione totale dell'ideologia [che] si raggiunge quando il ricercatore sottomette non solo il punto di vista dell'avversario, ma quello di tutti, ad un'analisi ideologica >>⁷⁰.

In questo passaggio decisivo sta, per Mannheim, il trapasso dalla semplice “ teoria dell'ideologia” alla “ sociologia della conoscenza” che egli aveva già delineato come scienza.

Mannheim prosegue descrivendo questo passaggio nei seguenti termini: << Per cominciare, un certo gruppo scopre la determinazione situazionale delle idee appartenenti ai suoi avversari. Successivamente, il riconoscimento di questo fatto è elevato ad un principio onnicomprensivo in base al quale il pensiero di ciascun gruppo è considerato come il risultato delle sue condizioni di vita >>.⁷¹

In sostanza, Mannheim riconosce un << elemento ideologico implicito nel pensiero umano [...] legato alla concreta condizione di vita dell'individuo >>, dal quale non si può prescindere per il semplice fatto che gli uomini, e quindi il loro pensiero, << nasce e opera in un definito ambiente sociale e non nel vuoto >>.⁷²

Nella nostra trattazione del fenomeno ideologico, ne abbiamo descritto senza dubbio un allargamento paragonabile: ideologica non è più solamente la posizione del nostro avversario (generalmente politico), ma il condizionamento ideologico sembra essere piuttosto proprio di qualsiasi uomo viva in società.

Questa prospettiva allargata è, peraltro, coerente e consequenziale con una delle tesi fondamentali del materialismo storico: ovvero quel radicale cambiamento di impostazione operato da Marx rispetto alla filosofia dei suoi avversari idealisti che sancisce: << non è la coscienza a determinare l'esistenza, ma è, al contrario, l'esistenza a determinare la coscienza >>.⁷³

⁶⁹ *Ivi*, p. 16

⁷⁰ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 74

⁷¹ *ibidem*

⁷² *Ivi*, p. 79

⁷³ Karl Marx, Friedrich Engels, *L'ideologia Tedesca*, Bompiani, Milano 2011, p. 345

Questa dipendenza coscienziale non è propria di questo o quell'uomo, di questa o quella classe: il monito di Marx non fa distinzioni.

Il problema è che un pensiero critico che realizza la sua critica proprio mostrando come il pensiero umano sia condizionato del pensiero entra in una circolarità per cui, o:

- 1) Si autopone in un punto archimedeo non soggetto a condizionamento, autonomo, si proclama "eccezione", contraddicendo la sua stessa "regola", riducendosi però così ad avere la stessa forma del pensiero oggetto della sua critica, che si pensa come autosufficiente e per questo viene criticato.
- 2) Perde mordente critico in quanto ricade in un relativismo nichilistico che può solo limitarsi a osservare che ogni società determina la coscienza degli individui che ne fanno parte, senza poter stabilire nient'altro a proposito: si ricadrebbe in una passiva accettazione del reale, che è proprio ciò che la critica dell'ideologia vuole evitare.

Di particolare importanza è il secondo di questi punti: la critica dell'ideologia, non nasce come mera critica del pensiero sul pensiero: nasce prima di tutto da un bisogno di critica di una determinata società, che si sviluppa anche in direzione del pensiero che, essendo derivato da essa e non essendone conscio, la legittima.

Mostrando il nesso che va dalla realtà alla coscienza, però, si depotenzia sì il rispecchiamento passivo dello stato di cose presente, ma al tempo stesso ci si trova, aporeticamente, nel vuoto di un'assenza di fondamento stabile, sull'orlo di un relativismo che rende ingiustificabile ogni critica sociale.⁷⁴

Questa difficoltà, questa pericolosa oscillazione della critica dell'ideologia, caratterizza sempre la riflessione sull'ideologia, non se ne esce mai completamente, soprattutto se, come Mannheim, facciamo l'errore di irrigidire il

⁷⁴ << La tesi del condizionamento della teoria da parte della storia dovrebbe condurre al relativismo e allo scetticismo >> E. Renault, *Marx e l'idea di critica*, op. cit. p.15

rapporto ambiente sociale- coscienza (struttura – sovrastruttura) in una teoria del rispecchiamento esatto, fedele, senza scarto.

Tuttavia una simile posizione, vicina a quella di un marxismo dogmatico (e snaturante nei confronti del pensiero di Marx stesso), che lega univocamente, rigidamente e deterministicamente struttura e sovrastruttura non è sostenibile. Banalmente, in tal caso non si spiegherebbe nemmeno, osserva Walter Benjamin⁷⁵, come la dottrina di Marx abbia potuto formarsi e svilupparsi in un contesto sociale (lo stesso Marx era di famiglia borghese) segnato da condizionamenti che non avrebbero dovuto lasciar spazio al sorgere del suo pensiero.

In una prospettiva simile, il cerchio ideologico si chiuderebbe senza scampo riducendo l'uomo ad assoluto automa.

Questo funzionamento “perfetto” dell'ideologia, però, prevederebbe un soggetto ideologico altrettanto “perfetto”, un << *soggetto puro dell'ideologia* >> che Žizek esemplifica con la figura di Forrest Gump, il personaggio dell'omonimo film di Robert Zemeckis.

<< Gump è un sempliciotto benedettamente innocente con un “cuore d'oro” >> il quale << rinunciando persino a un minimo di “mappa cognitiva”[...] viene intrappolato in una macchina simbolica tautologica >> che lo rende un << ottuso esecutore automatico degli ordini >>: egli è, appunto, << l'impossibile *soggetto puro dell'ideologia* [...] un soggetto in cui l'ideologia funzionerebbe senza imperfezioni >>.⁷⁶

Fortunatamente, questo soggetto puro è “ impossibile”: dall'automatismo più bieco si può uscire, ma solo “rinunciando” alla pretesa di autonomia soggettiva, riconoscendo innanzitutto la propria illibertà, ovvero riconoscendo il proprio essere determinati, in una certa misura, dall'ambiente esterno (dall'ideologia), abbandonando l'illusione di essere soggetti puri portatori di pensieri altrettanto autonomi.

⁷⁵ Walter Benjamin, *I << passages >> di Parigi*, Einaudi, Torino, 2007, p.432

⁷⁶ S. Žizek, *Il Grande altro*, op. cit. pp. 55-56

Nel riconoscimento di questa illibertà si apre lo spazio di possibilità per la libertà “residua” dell’uomo.

Considerazioni conclusive sull’ideologia

Un atteggiamento critico, anti-ideologico, deve sempre far emergere che un ideale è un idealizzato, l’assoluto è un assolutizzato, o, foucaultianamente, il normale è un normalizzato. Deve mettere in rilievo il processo (storico – sociale: che sia di lotta di classe, o relativo a un potere frastagliato e onnipervasivo, come quello che analizza Foucault. Non importa ora soffermarsi su quale sia la più corretta lettura di questo processo) che, già nel suo venire alla luce, demistifica, delegittima (decostruisce ?) ogni pretesa totalizzante, ogni interpretazione che non sa di essere tale.

Quella verità che la critica dell’ideologia sembra cercare pur vietandosela di principio, non è una verità trascendente, e proprio per questo può sempre ottenerla.

La “verità” della << concezione materialistica del mondo >> da opporre alla falsità della rappresentazione ideologica, sta tutta, per Marx nel fatto che essa <<*non è priva di presupposti* [non pretende di essere un pensiero autonomo] ma osserva i presupposti materiali reali come *come tali* >> ovvero si attiene alla realtà materiale senza elevarla immediatamente sul piano ideale, ed è << perciò, essa sola, la concezione del mondo realmente critica >>⁷⁷.

⁷⁷ K. Marx, F. Engels, *Ideologia Tedesca*, op.cit. pp. 789-791

2. IL PROBLEMA – IDEOLOGIA IN MARX ED ENGELS

A testimoniare la problematicità del concetto di ideologia si può notare il fatto che esso ha una storia piuttosto travagliata anche all'interno dello stesso *Werk* di Marx ed Engels.

Il termine stesso ha una distribuzione temporale notevolmente discontinua, a partire dalla sua comparsa e messa a tema nell'*Ideologia tedesca*.

Negli scritti giovanili di Marx non se ne riscontra traccia, tant'è che il fatto che esso appaia nell'*Ideologia Tedesca* induce Althusser a individuare in tale lavoro (e in tale concetto chiave), l'inizio della frattura decisiva fra il Marx "filosofo", la cui opera sarebbe da tralasciare in toto, e il Marx scientifico che porterebbe a compimento la sua maturazione nel *Capitale*.

Nelle opere del periodo '45-'46 il termine è invece praticamente onnipresente, ma dopo di esse si registra un vuoto quasi totale che dura un ventennio abbondante: non si parla di ideologia, tranne alcuni sparuti riferimenti polemici agli "ideologi borghesi" o al lavoro di Proudhon, in opere rilevanti per l'evoluzione del materialismo storico quali *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, o *Miseria della filosofia*, così come non se ne parla nelle corpose analisi dell'economia politica "preparatorie" al *Capitale*, segnatamente i *Grundrisse* e *Per la critica dell'economia politica*.

Infine, e soprattutto, Marx non usa il termine "ideologia" nel *Capitale*.

Sarà solo Engels, negli anni '70 dell'800, a riportare in auge ed utilizzare in modo massiccio il termine così a lungo dimenticato, nelle sue opere di "sistematizzazione" del materialismo storico, in particolar modo nell'*Anti-Duhring*.

Ma non basta: a conferire alla storia del concetto di ideologia un ulteriore aura di mistero è la sorte stessa dell'opera in cui appare per la prima volta.

L'*Ideologia Tedesca*, è noto, non verrà data alle stampe da Marx-Engels, e rimarrà poco nominata dagli stessi autori, che attribuiranno ad essa un'importanza scientifica marginale e non degna, comunque di pubblicazione.

La *Deutsche Ideologie* verrà successivamente caratterizzata da Marx , nelle celebri pagine di *Per la critica dell'economia politica*, come un lavoro di << *Selbstverständigung* >>, di auto chiarificazione, di analisi critica (e presa di distanza) della propria riflessione precedente, che lui ed Engels sentivano il bisogno di effettuare: << Decidemmo di mettere in chiaro, con un lavoro comune, il contrasto tra il nostro modo di vedere e la concezione ideologica della filosofia tedesca, di fare i conti in realtà, con la nostra anteriore coscienza filosofica [...] Abbandonammo tanto volentieri il manoscritto alla rodente critica dei topi, in quanto avevamo già raggiunto il nostro scopo principale, che era di veder chiaro in noi stessi >>.⁷⁸

Sembrerebbe quindi che gli stessi Marx ed Engels sminuiscano l'importanza dell'*Ideologia Tedesca* nel contesto del loro lavoro complessivo, ma ciò avviene probabilmente in virtù del fatto che l'opera non era ancora propriamente "scientifica", ma piuttosto semplicemente propedeutica alla "scienza reale" economica verso la quale i due autori si sarebbero spostati successivamente. Questa tesi è confermata dal fatto che in una lettera a Leske, che doveva essere l'editore dell'opera, scritta subito dopo la stesura completa del manoscritto, Marx scrive di avere appena terminato << uno scritto polemico che sarebbe molto importante far precedere alla [...] argomentazione positiva >>⁷⁹

L'*Ideologia Tedesca* doveva quindi, nelle intenzioni di Marx, essere il primo di due volumi da pubblicare congiuntamente, una *pars destruens* volta a fare tabula rasa della forma di pensiero giovanile dello stesso Marx e a << preparare il pubblico al punto di vista della [sua] economia, la quale si contrappone risolutamente a tutta quanta la scienza tedesca >>. (*ibidem*)

Lo statuto dell'*Ideologia Tedesca* è quindi rintracciabile nella sua propedeuticità alla scienza reale, volta ad introdurre un cambio di paradigma radicale rispetto al panorama filosofico (segnatamente quello tedesco) che ancora imbriglia la possibilità di un contatto concreto con il reale da analizzare.

⁷⁸ Karl Marx, *Per la critica dell'economia politica*. Editori riuniti, Roma, 1974, p.6

⁷⁹ Lettera di Marx a Karl Wilhelm Leske del 1 agosto 1972, in K.Marx, F.Engels, *Opere* XXXVIII, p. 455

Prima della parte positiva di uno studio scientifico della realtà, Marx ed Engels sentono la necessità di polemizzare contro la sterilità, al fine appunto di una analisi scientifica del reale, dell'atteggiamento filosofico, che prima ancora di essere attaccato per le sue conclusioni teoriche giuste o sbagliate, viene stigmatizzato per il fatto che manca e si nega completamente il terreno sul quale si deve operare per aver presa sulla realtà, rafforzando in tal modo il vincolo che essa mantiene, così com'è, sugli uomini.

È in questo contesto critico – polemico che trova il suo collocamento il concetto di ideologia.

Per comprendere allora cosa sia l'ideologia per Marx ed Engels (e in cosa consista la sua critica) occorre tenere in considerazione il suo emergere in una riflessione mirata a smantellare l'impostazione teorica propria innanzitutto degli avversari più diretti, ovvero i Giovani –Hegelian, ma anche propria di Hegel e della filosofia *tout court*.

Bisogna inoltre a nostro avviso sempre ricordare che l'impulso critico di Marx è sempre teso a delegittimare e superare la specifica forma di socializzazione del capitalismo: la sua analisi non vuole e non può mai limitarsi a una critica delle forme di pensiero (anche perché ciò sarebbe autocontraddittorio rispetto a ciò che dirà proprio nell'*Ideologia Tedesca*), ma è sempre legata ad una spinta rivoluzionaria volta ad eliminare le contraddizioni della società capitalistica e a procedere oltre ad essa.

Allo scopo di chiarificare cosa Marx intenda con *ideologia* e l'importanza decisiva della sua critica, è utile seguire la polemica che Marx intraprende fin dalle prime pagine contro la *kritische kritik* dei Giovani Hegeliani e contro Feuerbach.

2.1 I giovani hegeliani

L'avversione verso la “ critica critica ” dei Giovani Hegeliani era già stata ampiamente espressa l'anno precedente (1845) rispetto alla tesura dell'*Ideologia Tedesca*.

Marx ed Engels avevano infatti beffardamente titolato la loro prima opera a quattro mani "La Sacra Famiglia"⁸⁰, sarcastico appellativo riferito a " Bruno Bauer e compagni".⁸¹

Quello che nelle intenzioni iniziali degli autori doveva essere un semplice articolo, aveva di fatto assunto le dimensioni di un vero e proprio libro, complice, già allora, l'accanita enfasi critica e apertamente denigratoria con cui Marx attacca i Giovani- Hegeliani, specialmente quel Max Stirner, pseudonimo di Johann Kaspar Schmidt che, autentica ossessione per Marx, diventerà il bersaglio polemico principe anche dell'*Ideologia Tedesca*.

Marx dedica infatti più di 300 pagine (caso eccezionale nella storia degli scritti marxiani, perfino nella monumentale opera di critica dell'economia politica), a una minuziosa esegesi apertamente e forse eccessivamente polemica alla più importante opera di Stirner: l'*Unico*.⁸²

La descrizione del proprio bersaglio polemico avviene fin dall'*incipit* dell'*Ideologia Tedesca*, in cui i due autori enunciano il pensiero di quelle <<

⁸⁰ Questo scritto può a tutti gli effetti essere visto come un lavoro propedeutico e preparatorio alla stesura dell'*Ideologia Tedesca* e al materialismo storico così come verrà esposto in quest'ultima.

⁸¹ I " compagni " di Bruno Bauer, che vengono attaccati nel testo in questione sono George Kuhlmann di Holstein, Max Stirner, e, anche se deve essere considerato un caso a sé stante, Ludwig Feuerbach.

⁸² È stato osservato che, in realtà, sussistono punti di contatto tra Marx e Stirner. La divergenza principale fra i due autori, oltre la netta svolta paradigmatica marxiana espressa nell'*Ideologia Tedesca*, sta nella differente considerazione del comunismo.

Stirner infatti, in questo più lungimirante forse dello stesso Marx riguardo ai potenziali effetti dannosi del dominio e dell'organizzazione sistematica, denuncia il circolo vizioso in cui cade il comunismo, che << si ribella a ragione contro l'oppressione che io subisco dai singoli proprietari, ma il potere di cui esso investe la collettività è ancora più tremendo >>. Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*. p.269

In altre parole, Stirner non sembra guidato dalla stessa fiducia marxiana riguardo all'apertura onnilaterale che il comunismo dovrebbe teoricamente portare con sé, mettendo in guardia (la storia gli darà ragione), contro i rischi oppressivi della dipendenza dalla collettività.

Tuttavia, nel testo stirneriano compaiono anche riflessioni che possono essere fruttuose all'analisi concezione dell'ideologia: << Se un'epoca è prigioniera di un errore, succede sempre che alcuni ne traggono vantaggio, mentre altri ne subiscono i danni. Nel medioevo era universale, fra i cristiani, l'errore di credere che la Chiesa dovesse avere ogni potere o l'autorità suprema in terra; la gerarchia ecclesiastica credeva a questa " verità" come ci credevano i laici, e gli uni e gli altri erano preda dello stesso errore. Ma la gerarchia ne ricavava il vantaggio del potere, i laici il danno della sudditanza. [...] Lo stesso rapporto sussiste fra borghesia e lavoratori. (ivi, p. 122-123)

pecore che si fingono lupi e vengono ritenute tali >>, le quali non fanno altro che << seguire, con la loro filosofia in belati, le idee dei borghesi tedeschi >>.⁸³

Le << ragazzate >>, le << innocue e puerili fantasie >> che << costituiscono il cuore della moderna filosofia giovane – hegeliana >> vengono così introdotte: << Fino ad oggi, gli uomini si sono sempre fatti delle idee false su di sé e su ciò che essi sono, o, alternativamente, su ciò che devono essere. Sulla base delle loro idee di Dio, dell'uomo normale, e così via, essi hanno gestito le loro relazioni. I parti della loro mente sono divenuti più potenti di loro. Essi, i creatori, hanno chinato il capo al cospetto delle loro creature. Affranchiamoli dalle chimere, dalle idee, dai dogmi, dagli enti generati dalla fantasia, sotto il cui giogo essi giacciono. Solleviamoci contro tale egemonia dei pensieri. Insegniamo agli uomini a sostituire tali immaginazioni con pensieri che corrispondono all'essenza dell'uomo, sostiene uno; ad atteggiarsi criticamente contro di esse, afferma un altro; a cacciarle dalla testa, esclama un terzo, e la realtà quale esiste ora volerà in frantumi >>.⁸⁴

Queste sono le intenzioni critiche dei giovani hegeliani, che vengono sbeffeggiate da Marx ed Engels, i quali paragonano questi finti rivoluzionari a un uomo che creda di affrancare l'umanità dal pericolo dell'annegamento togliendo dalla testa degli uomini l'idea della gravità.

La sterilità del loro atteggiamento falsamente rivoluzionario viene facilmente svelata, mostrando come questi autori, facenti parte della cosiddetta "sinistra hegeliana", non si distacchino dalla prospettiva propria dei loro designati avversari, ovvero i teorici appartenenti alla "destra hegeliana".

L'unica differenza che sussiste fra i due schieramenti è che, mentre i secondi avevano << *capito* ogni cosa, non appena l'avevano riportata a una categoria logica di Hegel >>, i primi << *criticarono* ogni cosa, scoprendovi idee religiose o etichettandola come teologica >>.

⁸³ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia Tedesca*, op. cit., p. 323

⁸⁴ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia Tedesca*, op. cit., p. 323

Essi sono però legati in modo ben più profondo dal fatto che entrambi << credono all'egemonia della religione, dei concetti, dell'universale nel mondo reale >>.⁸⁵

Quella che Marx chiama la << canonizzazione del mondo >> consiste nel << trasformare ogni e qualsiasi cosa terrena nella " santità " >>.⁸⁶

Con questi termini Marx intende sottolineare ironicamente prima di tutto la contraddizione dei Giovani hegeliani, in particolar modo di " San Max"⁸⁷, la cui critica religiosa, nel suo porsi esclusivo, proprio mentre si limita alla denuncia di una forma di coscienza qual è la religione, ne universalizza la funzione andando ad attribuire alla coscienza la funzione di principio dotato di un'efficacia onnicomprensiva.

Vecchi e Giovani hegeliani condividono quindi la stessa impostazione di fondo, indagano nello stesso sterile ambito, quello che, secondo Marx ed Engels, caratterizza l'intero campo speculativo-filosofico, il cui fondamento sta nella ferma convinzione che << le relazioni tra gli uomini, ogni loro produrre e agire, i loro vincoli e i loro ostacoli sono il frutto della loro coscienza >>.⁸⁸

Ciò che vi si trova, nella coscienza, potrà essere espressione della *verità*, come ritengono i Vecchi hegeliani, oppure ciò che occorre intendere come usurpazione, come sostiene, al contrario, la sinistra hegeliana.

La conseguenza è che l'indagine viene rivolta verso la coscienza stessa, in quanto motore della storia e anche i Giovani Hegeliani, il cui obiettivo è dichiaratamente critico, non si separano mai dal terreno della filosofia.

Nel caso specifico, il dibattito tra Giovani e Vecchi Hegeliani non esce nemmeno dal << terreno di uno specifico sistema filosofico, quello hegeliano >>, in questo modo << tenendosi a debita distanza dall'investigare sui suoi presupposti filosofici generali>>.⁸⁹

⁸⁵ *Ivi*.p. 327

⁸⁶ *Ivi* .p.877

⁸⁷ San Bruno e San Max (o San Sancio, con un sarcastico parallelo con i personaggi di Cervantes), sono i "soprannomi" di Bauer e Stirner (che, d'altra parte, fanno parte della " Sacra Famiglia ") utilizzati da Marx per tutta la lunghezza dell'*Ideologia Tedesca*

⁸⁸ *Ivi*,p. 329

⁸⁹ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia Tedesca*, op. cit.p.325

Il fatto che tutti i problemi che la critica dei Giovani Hegeliani vuole affrontare traggano la propria origine da questo specifico sistema filosofico, implica che la << mistificazione << sussiste << non soltanto nelle risposte, bensì già negli stessi problemi>>.⁹⁰

Questa mistificazione di base provoca, secondo Marx, la conseguenza che i Giovani Hegeliani, ben lungi dal “ far scricchiolare il mondo “ (come essi stessi sostengono di fare), risultano essere << conservatori al grado massimo >>.⁹¹ Infatti, per il fatto che essi << considerano le rappresentazioni, i pensieri, i concetti, e in generale i prodotti della coscienza che essi hanno autonomizzato, come le catene reali degli uomini, allo stesso modo con cui i Vecchi hegeliani li intendevano come gli effettivi vincoli dell’umana società, si capisce agevolmente che i Giovani hegeliani devono lottare esclusivamente contro tali illusioni della coscienza >>.⁹²

La loro critica risulta sterile e, in ultima istanza, ricalca la logica di ciò che vogliono criticare, dal momento che, per liberare gli uomini dalle loro << catene >>, non fanno altro che sostituire principi presunti autonomi a quelli esistenti. Vi è una duplice implicazione da mettere in rilievo: innanzitutto, istituendo come terreno della loro lotta l’ambito coscienziale, lasciano effettivamente intatto il mondo concreto sussistente, rimanendo ciechi rispetto alla necessità del nesso teoria-prassi che Marx già dalle *Tesi su Feuerbach* tematizza come fondamentale; in secondo luogo, restando fedeli alla credenza idealista, all’impostazione filosofico-speculativa, sostenendo quindi l’indipendenza della sfera coscienziale, ignorando il nesso che lega il mondo concreto alla coscienza, non fanno altro che confermare ciò che c’è, considerandolo come pura emanazione individuale. Le << fanfaronate ideologiche >> di Bruno Bauer e consorti, si riducono a una inconcludente tenzone contro degli “ asserti”, ed essi << si scordano soltanto che a tali asserti essi non contrappongono che altri asserti, e che non lottano contro

⁹⁰ *Ibidem*

⁹¹ *Ivi*, p. 329

⁹² *ibidem*

il mondo effettivamente sussistente allorché lottano esclusivamente contro gli asserti di tale mondo >>.⁹³

Essi mancano completamente l'azione veramente critica, dal momento che la loro impostazione non si avvicina nemmeno ad indagare << la relazione che sussiste tra la filosofia tedesca e la realtà tedesca, la relazione tra la loro critica e il loro proprio *habitat* naturale, che è esattamente quell'unica possibile operazione “ realmente critica “, che il materialismo storico nascente si pone come obiettivo.

Le riflessioni sognanti dei giovani hegeliani, le cui coscienze sature di soggettività pretendono di aver già fatto i conti con il passato, di essersene liberati e di lavorare in piena autonomia di coscienza alla definizione, elaborazione e realizzazione di un futuro conforme a un'ideale assoluto e fondante (opposto, nelle loro intenzioni, a un falso ideale, un'ideale fallace in quanto dogmatico-religioso), finiscono, ignorando proprio la connessione del proprio pensiero al << proprio *habitat* >> per rimanere attaccate al passato e per riflettere meramente il mondo, rendendo i Giovani hegeliani dei fedeli alleati della borghesia.

Combattendo le “ombre” della realtà con altre “ombre”, confermano in tal modo l'autonomia (pretesa) dell'umbratile regno delle idee, specchio della realtà sussistente.

Bisogna a questo punto evidenziare il fatto che il particolare accanimento mostrato da Marx ed Engels nei confronti dei Giovani hegeliani non deriva dal fatto che quest'ultimi propugnano una concezione teorica particolarmente fallace: esso si spiega piuttosto ricordando che questi autori, il cui fondamento speculativo coincide con quello dei Vecchi hegeliani e più generalmente con quello idealistico tedesco, pretendono di essere critici e promotori di una logica rivoluzionaria quando, battendosi esclusivamente sulla sfera ideale – coscienziale, lascia intatta la realtà socio-politica che ne è la scaturigine, non il prodotto, e rimane ben lontana dalla liberazione umana che fantastica di realizzare.

⁹³ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia Tedesca*, op. cit. p. 329

Come detto, però, a parte questo supponente e completamente innocuo spirito rivoluzionario, i Giovani hegeliani non si distinguono dalla loro matrice idealista, che caratterizza la filosofia speculativa tedesca, che, come dimostra il titolo dell'opera, Marx ed Engels vogliono affondare nel suo complesso.

Se Hegel e la sua filosofia hanno << tramutato ogni cosa in idee, nella santità, in fantasma, in spiriti, in spettri >>, Stirner, che con Hegel ha lo stesso rapporto che vige tra originale e (brutta) copia, accetta questa immediata trasformazione e contro tali fantasmi ideali << si scontrerà [...], li vincerà nell'immaginazione, e istituirà sui loro cadaveri il suo " personale", l'"unico", " concreto" impero globale, l'impero globale dell'"uomo tutto d'un pezzo" >>.⁹⁴

L'ingenuità idealista dei Giovani hegeliani li porta a pensare di poter mutare le condizioni concrete esistenti, scacciando dalla testa degli uomini le idee che, stando a loro, determinano le predette condizioni, e sostituendole con altrettanto fantasmatiche idee, essenze, principi aprioristici, pensieri indipendenti e assoluti.

Se questi ritengono che la libertà e l'emancipazione umana sia ottenibile semplicemente una volta che sia stato <<" allontanato dalla mente ">> il pensiero, l'idea, << il "concetto" >> viziato religiosamente, è perché partecipano alla credenza filosofica dell'autonomia del regno ideale, e della conseguente sua potenza: per San Sancio e compagni, il "concetto" << realizzerebbe ogni genere di cose empiriche. Così, ad esempio [...] il "concetto dell'esistenza e della società" " avrebbe prodotto l'esistenza sociale, ogni intimità, ogni fratellanza, e tutto questo..." >>.⁹⁵

Stirner, Bauer e soci sono a loro volta " teologi ", che " santificano il mondo ", e il massimo e più importante esempio, o almeno quello che al rivoluzionario Marx sta più a cuore, è quello che dimostra come questi autori misconoscano completamente dove e come si possa inserire concretamente una pratica rivoluzionaria: i Giovani hegeliani mutano idealisticamente i << conflitti pratici >>

⁹⁴ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia Tedesca*, op. cit. p. 677

⁹⁵ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia Tedesca*, op. cit. p. 815

in << conflitti ideali >>⁹⁶, lasciando quindi le contraddizioni materiali del tutto intoccate.

Viene così mostrato una volta di più che queste “ pecore che si fingono lupi “, non si scostano nemmeno per un istante dall’obiettivo polemico generale, contro il quale si verrà formando il materialismo storico marxiano⁹⁷, ovvero quel “ vizio ideologico” che permea la scena filosofica tedesca.

Prima di concludere, dobbiamo osservare che, come emerge da quanto detto, la critica alla “ critica critica” dei Giovani hegeliani non va semplicisticamente ridotta all’accusa rivolta ai filosofi, esposta già nella nota XI Tesi su Feuerbach. L’errore dei Giovani hegeliani non è solamente quello di aver solo << interpretato il mondo >>, quando il compito che si dovrebbero prospettare sarebbe piuttosto quello di << trasformarlo >>⁹⁸; non consiste meramente nella mancata realizzazione del nesso, necessario per Marx, fra teoria e prassi, ma è prima di tutto un errore nell’interpretazione stessa, dato che il mondo concreto viene letto a partire da quelle che altro non sono che i “riverberi”, le ombre ideali, insensatamente astratte dal mondo stesso.

Questa astrazione indebita è propria non solo dei Giovani hegeliani, ma viene visto da Marx ed Engels come l’atteggiamento filosofico.

Ciò che va allora analizzato e criticato, per Marx ed Engels, è in generale la speculazione filosofica idealista, con la quale programmano di fare definitivamente i conti: << occorre “accantonare la filosofia”⁹⁹, occorre uscirne e impegnarsi, come individuo comune, a esaminare il reale >>.¹⁰⁰

Per aver efficace presa sul reale occorre uscire dal terreno filosofico, illusorio e fantasmatico, che con << l’esame del mondo reale >> è << in relazione come

⁹⁶ *Ivi*, p. 907

⁹⁷ Engels riconoscerà che la paternità di tale teoria è da imputare quasi esclusivamente a Marx, del quale egli si considerava una sorta di secondo violino.

⁹⁸ K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, V, p. 6

⁹⁹ Citazione presa da Moses Hess, socialista, amico di Marx nel periodo parigino, che ebbe notevole influenza su Marx nel passaggio al materialismo storico

¹⁰⁰ K. Marx, F. Engels, *L’ideologia Tedesca*, op. cit. p. 791

l'onanismo e l'amore sessuale >>: fuori da tale ambito è reperibile << un'infinità di materiale, pure letterario, ovviamente ignoto ai filosofi >>.¹⁰¹

Guardiamo allora come si svolge, già dalla *Critica alla filosofia del diritto hegeliana*, il distacco dall'idealismo, perché vedremo che, innanzitutto, il tema dell'ideologia è direttamente collegato a tale questione.

In effetti, nell'*Ideologia Tedesca*, si può stabilire una sostanziale coincidenza tra filosofia, idealismo e ideologia.

2.2 Vs Hegel

L'analisi della forma filosofica speculativa è già delineata, in linea di massima, nell'opera giovanile di Marx *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*. Mentre descrive, citando e sviscerando minuziosamente il significato di paragrafi scelti dei *Lineamenti della filosofia del diritto* di Hegel, la concezione hegeliana dello Stato, Marx enuncia quello che ritiene essere il << mistero della filosofia hegeliana del diritto e della filosofia hegeliana *in generale* >>¹⁰². (corsivo mio) Nello specifico, Marx attacca il rovesciamento che Hegel compie nel rapporto tra "Stato" e "società civile" (e famiglia), per poi osservare che la logica di questo rovesciamento è riscontrabile, come principio, in tutto il modello speculativo hegeliano.

È utile quindi seguire Marx nella sua critica al concetto hegeliano di Stato, per meglio comprendere in cosa consista il rovesciamento di cui lo accusa.

Innanzitutto, osserva Marx, in Hegel << Famiglia e società civile sono intese come *sfere del concetto* dello Stato, come le sfere della sua *finità*, come la sua *finità*. . È lo Stato che si *scinde* in esse, che le *presuppone*, e fa questo "per scaturire dalla loro idealità come per sé *infinito*, reale spirito". " Esso si scinde per ". Esso "assegna perciò a queste sfere la materia della sua realtà, *cosicché* questa assegnazione etc. *appare* mediata". La cosiddetta "idea reale" (lo spirito come

¹⁰¹ *ibidem*

¹⁰² Karl Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *ID Opere filosofiche giovanili*, Roma, 1950, Edizioni rinascita, p. 19

spirito infinito, reale) è rappresentata come se agisse secondo un principio determinato e per un'intenzione determinata. Essa si scinde in sfere finite e lo fa "per ritornare in sé, per essere per sé" : lo fa precisamente in modo che ciò è proprio come è in realtà. >>¹⁰³

Per Hegel lo Stato è quindi ultimo in ordine di esposizione, ma Primo, nel senso di originario, nel rapporto con società civile e famiglia, che altro non sarebbero che sue emanazioni, e senza di esso non sarebbero possibili.

Nell'ontologia sociale hegeliana è lo Stato, preso concettualmente, che spiega, fonda e determina quelle che sono le sue sfere empiriche, concrete: appunto società civile e famiglia.

Marx intende ripristinare, al contrario, la corretta gerarchia tra soggetto e predicato.

Il mondo concreto, i rapporti empirici che si determinano nella sfera della società civile e della famiglia, sono interpretati da Hegel come *fenomeni*, semplici manifestazioni di una logica già tutta presente << dietro il sipario >> nel concetto fondante di Stato.

Il primato idealista dell'idea sull'empirico si manifesta quindi anche nell'assegnazione di una posizione ontologica primaria al concetto astratto di Stato sui rapporti concreti propri invece di quella che viene denominata "società civile".

La conseguenza che Marx rileva è che << La realtà non è espressa come se stessa, ma come una realtà diversa. L'empiria volgare ha come legge non il suo proprio spirito, ma uno estraneo, e per contro l'idea reale ha come sua esistenza non una realtà sviluppatasi da essa idea, ma bensì la volgare empiria. L'idea è ridotta a soggetto. E il *reale* rapporto della famiglia e della società civile con lo Stato è inteso come *interna, immaginaria*, attività dello Stato. Famiglia e società civile sono i presupposti dello Stato, sono essi propriamente gli attivi. Ma nella speculazione diventa il contrario: mentre l'idea è trasformata in soggetto, quivi i

¹⁰³ Karl Marx, *Critica delle filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *ID Opere filosofiche giovanili*, op. cit. p. 16

soggetti reali, la società civile, la famiglia “le circostanze, l’arbitrio” etc.,
diventano dei momenti obiettivi dell’idea. >>¹⁰⁴

In questa frase è ben racchiusa la logica di quello che Marx chiama << il
misticismo logico, panteistico > di Hegel.

Hegel inverte il rapporto tra soggetto (l’empiria volgare, i rapporti reali, concreti,
in questo caso società civile e famiglia) e predicato (la sfera ideale, concettuale,
in questo caso lo Stato), e in questo modo non fa che descrivere esattamente i
rapporti empirici sussistenti, attribuendogli però simultaneamente un’ aura di
necessità ideale, in quanto li investe del titolo di emanazioni fenomeniche del
Logos ideale.

Questo procedimento, secondo Marx, caratterizza la filosofia hegeliana in toto.
Scriva Marx: <<[ciò che c’è] è lasciato tale qual è, ma riceve ad un tempo il
significato di una determinazione dell’idea, di un risultato, di un predicato
dell’idea. >>¹⁰⁵, e ancora << La realtà empirica apparirà, dunque, tale quale è:
essa è anche enunciata come razionale, ma non è razionale per sua propria
razionalità, bensì perché il fatto empirico ha, nella sua empirica esistenza, un
significato altro da se stesso. Il fatto, da cui si parte, non è inteso come tale, ma
come risultato mistico. >>¹⁰⁶

L’assurdità dell’idealismo sta nell’assumere la realtà concreta tale qual è,
spiegandola però a partire da un principio trascendente (un idea-soggetto), che
conferisce a tale realtà << una *forma* filosofica, un certificato filosofico >>¹⁰⁷, che
non ne modifica in alcun modo il contenuto, ma lo esprime semplicemente in
forma nuova.

Tale principio trascendente, a sua volta, non può che avere la stessa empiria, la
stessa realtà concreta come proprio contenuto, con la conseguenza che <<
acriticamente viene assunta un’*empirica esistenza* come la reale verità dell’idea;
che non si tratta di addurre l’empirica esistenza alla sua verità, bensì di addurre

¹⁰⁴ K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in ID, *Opere filosofiche giovanili*,
op. cit. p. 16-17

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 17

¹⁰⁶ *Ivi*, p.18

¹⁰⁷ *Ivi*, p.58

la verità ad un'empirica esistenza, onde l'esistenza empirica la più immediata è dedotta come un *reale* momento dell'Idea. >>¹⁰⁸

L'idealismo viene smascherato come una filosofia puramente contemplativa, che altro non fa che conferire a quella che disprezza come "volgare empiria" un'aura di profondità, di misticismo, con un effetto di sostanziale giustificazione acritica. Questo tautologico processo di "santificazione dell'esistente" trova la sua origine nel fondamentale errore idealistico, ovvero nel rovesciamento che Marx intende invertire tra Idea ed empiria.

2.3 Critica della speculazione nell'Ideologia Tedesca

Non è un caso che una delle più note metafore con cui Marx ed Engels descrivono l'ideologia sia appunto quella del rovesciamento.

L'ideologia in effetti, nel suo significato primo e basilare, prima di tutte le derivazioni che ne sono seguite, dalla visione deformata, al nascosto interesse di classe, designa quel processo tipicamente filosofico - metafisico che consiste nell'attribuire all'Idea il ruolo di portatrice del Logos.

È quindi usato innanzitutto in tono polemico contro l'idealismo che permea il panorama filosofico tedesco, al quale appartengono tanto coloro che esaltano la società capitalista borghese, quanto chi, come i Giovani hegeliani, vogliono sovvertire l'ordine esistente in nome di norme ideali più "autentiche" e "valide". L'intera filosofia, in quanto speculativa e metafisica, è ideologica, in quanto crede nel dominio effettivo di un celeste regno ideale autonomo.

Nell'*Ideologia Tedesca* è ormai giunta a maturazione la riflessione critica marx-engelsiana sull'atteggiamento speculativo, critica che si collega direttamente con la formazione di un nuovo metodo di indagine del reale, che abbia concretamente a che fare con l'ambito empirico, e alla conseguente "rottura"

¹⁰⁸ Karl Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in ID, *Opere filosofiche giovanili*, op. cit, p.58

con la filosofia *qua talis*, che verrà rimpiazzata da una scienza reale, una scienza della storia.

Bisogna quindi tornare a ripercorrere le pagine di tale testo, dopo questo breve excursus.

2.4 Critica all'ideologia speculativa e delineazione del materialismo storico nell' *Ideologia Tedesca*.

Non è possibile separare, all'interno del pensiero di Marx così come si sviluppa nell' *Ideologia Tedesca*, quella che possiamo definire la "critica dell'ideologia" dalla delineazione della nuova "scienza" del materialismo storico.

In effetti, come osserva Marx stesso, << là dove finisce la speculazione inizia la scienza >>.

L'obiettivo teorico programmatico dell' *Ideologia Tedesca* è la "critica della più attuale filosofia tedesca" che rimane ideologica, nel senso accennato nel paragrafo precedente, e che dovremo approfondire, nella misura in cui essa, anche nella sua fazione "critica", non si è << mai staccata >>, appunto, << dal terreno della filosofia >>¹⁰⁹: nel momento stesso in cui si denuncia l'errore ideologico, l'infondata pretesa di separatezza della coscienza dalla vita dell'individuo, si passa ad analizzare come questa coscienza derivi dall'esistenza, e, al tempo stesso, annullando l'ipostatizzazione ideale propria della speculazione ideologica, ci si può veramente interrogare sull'origine e sullo sviluppo (passato e futuro) del mondo storico che determina l'esistenza umana: << l'affermazione della non autonomia delle forme di pensiero [...] è effettivamente simultanea alla costituzione di una forma teorica non contemplativa, ma impegnata nella trasformazione della società, esattamente nella misura in cui quest'ultima riesce a rompere la sua "cecità" nei confronti

¹⁰⁹ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia Tedesca*, op. cit. p. 325

della sua genesi, in modo da essere non più “pura”, ma “dentro” il processo reale.>>¹¹⁰

Questi due aspetti, di critica della contemplazione ideologica e sviluppo di una nuova teoria non contemplativa non sono separabili.

La convinzione di fondo di Marx ed Engels, che fonda e orienta il materialismo storico in opposizione all’idealismo della filosofia tedesca, è che << la produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza è anzitutto direttamente connessa con l’attività materiale e con i rapporti materiali tra gli uomini, espressione della concreta esistenza. Le rappresentazioni e i pensieri, il commercio spirituale degli uomini qui appaiono ancora come diretta derivazione del loro atteggiamento materiale. E questo vale ugualmente per la produzione spirituale, quale essa si estrinseca nel linguaggio della politica, delle leggi, della morale, della religione, della metafisica, e così via, di un popolo. Sono gli uomini a produrre le loro raffigurazioni, le loro idee, e via discorrendo, però gli uomini concreti, agenti, proprio come sono condizionati da un dato sviluppo delle loro forze produttive e dai rapporti ad esse corrispondenti fino alle loro più vaste formazioni. La coscienza non può in alcun caso essere un che di differente dall’essere- cosciente, e l’essere degli uomini è il concreto processo della loro esistenza >>.¹¹¹

Il rapporto tra empiria e coscienza, che viene strutturato dagli idealisti in un ordine che prescrive il primato ontologico alla coscienza, e fa del mondo “fenomenico”, concreto, per l’appunto un fenomeno, una derivazione della prima, viene al contrario descritto da Marx ed Engels, tramite una nuova rivoluzionaria prospettiva diametralmente opposta, che mostra come l’ambito coscienziale-ideale, lungi dal possedere quelle caratteristiche di autonomia ed originarietà che gli vengono attribuiti dai loro avversari, sia una derivazione del mondo concreto, il quale a sua volta è letto come un mondo costituito da

¹¹⁰ Paolo Vinci, *La forma filosofia in Marx. Dalla critica dell’ideologia alla critica dell’economia politica*, op. cit, p. 31

¹¹¹ *Ivi*, p. 343-345

rapporti fra uomini: << non è la coscienza a determinare l'esistenza, ma è, al contrario, l'esistenza a determinare la coscienza >>¹¹²

La coscienza è "condizionata" dall'esistenza: per usare una terminologia adorniana, il "primato" spetta sempre, in ultima istanza, all'oggetto.

Il ribaltamento che va quindi operato è completo: se la << filosofia tedesca [...] scende dal cielo sulla terra >>, la scienza reale storica dei giovani Marx ed Engels si pone l'obiettivo di risalire << dalla terra fino al cielo. In altri termini, non si prendono le mosse da quel che gli uomini affermano, fantasticano, si rappresentano, né da quel che si afferma, si pensa, si fantastica, si rappresenta che essi siano, per poi pervenire, da qui, agli uomini in carne e ossa; al contrario, si prendono le mosse dagli uomini che operano concretamente, e in base al loro processo effettivo della loro esistenza, si rende conto pure dello sviluppo dei riverberi e degli echi ideologici di tale processo di esistenza >>.¹¹³

La scienza marxiana, che si oppone all'ideologia filosofica, è una << esposizione >> (*Darstellung*) che vuole rendere conto tanto del processo di formazione storica della realtà sociale, quanto delle forme coscienziali ad essa corrispondenti, che devono perdere ogni parvenza di autonomia, e si mostrano "echi", "sublimazioni", del "processo reale di vita".

È evidente che Marx ed Engels sono già giunti in prossimità della strutturazione definitiva della loro teoria materialistica: basta confrontare l'importante passo appena citato con il celebre incipit della *Prefazione* del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*: << nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è

¹¹² *Ivi*, p. 345

¹¹³ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia Tedesca*, op. cit., p. 345

la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza. >>.¹¹⁴

La base teorica, il << filo conduttore >> è già acquisito nell'*Ideologia Tedesca*, l'attenzione ai << rapporti >>, lo statuto << derivativo >> della coscienza sono elementi presenti nel testo del '46; nella *Prefazione* l'attenzione volta alla "struttura" economica è semplicemente più accentuata e meglio elaborata: la "base materiale", primaria rispetto alla "sovrastruttura" ideologica, è ormai ben definita nei termini di << formazione economico-sociale >> dove vigono determinati "rapporti di produzione" sviluppantisi in base alle "forze produttive". Il gergo è quello specifico del Marx economista del periodo maturo, ma la base del materialismo storico non è sostanzialmente cambiata dall'*Ideologia Tedesca*. La scienza marxiana conscia dei suoi presupposti nasce insieme alla rilevazione dei presupposti che l'idealismo si rifiuta di attribuire al pensiero, e alla critica di questa astrazione, separazione, che porta all'inversione tra prodotto e produttore, con la nefasta conseguenza, in ultima istanza, di ipostatizzazione dell'assetto sociale vigente.

2.4.1 Polivalenza dell'ideologia in Marx

Come detto, è stato generalmente osservato che il termine "ideologia", all'interno dell'opera marxiana, rimane sostanzialmente ambiguo.

In effetti, anche solo analizzando il singolo testo dell'*Ideologia Tedesca*, emergono diverse considerazioni del concetto, che ne rendono difficile un'acquisizione chiara ed unitaria.

Il primo e più importante significato è quello che abbiamo già delineato come "peccato originale" della filosofia: l'autonomizzazione delle forme di pensiero, vista da una prospettiva materialistica, essendo il pensiero stesso un riflesso della realtà fattuale del momento, eleva alla dimensione ideale la quest'ultima, proprio perché ne si ignora il primato fondante sulla coscienza: il risultato di

¹¹⁴ K. Marx, *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 4

questa “svista” non può che essere l’assunzione della realtà vigente, nella sua datità, come giusta, necessaria, intrascendibile.

Nel primo capitolo avevamo esposto una concezione simile dell’ideologia.

La differenza con Marx è che, forse per il fatto che egli vuole prima di tutto fare i conti con quegli specialisti che sono i “teorici”, i “filosofi di professione”, gli “ideologi”, egli non si concentra, o non si interessa particolarmente, di come questo “processo ideologico” avvenga al livello dell’uomo comune nella vita di tutti i giorni.

L’ideologia è opera appunto di questi pensatori che, con il loro idealismo, santificano l’esistente consciamente¹¹⁵ nella teoria.

Il fatto che l’uomo comune immagazzini inconsciamente e viva come emanazione propria i rapporti socio-economici vigenti, piuttosto che le tradizioni, le convenzioni dell’ambiente in cui si forma (ovvero il processo ideologico nel senso ampio che abbiamo affrescato nel primo capitolo), è acquisito da Marx nella misura in cui, come abbiamo ampiamente rilevato, stabilisce il primato dell’esistenza, che, importante, è sempre sociale, sulla coscienza, ma non è visto come particolarmente problematico.

Ciò risulta piuttosto chiaro dal seguente passo: << allorché il borghese si rivolge ai comunisti: abolendo la mia esistenza *in veste di borghese* voi abolite la mia esistenza *in veste di individuo*, allorché identifica se stesso come borghese con se stesso come persona, bisogna se non altro prendere atto della sua schiettezza e della sua sfrontatezza. Per il borghese, i fatti stanno veramente in questa maniera: egli sostiene di essere una persona solo poiché è un borghese.

Quando però si intromettono i teorici della borghesia e conferiscono a questo argomento un’espressione generale, sovrappongono pure teoricamente la

¹¹⁵ Consciamente è una parola piuttosto ambigua in questo contesto. Quello che vogliamo mettere in risalto è che quelli che Marx ed Engels chiamano “ideologi”, per il semplice fatto che si dedicano all’elaborazione di teorie (morali, metafisiche, giuridiche), si qualificano come pensatori attivi (in questo senso coscienti) dell’esistente. Ciò non toglie che, ciò che sfugge a questa loro “coscienza”, è la stessa cosa che non coglie l’uomo comune, il “non professionista” delle idee. La loro coscienza, come vedremo, è una “ falsa coscienza”, prodotto (non riconosciuto come tale)delle condizioni in cui essi vivono.

proprietà del borghese con l'individualità e intendono legittimare logicamente questa uguaglianza, allora il paradosso inizia a diventare serio e santo >>.¹¹⁶

Le "fantasie ideologiche" non sono quelle del borghese comune che si considera individuo in quanto borghese, ma primariamente quelle dei filosofi che santificano nella teoria il mondo reale, senza scampo, in quanto ciechi nei confronti di quel rovesciamento che hanno operato.

Gli ideologi sono quei "professionisti", ad esempio, che << poterono supporre che il diritto, la legge, lo Stato, ecc., fossero derivati da una nozione universale come, in via definitiva, la nozione di uomo, e che si fossero oggettivati sulla base di questo principio >>.¹¹⁷

Marx tende effettivamente a separare in modo esplicito i professionisti dell'ideologia dal resto della popolazione.

Egli riconduce la possibilità pratica di tale separazione alla storia della divisione del lavoro, in particolar modo la decisiva biforcazione tra lavoro intellettuale e manuale.

A partire da essa, anche nella << classe egemonica >>, si forma una parte << composta dai pensatori della classe (i suoi ideologi attivi, concettivi, che trovano la loro principale occupazione nell'elaborazione dell'illusione di tale classe), mentre gli altri, nei riguardi di tali idee e di tali illusioni, presentano un atteggiamento maggiormente passivo e ricettivo, dato che sono in realtà membri attivi di tale classe e dispongono di meno tempo per farsi delle idee e delle illusioni su di sé >>.¹¹⁸

L'"illusione" appartiene ad entrambe le parti, quindi Marx si dimostra già conscio dell'operare dell'ideologia anche nel senso allargato, di stampo novecentesco e sociologico, che abbiamo enunciato nel primo capitolo, ma il suo atteggiamento è dispregiativo in particolar modo nei confronti degli "ideologi attivi", che cristallizzano il processo ideologico, e danno forma teorica, legittimante a più alto livello, all'"illusione" alla quale sottostà la parte più "passiva", portata

¹¹⁶ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia Tedesca*, op. cit. pp. 773-775

¹¹⁷ *Ivi*, p. 1039

¹¹⁸ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia Tedesca*, op. cit. p. 393

all'adeguamento e all'assimilazione acritica, in quanto indaffarata nella vita attiva (una sorta di "stordimento" heideggeriano, quindi), della popolazione.

La metafora del rovesciamento per indicare l'ideologia è quella più usata da Marx, a partire dal celebre parallelo con la " camera oscura"¹¹⁹.

Tale metafora ha origini chiaramente feuerbachiane.

Essa è riconducibile all'inversione tra soggetto e predicato diagnosticata da Feuerbach nell'analizzare il fenomeno religioso; diagnosi assunta dal giovane Marx, nei suoi primi scritti¹²⁰, come fondamento di ogni critica.

Nell'*Ideologia Tedesca* questa metafora trova la sua declinazione compiuta e materialista, estesa ad un ambito che non è più solamente quello religioso, né solamente politico, come avveniva sia in *Per la critica della filosofia del diritto pubblico di Hegel*, sia, più specificamente, nell'articolo *Sulla questione ebraica*. Gli ideologi " capovolgono tutto": essi << ribaltano in maniera necessaria la cosa e credono che la loro ideologia sia tanto la forza creatrice quanto il fine di tutte quante le relazioni sociali, mentre non è nient'altro che la manifestazione e il sintomo>>¹²¹.

Quest'operazione "ribaltante" è la stessa che Marx individua nella dialettica hegeliana, anche una volta che abbia pienamente riconosciuto gli indiscutibili meriti della teoria del pensatore di Stoccarda.

Nel *Poscritto alla seconda edizione tedesca del Capitale* Marx infatti scrive: << nei suoi principi basilari il mio metodo dialettico non solo è diverso da quello hegeliano, ma ne sta proprio all'opposto. Per Hegel, il processo del pensiero, che egli sotto il nome di Idea trasforma persino in soggetto indipendente, è il demiurgo della realtà, mentre la realtà è solo il suo fenomeno esteriore. Invece

¹¹⁹ << Se in ogni forma ideologica gli uomini e le loro relazioni sembrano rovesciati analogamente a quanto accade nella camera oscura, tale fenomeno discende dal processo storico della loro esistenza, esattamente come il rovesciamento degli oggetti sulla retina discende dal loro processo fisico immediato >> *Ivi*, p. 345

¹²⁰ << il fondamento della critica irreligiosa è questo: è l'uomo che fa la religione, e non la religione che fa l'uomo >> K. Marx, *Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* Si tratta del primo dei due articoli di Marx, scritti nel 1843 e pubblicati nell'unico numero degli "Annali franco- tedeschi" l'anno successivo.

¹²¹ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia Tedesca*, op. cit. pp.1229-1231

per me il fattore ideale è solamente il fattore materiale trasferito e tradotto nella mente degli uomini>>.

Questo è l' << aspetto mistificatore della dialettica hegeliana >>: la dialettica in Hegel è << piantata sulla testa. Occorre rovesciarla per trovare il nocciolo razionale dentro il rivestimento mistico >>.¹²²

Il rovesciamento idealistico-ideologico è frutto di una "illusione", altro termine che viene frequentemente accostato al significato di ideologia.

Per illusione però non si deve però in questo caso intendere un'allucinazione, un ologramma distorto che occulta la realtà così come essa è.

L'illusione della filosofia è quella che abbiamo già evidenziato: il pensiero speculativo si illude, appunto, di essere autonomo prodotto coscienziale, "puro", "incontaminato", privo di incrostazioni materiali.

Il punto importante non è la rilevazione di un presunto effetto discorsivo che l'ideologia opera sulla rappresentazione della realtà: esso potrà essere presente, senza dubbio, in virtù del collegamento che vedremo più avanti tra processo ideologico e interessi di classe; tuttavia l'ideologia, nel suo senso più originario, non è uno sguardo distorto sulla realtà, anzi, è di quest'ultima una riproduzione tanto più fedele quanto più pretende di essere autonoma da esso: << la filosofia che si pretende "autonoma" non può non occultare il proprio legame con le condizioni materiali, tentare un impossibile scioglimento del suo nesso generativo e quindi trasferire nell'immaginario della coscienza i tratti propri del suo "luogo di nascita">>.¹²³

L'illusione filosofica comporta un movimento tautologico di autoaffermazione della realtà sussistente, che determina inevitabilmente << l'impotenza dei filosofi dinanzi al mondo >>, di cui << l'ideale innalzarsi al di sopra del mondo >>, seguendo << l'antica illusione secondo cui [...] le circostanze sussistenti sarebbero idee >> è la << manifestazione ideologica >>.¹²⁴

¹²² K. Marx, *Poscritto alla seconda edizione del Capitale*, Roma, Newton Compton Editori, 2011, p. 49

¹²³ Paolo Vinci, *La forma filosofia in Marx*, op. cit. p. 39

¹²⁴ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia Tedesca*, op. cit. p. 1131

Accanto a questa concezione dell'ideologia come prestazione tipicamente filosofica di indipendentizzazione esplicita e teorica del pensiero dalla sua base concreta (che a nostro modo di vedere rimane il significato più importante e determinate per lo sviluppo stesso del pensiero materialista- storico marxiano), sono presenti passi, sempre nell'*Ideologia Tedesca* che indicano una seconda possibile interpretazione del termine, che verrà rafforzata soprattutto dal marxismo che irrigidirà il rapporto struttura- sovrastruttura.

Per illustrare tale significato, prendiamo l'emblematico passo in cui Marx parla di << morale >>, << religione >>, << metafisica >> e << tutte quante *le altre forme di ideologia* >> (corsivo mio).

Qui come altrove l'ideologia viene "oggettivata": da processo di pensiero che si crede autonomo, diventa la concrezione teorica che ne è il risultato.

Ora, dal nostro punto di vista questo non è particolarmente problematico: questa ambivalenza è facilmente spiegabile, se ci accorgiamo che "morale", "religione" e "metafisica" altro non sono che gli ambiti in cui la prestazione ideologica del pensiero filosofico aprioristico avversato da Marx si esplica più frequentemente.

Il problema sorge una volta che, assimilati i termini del Marx maturo di "struttura" (materiale-economica) e "sovrastruttura" (coscienziale ed ideologica), si giunga a delegittimare completamente l'ambito sovrastrutturale (i cui ambiti più generali vengono appunto generalmente indicati come quelli della religione, della metafisica e della morale) identificandolo senza margini di scarto con l'ideologia.

Per evitare questo equivoco bisogna ricordare che l'ideologia è, per Marx, prima di tutto un processo.

L'equivalenza coscienza-ideologia non è sostenibile: ideologica è una coscienza che si consideri autonoma dall'empiria, dall'esistenza concreta, o, cosa che sta più a cuore a Marx, una teoria, caratterizzata proprio da questo processo di autonomizzazione del pensiero, che finisce per santificare l'esistente.

Dal *corpus* degli scritti marx-engelsiani va senza dubbio estratta almeno un'altra espressione con cui viene designata l'ideologia, se non altro per il fatto che è stata una delle più fortunate e riprese: quella della "*falsa coscienza*".

Bisogna specificare che Marx, in realtà, non fece mai esplicito uso di questa espressione, la cui paternità spetta piuttosto ad Engels, che la coniò mentre era intento nella sua opera di sistematizzazione della teoria marxiana.

È infatti in un tardo scritto engelsiano che troviamo per la prima volta tale espressione: << L'ideologia è un processo che viene bensì compiuto dal cosiddetto pensatore con coscienza, ma con una falsa coscienza. Le vere forze motrici che lo muovono gli rimangono sconosciute, altrimenti non si tratterebbe di un processo ideologico. Egli s'immagina dunque delle forze motrici false o apparenti.>>¹²⁵

Notiamo subito che viene confermato ciò che abbiamo detto a proposito dell'interpretazione di Marx ed Engels dell'ideologia come processo.

Il nocciolo di questa frase va colto nel fatto che viene presentata, come *conditio sine qua non* dell'ideologia, il fatto di essere, sostanzialmente, incosciente, Le forze motrici, materiali, sono ineludibili, vengono date per scontate, di conseguenza una coscienza libera dall'ideologia non si deve erroneamente identificare con una coscienza scevra di presupposti.

L'ideologicità scaturisce piuttosto dal fatto che queste "forze motrici" rimangono "sconosciute", incatenando senza scampo l'automa ideologico ai dettami della realtà vigente.

Come osserva Belloni: << la radice ultima della falsa (auto)coscienza sta nell'incapacità di cogliere la genesi effettiva della dimensione sovrastrutturale costitutiva della coscienza. Gli uomini si ritengono la fonte delle proprie idee e rappresentazioni, mentre invece il principio reale sta nella base materiale. La coscienza non solo non produce ciò di cui è coscienza, ma, senza esserne cosciente, è prodotta da ciò che non ha prodotto >>.¹²⁶

¹²⁵ F. Engels, *Lettera a Franz Mehring del 14 luglio 1893*, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, V 50, p.110

¹²⁶ C. Belloni, *Per la critica dell'ideologia*, op. cit. p. 119

Il rapporto ideologia – falsa coscienza che la teoria marx-engelsiana propone, si può esplicitare nei seguenti termini: l'individuo che crede fermamente di essere, in prima persona, la propria unica “ fonte motrice”, il pensatore che si rappresenta il mondo, nelle sue intenzioni, in modo “razionale” e quindi puro, assoluto, opera un processo ideologico nella misura in cui ha fede che la sua coscienza sia indipendente dai presupposti materiali che il materialismo vuole evidenziare.

2.4.2 Ideologia e classi

Cosa sono, nello specifico, queste “forze motrici” che dirigono, rimanendo a livello inconscio, tanto la condotta quanto la costruzione della rappresentazione ideale del mondo?

Ovviamente tra di esse possiamo annoverare semplicemente la presa che la struttura materiale, in sé, ha sull'individuo, che viene formato e plasmato da essa, immagazzinando, per abitudine, consuetudine, i dettami che vengono dall'esterno.

Quando si parla di ideologia, però, si tende sempre a considerare l'effetto che le dinamiche di potere e gli interessi (individuali, o di classe) da esse derivanti hanno come “motore” più o meno consapevole.

Marx ed Engels non fanno eccezione, e, nell' *Ideologia Tedesca*, istituiscono un nesso teorico tra la teoria dell' ideologia come produzione inconsapevole di teorie rispecchianti e legittimanti l'assetto vigente e la teoria della lotta di classe. Vale la pena riportare per intero il densissimo passo in cui questa correlazione viene esplicitata:

<< Le idee della classe egemonica sono, in ogni tempo, le idee egemoniche. Ciò significa che la classe che rappresenta la potenza dominante della società, è, al tempo stesso, la sua potenza spirituale dominante. La classe che detiene gli strumenti della produzione materiale detiene per ciò stesso, al contempo, gli strumenti della produzione intellettuale, e così nel complesso risultano ad essa sottomesse le idee di quanti sono privi degli strumenti della produzione

intellettuale. Le idee egemoniche non sono nient'altro che l'espressione ideale delle relazioni materiali egemoniche, sono le relazioni materiali egemoniche considerate come idee: pertanto sono l'espressione delle relazioni che, per l'appunto, rendono una classe la classe egemonica, e quindi sono le idee della sua egemonia. I soggetti che costituiscono la classe egemonica detengono, tra le altre cose, pure la coscienza, e pertanto pensano: dal momento che dominano in qualità di classe e determinano tutta quanta la sfera di un'epoca storica, è lampante che essi fanno ciò nella massima estensione, e dunque, tra le altre cose, dominano pure come teste pensanti, come produttori di idee che gestiscono la produzione e la ripartizione delle idee della loro epoca. È quindi chiaro che le loro idee sono le idee egemoniche proprie dell'epoca. Ad esempio: in un tempo e in un paese in cui potere monarchico, aristocrazia e borghesia si scontrano per il potere, che dunque è suddiviso, quale idea egemonica appare la dottrina della divisione dei poteri, teoria che pertanto viene formulata come "legge eterna">>.¹²⁷

È chiaro, innanzitutto, che qui si parla di ideologia non come il tipico processo speculativo idealista che abbiamo descritto in precedenza: non come il processo, ma piuttosto come il suo risultato, la sua concretizzazione (seppur ideale), la formulazione ideologica di una visione del mondo che si manifesta in un insieme di "idee dominanti".

Il passo è coerente con l'impostazione materialista dei due autori: se è la struttura materiale, caratterizzata da determinati rapporti di produzione, che domina rispetto alla sfera coscienziale, quest'ultima non potrà che rispecchiare tali rapporti vigenti.

Se Marx ed Engels interpretano la storia come segnata dall'avvicinarsi (fino ad ora) di classi il cui dominio è fondato sui rapporti di produzione, il loro potere materiale sarà corrispettivamente trasferito nella sfera ideale, legittimandolo a livello trascendentale.

¹²⁷ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia Tedesca*, op. cit. pp. 391-393

È interessante vedere come in questo passo si trovino anche accenni di quel legame tra cultura e potere, la cui analisi verrà sviluppata nel secolo successivo, con lo studio della cosiddetta industria culturale: il nesso tra “mezzi di produzione materiali” e “mezzi di produzione intellettuale” è già chiaramente individuato, anche se non pienamente tematizzato.

Infatti, ciò che sembra premere maggiormente a Marx ed Engels, se consideriamo l'*Ideologia Tedesca* nel suo complesso, non sembra l'analisi di come i rapporti socio-politici influenzino direttamente la sfera culturale.

Per noi è particolarmente importante analizzare il rapporto tra interesse e ideologia, ovvero che legame ci sia tra l'interesse e l'attuazione di un processo ideologico.

Se spesso si parla di ideologia come di una visione del mondo distorta dalle dinamiche di potere che intendono auto conservarsi, di privilegi ed interessi che mirano a mantenersi, ci sono indicazioni, nei testi marxiani, che indicano come questa definizione non dica tutto a proposito del fenomeno ideologico, o rischi di alterarne parzialmente il significato.

Quando si connettono interesse - classe – potere - ideologia, si rischia inevitabilmente di rappresentarsi e dipingere una situazione in cui una classe dominante, in possesso di una sorta di cinica coscienza del fatto che i rapporti materiali vigenti mantengono la loro posizione privilegiata, essendo in possesso di quella che appunto verrà denominata industria culturale, si impegni in un'impresa di nascondimento intellettuale cosciente delle contraddizioni, delle diseguaglianze reali, concrete, per renderle accettabili alla classe sottomessa. La classe potrebbe così sembrare in un certo senso non ideologica, almeno non nel senso che noi abbiamo delineato.

Sembrerebbe la classe in possesso di una visione consapevole delle dinamiche materiali che rendono la realtà quella che è, dinamiche prontamente da occultare per tenere al sicuro i propri interessi.

In realtà, come Marx stesso scrive, non solo nell'*Ideologia Tedesca*, ma anche ad esempio in maniera particolarmente esplicita nelle pagine del *Manifesto del*

partito comunista, è il proletariato ad essere prospettato come unica classe potenzialmente non sottostante al fenomeno santificatorio ideologico.¹²⁸

La borghesia, al contrario, viene raffigurata come quella classe che non è nelle condizioni materiali che rendono possibile fuoriuscire dall'ideologia (non scordiamo che deve rimanere fisso il principio per cui è la struttura economico-sociale che ha il primato sulla sovrastruttura della coscienza).

Interesse ed ideologia sono accostati allora in un senso diverso.

Prima di tutto bisogna capire che << la borghesia deve credere al proprio mito prima di poter convincere gli altri >>.¹²⁹

Se è ovvio che l'ideologia chiude perfettamente il suo cerchio una volta che anche la classe sottoposta faccia propria la visione del mondo derivante dall'elevamento ideale di quei rapporti di produzione che in realtà la condannano (cosa molto più associabile alla situazione sociale contemporanea che a quella dei tempi di Marx), essa però ha presa innanzitutto e con molta più efficacia e probabilità, sulla classe nella situazione vigente si trova in possesso di uno *status* di privilegio.

L'interesse, da questo punto di vista, non è ciò che produce l'ideologia, che sarebbe allora da intendere come rappresentazione falsa e distorta, ma piuttosto qualcosa che ne facilita l'efficacia.

La base è sempre la falsa credenza che attribuisce alla coscienza un primato, ribaltando il rapporto con il mondo concreto.

La situazione privilegiata rende molto difficile, potremmo dire, che emerga a coscienza la "falsa coscienza".

¹²⁸ Marx ed Engels rimangono comunque in una posizione ambigua rispetto a ciò: per esempio, la figura di una borghesia che coscientemente vuole imporre la propria visione del mondo, ben sapendo della parzialità di essa, può emergere dal seguente passo: << ogni classe che vada a occupare il posto di un'altra classe che era egemonica in precedenza è obbligata, non foss'altro che per raggiungere il suo fine, a rappresentare il suo interesse come interesse comune a tutti quanto i membri della società, vale a dire, per dirla alla maniera idealistica, a conferire alle proprie idee la forma dell'universalità, a raffigurarle come le uniche razionali e valide in universale >>. K.Marx, F. Engels, *L'ideologia Tedesca*, op. cit. p. 395

¹²⁹ L. Althusser, *Per Marx*, op. cit. p.205

Non solo: è chiaro che l'interesse, il privilegio, in questo caso sì, distorto la rappresentazione, tende a "smussare", velare, sminuire i contrasti, le storture della realtà in cui si vive.

È proprio per questo che Marx ed Engels individuano nel proletariato la classe portatrice di una coscienza finalmente non ideologica, affermazione comunque non priva di problematicità.

2.4.3 Scienza materialista vs ideologia

Abbiamo cercato di interpretare il concetto di ideologia così come viene definito da Marx ed Engels.

Abbiamo visto come esso sia fortemente legato, nella sua nascita, alla feroce polemica contro la speculazione astratta propria della filosofia.

Non resta ora che vedere cosa, gli autori, si propongono di opporvi.

Da alcuni passi già citati si evince che l'opposizione netta che viene operata è fra ideologia e scienza: "là dove cessa la speculazione inizia la scienza".

Seguiamo allora il testo dell'*Ideologia Tedesca* per capire come Marx ed Engels si prospettano questa scienza "non-ideologica".

L'obiettivo di questa scienza è duplice: essa mira sia alla descrizione del processo storico di formazione della realtà socio-economica che alla messa in luce della creazione di rappresentazioni ideali a partire dalla realtà concreta stessa.

Essa muove dalla consapevolezza che tutti gli istituti umani, intesi sempre come sociali, tanto quelli materiali che quelli spirituali, non sono che il cristallizzarsi della prassi sociale degli uomini.

La "falsità" della filosofia speculativa sta nel fatto che attraverso il processo ideologico finisce per assolutizzare una verità-parziale, contingente.

La scienza di Marx ed Engels, abolendo il dualismo separante astratto tra materiale ed ideale, mira a rendere conto sia del processo attraverso il quale la realtà come solidificazione della prassi umana, sia del sorgere del suo equivalente coscienziale, e quindi dell'universale ipostatizzato.

Il metodo è esattamente l'opposto di quello proprio della filosofia speculativa.

Il dominio dello “spirito” da essa postulata, che si traduce nell’assunzione della realtà sussistente come unica e necessaria, “santa”, è provato ideologicamente con tre semplici *efforts*:

- << 1. Bisogna disgiungere le idee di chi domina per ragioni empiriche, in condizioni empiriche e come soggetti materiali, da tali soggetti egemonici, e ammettere in questa maniera l’egemonia di idee o di illusioni nella storia.
2. Occorre fare ordine in questa egemonia delle idee, dimostrare una connessione mistica tra le successive idee egemoniche, e a ciò si giunge intendendole quali “autodeterminazioni del concetto” [...]
3. Al fine di rimuovere il lato mistico di tale “ concetto che si autodetermina”, lo si muta in una persona – “l’autocoscienza”. [...]. In questo modo, sono state rimosse dalla storia tutte quante le componenti materialistiche e si possono serenamente allentare le briglie al cavallo speculativo. >>.¹³⁰

Questo è << esattamente ciò che è stato compiuto dalla filosofia speculativa >>.¹³¹

D’altra parte, scrive Marx poco prima del passo appena citato, << non appena le idee egemoniche siano state disgiunte dai soggetti dominanti, e specialmente dalla relazioni che risultano da un determinato livello del modo di produzione, e si sia per conseguenza pervenuti all’esito che nella storia dominano sempre le idee, è semplicissimo ricavare per astrazione da queste svariate idee “ *l’idea*”, *die Idee*, ecc., come ciò che domina nella storia e, in questo modo, intendere tutte queste idee e questi concetti singoli quali “autodeterminazioni” *del* concetto che si sviluppa nella storia. Allora è pure ovvio che tutte quante le relazioni degli uomini possano essere desunte dal concetto di uomo, dall’uomo così come viene raffigurato, dall’essenza dell’uomo, *dall’uomo* >>.¹³²

La scienza materialistica della storia, l’unica “ veramente” critica, in quanto indaga i “presupposti reali” invece che farne astrazione e in questo modo << risolvere il nonsenso >>, le contraddizioni reali << in qualche ulteriore

¹³⁰ K. Marx, F. Engels, *L’ideologia Tedesca*, op. cit. p. 397

¹³¹ *Ibidem*

¹³² K. Marx, F. Engels, *L’ideologia Tedesca*, op. cit. p. 397

stravaganza >> presupponendo che << tutto quel nonsenso presenti, in generale, un *sensu* speciale che chiede di essere scoperto >>¹³³, vuole compiere il procedimento inverso, vuole “ri-imbrigliare” il processo speculativo, ricollegarlo a quella “materia” da cui si illude, con effetti nefasti, di poter fare astrazione. Ritornare ai presupposti materiali dunque, ecco il primo passo della nuova scienza, che immediatamente si configura come critica dell’ideologia, che smaschera “la parvenza dell’autonomia” della falsa trascendenza del mondo ideale.

Dopo le iniziali pagine di sarcastico scherno dedicate ai giovani hegeliani, Marx ed Engels passano subito a indicare questa necessità di riconoscere i presupposti tanto della dinamica storica concreta quanto del pensiero da essa derivante: << I presupposti dai quali prendiamo le mosse non sono discrezionali, né dogmatici: sono presupposti effettivi, dai quali soltanto nell’immaginazione è possibile fare astrazione. Tali presupposti sono gli individui concreti, il loro agire e le loro condizioni materiali di esistenza, tanto quelle che hanno prodotto tramite il loro stesso agire. Pertanto, tali presupposti sono constatabili in maniera meramente empirica >>.¹³⁴

La separazione degli uomini-concreti, immersi in un altrettanto concreto mondo che li determina coscienzialmente, dalle loro idee, è immediatamente cancellata, poiché è convinzione di Marx ed Engels che << la produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza è anzitutto direttamente connessa con l’attività materiale e con i rapporti materiali tra gli uomini, espressione della concreta esistenza.>>¹³⁵

Il materialismo storico è un modo di lettura della vita umana sulla base delle condizioni materiali della sua attività.

Forti di queste considerazioni si può evitare di << partire >> dall’ideologia, in quanto ogni creazione spirituale viene ricondotta alla sua origine materiale, impedendo di considerarla “data” e “non prodotta”.

¹³³ *Ivi*, p. 377

¹³⁴ K. Marx, F. Engels, *L’ideologia Tedesca*, op. cit. p. 331

¹³⁵ *Ivi*, p. 343

La vita materiale, e non l'idea, è il principio produttore: << Ben lungi dal crearmi “ dal nulla” ad esempio, come “ essere parlante”, il nulla che qui si trova al fondamento è un che di molto indeterminato, l'individuo concreto, i suoi organi vocali, una particolare fase dello sviluppo fisiologico, lingua e dialetti esistente, orecchi che ascoltano e un contesto umano che propone qualcosa da ascoltare, ecc. Nello sviluppo di una qualità, quindi, qualcosa viene originato da qualcosa attraverso qualcosa, e non si perviene per nulla, come nella logica hegeliana, da nulla a nulla tramite nulla >>.¹³⁶

Un sapere che non voglia essere immaginario, come la filosofia, deve fare i conti con una realtà permeata dall'attività umana, prodotta dagli uomini e dalle circostanze materiali, piuttosto che da principi direttivi trascendenti.

Questi, che i filosofi si sono << figurati come “ sostanza” ed “essenza dell'uomo”, sono fondati e non fondanti, sono il risultato della << somma di forze produttive, di capitali e di forme relazionali e sociali, che ciascun soggetto e ciascuna generazione reperisce come un che di precostituito >>.¹³⁷

L'unione tra realtà e pensiero viene operato sotto il comun denominatore del loro concreto “motore”: l'attività degli uomini.

2.4.4 L'ontologia della produzione

Il passo successivo di Marx ed Engels consiste nel “dare corpo” a quella che viene inizialmente definita, in modo generale, come “attività degli uomini”.

Il “presupposto reale” che mette in moto l'intero processo storico (sempre accompagnato dal parallelo processo ideale) è, dal punto di vista marx-engelsiano, l'attività produttiva che gli uomini intraprendono originariamente per assoggettare la natura, per ricondurla sotto il controllo del soggetto umano inserito in una comunità.

<< Gli uomini possono essere differenziati dagli animali per via della coscienza, della religione, per via di tutto quel che si desidera; però essi presero a

¹³⁶ *Ivi*, p. 591

¹³⁷ *Ivi*, p. 373

differenziarsi dagli animali nel momento in cui iniziarono a *produrre* i loro mezzi di sostentamento, avanzamento che risulta determinato dalla loro struttura fisica. Tramite la produzione dei loro mezzi di sostentamento, gli uomini producono in maniera indiretta la loro stessa esistenza materiale >>¹³⁸.

Il fondamento assolutamente non metafisico e molto materiale della storia degli uomini è << dato, ovviamente, dall'esistenza di individui umani che vivono >>¹³⁹.

Per vivere, gli uomini dovranno innanzitutto produrre gli strumenti adeguati alla soddisfazione dei bisogni primari, e in questo primordiale atto di produzione, il << primo gesto storico >>¹⁴⁰ essi iniziano a “fare storia”.

A partire da questo “ gesto storico” Marx ed Engels derivano una concatenazione che, passando per la prima << azione storica >>, ovvero il sorgere di bisogni altri rispetto a quelli primari, dovuta alla realizzazione dei mezzi di sostentamento basilari, rende conto della *socialità* della produzione dell'esistenza, dato che quest'ultima risulta << attribuita a una cooperazione di più soggetti >>.¹⁴¹

Fin dal nucleo sociale più antico, ovvero la famiglia, la “produzione” dell'esistenza non è faccenda individuale, ma cooperativa: immaginarla come un ambito relativo al singolo individuo, come fanno Ricardo e Smith, altro non è che una “robinsonata”.¹⁴²

L'analisi storico – materialistica ha quindi come oggetto privilegiato i “rapporti” piuttosto che gli individui.

In sintesi, la nuova << concezione della storia >> di Marx ed Engels, << si regge su questi punti: render conto del concreto processo di produzione, e per l'esattezza prendendo le mosse dalla produzione materiale dell'esistenza immediata, assumere quale base dell'intera storia la storia dei rapporti connessa con quel modo di produzione e che da esso trae origine, quindi la società civile nei suoi

¹³⁸ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia Tedesca*, op. cit. p. 331

¹³⁹ *Ibidem*

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 349

¹⁴¹ *Ivi*, p. 351.

¹⁴² << Individui che producono in società, e quindi produzione socialmente determinata dagli individui, costituiscono naturalmente il punto di avvio. Il cacciatore e pescatore singolo e isolato con cui cominciano Smith e Ricardo rientrano tra le fantasie prive di immaginazione delle robinsonate del XVIII secolo >>. K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Roma, Manifesto Libri, 2012, p. 39

livelli differenti, e sia raffigurarla nella sua azione come Stato, sia render conto, muovendo da essa, di tutte quante le variegate produzioni teoriche e le forme della coscienza, religione, filosofia, morale, e così via, e seguire in base ad esse il processo della sua genesi >>¹⁴³.

Siamo di fronte ad una posizione antitetica rispetto all'interpretazione della storia di stampo idealistico, alla << storiografia germanica >> il cui operato viene riassunto da Marx ed Engels, nel primo capitolo dell'*Ideologia Tedesca*:

<< Fino ad oggi, l'intera concezione della storia ha del tutto ignorato questo fondamento effettivo della storia, o l'ha inteso come un mero fatto irrilevante, scevro di qualsivoglia nesso con l'evoluzione storica. Per questo motivo, si è immancabilmente obbligati a redigere la storia secondo una misura che è situata al di fuori rispetto alla storia stessa. La produzione effettiva dell'esistenza appare come un che di preistorico, mentre quel che è storico, concepito come un qualcosa di disgiunto dall'esistenza ordinaria, appare come extra e sovra-mondale. [...] tale prospettiva ha scorto nella storia unicamente gesta di condottieri, di Stati e conflitti religiosi, e in generale *teorici*, e in ciascuna epoca, in particolare, ha dovuto *condividere l'illusione dell'epoca stessa*>>.¹⁴⁴

Si tratta ancora una volta dell'effetto di rovesciamento prodotto dall'illusione della separatezza del piano ideale dalla vita concreta, accompagnato dalla solita conseguenza, nuovamente denunciata, dell'inevitabile accettazione, giustificazione teorica, dell' "*illusione dell'epoca stessa*".

Tornando all'esistenza concreta, e in primo luogo al presupposto ineludibile della storia, ovvero la produzione sociale umana, i due autori vogliono scongiurare questo perverso meccanismo di santificazione dell'esistente, sempre spinti dalla convinzione che questo esistente, la società capitalistica, porti con se contraddizioni e brutture " disumanizzanti ".

L'obiettivo ultimo dei due autori è di giungere, traendola logicamente e materialisticamente dalla descrizione dello sviluppo dialettico del processo di

¹⁴³ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia Tedesca*, p. 371

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 375

produzione, alla giustificazione necessaria dell'avvento di modello sociale nuovo rispetto a quello capitalistico e a tutti quelli precedenti.

La *scienza reale* non vuole opporre un dover essere all'essere, ma può solo, partendo dai principi del mondo, enunciarne l'antagonismo descrittivo, mostrando come il futuro che essa delinea è già iscritto nelle dinamiche, empiricamente riscontrabili, del presente.

In questo si vuole differenziare dalla critica critica dei giovani hegeliani e dalle fantasie utopiche dei "veri" socialisti che attaccano nell'ultima parte del testo.

L'avvento del comunismo viene letto come sbocco naturale delle dinamiche prodotte della società capitalista, è la borghesia stessa che starebbe producendo i suoi << becchini >> proletari, << attraverso un modo di produzione in cui i rapporti di produzione non sarebbero più altro che catene rispetto alle forze produttive, e una dinamica di pauperizzazione assoluta della classe oppressa, che rende insostenibile l'oppressione stessa: essa è << incapace di dominare perchè non e' capace di assicurare al suo schiavo l'esistenza neanche nei limiti della sua schiavitù >>.¹⁴⁵¹⁴⁶

Queste considerazione permettono a Marx ed Engels di prevedere l'immanenza di una rivoluzione, non per via di una trascendente verità insita nelle proprie idee rivoluzionarie, ma, al contrario, perché, materialmente, se già di può riscontrare la presenza di idee rivoluzionarie, significa che una classe rivoluzionaria si è già formata.¹⁴⁷

L'assenza di una trascendenza metafisica e speculativa nelle proprie asserzioni è rivendicata con forza da Marx ed Engels, per sottolineare la distanza con i propri avversari non tanto di classe, quanto teorici: << le posizioni teoriche dei comunisti non poggiano affatto su idee o principi escogitati o scoperti da questo o quel rinnovatore del mondo.

¹⁴⁵ K. Marx, F. Engels, *Il manifesto del partito comunista*, BUR, 2009, p. 85

¹⁴⁶ Già nei *Manoscritti economico filosofici del 1844* i proletari vengono descritti come una << classe di schiavi >>. K. Marx, *Manoscritti economico filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 2004, p. 17

¹⁴⁷ << L'esistenza, in una data epoca, di idee rivoluzionarie presuppone già l'esistere di una classe rivoluzionaria >>. K. Marx, F. Engels, *L'ideologia Tedesca*, op.cit. p. 393

Esse sono soltanto espressioni generali dei rapporti effettivi di una lotta di classi che già esiste, di un movimento storico che si sta realizzando sotto i nostri occhi>>.¹⁴⁸

Il Manifesto in effetti, si presenta come un attestato di ineluttabilità storica. Tuttavia, l'oggettività scientifica cui i due autori pretendevano di mantenere, è messa in dubbio da molti fattori, innanzitutto dal fatto che non solo le loro previsioni si sono rivelate del tutto errate, ma anche che il carattere di necessità materiale che rivendicavano, non era così fedele alla concreta situazione storica. Non si può negare che negli anni 40 dell'800 ci fossero avvisaglie di una possibile rivoluzione, come scrive uno dei più autorevoli studiosi di Marx, Eric J. Hobsbawm: << ma la tendenza dello sviluppo capitalistico a generare un proletariato essenzialmente rivoluzionario non poteva essere dedotta dall'analisi della natura dello sviluppo capitalistico. Era una conseguenza possibile di questo sviluppo, ma non si poteva dimostrare che fosse l'unica possibile. Ancor meno si poteva dimostrare che un rovesciamento del capitalismo da parte del proletariato dovesse aprire necessariamente la strada all'affermazione del comunismo >>¹⁴⁹, insomma, << la previsione di un proletariato che per sua stessa natura è destinato a emancipare tutta l'umanità e a porre fine alla società di classe rovesciando il capitalismo è una speranza, non una conclusione necessaria dell'analisi storica >>.¹⁵⁰

La lettura storico-materialistica dell'avvento del comunismo, vista come conseguenza di principi empirici semplicemente decifrare nelle pieghe del presente (che è sempre un presente storico), è chiaramente in realtà una visione che rimane, più che scientifica, filosofica, quasi escatologica: più che dall'osservazione derivava da un desiderio, sempre presente in Marx, di superamento di una configurazione socio-economica oppressiva e sostanzialmente ingiusta.

¹⁴⁸ K. Marx, F. Engels, *Il manifesto del partito comunista*, op. cit. p. 91

¹⁴⁹ Eric J. Hobsbawm, *Introduzione a K. Marx, F. Engels, Il manifesto del partito comunista*, op. cit. pp. 33-34

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 36

2.5 Marx e Feuerbach.

2.5.1 Con Feuerbach, la matrice delle “ critiche”

I debiti di Marx nei confronti del pensiero di Ludwig Feuerbach sono risaputi.

È Marx stesso che esplicitamente riconosce Feuerbach come l’unico pensatore del suo tempo in grado di porsi criticamente nei confronti del pensiero hegeliano – idealista, e a considerare la critica irreligiosa come il fondamento di ogni critica, di quella << critica spregiudicata di tutto ciò che esiste >>¹⁵¹.

Il “ rovesciamento” riscontrato da Feuerbach, che osserva come un prodotto degli uomini, la religione, finisca per sottometterli per una sinistra inversione tra creatore e creato, può effettivamente essere considerato il modello per le varie “ critiche” che Marx intraprende nel cammino della sua sterminata opera.

L’autonomizzazione, la reificazione-cosalizzazione di qualcosa che è in realtà è prodotto , caratterizza tanto la critica alla religione, quanto la critica politica, così come la critica alla filosofia speculativa e all’economia politica.

Tutte queste critiche hanno come sfondo il desiderio marxiano di oltrepassare una situazione di sostanziale “soggiogamento” umano, svelando come esso sia, prima di tutto, un “auto soggiogamento” che si è reso, infine, molto materiale (per questo il Marx matura vira decisamente verso l’approfondimento della critica economica, come base reale di tutte le altre critiche), e non risolvibile ingenuamente, tramite un utopico (e contraddittorio, materialisticamente parlando) mutamento coscienziale dell’uomo.

Il modello rimane, più o meno esplicitamente, quello feuerbachiano: ciò è particolarmente evidente, ad esempio, nel testo *Sulla questione ebraica*, dove l’accostamento Stato-religione (critica politica – critica religiosa) è lampante.

¹⁵¹ K. Marx, *Lettera a Ruge* del settembre 1843, paragrafo I, in K. Marx, F. Engels, *Opere* vol III, pp.153 -157)

2.5.2 Un esempio. Sulla questione Ebraica, la ripresa della critica dello Stato e dell'emancipazione solamente politica

Se la religione sposta l'“essenza” dell'uomo, o quanto meno i suoi *desiderata*, in una trascendenza che lascia intatta la realtà materiale terrena anche nella sua più drammatica configurazione.

Allo stesso modo lo Stato si presenta come un'astrazione, un'universalizzazione puramente formale che non muta ed anzi giustifica le condizioni materiali.

Per questo Marx attacca l'emancipazione politica, riconoscendola come limitata ed inibente rispetto alla reale emancipazione *umana*:

<< Il limite dell'emancipazione politica emerge immediatamente nel fatto che lo Stato può affrancarsi da un limite senza che l'uomo sia *realmente* libero da esso, che lo Stato può essere uno *Stato libero* senza che l'uomo sia un *uomo libero* >>.¹⁵²

Questo controsenso nasce per Marx, ancora una volta, da un misconoscimento, da un'inversione di ruoli tra prodotto ed origine.

Ciò che è originario, nella sfera politica, non è lo Stato, ma la *società civile*, intesa come quel complesso insieme di rapporti socio-economici che si vengono ad instaurare nelle comunità umane.

Essa è << l'autentico focolare, il teatro di ogni storia >>.¹⁵³

Il fatto che lo Stato, nella sua astrattezza, venga invece assunto come qualcosa di originario, separato ed indipendente dalla sua base concreta, porta al cortocircuito descritto nel passo appena citato.

Lo Stato si fa portatore di una *universalità*, si fa carico in sostanza di assicurare la realizzazione di una certa *essenza umana*: la incarna, ma a livello puramente astratto ideale.

In questo modo << Lo Stato elimina a suo modo le differenze di nascita, di *condizione*, di *cultura*, di *lavoro*, proclamando che nascita, cultura, lavoro non sono differenze politiche, dichiarando ciascun membro del popolo partecipe in

¹⁵² K. Marx, *Sulla questione ebraica*

¹⁵³ K. Marx, F. Engels, *Ideologia Tedesca*, op. cit. p. 367

egual misura della sovranità popolare, senza tener conto di tali differenze [...].

Ciò non di meno, lo Stato lascia che la proprietà privata, la cultura, il lavoro *agiscano* nella *loro* maniera, vale a dire come proprietà privata, come cultura e come lavoro e facciano valere la loro essenza specifica. Ben distante dal rimuovere queste differenze *di fatto*, lo Stato esiste piuttosto solamente nella misura in cui le presuppone, avverte se stesso come *Stato politico* e fa valere la propria *universalità* solamente in opposizione a queste sue componenti. >>¹⁵⁴

Nello Stato sviluppato, la scissione tra società civile e Stato stesso, già diagnosticata relativamente alla propria epoca da Hegel¹⁵⁵, è completa, e l'uomo << l'uomo conduce non solo nel pensiero, nella coscienza, ma nella *realtà*, nella *vita*, una duplice esistenza, una celeste e una terrena, l'esistenza nella *comunità politica* in cui egli si ritiene un ente comunitario e l'esistenza nella *società civile*, nella quale opera come *uomo privato*, il quale intende gli altri uomini come strumenti, degrada se stesso a mezzo e diventa un giocattolo in mano a forze estranee.>>¹⁵⁶

L'inversione sta nel fatto che nella vera origine, nella base politica materiale, ovvero nella società civile, l'uomo, che in essa ha valore di individuo reale, << è un fenomeno *non vero* >>, mentre nello Stato, egli è << il membro fantastico di una sovranità fittizia, [...] caricato di un'irreale universalità >>¹⁵⁷.

Di conseguenza, in questa duplicità di esistenza, la "vita reale" può essere quanto mai degradata, contraddittoria, "inumana", ma poco importa, in quanto assume il valore di volatile fenomeno, quando contemporaneamente lo Stato si fa protettore dell'universalità ideale e giustizia astratta di una vita "immaginaria".

L'emancipazione politica, per quanto sia considerata un passo avanti rispetto all'emancipazione religiosa, è quindi comunque latrice, nella sua logica, di una << prigionia universale >>.¹⁵⁸

¹⁵⁴ K. Marx, *Sulla questione ebraica*, op. cit., p. 109

¹⁵⁵ Marx, già in *Per la critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, aveva riconosciuto ad Hegel il merito di aver osservato questa scissione, ma doveva poi subito dissentire col suo maestro-avversario, in quanto arrivava a giustificare tale separazione.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 111

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 113

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 133

Essa può benissimo coesistere con l'alienazione religiosa, non è condizione sufficiente per il suo superamento, e in ogni caso si rivela ben distante dall'emancipazione umana.

Nello Stato liberale - borghese che Marx intende analizzare e in tal modo immediatamente criticare (secondo lo schema della critica immanente), vengono oltrepassate le differenze di ceto e gli statuti giuridici che caratterizzavano la società feudale: gli individui vengono considerati come singoli, illuministicamente uguali di fronte alla legge.

Lo Stato neutralizza la valenza politica delle ineguaglianze sociali, ma in tal modo cancella il problema di superarle nei fatti.

La società civile, regno dell'individuo *egoista*, può così tranquillamente restare imm modificata, continuando a caratterizzarsi per le disuguaglianze che la contraddistinguono, poiché nella illusoria – ideologica realtà politica, il *citoyen* (l'altra faccia della medaglia dell'individuo spaccato in due realtà contraddittorie dalla separazione Stato – società civile), viene ammantato fittiziamente della sovranità, dell'universalità.¹⁵⁹

Il rapporto di filiazione con il "rovesciamento" feuerbachiano è ormai chiaro: Marx osserva che << l'uomo moderno, membro della società civile atomistica, non riconosce più come sua essenza il legame con il genere umano, ma lo ritrova solo quando si eleva al di sopra della sua realtà quotidiana e materiale per assumere le funzioni di cittadino: come nella divinità, così nello Stato, l'universalità e il rapporto consapevole con il genere umano sono separati dalla vita reale dell'individuo e contrapposti ad essa>>.¹⁶⁰

La separatezza che la sfera politica assume da quella sociale si fa complice dell'inversione per cui lo Stato si manifesta come fondante rispetto a ciò da cui è fondato, la società civile e concreta, in modo tale da permettere in buona sostanza l'astrazione da quest'ultima, e, ancora una volta, la giustificazione della realtà sussistente.

¹⁵⁹ Allo stesso modo Marx analizza gli effetti del rovesciamento per cui la libertà formale del proletariato si tramuta in completo asservimento economico.

¹⁶⁰ Stefano Petrucciani, *Marx*, Roma, Carocci, 2009, p. 51

2.5.3 Vs. Feuerbach: materialismo storico

Nonostante questi riconosciuti debiti nei confronti di Feuerbach, già a partire dalle *Tesi*, e successivamente dedicandovi il primo capitolo dell'*Ideologia Tedesca*, Marx prende le distanze dal materialismo "volgare".

Il materialismo di Feuerbach è caratterizzato da una dinamica che lo porta, fattivamente, ad essere poco più che un idealismo travestito, e Marx si propone di criticarlo, con l'obiettivo di far emergere un materialismo "coerente", che, in primo luogo, non faccia astrazione dalla storia.

L'errore fondamentale di Feuerbach è che << egli parla "dell'uomo" anziché parlare degli "uomini storici concreti">>, con la conseguenza che, questo concetto d'uomo, l'uomo nella "sua essenza", risulta essere << *realiter*, "il tedesco">>.¹⁶¹

L'attenzione di Marx è sempre rivolta verso "gli uomini storici concreti", sempre considerati non in una condizione ipostatizzata non riscontrabile nella realtà concreta, ma nel loro processo di "produzione", di "lavoro", vero motore della storia.

Facendo astrazione da questo sempre attivo motore produttivo, si finisce, anche attendendosi alla concretezza materiale invece che alla sfera ideale, per non poter fare altro che descrivere il mondo esterno, quasi fosse in un certo senso "congelato", assolutizzandolo.

In altre parole, Feuerbach, il quale << dinanzi ai materialisti "puri" [...] ha indubbiamente l'enorme vantaggio di capire come pure l'uomo è un oggetto sensibile >>, non arriva a concepirlo come << attività sensibile >>, e in tal modo rimane legato al vizio idealista di interpretare l'uomo come "essenza", più che centrare l'osservazione sugli uomini concreti.

Feuerbach ha compreso l'uomo giustamente nella sua realtà naturale, corporea e sensibile, ma ignora completamente il lato "attivo" la prassi di questa realtà,

¹⁶¹ K. Marx, F. Engels, *Ideologia Tedesca*, op. cit. p. 383

lato decisivo per Marx, per il quale l'uomo è l'essere che produce storicamente il suo mondo attraverso il lavoro.

Attraverso il processo produttivo l'uomo muta tanto il proprio mondo quanto il suo stesso essere, che non va più interpretato come essenza assoluta ed imm modificabile.

Rivendicazione della storicità del mondo umano e progressivo anti-essenzialismo vanno coerentemente a braccetto nello sviluppo della critica al materialismo feuerbachiano.

Il materialismo volgare, ignorando l'aspetto fondamentale della produzione, attraverso cui l'uomo, lavorando sull'ambiente esterno, naturale, produce sia se stesso che l'ambiente, può operare una separazione tra natura e uomo che permette di ipostatizzare sia l'uno che l'altro.

Marx ed Engels, al contrario, mostrando la connessione fra i due termini, smontano questa scissione, rimettendoli "in moto", e scongiurando così il risultato imputato alla filosofia di Feuerbach, che in ultima istanza << non prospetta alcuna critica delle vigenti relazioni di esistenza >>.¹⁶²

Una concezione della natura come sfera "pura", separata e immune da cambiamento, è profondamente insensata, infatti, una natura siffatta, una << natura che viene prima della storia umana non è la natura in cui vive Feuerbach, non è la natura che ora non esiste più in alcun luogo, eccezion fatta, forse, per qualche isola corallina formatasi in tempi recenti, e che pertanto non esiste nemmeno per Feuerbach>>.¹⁶³

La natura, intesa come ambiente circostante con cui l'uomo interagisce nel processo produttivo, è, appunto, un prodotto, è <<il frutto dell'industria e delle situazioni sociali >>, è << un esito storico, l'esito dell'operare di tutta quanto una sequenza di generazioni, ognuna delle quali ha fatto leva sulle spalle di quella venuta prima, ne ha perfezionato ulteriormente l'industria e i rapporti e ne ha trasformato la strutturazione sociale sulla base dei bisogni che, nel frattempo,

¹⁶² K. Marx, F. Engels, *Ideologia Tedesca*, op. cit. p. 387

¹⁶³ *Ibidem*

sono cambiati >>, e non può essere considerata come << un che di dato in maniera immediata dall'eternità, sempre identico a se stesso >>.¹⁶⁴

L'esempio del ciliegio, che i due autori offrono, pianta "comparsa" nella realtà sensibile circostanze in un dato momento storico, per opera del commercio, azione umana, mostra chiaramente come l'assolutizzazione della "natura" è un evidente limite teorico del materialismo feuerbachiano.

Allo stesso modo Feuerbach interpreta l'essenza umana in modo astratto, il suo concetto d'uomo rimane idealista, e si tiene immobile al di fuori del mondo, piuttosto che immergersi nell'umanità reale, nei rapporti sociali dinamici.

La priorità che Feuerbach attribuisce alla materia si rivoltava in idealismo una volta che tale materia, sia essa quella dell'uomo, o della natura, viene slegata dai confini del divenire storico, perde il suo carattere transeunte, divenendo quindi concetto ipostatizzato, immutabile.

Di conseguenza anche il pensiero di Feuerbach si mostra come ideologico, dato che, nella prospettiva marx-engelsiana, << l'ideologia si riduce a una concezione falsata della storia o a un'astrazione completa da essa >>.¹⁶⁵

Nella *Sesta Tesi* Marx aveva già affermato che << l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali >>.¹⁶⁶

Feuerbach vede l'origine nel concreto e non nell'ideale, ma non lo vede in qualità di prodotto storico.

In questo modo << egli rende conto di come l'essere di una realtà o di un uomo costituisca pure la loro essenza, come le determinate condizioni di esistenza, il modo di esistenza e l'attività di un esemplare animale o umano siano quelle nelle quali si ritiene soddisfatta la sua "essenza". Ogni eccezione viene qui esplicitamente intesa come un'accidentalità sciagurata, come una anomalia non modificabile >>.¹⁶⁷

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 383

¹⁶⁵ Passo cancellato dell'*Ideologia Tedesca* citato in P. Vinci, *La forma filosofia in Marx*, op.cit.p.34

¹⁶⁶ *TF VI*

¹⁶⁷ K. Marx, F. Engels, *Ideologia tedesca*, op. cit. p. 381

Con la critica all'astrazione dal processo storico, il quadro prospettico proprio del materialismo storico può finalmente apparire nella sua completezza.

Marx ed Engels si nutrono tanto della critica materialistica alla filosofia speculativa, quanto di elementi propri della teoria hegeliana, in particolare quello della centralità della storia.

Se l'idealismo concepisce l'aspetto di "attività" che inerisce all'uomo nella produzione sia di se stesso che dell'ambiente circostante, ma lo relega, annullandolo, nell'ambito coscienziale, il materialismo volgare ha sì compreso l'uomo correttamente nella sua realtà naturale, corporea e sensibile, ma è cieco rispetto al suo carattere di "attività" che invece l'idealismo valorizza.¹⁶⁸

Il materialismo storico vuole quindi, come si desume dal nome stesso, "fondere" i principi di storicità e primato della materia, per descrivere la storia come produzione contingente umana.

È interessante notare come l'ultima frase possa essere considerata come un'anticipazione (non isolata all'interno dell'opera), delle analisi di Adorno sulla "tirannia" del concetto astratto universale nei confronti del particolare. Particolare che, anche quando non riconducibile interamente nei confini del concetto, vi viene per così dire "imprigionato" forzatamente, cancellato quindi nella sua particolarità, per la logica di appropriazione implicita nel concetto stesso.

¹⁶⁸ Cfr. S. Petrucciani, *Marx*, op. cit. pp. 95-96

3. ALIENAZIONE – AUTONOMIZZAZIONE IN MARX

La critica all'ideologia dei giovani hegeliani, alla loro *kritische Kritik*, vuole mostrare come essa finisca per essere una sostanziale legittimazione delle "cose così come sono", un'inefficace, anzi, controproducente critica isolata nel regno ideale, che santifica l'esistente.

L'esistente, nella sua particolare forma di società borghese capitalistica, è invece, per Marx ed Engels, da trasformare.

La critica di un pensiero incapace di cogliere la propria dipendenza dall'ambiente esterno, e in tal modo assolutamente conforme, adeguato, plasmato acriticamente su di esso, manifesta un'esigenza di cambiamento che i due pensatori declineranno successivamente sull'unico piano davvero reale, quello del movimento della struttura economica.¹⁶⁹

Prima che questo mutamento rivoluzionario fosse, con lo sviluppo della teoria materialistica della storia, desunto "scientificamente" come imminente, reso necessario dalle dinamiche socio-economiche del tempo, scalzando quindi il problema di una sua giustificazione "valoriale", "trascendente" peraltro contraddittoria con i dettami del materialismo teorico stesso, tale trasformazione pratica della realtà appariva già al giovane Marx come un obiettivo da perseguire, per motivazioni però più di stampo filosofico, che scientifico.

Il mondo capitalistico è un mondo caratterizzato da soprusi, oppressione, ha effetti disumanizzanti e produce ingiustizie, diseguaglianze profonde, dominato dalla logica perversa per la quale avviene che la << *valorizzazione* del mondo

¹⁶⁹ Il fatto che Marx ed Engels abbiano volentieri lasciato il manoscritto dell'*Ideologia Tedesca* alla "critica roditrice dei topi" è sicuramente un atto di coerenza con il primato che essi giungono ad attribuire alla struttura sociale in ultima istanza economica. Ciononostante, anche volendo essere coerentemente materialisti storici, è evidente che non si possa prescindere completamente da una critica alla "coscienza" ideologica, come quella dell'*Ideologia Tedesca*, cadendo in un determinismo completo che lascia l'uomo impotente e sottomesso agli sviluppi della storia, a meno che, proprio come Marx ed Engels, non si nutra una sorta di fiducia messianica nell'avvento di un nuovo tipo di società in cui si esprima quella che, anche se non detto espressamente, sempre per il discorso attorno alla coerenza interna del discorso, rimane una sorta di "essenza" umana.

delle cose >> cresce, in misura direttamente proporzionale con la << svalorizzazione del mondo umano >>.¹⁷⁰

Ma, cosa più importante e fondamentale, è un mondo *alienato*.

I *Manoscritti Economico – Filosofici del '44* sono pervasi da questo tema, contengono una vera e propria teoria dell'alienazione.

Il problema sta in come sia da intendere l'alienazione stessa, perché, specialmente negli sviluppi successivi del pensiero marxiano, quelli in cui la scuola althusseriana vede addirittura una completa rottura, un distacco totale dalle riflessioni giovanili, un termine come alienazione risulta altamente problematico.

Lo stesso Marx, nell'*Ideologia Tedesca*, lo usa con estrema parsimonia, e addirittura ne giustifica l'utilizzo con la motivazione di volersi rendere comprensibile ai filosofi speculativi che attacca.¹⁷¹

Un mondo "alienato", o in cui l'uomo è "alienato", sembrerebbe implicare che vi sia, alla base, una essenza che è oggetto dell'alienazione.

Allo stesso modo, l'uomo "disalienato", chiaro obiettivo di Marx, in termini filosofici, significherebbe un uomo che ha riottenuto una propria essenza originaria.

Ma, come abbiamo già accennato in precedenza, Marx, a partire dalle *Tesi su Feuerbach*, e insistentemente nell' *Ideologia Tedesca*, sembra votarsi a una visione più coerentemente materialista del mondo e soprattutto dell'uomo (non si possono separare i due ambiti, << *tutta la cosiddetta storia del mondo* non è altro che la generazione dell'uomo mediante il lavoro umano, null'altro che il divenire della natura per l'uomo >>¹⁷²) in ottica antiessenzialista, che rinuncia alla pretesa (propria invece della filosofia tedesca che intende smontare) della rivendicazione di un'essenza umana assoluta che si tratta solo di realizzare concretamente, pretesa che è invece ancora presente nei *Manoscritti*, come si evince dalle tinte idealistiche con le quali Marx dipinge il comunismo che si

¹⁷⁰ K. Marx, *Manoscritti economico – filosofici del 1844*, op. cit. p. 68

¹⁷¹ << tale " alienazione", per impiegare un termine decifrabile per i filosofi... >> K. Marx, F. Engels, *Ideologia Tedesca*, op. cit. p. 363

¹⁷² K. Marx, *Manoscritti economico – filosofici del 1844*, op. cit. pp.119-120

identifica, << in quanto naturalismo giunto al proprio compimento, con l'umanismo, in quanto umanismo giunto al proprio compimento, col naturalismo; è la vera risoluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, la vera risoluzione della contesa tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'autoaffermazione, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e la specie. È la soluzione dell'enigma della storia, ed è consapevole di essere questa soluzione >>¹⁷³.

3.1 Essenza umana

Per meglio comprendere il concetto marxiano di alienazione, e poter dare ragione del suo permanere, anche nella maturità, contrabbandato in forme diverse, per così dire "non filosofiche", dobbiamo prima di tutto capire se c'è qualcosa da alienare, se c'è, in fondo, un'idea di essenza umana nel pensiero di Marx.

La *Sesta tesi*, come già ricordato, fornisce indicazioni precise al riguardo, asserendo drasticamente che << l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali >>¹⁷⁴.

Dato che il regno ideale è stato tolto dal suo fittizio piedistallo, non è sicuramente lì che va ricercata l'essenza dell'uomo: il processo sarebbe quello ipostatizzante ideologico di rispecchiamento ideale di una realtà materiale, con il risultato che quest'ultima, pur essendo causa, verrebbe giustificata come effetto, emanazione delle universali regole ideali.

Dato che l'essenza è però qualcosa che, per il suo stesso significato, dovrebbe essere propria, in modo immanente, a tutti gli individui che dovrebbero essere il suo corrispettivo materiale, si può propriamente parlare di una virata marxiana verso una prospettiva non essenzialistica.

¹⁷³ *Ivi*, p. 107

¹⁷⁴ K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, VI

Nell'*Ideologia Tedesca* ci sono vari passi che valorizzano questa tesi, che vale la pena di citare:

<< Gli individui sono nel modo in cui oggettivano la loro esistenza. Pertanto, ciò che essi sono si identifica con la loro produzione, tanto con *quel che* producono, quanto con la *maniera* tramite cui la producono. Di conseguenza, ciò che gli individui sono è legato alle condizioni materiali del loro produrre >>.¹⁷⁵

E ancora:

<< Tale somma di forze produttive, di capitali e di forme relazionali e sociali, che ciascuna generazione reperisce come un che di precostituito, è il fondamento effettivo di quel che i filosofi si sono figurati come "sostanza" ed "essenza dell'uomo" >>¹⁷⁶.

Nell'*Ideologia Tedesca* l'intenzione è quella di distaccarsi da una riflessione ancora marcata dall'astrattezza dell'idealismo, e da concetti, marchiabili come ideologici, quale quello di *Gattungswesen* come essenza umana, di origini feuerbachiana, al quale Marx è ancora molto vicino nei *Manoscritti*.

Tuttavia, è difficile negare che tale concetto, seppur rivisitato in chiave anti-idealista, rimanga come sfondo nell'intera riflessione marxiana.

Occorre innanzitutto chiarire allora cosa significhi questo termine, come e perché venga criticato e mutato da Marx, e cosa invece ne rimanga nel Marx "post-*coupure*", che, come detto, continua a mantenere una certa idea d'uomo.

3.2 *Gattungswesen*

Feuerbach conia questo termine, traducibile come "essere generico" (da *gattung*: "genere" e *Wesen*: "essenza"), nell'ambito della critica all'alienazione religiosa di *L'essenza del cristianesimo*.

¹⁷⁵ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia Tedesca*, op. cit. pp.331-333

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 373

Bisogna innanzitutto sottolineare il fatto che Feuerbach è un teorico dell'alienazione: ha riscontrato, nella realtà a lui contemporanea, una "perdita" dell'uomo.

Feuerbach individua quella che è a tutti gli effetti una essenza, di stampo idealistico, dell'uomo.

Per il filosofo tedesco l'essenza dell'essere umano è la coscienza, ed essa, nel suo senso più forte, esiste solo laddove la propria appartenenza a un genere, una specie, è oggetto del pensiero.

La distinzione uomo animale sorge proprio da questa differenza fondamentale, l'uomo ha, come oggetto del proprio pensiero, non solo il mero esistere individuale, ma il fatto di appartenere a una specie e di conseguenza la relazione con essa.¹⁷⁷

Questa "coscienza in senso forte" è ciò che permette l'uomo, diversamente dall'animale, di costituirsi come essere "generale", universale.

L'animale, che ha presente a sé solo la propria individualità, rimane chiuso nella sfera del particolare, mentre l'uomo, essendo un "essere generico", ha aperte le porte dell'illimitatezza, della libertà.

La conseguenza è, per Feuerbach, che se l'animale rimane in una situazione in cui è completamente eterodiretto, rigidamente determinato nel suo essere e nelle sue azioni dalla particolarità della propria natura, l'uomo, al contrario, è in grado di autodeterminarsi, di scegliere i propri fini e la propria condotta.

L'universalità dell'essenza umana deriva dal suo essere, sostanzialmente, un animale comunitario, sociale: le potenzialità illimitate dell'uomo derivano da ciò. Abbiamo molto semplificato un concetto che rimane in realtà ambiguo anche in Feuerbach, perché un'analisi approfondita non è scopo di questo lavoro: la delineazione generale del concetto di *Gattungswesen* ci serve piuttosto per mostrare come essa permanga, in Marx, come una sorta di sfondo antropologico

¹⁷⁷ Cfr. L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano, 1994, pp.23-24

alla sua riflessione¹⁷⁸: sfondo che viene “nascosto”, nel Marx maturo, salvo riapparire come conclusione delle sue analisi storico-economiche.

L'uomo “comunista”, naturale sbocco “contingente” dello sviluppo immanente al presente capitalista, ha evidentemente caratteristiche simili al *Gattungswesen* feuerbachiano.

Nei *Manoscritti* l'appropriazione del concetto di *Gattungswesen* quale essenza umana è direttamente espresso, quando Marx asserisce che << L'uomo è un essere appartenente a una specie non solo perché della specie, tanto della propria quanto di quella delle altre cose, fa teoricamente e praticamente il proprio oggetto, ma anche [...] perché si comporta verso se stesso come verso la specie presente e vivente, perché si comporta verso se stesso come verso un essere *universale* e perciò libero >>¹⁷⁹.

Qua la definizione dell'essenza umana e l'affermazione della sua universalità è ancora del tutto di stampo umanistico-filosofico: l'essenza umana è giustificata concettualmente, nella sfera ideale, e Marx non ha paura di presentarla in tal modo, quale motore della propria riflessione sulla necessità di cambiamento di una realtà in cui tale essenza ideale viene mutilata.

Dalle tesi su Feuerbach in poi, Marx non potrebbe che definire tale speculazione come ideologica, e in effetti, nell'*Ideologia Tedesca*, l'obiettivo è proprio quello di sistemare i conti anche con il proprio passato giovane-hegeliano, che ancora si può osservare in questo essenzialismo dei *Manoscritti*.

Tuttavia l'idea di un uomo essenzialmente comunitario e portatore di potenzialità ontologiche infinite, universali, alle quali non si può rinunciare, permane anche nelle opere della “rottura” e della “maturità”.

Nell'*Ideologia Tedesca*, il comunismo viene dipinto come luogo dello sviluppo dell' << uomo onnilaterale >> ossia di un individuo poliedrico, multi verso, che << non ha un ambito di attività esclusivo >>, ma al contrario, << può progredire in qualsivoglia settore secondo il suo capriccio >>.¹⁸⁰

¹⁷⁸ P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, op. cit. p. 35

¹⁷⁹ K. Marx, *Manoscritti economico – filosofici*, op. cit. p.73

¹⁸⁰ K. Marx, F. Engels, *Ideologia Tedesca*, op. cit. p. 359

Le tinte utopiche di questa descrizione della società comunista, dove l'uomo, la cui << missione [...] è di svilupparsi sotto ogni aspetto, di sviluppare tutte le sue qualità >>¹⁸¹, ha la << possibilità di fare oggi questa determinata cosa, domani quell'altra, di andare a caccia di mattina, di pescare di pomeriggio, di allevare il bestiame di sera, di fare il critico dopo pranzo >> come meglio crede, senza diventare, specialisticamente (parola chiave, che perfettamente si confà anche ad una descrizione della società alla quale apparteniamo oggi) << né un cacciatore, né un pescatore, né un pastore, né un critico >>¹⁸² (né, ad esempio, un artista, ma al massimo un soggetto che, << tra le varie cose >> dipinge pure¹⁸³, come leggiamo in un altro celebre passo), ci fa capire come anche nel Marx maturo, la cui prospettiva storico-materialistica vieta, di fatto, la posizione di un'essenza, di un'idea assoluta, rimane pur sempre una certa idea di un dover-essere riguardante l'uomo (significativa indicazione di ciò è l'utilizzo del termine "missione", che contiene una spinta messianica in una direzione delineata, pensata).

In Marx troviamo quindi ancora una spinta idealistica verso una "sintesi", una conciliazione finale, anche se sviluppata in una teoria della storia che vuole mostrarsi completamente emancipata dalla metafisica.

Questa tensione, che caratterizza il pensiero idealistico, verrà poi criticata in modo più deciso da Adorno, il quale vedrà sempre, nel "sistema filosofico", e in particolare idealistico, un tentativo insensato di affermare un ordine illusorio fittizio, astratto, (già presente, o vero nel suo sviluppo, o ancora da realizzarsi) come compensazione per un disordine reale, andando però a costituirsi, in ultima istanza, come perfetta corrispondenza con il sistema effettivamente dominante.

L'avvento della società comunista, intesa appunto come materiale "conciliazione finale" viene desunta come qualcosa che si verrà a creare semplicemente perché tale avvento è leggibile nelle dinamiche del presente, ma è difficile credere che,

¹⁸¹ *Ivi*, p. 917

¹⁸² *Ivi*, p. 359

¹⁸³ *Ivi*, p. 1169

in caso di “scommessa persa”, coerentemente con la *Terza Tesi*¹⁸⁴, Marx avrebbe accettato una verità dei vincitori e indicato l’uomo borghese come esemplare dell’essenza umana.

L’idea di un “uomo totalmente sviluppato” fa da cornice antropologica alle riflessioni economiche di Marx, il quale ancora ritiene che l’obiettivo ultimo, << fine a sé stesso >> sia << lo sviluppo delle capacità umane >>¹⁸⁵.

Anche se Marx abbandonerà, o cercherà di abbandonare, per principio, tutto il gergo filosofico di “alienazione”, “essenza”, “essere generico”, è chiaro che egli vede con chiarezza le potenzialità inesprese dell’uomo: l’uomo continua un essere che, non essendo nulla di precisamente determinato, può svilupparsi in modo onnilaterale, e questo non può che apparire in stridente contrasto con una realtà, esemplificata dalla fabbrica, in cui l’uomo viene ridotto alla monodimensionalità più completa.

Il contrasto tra alienazione e “vera essenza” prende le sembianze di questa alternativa tra onnilateralità potenziale e unilateralità concreta, che, a nostro modo di vedere, rimane un’opposizione feconda, come dimostra la ripresa e risonanza che avrà nel ‘900 (il caso più emblematico è Marcuse).

Certamente si può e deve ancora parlare di “essenza”, ma di un’essenza contingente, storica, mutevole, non ipostatizzata nel regno ideale: la differenza è determinante, e provoca anche l’abbandono della prospettiva feuerbachiana, con la netta critica del suo essenzialismo, chiaramente esposta nelle *Tesi*.

In Marx permane una convivenza difficile tra il rifiuto di un mondo considerato disumano e disumanizzante, e le acquisizioni teoriche del suo materialismo storico, che gli impediscono di porre, senza cadere in auto contraddizione, un’idea che finalmente rappresenti il “vero” uomo, l’uomo “disalienato”.

Come può svilupparsi allora, in questo complesso contesto teorico, la critica al *Gattungswesen* di Feuerbach?

¹⁸⁴ << La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva, non è una questione teoretica bensì una questione *pratica*. Nella prassi l’uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. >> *Terza Tesi*,

¹⁸⁵ K. Marx, *Il capitale*, Libro III, Roma, Editori Riuniti, 1965, p. 933,

3.3 La critica al concetto di Gattungswesen

Abbiamo osservato come, anche dopo l'esplicito attacco rivolto a Feuerbach, con le *Tesi* e l'*Ideologia Tedesca*, Marx non si allontani troppo dal concetto d'essenza dell'uomo così come l'aveva indicato Feuerbach: l'uomo per Marx rimane un essere onnilaterale (termine che sembra prendere il posto del troppo filosofico "universale"), comunitario, che esprime le proprie vere potenzialità solo in una cooperazione sociale.

Ciononostante la critica a Feuerbach risulta giustificabile, nell'ottica marxiana, sotto almeno due punti di vista assolutamente determinanti.

Innanzitutto, come abbiamo già rimarcato precedentemente, Marx può rimproverare a Feuerbach il mancato riconoscimento della storicità, e conseguente mutevolezza, tanto dell'uomo quanto dell'ambiente che lo circonda.

L'uomo non è meramente "oggetto sensibile", ma prima di tutto "attività sensibile".

Il mancato riconoscimento del carattere sempre evolvente dell'umanità, cancella completamente la possibilità di criticare l'esistente.

Feuerbach, per Marx, destoricizzando la sua osservazione, finisce per considerare ogni individuo come un esemplare di una astratta "essenza" di uomo.

Di conseguenza, l'uomo è, immediatamente, il tedesco, il borghese: l'essenza dell'uomo si appiattisce sulla contingenza, ricalcandola e cristallizzandola.

Il concetto di essenza umana Feuerbach lo deriva per astrazione dall'umanità esistente nel momento, che viene presa come eterna essenza insita in ogni individuo, in questo modo giustificando, ricadendo nell'idealismo la realtà quale si presenta sotto i suoi occhi.

Questa concezione è presa direttamente di mira da Marx quando nelle *Tesi* rifiuta esplicitamente di considerare l'essenza umana come qualcosa di eterno, immanente all'individuo, mostrando invece come essa sia il risultato del complesso delle relazioni sociali.

La *settima Tesi* ricorda a Feuerbach che l'individuo che sta analizzando non è un essere isolato, ma fa concretamente parte di una specifica forma di società¹⁸⁶, dalla quale è determinato.

Questa affermazione ci permette di collegarci al secondo motivo per cui Marx non può che criticare Feuerbach e la sua interpretazione ipostatizzata del *Gattungswesen*.

Prima di esplicitarlo, però, è utile fare un breve excursus sulla descrizione del mondo capitalistico così come viene dipinto nei *Manoscritti* da parte di Marx, mondo esemplificato dalla condizione dell'operaio, e in massima misura dall'inferno della fabbrica.

Fin dal primo *Manoscritto*, Marx descrive la condizione dell'operaio come profondamente inumana, come una "schiavitù salariata" dettata dalla logica stessa del modo di produzione capitalista, che degrada l'uomo ad un'esistenza animale.¹⁸⁷

Accanto a quel vero e proprio scandalo che è il fenomeno della "mercificazione" dell'uomo, della riduzione dell'uomo a merce, a individuo che, per la sua stessa sopravvivenza minima deve << vendere se stesso e la sua umanità >>¹⁸⁸, che già in questo testo costituisce un problema determinante per Marx, troviamo una serie di spunti e osservazioni sull'inaccettabilità e miseria in cui versa l'operaio-proletario.

La sempre più elevata parcellizzazione e automazione del lavoro riduce l'operaio a macchina, anzi, addirittura puro meccanismo al servizio della macchina, una << attività astratta >>¹⁸⁹, che lo rende unilaterale, determinato, e rende la sua esistenza paragonabile a quella della << bestia, ridotta ai più elementari bisogni della vita >>.¹⁹⁰

¹⁸⁶ cfr. K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, VII,

¹⁸⁷ Marx, studiando ed analizzando le teorie di Smith, osserva come lo stesso grande economista stabilisca che il salario << abituale è[...] il più basso che sia compatibile con la "simple humanité, cioè con un'esistenza animale >>. K. Marx, *Manoscritti economico – filosofici*, op. cit. p. 11

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 17

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 14

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 21

Questo quadro deve risultare ancora più opprimente e tragico una volta che Marx sia arrivato a constatare che tale immiserimento che fa della vita della grande maggioranza della popolazione, una cieca e brutta situazione di lotta per la sopravvivenza è iscritto nelle condizioni in cui il lavoro viene svolto nella società capitalistica, nel suo modo di produzione: << nello stato di avanzamento della società la caduta e l'impoverimento dell'operaio sono il prodotto del suo lavoro e della ricchezza da lui prodotta. [Ne risulta] la miseria, la quale quindi deriva dalla *natura* stessa del lavoro nelle sue attuali condizioni >>¹⁹¹.

Il contrasto di questa descrizione con l'affermazione dell'onnilateralità dell'uomo, della sua universalità, è stridente.

A ciò va aggiunta l'importante osservazione che otteniamo confrontando l'affermazione di Feuerbach che l'universalità dell'uomo si conferma e si illumina vicendevolmente con la sua capacità di *autodeterminarsi*, con la realtà materiale descritta da Marx in cui << queste masse di operai >> sono << sempre più premuti dalla necessità >>.¹⁹²

Si comincia a delineare il campo in cui avviene il secondo lato della critica marxiana a Feuerbach.

Siccome Feuerbach concepisce l'essere umano essenzialmente come un essere cosciente, piuttosto che attivo, manca completamente l'aspetto dell'umanità per il quale essa deve riprodurre e "realizzarsi" concretamente all'interno della realtà materiale, nelle relazioni vicendevoli che gli individui intrattengono all'interno della "base reale" della produzione materiale.

In tal modo, Feuerbach può delineare il suo processo di togliimento dell'alienazione relegandolo alla sfera coscienziale, insieme alla correlata realizzazione dell'essenza umana.

Marx invece, pur mantenendo l'idea di una umanità onnilaterale, dalle potenzialità infinite, individuando nella base reale della produzione il motore effettivo di creazione dell'uomo e della sua coscienza, sostiene che se un tale

¹⁹¹ *Ivi*, p. 19

¹⁹² *Ivi*, p. 27

uomo si deve effettivamente concretizzare, sono necessarie prima di tutto le condizioni materiali per il suo sviluppo.

La critica rivolta a Feuerbach è quindi sostanzialmente coincidente con quella rivolta ai Giovani hegeliani: ignorare la sfera fondante materiale, trattarla come fondata dalla coscienza, e conseguentemente fantasticare di una essenza eterna già presente a livello coscienziale, semplicemente da attuare nella realtà, equivale, concretamente, a santificare la realtà così com'è.

In effetti, l'illusione dell'autodeterminazione è il meccanismo fondamentale tramite il quale il processo ideologico che abbiamo descritto nel primo capitolo, l'influenza inconscia della realtà sociale circostante sull'individuo, venendo percepito proprio per tale illusione come pura espressione della propria "persona interiore", si mantiene invisibile, e per questo massimamente condizionante.

Questo ovviamente è valido in particolar modo per una società del capitalismo avanzato, dove la grande massa non è più oppressa in modo materiale fino alla miseria più assoluta¹⁹³ e il relativo benessere concorre alla cecità rispetto a questa soggezione inconscia allo *status quo*.

Tuttavia, anche in un'epoca in cui effettivamente lo sfruttamento materiale pone le basi per una possibilità reazione rivoluzionaria, sbandierare come Feuerbach la capacità di autodeterminazione, che qualifica l'uomo essenzialmente e lo distingue dall'animale, ignorando lo stato di necessitazione materiale in cui si trova la grande massa dell'umanità per via delle reali condizioni di produzione, si rivela un esercizio futile e in ultima istanza controproducente.

¹⁹³ In una situazione siffatta, le potenzialità rivoluzionarie sono deducibili da una semplice considerazione: le caratteristiche psichiche e fisiologiche dell'uomo sono adattabili e comprimibili solo fino a un certo punto. L'effetto omologante e giustificatorio dell'acquisizione inconscia individuale dell'ideologia del proprio tempo non può funzionare in condizioni estreme, che minino persino le possibilità di sopravvivenza. Marx proprio per questo motivo, nel *Manifesto* aveva diagnosticato l'incapacità della borghesia di mantenersi come classe dominante. A tal proposito, riprendendo proprio queste considerazioni marxiane, Erich Fromm si esprime in questo modo: << Se un ordine sociale trascura o frustra i bisogni umani fondamentali oltre un certo limite, i membri di tale società cercheranno di cambiare l'ordine sociale >>. E. Fromm, *Marx e Freud*, Garzanti, Milano, 1974, p. 95

Marx quindi non può che distaccarsi, come visto, dalla concezione di Feuerbach di *Gattungswesen*, ed arrivare a rivolgere a lui, e agli altri filosofi, la celebre, quanto problematica, undicesima tesi: << I filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo; si tratta di *trasformarlo* >>.¹⁹⁴

Il problema sta nel fatto che, nelle tesi precedenti, Marx aveva di fatto rinunciato ad attribuire all'uomo un'essenza specifica ed assoluta, obiettivo presumibile della "trasformazione" di cui annuncia l'esigenza: se si tratta di trasformare il mondo, sarà, logicamente, per renderlo più "umano", più conforme alle esigenze umane.

Questa rinuncia rischia di minare esattamente l'esigenza di una trasformazione. L'esigenza verrà allora trasformata, come abbiamo già sostenuto, da filosofica che era, a empiricamente constatabile e prevedibile nel futuro, sulla base dell'analisi del movimento della base reale economico-sociale del presente.

Il fallimento della previsione ci mette di fronte ad una domanda: come giustificare, senza affidarsi alla storia, l'esigenza di trasformazione del mondo di stampo capitalista, anche una volta che l'essenza dell'uomo venga concepita come qualcosa di non appartenente al regno immutabile delle idee, ma come qualcosa di prodotto, mutevole, frutto delle strutturazioni sociali che di volta in volta si susseguono storicamente?

Marx stesso probabilmente percepisce questo problema, e pur non riuscendo mai completamente a risolverlo, si muove in questa direzione con lo spostamento dell'attenzione dall'analisi dell'alienazione (intesa come separazione da un'essenza propria) a quello del processo di autonomizzazione della sfera produttiva rispetto all'uomo, di cui parleremo più avanti.

3.4 Il lavoro alienato

Nell'*Ideologia Tedesca* troviamo una frase emblematica relativa all'essenza umana: << Gli individui sono nel modo in cui oggettivano la loro essenza.

¹⁹⁴ TF, XI

Pertanto, ciò che essi sono si identifica con la loro produzione, tanto con *quel che* producono, quanto con la *maniera* tramite cui lo producono. Di conseguenza, ciò che gli individui sono è legato alle condizioni materiali del loro produrre >>.¹⁹⁵

Possiamo benissimo sentire gli echi della *Sesta Tesi*: non stiamo più parlando di un'essenza umana come sostanza ontologica, ma piuttosto di quella che potremmo chiamare un'"essenza contingente", determinata, secondo i principi del materialismo storico, dalla produzione, dal lavoro dell'uomo.

Se ciò che gli uomini di volta in volta sono, << si identifica con la produzione >>, sarà nella produzione, nel lavoro stesso dell'uomo che andrà cercata l'origine dell'alienazione.

Nei *Manoscritti economico-filosofici*, Marx dedica un intero capitolo, il frammento più completo del testo, appunto al "lavoro alienato".

Marx riconosce ad Hegel il merito di aver concepito << l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, come il risultato del suo *proprio* lavoro >>¹⁹⁶.

Hegel si mostra consapevole della dialettica di autoprodotto dell'uomo, come qualcosa che risulta quindi diveniente, piuttosto che astrattamente fissato: l'essenza dell'uomo è storica, è un autoprodotto dell'uomo attraverso il tramite del lavoro.

Per Marx l'uomo, oggettivandosi con il *medium* lavoro, "costruisce" la propria essenza, intesa quindi in modo non trascendente ma contingente.

La divergenza che Marx vuole sottolineare tra il suo pensiero e quello di Hegel sta nell'interpretazione di tale processo.

Il "rovesciamento" di cui è colpevole il pensiero hegeliano, porta Hegel, secondo Marx, a conoscere e riconoscere solo << il lavoro *astrattamente spirituale* >>.¹⁹⁷

Non potrebbe, d'altra parte, essere altrimenti: concependo << *l'essere, l'uomo* >> come << *autocoscienza* >>¹⁹⁸ è ovvio che Hegel releghi il processo dialettico del lavoro nella sfera del pensiero, della coscienza.

¹⁹⁵ K. Marx, F. Engels, *Ideologia Tedesca*, op. cit. p. 331-333

¹⁹⁶ K. Marx, *Manoscritti economico – filosofici*, op. cit. p. 159

¹⁹⁷ K. Marx, *Manoscritti filosofico – economici*, op. cit. p. 159

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 160

La *Fenomenologia* altro non è la storia dell'autocoscienza, dello Spirito, che oltrepassa dialetticamente tutte le oggettività che inizialmente gli si presentano come estranee, fino alla conciliazione finale, il "sapere assoluto", in cui la sostanza arriva a coincidere con il soggetto: questo processo, in Hegel, rappresenta il processo di autocostruzione del genere umano.

Un simile utilizzo della figura concettuale dell'autoproduzione umana porta a conseguenze che Marx non può che rigettare.

Innanzitutto, di Hegel (così come viene interpretato da Marx stesso), Marx non può accettare l'equiparazione di *alienazione* e *oggettivazione*.

La relazione con un oggetto che sia "altro" rispetto al soggetto non è, per Marx, alienazione, ovvero perdita di sé in altro.

La conciliazione finale, in Hegel, avviene una volta che lo Spirito arriva dialetticamente a togliere ogni estraneità e non avere nulla fuori di sé, mentre in Marx non è concepibile un uomo che non abbia qualcosa di esterno con cui è in relazione: << un essere che non abbia un oggetto fuori di sé non è un essere oggettivo >>¹⁹⁹, e << un essere non oggettivo è un *non- essere* >>²⁰⁰.

Il primato e l'originarietà del lato materiale su quello spirituale viene rivendicato da Marx in opposizione ad Hegel: l'uomo è prima di tutto << un essere reale ed oggettivo dotato di *corpo*, di forze naturali, di vita, di sensi [...] che [...] può estrinsecare la sua vita soltanto in oggetti reali e sensibili >>²⁰¹, quando per Hegel l'uomo vale come un essere << *non oggettivo, spiritualistico* >>²⁰², con la conseguenza che l'oggettività è sempre estraneazione per l'uomo, in quanto non corrispondente all'autocoscienza.

L'oggettività è quindi per Hegel *ipso facto* alienazione, estraneazione, mentre per Marx si tratta di chiarire, sulla base dell'analisi del fondamento (il lavoro) del processo di autoproduzione – oggettivazione umana, quando una forma di oggettivazione sia "alienata" e quando invece no.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 164

²⁰⁰ *Ibidem*

²⁰¹ K. Marx, *Manoscritti economico – filosofici*, op. cit. p. 163

²⁰² *Ivi*, p. 160

L'atteggiamento contemplativo idealistico porta poi a salvare *in toto* ogni forma di oggettivazione, in quanto queste vengono viste come step necessari, come momenti costitutivi del processo dialettico di alienazione e riappropriazione di sé dello Spirito: con la conseguenza che quell'oggettività che Hegel interpreta come figura dell'autoalienazione dell'uomo viene soppressa sempre solo spiritualmente, mentre a livello empirico viene conservata, e addirittura riabilitata, giustificata in quanto momento del movimento teleologico dello Spirito verso la conciliazione finale.

Questo movimento è ciò in cui consiste, per Hegel, il lavoro, inteso in modo astratto e spirituale.

Marx può allora asserire che Hegel << concepisce il *lavoro* come *l'essenza*, come l'essenza che si avvera nell'uomo >>, egli, interpretando il lavoro, processo di autogenerazione dell'uomo, come lavoro astrattamente spirituale, coincidente con il movimento dialettico dello spirito << vede solo il lato positivo del lavoro, non quello negativo >>.²⁰³

Il lavoro, non più relegato nella sfera trascendente dello spirito, e considerato come espressione materiale di un uomo altrettanto materiale, potrà essere per Marx << alienato>> o non – alienato.

Seguendo Marx, la prima constatazione da fare è che il modo di produzione capitalistico – borghese si caratterizza, intrinsecamente, per dar vita a una situazione di lavoro "alienato", "estraniato"²⁰⁴.

In cosa consiste questa "estraneazione" che il processo lavorativo porta con sé nella sua determinata conformazione capitalistica?

Come detto, l'uomo come essere reale, concreto, non può che << estrinsecare la sua vita in oggetti sensibili >>; all'interno della economia privata del capitale, questa estrinsecazione avviene in un modo peculiare, che Marx squalifica come estraniato.

²⁰³ *Ivi*, p.159

²⁰⁴ Termine che d'ora in avanti preferiremo ad "alienato" in quanto probabilmente più gradito al Marx maturo, impegnato nel cancellare le eredità metafisiche e speculative del suo linguaggio, che il termine "alienazione" sicuramente porta con sé.

In una pagina densissima, che riportiamo quasi interamente, il pensatore di Treviri chiarisce le caratteristiche di tale lavoro estraniato:

<< l'oggetto che il lavoro produce, il prodotto del lavoro, si contrappone ad esso come un *essere estraneo*, come una *potenza indipendente* da colui che lo produce. Il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto, è diventato una cosa, è l'*oggettivazione* del lavoro. La realizzazione del lavoro è la sua oggettivazione. Questa realizzazione appare nello stadio dell'economia privato come un *annullamento* dell'operaio, l'oggettivazione appare come *perdita e asservimento dell'oggetto*, l'appropriazione come *estraniazione*, come *alienazione*. [...] L'appropriazione dell'oggetto si presenta come estraniamento in tale modo che quanti più oggetti l'operaio produce, tanto meno egli ne può possedere e tanto più va a finire sotto la signoria del suo prodotto, del capitale. >>.²⁰⁵

Nelle pagine successive Marx passa ad una delineazione più particolarizzata del processo di alienazione relativo all'operaio, il quale, nell'ambiente massimamente alienante della fabbrica, in virtù della modalità lavorativa in cui si estrinseca, si oggettiva nel contesto del modo di produzione capitalistico, è vittima di una alienazione che si distingue in quattro modalità differenti:

- 1) L'operaio si rapporta con il prodotto del suo lavoro come con un oggetto estraneo e ostile
- 2) L'operaio non considera il suo lavoro una parte reale della sua vita, ma fa di tutto per evitarlo
- 3) L'essenza specifica dell'uomo, vale a dire la sua natura comunitaria, gli viene sottratta nel lavoro
- 4) L'uomo si sente estraniato nei confronti dei propri simili

A prescindere da queste diverse modalità in cui si esplica l'alienazione, che abbiamo elencato per completezza, ciò che veramente risulta chiave, parlando dell'*Entfremdung* insita nel lavoro all'interno dell'economia privata, è ciò che

²⁰⁵ K. Marx, *Manoscritti economico – filosofici*, op. cit, pp.64-65

emerge dalla delineazione iniziale di Marx, ovvero che, in sostanza, << l'operaio si viene a trovare rispetto al *prodotto del suo lavoro* come rispetto ad un oggetto *estraneo* >>.²⁰⁶

Nel processo lavorativo, l'uomo, qui sempre esemplificato dall'operaio in quanto è la fabbrica in cui si manifesta in modo più lampante l'alienazione che, in modo meno evidente, caratterizza e permea l'intero mondo capitalistico, << ripone la sua vita nell'oggetto: ma d'ora in poi la sua vita non appartiene più a lui, ma all'oggetto. >>²⁰⁷

Ecco allora che emerge la radicale differenza, da Hegel non vista e considerata anzi come equivalenza, tra *l'oggettivazione* e *l'estraniamento*: << L'*alienazione* dell'operaio nel suo prodotto significa non solo che il suo lavoro diventa un oggetto, qualcosa che esiste all'*esterno* >>, se così fosse, infatti, non ci si allontanerebbe di un passo da Hegel, << ma anche che esso esiste *fuori* di lui, indipendentemente da lui, a lui estraneo, e diventa di fronte a lui una potenza per se stante, significa che la vita che egli ha dato all'oggetto, gli si contrappone come ostile ed estranea >>.²⁰⁸

Il tema della "separazione" ed autonomizzazione di qualcosa che altro non è che prodotto, quindi non indipendente dal suo produttore, è non a caso il *fil rouge* che Marx segue anche a proposito del tema dell'ideologia.

La continuità di fondo tra il giovane Marx e quello "maturo" va cercata proprio nella sostanziale permanenza di queste considerazioni anche negli scritti dove il materialismo storico si è già delineato in modo più chiaro.

L'inconcepibile assurdità dell'indipendentizzazione di un mondo di oggetti, di prodotti, che finisce per imporre le sue dinamiche a coloro che gli hanno "dato vita", che nei manoscritti viene indicata sotto il termine "alienazione", viene descritta anche nell'*Ideologia Tedesca*, con il concetto di "autonomizzazione" (*Verselbständigung*), e perfino nel *Capitale*, dove si osserva come il mondo delle

²⁰⁶ *Ivi*, p. 65

²⁰⁷ K. Marx, *Manoscritti economico – filosofici*, op. cit. p. 65

²⁰⁸ K. Marx, *Manoscritti economico – filosofici*, op. cit. p. 65

merci domina i propri creatori, e come << il processo di produzione padroneggia gli uomini, e l'uomo non padroneggia ancora il processo produttivo >>.²⁰⁹

Nei *Manoscritti*, Marx incentra la sua analisi sull'operaio, e sul luogo specifico della fabbrica, ma non sono le condizioni "inumane" di lavoro a determinare "l'alienazione", specialmente se consideriamo questo termine nelle sue declinazioni marxiane successive, dove l'accento sulla perdita di una "essenza" specifica umana cala ulteriormente.

L'estraniamento, infatti, appartiene tanto all'operaio, quanto al borghese, la fabbrica è solo il luogo privilegiato di osservazione del fenomeno estraniante del modo di produzione capitalistico.

L'asservimento alle esigenze di ciò che non essendo altro che un prodotto si erge tuttavia a dominatore fantasmatico dell'uomo, interessa l'intera società, non solo l'operaio (doppiamente schiavo, della merce e del proprietario dei mezzi di produzione) : << La classe proprietaria e la classe del proletariato presentano la stessa autoalienazione umana. >>²¹⁰

Il termine "autoalienazione" vuole indicare chiaramente come, in definitiva, sia l'uomo stesso che ha separato da se ciò che era null'altro che un suo prodotto, in un capovolgimento perverso che immerge l'uomo nel quadro di un'eteronomia assoluta, di una dipendenza da una sorta di anarchia efficiente dettata proprio dai prodotti del lavoro umano, autonomizzatisi e divenuti padroni ciechi ed irrazionali dei propri artefici.

Questo << mondo stregato >>, per usare una celebre espressione del *Capitale*, in cui le merci assoggettano gli uomini, crea una situazione di dipendenza che non interessa solo l'operaio, come detto, ma anche il capitalista: l'unica differenza sta nel fatto che, il capitalista-proprietario, << in questa autoalienazione, si sente a suo agio e confermato >>, e, mantenendo uno standard di vita elevato, una << parvenza di un'esistenza umana >>²¹¹, non ha interesse ad uscire da questo stato alienato, o meglio, permettendoci di correggere Marx giovane col Marx appena

²⁰⁹ K. Marx, *Il Capitale*, cit. p. 113

²¹⁰ K. Marx, F. Engels, *La sacra famiglia*, in Idd., *Opere*, vol. VI, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 37

²¹¹ *ibidem*

più maturo, non possiede quella posizione prospettica che permetta di vederne le aporie.

L'operaio-proletario si trova invece proprio in quella posizione, e per questo il proletariato viene indicato come classe emancipatrice: nella condizione di alienazione propria del modo di produzione capitalistico la classe operaia << si sente annientata, vede in essa la sua impotenza e la realtà di un'esistenza inumana >>.²¹²

Il nucleo profondo della teoria dell'alienazione così come viene delineata nei *Manoscritti*, pur intrecciandosi con la teoria dell'interesse di classe, consiste in questa osservazione generale: entrambe le due macroclassi in cui Marx suddivide la società capitalista a dominio borghese, sottostanno a un potere appartenente a oggetti morti (e in ciò emerge nitidamente il tema della spettralità che troviamo costantemente presente nell'intera opera marx-engelsiana).

Ricapitolando, possiamo dire che il lavoro alienato, ovvero il processo di produzione così come si configura all'interno della società capitalista, crea una situazione in cui il prodotto del lavoro, con una dinamica di rovesciamento, si autonomizza, prende vita propria e imprigiona l'uomo nelle sue irrazionali dinamiche.

La borghesia stessa, pur trovandosi in una posizione privilegiata, viene rappresentata, con una famosa immagine del *Capitale*, come uno stregone che non è più in grado di controllare le forze arcane che egli stesso ha invocato, e deve sottomettersi ad esse.

Nei *Manoscritti* il luogo emblematico dell'alienazione è quello della fabbrica, e il soggetto alienato è l'operaio.

Eppure già in quel testo si trovano le basi per quella "variazione sul tema" dell'alienazione che è la *Verselbstädigung*, l'autonomizzazione del prodotto del lavoro che assoggetta i propri produttori.

Nell'*Ideologia Tedesca*, nel passo dove Marx ed Engels si trovano "costretti" ad usare il termine "alienazione" per rendersi comprensibili ai filosofi, il processo

²¹² *Ibidem*

che viene identificato sotto questo termine (pur se usato sarcasticamente), è proprio quello che descrive l'assurdo rendersi indipendente di ciò che viene prodotto, e la conseguente condizione di servaggio in cui si trova l'uomo:

<< Tale stabilizzarsi dell'attività sociale, tale consolidarsi del nostro stesso prodotto *in una potenza oggettiva che ci sottomette*, che aumenta a tal punto da sottrarsi al nostro controllo, che vanifica le nostre speranze, che annichila i nostri calcoli, è stato finora uno dei più rilevanti momenti dell'evoluzione della storia. [...] la potenza sociale, vale a dire la forza produttiva moltiplicata che si origina tramite la collaborazione dei diversi soggetti, condizionata nella divisione del lavoro, si manifesta a tali soggetti non già come la loro stessa potenza unificata, bensì come una potenza esterna, collocata al di fuori di essi, della quale essi non sanno da dove arrivi e verso dove si diriga, e che pertanto non sono più in grado di regolare e che, viceversa, percorre una sua propria sequenza di livelli e di gradi dello sviluppo, sequenza che è *autonoma* rispetto alla volontà e all'attività degli uomini, e che anzi regola tale volontà e tale attività. >>²¹³ [corsivi miei]

L'oggettivazione dell'uomo attraverso il lavoro non avviene in questo contesto secondo una volontà cosciente e propria dell'uomo stesso, l'autodeterminazione diventa eterodeterminazione, secondo le linee guida della logica del prodotto autonomizzatosi: l'uomo ricade in una condizione animale in cui il "lavoro" non è più quello propriamente detto, specifico della condizione umana, ma un'attività cieca e automatica tanto quella delle api che "lavorano" alla costruzione del proprio alveare, nello "stordimento" tipico dell'istinto.

Marx ed Engels individuano, nello stesso passo, la discriminante fondamentale che determina l'ergersi della << potenza sociale >> come << potenza esterna >, manifestantesi, nel suo apice, sotto la << forma del *mercato globale* >>²¹⁴, che domina l'uomo nella sua attività ovvero ciò che, nel linguaggio dei manoscritti, rende possibile il "lavoro alienato".

²¹³ K. Marx, F. Engels, *Ideologia Tedesca*, cit. p. 1528

²¹⁴ *Ivi*, p. 369

Questo processo nasce dal fatto fondamentale che << la collaborazione >> sociale << non è volontaria, bensì naturale >>.²¹⁵

Marx ed Engels propongono una contrapposizione tra una società “naturale”, nella quale le attività sociali sono coordinate tramite processi non intenzionali, secondo un piano non coscientemente deciso (come avviene quando ci si inserisce nelle “leggi del mercato”), ed un nuovo tipo di società, quella comunista, nella quale la divisione del lavoro viene invece regolata attivamente, invece che subita passivamente, restituendo in tal modo agli uomini stessi, il loro << potere unificato >>.

La società << naturale >> reca in sé la contraddizione che caratterizza l’alienazione – autonomizzazione, per la quale ciò che è prodotto dagli uomini, le loro istituzioni, le loro dinamiche sociali, si manifesta di fronte ad essi come qualcosa di oggettivo, “cosificato”.

La conseguenza è che gli uomini percepiscono la propria società, per il fatto che si mostra retta da logiche autosviluppantesi, non pianificate dall’uomo stesso, come qualcosa di “naturale”²¹⁶, nel senso di originario, non derivato, dotato di una propria autonomia.

Si mostra così il nesso tra ideologia ed alienazione.

Il pensiero ideologico, il cui errore fondamentale è rendere indipendente la sfera fedelmente una realtà in cui ciò che è prodotto si è reso autonomo: la spettralità della speculazione filosofica idealistica altro non è che il corrispettivo di una realtà altrettanto spettrale ed umbratile, dove si è rovesciato il rapporto gerarchico tra creatore e creato: << Si è dimostrato che l’indipendenza guadagnata dai pensieri e dalle idee consegue dall’indipendenza guadagnata dai rapporti e dalle relazioni personali dei soggetti individuali. >>²¹⁷

La stessa possibilità di esistenza del pensiero ideologico, che attribuisce alle creazioni spirituali un’esistenza autonoma, scevra del condizionamento della

²¹⁵ *Ivi*, p. 1528

²¹⁶ << Ciò che in verità è *thesei*, una creazione se non degli individui, comunque del loro contesto funzionale, si impadronisce delle insegne di ciò che la coscienza borghese considera come natura e naturale >>. T. W. Adorno, *Dialettica Negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 321

²¹⁷ K. Marx, F. Engels, *Ideologia Tedesca*, cit. p. 1291

produzione materiale, viene individuata da Marx ed Engels come frutto di un passaggio decisivo della *Teilung der Arbeit*, mostrando quindi come le condizioni di un simile pensiero siano iscritte in dinamiche materiali: la divisione fondamentale del lavoro, quella per la quale soltanto la divisione del lavoro diviene << una concreta divisione >>, è quella tra << lavoro manuale e lavoro intellettuale >>²¹⁸.

A partire da questa divisione << la coscienza *può* effettivamente pensare di essere un che di distinto rispetto alla coscienza della prassi esistente, concepire *concretamente qualcosa* senza concepire nulla di concreto: da qui in avanti la coscienza è nelle condizioni di affrancarsi dal mondo e di volgere alla costituzione della “mera” teoria, della teologia, della filosofia, della morale, e così via [tutte le altre sfere che Marx ed Engels delineano come ideologiche].>>²¹⁹

Coerentemente con la propria impostazione materialista, il sorgere stesso delle illusioni ideologiche viene legato a specifiche condizioni materiali di esistenza, così come il loro tramonto verrà sancito non dal comparire autonomo di un nuovo tipo di pensiero, ma dall’emergere di una classe che, per la drammatica, concretissima condizione in cui vessa, non potrà che (nelle idee di Marx ed Engels) essere impossibilitata a sottostare al processo ideologico il cui risultato è, come abbiamo visto nel capitolo precedente, la giustificazione della società di volta in volta esistente come qualcosa di naturale, immodificabile.

Le riflessioni sull’ideologia e sull’alienazione descrivono insomma lo stesso bando umano da prospettive diverse.

Il parallelo continua se confrontiamo la posizione della borghesia, della classe dominante, la cui posizione vantaggiosa le toglie la possibilità di comprendere la propria situazione di dipendenza con il concetto di ideologia come pensiero che si ritiene incondizionato.

Servendoci di alcuni spunti di Adorno, che radicalizza intuizioni marxiane, osserviamo che << il pensiero che respinge più appassionatamente il proprio condizionamento per amore dell’incondizionato, cade tanto più

²¹⁸ *Ivi*, p. 355

²¹⁹ *Ivi*, p. 355-357

inconsapevolmente, e quindi più fatalmente, in balia del mondo>>²²⁰:

l'impossibile pretesa di affrancamento dalla base materiale porta gli uomini, forti e certi della libertà del proprio pensiero, a comportarsi << spontaneamente, per così dire a priori [...] in conformità all'ineludibile >>²²¹, ad immergersi sempre più profondamente nella << fede nei fatti in quanto tali, nella loro accettazione positiva >>.²²²

La potenza e l'efficacia della presa del fenomeno ideologico, che sottomette completamente gli uomini al "bando", che li rende "maschere sociali", è tanto più forte quanto più il condizionamento esterno, l'apprensione dei << fatti >> in cui si ha << fede >>, si combina con la fiducia nell'autonomia coscienziale individuale, in un meccanismo perverso per il quale l'espressione della propria individualità finisce per ricalcare fedelmente ciò da cui l'individuo è plasmato (istituzioni, dinamiche sociali).

In altre parole, la dipendenza e il condizionamento hanno una presa direttamente proporzionale al loro non essere percepite.

Proprio per questo motivo Marx osserva, e qui completiamo il parallelismo, che << sotto il dominio della borghesia gli individui sono più liberi di prima, *nella fantasia*, perché per loro le proprie condizioni di vita sono *casuali* >>²²³.

Gli individui sono *formalmente* liberi (anche la classe operaia del proletariato si caratterizza e si determina in base ad una duplice libertà: essa è libera dagli antichi di marca feudale, così come da qualsiasi tipo di proprietà, e proprio su questo fatto si fonda lo sfruttamento cui è sottoposta) e di conseguenza pensano di agire in un'assenza di condizionamento, in contrasto con quella dipendenza personale diretta che caratterizzava le fasi precedenti della storia, come quella feudale, dalla cui dissoluzione nasce appunto la società borghese. Questa libertà puramente formale, collocata solo nella << fantasia >>, si contrappone alla constatazione del fatto che << nella realtà >> gli individui << sono naturalmente meno liberi perché più subordinati da una forza oggettiva

²²⁰ T.W.Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994, p. 304

²²¹ T.W.Adorno, *Dialettica Negativa*, cit. p. 308

²²² *Ivi*, p. 310

²²³ K. Marx, F. Engels, *Ideologia Tedesca*, cit. p. 1528

>>²²⁴ che altro non è se non la loro propria potenza sociale, nata dall'agire collettivo, resasi autonoma e dominante sulle teste degli uomini come un impianto impersonale, anonimo e autoreferenziale.

Questa dipendenza paradossale si manifesta in forme diverse per le due classi che sono le uniche protagoniste, secondo Marx ed Engels, della società di stampo capitalista, la borghesia e il proletariato: i capitalisti borghesi sono costretti a valorizzare il capitale, seguendo le dinamiche ad esso proprie, per non cadere nella miserevole condizione dei proletari, i quali a loro volta, in una situazione massimamente coercitiva, non possono che, questione di vita o di morte, vendere la propria forza-lavoro al capitalista.

Entrambe le fazioni sono comunque << soggiogate da una potenza estranea rispetto a loro >>.²²⁵

Non a caso però i due autori indicano nel proletariato la classe che ha la possibilità di sovvertire questa situazione di assoggettamento e dare la spinta rivoluzionaria verso la fine di quell'epoca eminentemente fantasmatica che è quella della produzione capitalista.

La dipendenza dalla potenza esterna è infatti percepibile sulla pelle degli operai con la dolorosa concretezza di una lotta estenuante contro l'inedia e la morte, di una vita completamente sottomessa allo sfruttamento più bieco.

La borghesia, al contrario, ottiene da questo stato di dipendenza una condizione di preminenza, una << parvenza di vita umana >>, come abbiamo prima riportato da *La Sacra Famiglia*, e proprio per questo è in una situazione in cui il proprio stato di "estraneazione" è meno percepibile.

In questo troviamo confermata la simmetria tra ideologia ed alienazione.

Ora, se Marx ed Engels mantengono sempre una posizione ambigua rispetto alla coscienza della classe borghese riguardo alla propria alienazione, invalidando in un certo senso il nostro parallelo, che si concentrava sulla potenza ideologica a una dipendenza non percepita, non conscia, queste considerazioni sono sicuramente trasferibili ai nostri giorni, alla società in cui << siamo tutti borghesi >>

²²⁴ *ibidem*

²²⁵ *Ivi*, p. 369

come diceva Francis Wheen, in cui la dipendenza ha preso una nuova forma, “ammorbidita” e per questo più sfuggibile.

Marcuse descrive questa peculiare condizione di servitù propria dell’uomo nella società capitalista sviluppata, nel famoso incipit del suo *L’uomo a una dimensione*: << Una confortevole, levigata, ragionevole, democratica non-libertà prevale nella civiltà industriale avanzata >>.²²⁶

Le nuove forme di controllo, che prima di essere strumento di oppressione appannaggio di una classe dominante cinicamente cosciente, sono il risultato di quello che Heidegger chiamerebbe *Gestell*, un impianto innanzitutto impersonale, una imposizione anonima di una logica esterna all’uomo, quale si presenta la produzione “estraniata” descritta da Marx ed Engels.

Esse sono tanto più efficaci perché non si basano sulla repressione, ma vengono semplicemente assimilate individualmente.

L’assenza di repressione le rende tanto più adatte ad essere percepite, dal singolo, come auto-estrinsecazione personale: è ovvio, come osserva sempre Marcuse, che << ogni liberazione dipende dalla coscienza²²⁷ della servitù, e l’emergere di questa coscienza è sempre ostacolato dal predominare di bisogni e soddisfazioni che sono divenuti in larga misura quelli propri dell’individuo >>.²²⁸

3.5 Onnilateralità e unilateralità

Marx ed Engels osservano che la *Teilung der Arbeit*, nella società definita “naturale”, in cui vige una produzione in cui la divisione del lavoro non viene pianificata, ma “viene lasciata in balia” delle dinamiche autonomizzatesi del processo produttivo stesso, si sviluppa in una direzione di sempre maggior specializzazione e frazionamento, in cui ogni lavoratore viene relegato ad ambiti di attività sempre più specifici, ripetitivi ed angusti: << non appena il lavoro

²²⁶ H. Marcuse, *L’uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 2009, p. 21

²²⁷ Il sorgere di una simile coscienza, per il materialismo storico, può essere solo determinata da condizioni materiali, ovvero dal sorgere della classe proletaria.

²²⁸ *Ivi*, p. 21

prenda a essere diviso [in modo naturale], ognuno ha un ambito di attività determinato ed esclusivo, che gli viene imposta e a cui non può sottrarsi >>.²²⁹

La catena di montaggio fordiana, in cui ad ogni uomo-ingranaggio viene affidato quasi un unico gesto preciso, da ripetere incessantemente, ci fornisce, e le immagini chapliniane di *Tempi Moderni* ben rappresentano il fenomeno, l'emblema di questa riduzione del lavoro, inteso originariamente come attività in cui l'uomo dovrebbe oggettivarsi, ad un automatismo ristretto e monotono.

L'attacco a una simile condizione non può non radicarsi in una certa concezione dell'uomo, per quanto indeterminata essa sia.

Ben sapendo che l'essenza umana è qualcosa di contingente, che si oggettiva e determina di volta in volta tramite l'attività produttiva, Marx ed Engels "scommettono" sull'onnilateralità, contrapposta all'unilateralità.

Proprio perché l'essere umano non ha un'essenza precisa, determinata, semplicemente da trovare nel regno ideale per poi concretizzarla materialmente, è assolutamente inaccettabile, per i due pensatori, lasciare che l'esistenza umana venga ridotta ad un'unica attività eternamente riprodotta.

Se << la ricchezza intellettuale effettiva del soggetto >> è << completamente dipendente dalla ricchezza dei suoi rapporti concreti >>²³⁰, in virtù del primato dell'esistenza concreta sulla coscienza, si tratterà allora di fare in modo di arricchire quanto più possibile questi rapporti.

Scrivono Marx ed Engels, in un passo appassionato dell'*Ideologia Tedesca* << È una follia l'ipotizzare, come fa san Marx, che si possa appagare una passione, distintamente da tutte le altre, senza appagare se stesso, l'individuo vivente nella sua interezza. Se tale passione assume un connotato astratto, disgiunto, se mi si oppone come una forza estranea, se quindi l'appagamento dell'uomo risulta come appagamento unidimensionale di un'unica passione, la faccenda non è affatto dipendente dalla coscienza oppure dalla "volontà buona", e ancora meno dall'assenza di riflessione sulla nozione della proprietà, bensì dall'essere; non già dal pensiero, bensì dall'esistenza. Dipende dallo sviluppo

²²⁹ K. Marx, F. Engels, *Ideologia Tedesca*, cit. p. 359

²³⁰ *Ivi*, p. 369

empirico e dalle espressioni esistenziali dell'uomo, il quale è a sua volta vincolato alle condizioni esterne. Se le condizioni nelle quali quest'uomo esiste gli consentono solamente di sviluppare parzialmente una prerogativa a discapito di tutte le restanti, se esse gli concedono materia e tempo per incrementare solamente quest'unica prerogativa, quest'uomo non va al di là dello sviluppo unidimensionale, incompleto. >>²³¹

Lo specialismo settoriale statico che caratterizza la divisione del lavoro nella società capitalista preclude all'uomo lo sviluppo delle proprie potenzialità ontologiche derivanti dal suo *status* di indeterminatezza.

L'uomo è un essere "aperto", la cui essenza, contingente, si arricchisce in modo direttamente proporzionale alle disponibilità concrete di << espressioni esistenziali >>.

L'enfasi contenuta in queste parole mostra ancora una volta come, in fondo, "l'individuo onnilaterale", prima di essere incarnazione dell'uomo tipico della società comunista, destino iscritto nelle pieghe della storia, è un'ideale da realizzare.

Questo residuo "metafisico" è però a mio avviso giustificabile perché rimane il più possibile ancorato al primato della contingenza: Marx ed Engels non delineano, e non possono farlo, un'essenza umana precisa, un'idea completamente astratta; piuttosto, proprio perché riconoscono il legame tra l'esperienza, la vita concreta, e la risultante conformazione umana, puntano ad ampliare quanto più possibile il "campo esperienziale" dell'uomo, ribellandosi all'unilateralità, imposta da un meccanismo fantasmatico ed ormai autonomo, caratterizzante la vita nella società del lavoro alienato.

Il comunismo infatti viene prospettato come quella società che pone le condizioni materiali (e non una mistica liberazione coscienziale, come fanno gli ideologi Giovani hegeliani) per aprire possibilità onnilaterali all'uomo, grazie ad una strutturazione economico-sociale in cui << la società amministra la produzione generale e, proprio in questa maniera, mi dà la possibilità di fare oggi

²³¹ *Ivi*, pp. 849 - 851

questa determinata cosa, domani quell'altra >>, in cui insomma ognuno << non ha un ambito di attività esclusivo >>²³² ma è posto nelle condizioni di svilupparsi in modo versatile e poliedrico.

L'opposizione tra onnilateralità e unilateralità, tra *status quo* e potenzialità umane, restituisce una condizione di "apertura" all'essere-uomo, e proprio per questo mantiene la sua potenza critica anche se proviamo a trasporla nella realtà dei nostri giorni.

L'unilateralità infatti non si manifesta solamente nell'emblematico luogo della fabbrica.

Già Marcuse, che si fa portatore in tempi ben diversi da quelli di Marx dell'attacco all'unidimensionalità (*L'uomo ad una dimensione*, come titolo, chiarisce immediatamente il nesso), amplia il concetto di unilateralità, che non coincide più, nella società del capitalismo avanzato, con la ripetitività e il carattere monotono dell'attività cui l'operaio è costretto ed imprigionato per tutta la vita.

In una società in cui il tenore di vita si è innalzato, l'autonomizzazione della sfera economica è resa ancora più impercettibile, e in tal modo la sua logica di conformazione, appiattimento sull'ordine sociale esistente viene ancora più profondamente instillata negli individui: l'unidimensionalità si realizza nel globale conformismo, atteggiamento contemplativo, conciliante con una realtà in cui l'uomo è però ancora beffardamente dipendente da ciò che lui stesso ha creato, magistralmente esemplificato dal monologo finale di Mark Renton, protagonista del film-capolavoro di Danny Boyle, *Trainspotting*:

<< Choose life. Choose a job. Choose a career. Choose a family. Choose a fucking big television, Choose washing machines, cars, compact disc players, and electrical tin openers. Choose good health, low cholesterol and dental insurance. Choose fixed- interest mortgage repayments. Choose a starter home. Choose your friends. Choose leisure wear and matching luggage. Choose a three piece suite on hire purchase in a range of fucking fabrics. Choose DIY and wondering

²³² *Ivi*, p. 359

who you are on a Sunday morning. Choose sitting on that couch watching mind-numbing sprit- crushing game shows, stuffing fucking junk food into your mouth. Choose rotting away at the end of it all, pishing you last in a miserable home, nothing more than an embarrassment to the selfish, fucked-up brats you have spawned to replace yourself. Choose your future. Choose life... >>

Non si tratta di scegliere “una” vita, ma, significativamente, “la” vita, nei binari ben definiti e in ultima istanza economicamente, e non umanamente, determinati.

Non è poi un caso che a prendere questa “scelta impossibile” sia un eroinomane, un reietto, uno “scarto” sociale: la sua condizione lo pone in una posizione prospettica in cui la non immersione completa nelle cristallizzate dinamiche sociali gli permettono di “avere di fronte a sé” questa scelta, bypassata completamente da chi, invece, dalla società non è stato escluso.

Sembra di ritrovare la situazione, precedentemente descritta, di una borghesia perfettamente immedesima nella propria alienazione e del proletariato costretto dalle proprie condizioni materiali ad uno sguardo prospettico differente.

Tra i maestri della Scuola di Francoforte, soprattutto Marcuse ed Adorno, si comincia infatti, dopo il constatato fallimento della previsione marxiana di rivoluzione ad opera della classe proletaria, e di fronte ad una conformazione sociale in cui il proletariato come “grande massa” dotata necessariamente di spinta rivoluzionaria non esiste più, ad individuare nuovi soggetti rivoluzionari proprio negli “scarti”, negli “esclusi” dalla società o nelle popolazioni del terzo mondo, ovvero in coloro che ancora non sottostanno in modo completo al bando di cui è vittima l’umanità.

All’inizio del capitolo ci eravamo chiesti se fosse possibile legittimare in modo “aprioristico” la necessità di un mutamento sociale, pur rinunciando a definire

un'essenza umana che sarebbe negata dallo *status quo* e invece realizzata nella società post-mutamento.

Abbiamo osservato che in Marx rimane sempre, anche se nascosta perché in contrasto con la critica con la quale si era distaccato da Feuerbach, una certa idea di essenza relativa all'uomo, che verrà presentata come destino storicamente e materialmente prevedibile.

Tuttavia, al di là di questa ambiguità, la critica dell'alienazione rimane prima di tutto una critica della condizione di dipendenza dell'uomo dal prodotto stesso della sua mano, tema che diverrà sempre più centrale nel Marx maturo.

L'assurdità, per Marx ed Engels, risiede nell'indipendentizzazione della sfera economica, e la critica dell'alienazione vuole appunto mostrare come l'umanità debba ritornare ad avere il controllo sulla sfera produttiva, proprio perché quest'ultima, pur essendosi ormai "cosificata" è originariamente un prodotto sociale umano.

Quale che sia l'essenza dell'uomo, il rovesciamento tra causa e causato, che rende l'uomo schiavo del proprio prodotto, è attaccabile e criticabile di per sé.

4. REIFICAZIONE E CONTEMPLAZIONE: TRA MARX E LUKÁCS

Il termine “reificazione” è quasi assente negli scritti marxiani, se ne trova giusto qualche traccia nel *Capitale*, ma è sicuramente a Marx (oltre che ad Hegel), alla sua analisi delle dinamiche dell’epoca capitalista, che si deve l’emergere del campo concettuale in cui l’analisi del fenomeno della reificazione può trovare il suo spazio genetico.

Il tema della “reificazione” viene infatti, come noto, portato al centro dell’analisi filosofica da György Lukács in stretto collegamento col tema del “feticismo delle merci”, argomento che, fino al 1923, anno di pubblicazione del capolavoro lukácsiano *Storia e coscienza di classe*, era rimasto poco considerato all’interno del marxismo.

Nel descrivere il fenomeno della reificazione seguiremo quindi le pagine di questo testo, che riscuoterà un grandissimo successo solo molto dopo la sua pubblicazione, in particolar modo negli anni 60, andando a influenzare in modo decisivo anche una delle analisi critiche più ficcanti e dirette della “società dei consumi”, ovvero *La società dello spettacolo*, di Guy Debord, che venne pubblicato infatti nel 1968.

Faremo riferimento, in questo percorso, solo alla “diagnosi” operata da Lukács, ovvero all’analisi e all’immagine che ci fornisce della società capitalista, e non alla “prognosi”, la celebre tesi del proletariato soggetto-oggetto identico della storia, viziata, molto più che la diagnosi, dall’errore fondamentale di aver equiparato oggettivazione con alienazione, che Lukács stesso riconoscerà dopo la lettura, per lui illuminante, dei *Manoscritti economico-filosofici di Marx*, pubblicati successivamente alla stesura di *Storia e coscienza di classe*.²³³

²³³ Nella *Prefazione* del 1967 a *Storia e coscienza di classe*, Lukács definirà la sua posizione dell’epoca una prospettiva << più hegeliana di Hegel >>. << In Hegel il problema dell’estraneazione appare per la prima volta come un problema fondamentale della posizione dell’uomo e rispetto al mondo. Essa è tuttavia in lui, con il termine di alienazione (*Entäusserung*), al tempo stesso la posizione di qualsiasi oggettività.

Non si può parlare di reificazione senza aver prima metabolizzato le osservazioni marxiane sull'autonomizzazione della sfera economica, su quella *Verselbstädigung*, centrale nell'*Ideologia Tedesca*, di cui abbiamo sottolineato la continuità con il tema dell'alienazione – estraneazione delineata nei *Manoscritti economico – filosofici*.

La continuità tra il giovane Marx e il Marx maturo individuata, contro la teoria della *coupure épistémologique* di Althusser e della sua scuola, da interpreti come Colletti (oltre ai già citati Ricoeur e Fusaro), si manifesta nel *fil rouge* che va dall'alienazione, al tema della *Verselbstädigung*, a quello del "feticismo delle merci" che compare nel *Capitale*.

Il concetto di reificazione, affonda le sue radici, come detto, proprio in quest'ultimo tema: il passo sull' << arcano >> della merce viene infatti direttamente citato dallo stesso Lukács come espressione marxiana del fenomeno della reificazione.

Tale fenomeno è, infatti, come qualsiasi altro "fatto" della società capitalistica, comprensibile solo a partire dalle considerazioni marxiane sulla forma-merce: << non esiste problema di questo grado di sviluppo dell'umanità che non rimandi in ultima analisi a questa questione e la cui soluzione non debba essere ricercata in quella dell'enigma della *struttura* della merce >>, in quanto <<il problema della merce >> è, seguendo Marx, il << problema strutturale centrale della società capitalistica in tutte le sue manifestazioni di vita >>.²³⁴

Per andare ad analizzare ciò che Lukács intende con "reificazione", occorre allora prendere spunto dalla caratterizzazione marxiana della merce, e del processo per il quale, in virtù della totalizzante preminenza della forma-merce che vige nella

L'estraneazione si identifica, perciò, se viene coerentemente concepita, con il porre l'oggettività. Poiché tuttavia l'oggetto, la cosa in Hegel, esiste soltanto come alienazione dell'autocoscienza, la sua riassunzione nel soggetto rappresenterebbe la fine della realtà oggettiva, quindi della realtà generale. Ora, *Società e coscienza di classe* segue Hegel nella misura in cui anche in questo libro l'estraneazione viene posta sullo stesso piano dell'oggettivazione >>. Ora, a prescindere dalla correttezza dell'interpretazione lukácsiana di Hegel, quel che è rilevante è che il filosofo di Budapest riconosce che << l'oggettivazione è effettivamente un modo insuperabile di estrinsecazione nella vita sociale degli uomini >>, e quindi << naturalmente priva di un indice di valore >>. G. Lukács, *Prefazione a Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar, 1967, pp. XXIV - XXVI

²³⁴ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar, 1967, p. 107

società di stampo capitalista, si finisce per rendere “cosa” ciò che “cosa” non dovrebbe essere (per fornire una definizione iniziale, etimologica, del termine “reificazione”).

4.1 La forma - merce

Non vogliamo qui che abbozzare introduttivamente la teoria del valore marxiana, per mostrare l'intelaiatura su cui si regge e con cui dialoga la descrizione lukácsiana del fenomeno della reificazione.

La merce è, per così dire prima di diventare merce, un oggetto, un bene fungibile.

Ogni bene ha immediatamente, in virtù delle sue caratteristiche e qualità intrinseche, un'utilità.

Sotto questo primo aspetto, un oggetto possiede un valore che dipende dalla sua specifica possibilità di utilizzo, dalla funzione che può svolgere per il suo proprietario: possiede quindi un *valore d'uso*, che appartiene alle sue qualità fisiche.

Marx individua subito, nel capitolo sulla merce del *Capitale*, un secondo “fattore” della merce, accanto al valore d'uso: il “valore”, o sostanza di valore, la cui << forma fenomenica >> verrà indicata nel *valore di scambio*.

Il punto di partenza fondamentale dell'analisi marxiana è che la produzione umana è sempre produzione sociale.

Fin dai primitivi, originari, più ristretti gruppi di associazione fra uomini, (la famiglia, come esempio chiave) il tempo di lavoro complessivo è sempre ripartito fra i vari membri del gruppo.

Come abbiamo visto nel ripercorrere le pagine dell'*Ideologia Tedesca*, la produzione sociale può essere organizzata secondo due metodi fondamentali di coordinamento: la divisione del lavoro può essere stabilita a priori, in modo cosciente, oppure avviene semplicemente *ex post*, automaticamente, in modo *naturale*, non pianificato.

Questo è il modo di produzione che Marx definiva “alienato” in quanto, nel suo sviluppo, rendeva gli uomini schiavi di una logica economica autonomizzata, indipendente da loro, nella quale potevano solo inserirsi.

Il modo di produzione capitalistico rientra ovviamente in questa seconda modalità di coordinamento della produzione sociale, in cui ciascuno produce uno o più tipi di beni indipendentemente dagli altri e successivamente li scambia in modo da giungere alla soddisfazione dei bisogni propri e altrui: infatti in un modo di produzione in cui i beni sono prodotti da lavori privati, eseguiti da ciascuno a prescindere da una programmazione comune, i bisogni di ognuno possono essere soddisfatti solo attraverso lo scambio; solo in questa condizione i prodotti del lavoro possono diventare merci.²³⁵

Man mano che si sviluppa la società dello scambio continuo e globale, il valore d’uso comincia a rivelarsi sempre più inadatto a fungere da unità di misura, in quanto lo scambio viene giocoforza reso difficile dalla comparazione tra le qualità, non rigidamente ed esattamente misurabili, degli oggetti-merci da scambiare: occorre trovare una misura comune per lo scambio.

Se << come valori d’uso le merci sono innanzi tutto di qualità differente, come valori di scambio sono soltanto di quantità differente >>.²³⁶

Il valore di scambio permette di astrarre completamente dalla qualità dell’oggetto merce, e consente di quantificare, ovvero rendere omogenee e paragonabili tra di loro, tutte le merci, proprio perché non dipende da qualcosa di relativo e non misurabile, come il valore d’uso: le merci, << come valori di scambio [...] non hanno neppure un atomo di valore d’uso >>.²³⁷

Nella società dello scambio, però, ciò che importa è quanti prodotti di altri colui che scambia riceverà dalla permutazione con i propri prodotti.

Di conseguenza, ciò che importa è il valore di scambio, il quale si << mostra dapprima come il *rapporto quantitativo*, come la proporzione nella quale valori

²³⁵ K. Marx, *Il Capitale*, Roma, Newton Compton, 2006, p. 77

²³⁶ *Ivi*, p. 55

²³⁷ *ibidem*

d'uso [ovvero oggetti, prodotti considerati per le loro qualità naturali] di un tipo di scambiano con valori d'uso di un altro tipo >>²³⁸.

Il valore di scambio viene considerato come qualcosa di appartenente all'oggetto, in quanto si mostra come tale nello scambio, eppure varia in continuazione, in modo che appare causale.

Questa << 'contradictio in adjecto' >>²³⁹ di un qualcosa di casuale, mutevole continuamente, che però sembra appartenere intrinsecamente all'oggetto, ci fornisce una prima indicazione riguardo all'evidenza di quell'atteggiamento "feticistico" per cui vengono attribuite all'oggetto, come sue proprie, caratteristiche che non gli appartengono in modo intrinseco.

Gli uomini, nello scambio, non sanno chiaramente ciò che stanno scambiando, in quanto il valore- sostanza di valore, è un << geroglifico sociale >> che << non porta scritto evidente *quello* che è >>²⁴⁰, mostrandosi nella sua "forma fenomenica" del valore di scambio.

Marx osserva che questo "geroglifico sociale" è stato decrittato, dalla << una tarda scoperta scientifica>>.

Marx riprende la teoria classica del valore che osserva come ogni prodotto, ogni merce, sia la cristallizzazione, l'incorporazione, di una certa quantità di lavoro umano.

Ciò che determina il valore, la sostanza di valore di cui il valore di scambio è la forma fenomenica , è la quantità, temporalmente misurata, di lavoro umano astratto, ovvero privo di ogni qualificazione qualitativa, che viene incorporato nella merce: << tutta la forza di lavoro della società, che si manifesta nei valori del mondo delle merci, è qui considerata unica e identica forza di lavoro umano, sebbene partecipino ad essa moltissime forze di lavoro individuali. Ciascuna di questa forze di lavoro individuali è una forza di lavoro umana uguale alle altre, giacché possiede le caratteristiche di una forza di lavoro sociale media, e quindi

²³⁸ *Ivi*, p. 54

²³⁹ K. Marx, *Il capitale*, cit.,p. 54

²⁴⁰ *Ivi*, p. 78

impiega, nel produrre una merce, solo il *tempo di lavoro* necessario in media, cioè *socialmente necessario* >>.²⁴¹

Anche una volta che gli economisti abbiano spiegato in tale modo ciò che si cela dietro l'apparente occasionalità mutevole dei rapporti di scambio fra prodotti del lavoro, l'enigma-merce rimane ben lungi dall'essere risolto.

L'economia borghese infatti trasforma in categorie, in leggi eterne, << quello che è vero solo per questa determinata forma di produzione, la produzione delle merci, ossia che il carattere specificatamente sociale dei lavori privati indipendenti tra loro consiste nella loro uguaglianza come lavoro umano e prende la forma del carattere di valore dei prodotti di lavoro. >>²⁴²

La grandezza di valore delle merci, prodotti del lavoro, continua ad apparire come una cosa, quando invece è rapporto tra persone, nascosto nel guscio di un rapporto tra cose.²⁴³

Risulta chiaro ora perché Marx può definire la merce come un oggetto << sensibilmente soprasensibile >>²⁴⁴.

Fintantoché è semplicemente valore d'uso, la merce è davvero una cosa << triviale >>, dato che << la consideriamo dal punto di vista che essa soddisfa con le sue proprietà dei bisogni umani >>.²⁴⁵

Essa però incorpora, nella sua stessa forma, anche qualcosa che << non ha proprio niente a che fare con la [propria] natura fisica >>²⁴⁶, quindi una caratteristica appunto "soprasensibile".

Ciò che viene ritenuto "naturalmente" appartenente alla merce, in maniera immediata, nasconde e sostituisce la "socialità" che lo determina, l'attività umana e i rapporti sociali di produzione che l'hanno prodotta.

Nasconde, in primo luogo, che << l'indicazione degli oggetti d'uso come *valori* >> è un << prodotto sociale al pari del linguaggio >>.²⁴⁷

²⁴¹ *Ivi*, p. 55

²⁴² *Ivi*, p. 78

²⁴³ *Ivi*, nota 27, p. 78

²⁴⁴ *Ivi*, p. 76

²⁴⁵ *ibidem*

²⁴⁶ *Ivi*, p. 77

²⁴⁷ *Ivi*, p. 78

La forma di valore delle merci è il prodotto di una certa e storicamente specifica modalità di organizzazione delle relazioni di produzione tra uomini, quella che Marx definisce come “alienata”, in cui l’assenza di programmazione cosciente lascia spazio ad una divisione del lavoro che si determina in modo separato dagli uomini, ed è dettata proprio dalla dinamica del mercato, dal rapporto tra i valori delle diverse merci.²⁴⁸

La duplicità che rende la merce un una cosa “intricatissima”, ricca di “sfumature metafisiche” sta quindi nella sua stessa *forma*, grazie alla quale, oltre alle sue immediate caratteristiche fisiche, le vengono attribuite, come sue qualità di “cosa”, quelli che sono rapporti tra persone: la merce diventa un oggetto “divinizzato”, un “feticcio”, (appunto un oggetto a cui l’immaginazione umana attribuisce proprietà sovranaturali) e in ciò si manifesta quello che Marx chiama “feticismo delle merci”.

4.2 Feticismo delle merci e reificazione

Lukács, fin dai primi, anche cronologicamente parlando, saggi che vanno a comporre *Storia e coscienza di classe*, accosta direttamente il “feticismo delle merci” marxiano al fenomeno della reificazione: << il carattere feticistico delle forma economiche, la reificazione di tutti i rapporti umani, l’estensione costantemente di una divisione del lavoro che scompone il processo di produzione in modo astrattamente razionale, senza preoccuparsi delle possibilità umane [...] trasformano i fenomeni della società e, contemporaneamente, insieme ad essi, la loro appercezione >>.²⁴⁹

La forma di merce, nel capitalismo moderno, assume la potenza di forma universale, forma di dominio effettivo della società nella sua interezza.

²⁴⁸ S. Petrucciani, *Aspetti e problemi della reificazione in Marx*, in A. Bellan (a cura di), *Teorie della reificazione*, Milano – Udine, Mimesis, 2013, cit. p. 77

²⁴⁹ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit. p. 8

Per Lukács sussiste una differenza qualitativa tra il rapporto di merce come fenomeno particolare e la situazione, realizzatasi appunto nel capitalismo moderno, in cui esso diventa << categoria universale dell'essere sociale totale >>²⁵⁰.

La misticità della forma-merce, come visto, sta nel fatto che, nella sua rappresentazione come valore, essa fa sì che << un rapporto, una relazione tra persone riceve il carattere della cosalità, e quindi un'"oggettualità spettrale" che occulta nella sua legalità autonoma, rigorosa, apparentemente conclusa e razionale, ogni traccia della propria essenza fondamentale: il rapporto tra uomini >>²⁵¹.

Ora, una volta che noi, della merce, non facciamo esperienza solo come oggetto di scambio, ma come strutturazione globale della realtà²⁵², l'estensione della reificazione che, come osserva Lukács, sorge in virtù del rapporto di merce, si allarga esponenzialmente, con gli effetti disastrosi di un assoggettamento completo dell'uomo a "cose" e alla riduzione dell'uomo stesso e dei suoi rapporti interumani alla pura cosalità.

Il feticismo, quell'indebito riconoscimento di una caratteristica "sovrasensibile" come "sensibile", fisicamente appartenente al feticcio, deriva dalla stessa forma della merce, che si presenta all'esperienza umana, nel modo di produzione capitalista, come se effettivamente le appartenesse, come cosa, quindi indipendentemente dall'uomo, quello che in realtà altro non è che un rapporto tra persone, "nascosto nel guscio di un rapporto tra cose".

Lukács, per descrivere il fenomeno della reificazione, usa proprio il celebre passo del capitale in cui Marx, svelando l'"arcano" della merce, mostra cosa sia e come si crei l'atteggiamento feticistico nei confronti di essa:

<< Il segreto della forma di una merce sta dunque solo nel fatto che tale forma ridà agli uomini come uno specchio l'immagine delle caratteristiche sociali del loro proprio lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose, e perciò ridà

²⁵⁰ *ivi.* p. 111

²⁵¹ *ivi.* p. 108

²⁵² A. Bellan, *Sul concetto di reificazione in Storia e coscienza di classe*, in *id. Teorie della reificazione*, cit. p. 100

anche l'immagine del rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo, facendolo sembrare come un rapporto sociale tra oggetti che esista al di fuori di loro. [...]Quello che qui prende per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto tra cose è solamente il determinato rapporto sociale che esiste tra gli stessi uomini. >>²⁵³

La reificazione viene quindi prima di tutto presentata come quell'errore epistemologico²⁵⁴ per cui gli uomini scambiano per un rapporto tra cose ciò che, in realtà, è frutto di relazioni sociali umane.

Tuttavia, e Lukács lo sa bene, partendo da un approccio marxiano non possiamo indagare su un fenomeno coscienziale come se fosse una spontanea creazione, in questo caso un errore, meramente ideale: è necessario piuttosto collegarlo al suo sostrato concreto, oggettivo.

Questa base materiale, dalla quale si genera la coscienza reificata non come distorsione puramente cognitiva della realtà, ma semmai come quella "svista nella visione" con cui avevamo caratterizzato introduttivamente il processo ideologico, è il mondo sotto il modo di produzione capitalista, dell'economia autonomizzatasi, il mondo "alienato".

Se, anche solo per una distinzione puramente terminologica, volessimo qualificare il fenomeno della reificazione come solo coscienziale, lo dovremmo considerare come il corrispettivo ideologico del mondo "alienato" capitalista. Nella società mercantile priva di una organizzazione cosciente e volontaria della sfera economica, la divisione del lavoro nonché lo scambio fra i prodotti si sviluppa in modo autonomo rispetto agli individui.

Dato che, come osserva Marx, gli uomini esperiscono la propria socialità solo nello scambio, ovvero, secondo il tema che riprenderà anche Debord, in una condizione di "unione nella separatezza" in cui gli uomini, nell'unico "centro" che è il mercato, si incontrano come semplici "vettori" della propria merce, possiamo

²⁵³ K. Marx, *Il Capitale*, cit.p. 77

²⁵⁴ L. Cortella, *Formazione e scomposizione di un teoria*, in A.Bellan (a cura di), *Teorie della reificazione*, cit. p. 19

dire che le loro relazioni sociali sono strutturate concretamente secondo le leggi meccaniche ed autonome dello scambio di cose, di merci.

I produttori, per ricollegarci all'espressione "svista nella visione", vedono la realtà come si configura concretamente, non la distorcono, non la alterano, tuttavia non vedono che al di sotto di questa meccanica logica onnicomprensiva che sembra, nella sua legalità autonoma, essere indipendente dall'uomo e quindi oggettiva, rimane, quale suo effettivo fondamento, l'attività umana.

Il dominio della merce è un dominio effettivo, sono davvero, materialmente "relazioni sociali tra cose" che regolano quelle tra gli uomini, tra i produttori, secondo le dinamiche della sfera economica autonomizzata: << Dato che i produttori solo tramite lo scambio dei prodotti del loro lavoro stabiliscono un contatto sociale, anche le caratteristiche specificatamente sociali dei loro lavori privati si rivelano solo nei limiti di tale scambio. I lavori privati cioè si manifestano in effetti come articolazioni di un lavoro complessivo sociale tramite i rapporti in cui lo scambio pone i prodotti del lavoro, e , per mezzo di questi, i produttori. A quest'ultimi perciò le relazioni sociali dei loro lavori privati *si manifestano* come quel che *sono*, ossia non come rapporti direttamente sociali tra persone nei loro stessi lavori, ma anzi come *rapporti di cose* tra persone e *rapporti sociali tra cose*. >>²⁵⁵

Lukács riprende fedelmente queste considerazioni marxiane osservando che, oggettivamente, è sorto << un mondo di cose già fatte e di rapporti tra cose (il mondo delle merci ed il loro movimento sul mercato), regolato da leggi le quali [...] si contrappongono [agli uomini] come forze che non si lasciano imbrigliare e che esercitano in modo autonoma la propria azione >>²⁵⁶: insomma, come sentenza lapidariamente nel saggio *Le aporie del pensiero borghese*, << la reificazione è dunque la realtà necessaria immediata per ogni uomo che vive nel capitalismo >>²⁵⁷.

²⁵⁵ K. Marx, *Il Capitale*, cit. p. 77

²⁵⁶ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit. p. 112

²⁵⁷ *Ivi*, p. 260

La struttura di merce, che si può instaurare solo in un particolare modo di produzione, si estende fino a divenire l'unica forma di oggettualità, in tal modo velando in modo completo quei rapporti umani che, nell'epoca in cui il rapporto di merce era solo un fenomeno particolare, risultavano ancora visibili.

Accade allora che << la struttura merceologica di tutte le "cose" e la "legalità naturale" dei loro rapporti si presenta all'individuo come qualcosa di già definito, come un dato invalicabile >>²⁵⁸.

La *Verdinglichung* è per Lukács, materialmente, propria del mondo dell'universalizzazione realizzata della forma-merce.

Alla base di questo mondo reificato sta, e qui il filosofo ungherese riprende temi già presenti nei *Manoscritti economico filosofici*, che pure non aveva ancora avuto modo di leggere, il fatto che, nel determinato modo di produzione "reificato" della società borghese, l'attività umana si contrappone all'uomo stesso come forza estranea, come alterità autonoma che si rivolge in modo dominante contro il suo artefice.

Possiamo quindi tracciare una linea causale che va dallo specifico modo di produzione in cui la divisione del lavoro è determinata "naturalmente", al fenomeno alienante dell'autonomizzazione dei prodotti del lavoro dell'uomo, culminante nell'anarchia (non) efficiente dell'economia di mercato, fino alla reificazione intesa prima come realtà pratica, in cui effettivamente l'attività, la socialità, tutta la vita umana perdono la propria specifica qualitatività e vengono ridotte a cose (con lo scandalo disumanizzante della mercificazione dell'uomo stesso a fungere da emblema), poi come fenomeno coscienziale che rispecchia passivamente tale realtà pratica.

²⁵⁸ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit. p. 119

4.3 Il mondo frazionato

La realtà concreta del mondo reificato si manifesta con la caratteristica generale e fondamentale di un completo frazionamento, di una separazione parcellizzante che può essere rinvenuta ovunque in esso.

Qui Lukács fa sue le considerazioni di uno dei suoi maestri riconosciuti, Max Weber, il quale aveva descritto la conformazione del mondo capitalista come determinata da una rigida razionalità quantitativo-matematica.

Il principio fondamentale della modernità è quello della << razionalizzazione fondata sul calcolo, sulla *calcolabilità* >>.²⁵⁹

Questo principio, inizialmente evidente nel taylorismo delle fabbriche, volto ad aumentare la produttività, si è espanso anche a quelle realtà che non dovrebbero essere considerabili come appartenenti alla sfera economica.

Troviamo più che mai attiva questa razionalizzazione fondata sul calcolo negli ambiti dello Stato (ormai, per Lukács, una vera e propria “azienda”) e in quelli giuridici, sotto forma di una crescente e sempre più precisa e capillare burocratizzazione.

Il grado di razionalità di un’azione è direttamente collegata, in un simile contesto, al suo corretto inserimento calcolistico in un sistema di leggi preesistenti, quelle << “leggi di natura” >> coagulazione autonomizzate di fluidi rapporti umani, << della produzione capitalistica >> le quali << hanno afferrato tutte le manifestazioni di vita della società >>.²⁶⁰

La contrapposizione che viene qui messa in mostra è quella sussistente tra gli ambiti quantitativo – “razionale” – misurabile – cosale, e qualitativo – “irrazionale” – non misurabile – umano.

Il frazionamento si inserisce e si potenzia mutualmente con il primo ambito, mentre al secondo inerisce la categoria della “totalità” che viene, come vedremo, da Lukács considerata come l’unica in grado di penetrare all’interno della reificazione, mostrandone l’origine, smascherandola.

²⁵⁹ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit. p. 114

²⁶⁰ *ivi*. p. 119

Lukács individua questo processo di razionalizzazione parcellizzante innanzitutto nello sviluppo del processo lavorativo, dall'artigianato sino all'industria meccanizzata.

Storicamente, si può osservare una << crescente razionalizzazione, mentre vengono sempre più messe da parte le proprietà qualitative umano-individuali del lavoratore >>²⁶¹.

Il lavoro "organico" tipico dell'artigianato, viene spezzettato, suddiviso in operazioni sempre più ridotte e "specializzate", ripetibili meccanicamente. La produzione viene smontata in atomi indipendenti, il lavoro umano diventa puro meccanismo, complessivamente determinato in modo calcolistico, la quantità diventa l'unica categoria valida, contrapposta all'"irrazionalità" qualitativa.

Il lavoro "a catena" dell'operaio in fabbrica è ovviamente il riferimento immediato di questa descrizione, ma, mostrando come la forma-merce e l'astratta, formalistica razionalità della "calcolabilità esatta" abbiano permeato la realtà sociale-umana *in toto*, Lukács osserva che << lo sviluppo capitalistico ha [...] creato un proprio Stato, un diritto rispondente alla struttura dei propri bisogni >>²⁶²²⁶³.

La crescente burocratizzazione viene da Lukács spiegata in modo parallelo fenomeno del frazionamento specialistico dell'attività lavorativa: essa è l'estensione dei presupposti economico-sociali dell'economica capitalistica, non presenta differenze qualitative, non si stacca dal principio formale di base: << la razionalizzazione formale del diritto, dello Stato, dell'amministrazione, ecc. presenta dal punto di vista concretamente oggettivo, un frazionamento analogo di tutte le funzioni sociali nei loro elementi[...] la divisione razionale-disumana

²⁶¹ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit. p. 114

²⁶² *Ivi*, p.123

²⁶³ Nell'azienda, osserva Lukács, si manifesta << in modo concentrato >> la struttura che inerisce ed informa di sé tutta la società capitalistica. *Ivi*, p.117

del lavoro è del tutto simile a quella che abbiamo riscontrata nell'azienda in rapporto all'uso della tecnica e delle macchine. >>²⁶⁴

Fin qui abbiamo seguito Lukács nella descrizione della realtà oggettivamente frazionata.

Questa configurazione atomizzata del mondo così come se lo trova di fronte l'uomo non può non avere ripercussioni soggettivo-coscienti.

La specifica oggettualità del mondo capitalista, ovunque determinata dalla forma-merce, ha ovviamente il suo corrispettivo a livello soggettivo: << con il frazionamento moderno, "psicologico" del processo lavorativo (taylorismo) questa meccanizzazione razionale giunge al punto di penetrare all'interno della stessa "anima" del lavoratore: anche le sue proprietà psicologiche vengono separate dalla sua personalità complessiva, obbiettivate di fronte ad essa, per poter essere inserite in sistemi specialistico - razionali e ricondotte ad un concetto calcolistico >>.²⁶⁵

L'organicità che per Lukács inerisce all'individuo viene divisa, spezzettata, producendo la cosificazione delle qualità e capacità umane, che appaiono come "oggetti" in possesso dell'individuo, separati dalla sua personalità complessiva. La riduzione a "cosa" dell'individuo stesso si manifesta proprio nella sua riduzione a somme di "oggetti" (quelle che erano qualità organiche) quantificabili e depurati del loro lato qualitativo.

Il frazionamento dell'attività lavorativa viene inoltre condannato da Lukács, riprendendo Marx, in nome dell'inaccettabilità del carattere sempre più monodimensionale che il lavoro viene ad assumere nell'organizzazione diretta dalla "razionalità calcolistica".

In questo processo si assiste a una "atrofizzazione" dell'umano, una vera e propria << violenza all'essenza umana >>,²⁶⁶ che, marxianamente, pur non

²⁶⁴ *Ivi*, p. 128

²⁶⁵ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit. p. 114

²⁶⁶ *Ivi*, p. 128

possedendo determinazioni specifiche trascendenti, e anzi proprio in conseguenza di ciò, deve essere valorizzata nella sua possibile onnilateralità. Il lato più pericoloso del sistematico frazionamento della realtà capitalista reificata viene individuato però in Lukács non tanto in questa disumanizzazione, quanto nel fatto che esso, insieme con la specializzazione delle operazioni che lo accompagna, fa sì che vada << perduta ogni immagine dell'intero >>²⁶⁷, favorendo così il permanere di quell'atteggiamento contemplativo che caratterizza l'uomo nel mondo reificato, e che costituisce la principale preoccupazione per Lukács.

Resta quindi da vedere cosa Lukács intenda per atteggiamento contemplativo e come, la categoria fondamentale della totalità possa fungere da suo avversario.

4.4 Contemplazione

Abbiamo visto come Lukács, seguendo Marx, descriva un mondo in cui l'autonomizzazione dei prodotti umani nella loro forma di merci, mette l'uomo in una situazione di minorità, dove forze a lui estranee lo dominano e regolano la sua vita.

La frammentazione dell'attività lavorativa, regolamentata da un'impersonale razionalità computazionale, che rende persino le qualità umane proprie del lavoratore null'altro che potenziali fonti di errore, e che occulta, agli occhi degli "operatori" specializzati e vicendevolmente separati gli uni dagli altri, il prodotto unitario come oggetto del processo lavorativo, rende l'uomo un puro ingranaggio, una componente meccanica all'interno di un processo da lui indipendente.

Tutto ciò che è possibile per soggetto è apprendere la logica razionale-calcolistica di queste leggi estranee, per effettuare il << corretto calcolo delle occasioni di questo decorso (le "leggi" del quale egli trova "pronte" di fronte a sé >>²⁶⁸,

²⁶⁷ *Ivi*, p. 135

²⁶⁸ *Ivi*, p.127

senza, insomma, essere mai nelle condizioni di operare al di fuori di esse:
l'attività umana perde completamente il suo specifico carattere creativo.
L'uomo << viene inserito come una parte meccanizzata in un sistema meccanico,
in un sistema che egli trova bell'e pronto di fronte a sé e che funziona in piena
indipendenza da lui secondo leggi alle quali egli si deve adeguare senza far
intervenire la propria volontà. Questa assenza del volere viene accentuata dal
fatto che, con la crescente razionalizzazione e meccanizzazione del processo
lavorativo, l'attività del lavoratore perde sempre più il suo carattere di attività,
trasformandosi in un comportamento contemplativo >>.²⁶⁹

Il termine contemplativo sta a sottolineare la sostanziale impotenza dell'uomo
nei confronti delle leggi autonome che gli si impongono, la sua impossibilità di
vera azione, vera attività: il soggetto diventa passivo esecutore, viene ridotto a
mera funzione di ciò che, in ultima istanza, è un prodotto umano.

È quindi ovviamente un'impotenza paradossale, dove il prodotto domina sul
produttore. Eppure il progressivo frazionamento dell'attività umana, alla quale
corrisponde una separazione della comunità umana stessa, rende sempre più
impercettibile quell'occultamento feticistico di quella base imprescindibile che
sono i rapporti e l'attività umani e che fa sì che << la vita sociale >> appaia <<
sottoposta nella sua interezza ad una legalità "eterna", "bronzea" >>, quella del
"mondo separato" delle merci.

4.5 Totalità, "fatti", oggettualità

Questo atteggiamento contemplativo del soggetto, avulso da ogni possibilità di
critica, che rende l'uomo incapace di qualsiasi attività realmente creativa, ovvero
in grado di intervenire su quella base solo apparentemente "eterna" ed
universale costituita dalle leggi dell'economico autonomizzato e onnipervasivo,
permane all'interno dell'impostazioni delle cosiddette scienze naturali, la cui

²⁶⁹ *Ivi*, p. 116

stessa impostazione, per Lukács, preclude loro la possibilità di trascendere quell'immediata datità che è la realtà nella sua conformazione capitalistica. Se Lukács tende a valorizzare, del pensiero di Marx, soprattutto il suo carattere dialettico, è perché esso riesce sempre a riportare allo stato fluido ciò che si è coagulato, e che in tale stato pietrificato si presenta in modo immediato all'esperienza umana, operazione ovviamente impossibile per un atteggiamento contemplativo che si limita ad osservare la realtà nella sua apparente "bronzea" legalità.

Lukács riprende da Marx l'idea di una realtà mutevole, dinamica, poiché plasmata dall'attività umana: per Lukács la realtà è un << accadere sociale >>.²⁷⁰ Una conoscenza che non voglia rimanere nell'ambito della mera contemplazione deve allora fare sua la coscienza della storicità degli oggetti e dei fatti che essa vuole comprendere, abbandonando l'illusione di poter direttamente collegare gli oggetti della sua conoscenza alla loro presunta essenza eterna, illusione che comporta il rischio di trascendentalizzare l'empirico così come si manifesta in modo immediato.

La conoscenza non trova mai i propri oggetti in uno stato di neutralità, purezza: essi sono sempre mediati storicamente e socialmente.

La premessa metodologica fondamentale per una conoscenza non contemplativa consiste allora, per Lukács, nell'asserzione marxiana per cui << i rapporti di produzione di ogni società formano un intero >>.²⁷¹

Il concetto di formazione economico-sociale (*ökonomische Gesellschaftsformation*) del Marx maturo sta ad indicare quella organica totalità formata dai rapporti sociali (nel caso della società capitalistica, questi sono più che mai fondamentalmente di stampo economico), dai mezzi di produzione, dalla cultura, che, nella loro reciproca indipendenza, costituiscono una società determinata tanto storicamente quanto spazialmente.

²⁷⁰ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit. p. 18

²⁷¹ K. Marx, *Miseria della filosofia*, Roma, Rinascita edizioni, 1950, p. 89

La conoscenza ha quindi sempre a che fare con oggetti e fatti immersi in questa complessa e articolata interconnessione globale, e traggono la propria transeunte determinazione proprio dal loro rapporto con questo intero.

Non abbiamo a che fare con una serie di autonomi “in sé”: fondamentale per una comprensione che non voglia rimanere imbrigliata nella contemplazione dell'immediatezza fenomenica è il rapporto dell'oggetto della conoscenza con quell'intero che è la società.

Lukács parla, a tal proposito, di mutevoli *forme di oggettualità*: << il rapporto con l'intero diventa la determinazione che definisce la *forma di oggettualità* di ogni oggetto della conoscenza: ogni modificazione essenziale, rilevante per la conoscenza, si esprime come modificazione del rapporto con l'intero e quindi come modificazione della stessa forma di oggettualità >>.²⁷²

Solo operando la connessione fondamentale nella quale i fatti singoli della vita sociale vengono integrati in una totalità storico-sociale organica, si accede, per Lukács, a una vera conoscenza della realtà.

Ora, in una “formazione economico-sociale” dove la forma-merce, con il suo “guscio cosale” occultante del sostrato umano-sociale, diventa la forma di oggettualità universale, dove il frazionamento specialistico e il reciproco isolamento dei produttori parziali rendono opaco il riferimento alla totalità, all'intero, si crea una situazione in cui la conoscenza stessa rimane immobilizzata nella contemplazione di un presente immoto.

In una realtà concreta dove regna una reificante separatezza e frazionamento << si attenuano sino alla piena impercettibilità ed in conoscibilità le relazioni, celate nel rapporto immediato di merce, degli uomini tra loro >>²⁷³.

Se era proprio il carattere diveniente dell'attività creativa e delle relazioni umane che rendeva la storia un processo fluido in cui << ogni fissazione si riduce ad appartenenza >>, ovvero un << *ininterrotto sovvertimento delle forme di oggettualità* >>²⁷⁴, ora che esse sono state ridotte a “cose”, per definizione inerti,

²⁷² G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit. p. 17

²⁷³ *Ivi*, p. 121

²⁷⁴ *Ivi*, p. 245

in-attive, diventa comprensibile quel curioso modo di procedere che Marx, in *Miseria della filosofia*, rinfacciava agli economisti borghesi per i quali prima c'è stata storia, mentre adesso non c'è più.

L'apparenza feticistica che si crea con l'estensione capillare nella società capitalistica del rapporto di merce esercita la propria funzione occultante non solo perché di tutti i fenomeni da essa avviluppati cela la storicità e provvisorietà, ma soprattutto perché << tutte le forme di oggettualità nelle quali immediatamente e necessariamente si manifesta all'uomo della società capitalistica il suo mondo circostante, e dunque in primo luogo le categorie economiche, occultano la loro propria essenza come forme di oggettualità, come categorie dei rapporti degli uomini tra loro, presentandosi come cose e come rapporti di cose >>.²⁷⁵

La forma di oggettualità, abbiamo detto, è quella mutevole configurazione che assume qualsiasi fenomeno, nel suo rapporto con l'intero storico-sociale.

Se, nella realtà oggettiva e concreta, frazionata e reificata, del modo di produzione capitalistico, << sorgono fatti "isolati", complessi isolati di fatti, settori parziali (economia, diritto, ecc.) con leggi proprie >>²⁷⁶, diventa difficile, per la conoscenza, trovare il riferimento all'intero organico che dà significato, mutevole e diveniente, proprio ai singoli fatti.

Lukács riscontra quindi nel mondo concretamente frazionato i presupposti materiali per il suo corrispettivo soggettivo - coscienziale, che si manifesta nell'errore fondamentale delle scienze naturali, ovvero quel "feticismo" dei "fatti", che corrisponde a ciò che Marx criticava nell'economia politica, ovvero al partire da ciò che in realtà si dovrebbe spiegare.

Il metodo delle scienze della natura trova un terreno fenomenico già predisposto alle proprie caratteristiche, un mondo appunto dove la connessione organica viene perduta.

²⁷⁵ *Ivi*, p. 20

²⁷⁶ *Ivi*, pp. 8-9

Le scienze della natura non fanno che sviluppare, quindi, una tendenza insita nelle cose stesse così come si presentano nella realtà della società capitalistica, ed elevandola a scienza.

In nome dei principi scientifici di calcolabilità, esatta misurabilità e quantificabilità, il metodo delle scienze naturali si configura infatti come una trasposizione reale o ideale di un certo fenomeno della vita in circostanze nelle quali i suoi caratteri conformi a legge possono essere indagati a fondo senza l'intervento perturbatore di altri fenomeni.

L'isolamento dell'esperimento scientifico nel laboratorio rispecchia la separatezza con la quale i fenomeni della realtà si danno alla coscienza nell'immediatezza.

L'atteggiamento proprio delle scienze naturali, così come dell'economia politica, si risolve in una divinizzazione dell'empirico tale e quale quella che viene operata da quello che dovrebbe essere il loro diretto avversario, ovvero l'idealismo.

L'idealismo, attribuendo uno status di originarietà alla sfera ideale, finisce per rendere quella che in realtà è la base materiale della sfera coscienziale un'idea, un principio assoluto; allo stesso modo l'empirismo volgare, con la sua fede nei "fatti" isolati e presi nella loro immediatezza, ovvero nella non visione della loro mediazione storico-sociale non può che confermare questi fatti nella loro particolare fenomenicità, assolutizzata con la prestigiosa etichetta della scientificità.

La scienza si pone quindi in modo dogmatico e acritico sullo stesso campo della società capitalistica, non vedendo che i "fatti" non sono qualcosa di neutro, quindi comprensibili nel loro isolamento, ma traggono il loro significato contingente dal rapporto con l'intero sociale.

L'immagine dell'intero, però, come detto, è velata dal concreto frazionamento della realtà reificata, e la dinamica di specializzazione e settorializzazione che investe fortemente la scienza moderna provoca un'ulteriore perdita dell'immagine dell'intero: il carattere sociale dei "fatti" viene completamente occultato, e la scienza si toglie la possibilità di vedere << la materia che essa ha il

compito di conoscere, *il suo autentico, concreto sostrato di realtà* >>²⁷⁷, che diventa inafferrabile.

Le scienze specialistiche diventano sempre più autoreferenziali e autonome contribuendo, come osserva Bellan, << al sorgere di sfere di senso e di valore apparentemente autosussistenti, dotate di un'autonomia astratta ed apparente >>²⁷⁸.

L'esempio emblematico è quello dell'economia, che << si trasforma di continuo in un sistema parziale chiuso, che non è in grado né di penetrare il proprio sostrato materiale >>, concependolo sotto forma di insieme di categorie assolute, << né di trovare a partire da esso la via verso la conoscenza della totalità della società e che comprende perciò questa materia come una "datità" immodificabile ed eterna >>²⁷⁹.

L'ostilità di Lukács nei confronti della scienza scaturisce insomma dal fatto che essa, abbracciando il frazionamento proprio del concreto mondo capitalistico, << diventa incapace di intendere il sorgere ed il passare, il carattere sociale della propria materia >>²⁸⁰, trasformandosi in un discorso puramente descrittivo-contemplativo, acritico e anzi complice di una realtà che degrada l'uomo a un inaccettabile stato di minorità.

La razionalità puramente legata al calcolo, alla quantificazione, che la scienza abbraccia ed incarna, inoltre, fa apparire superflue tutto il lato qualitativo, non riducibile a "cosa", dell'essere umano.

Si mostra qui la comprensione di quel "rivolgimento" della ragione, di cui poi Adorno ed Horkheimer estenderanno l'analisi, che da strumento demistificante, fonte di luce rischiaratrice, diventa nuovo "mito", con effetti nefasti per l'uomo. Per prendere visione del sostrato materiale, che rimane inaccessibile e fuori dalla portata del metodo scientifico di lettura del reale, si rende necessario il ricorso ad una trattazione storico-dialettica.

²⁷⁷ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit. p.135

²⁷⁸ A. Bellan, *Sul concetto di reificazione in Storia e coscienza di classe*, in *Id. Teorie della reificazione*, cit.p. 100

²⁷⁹ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit. p. 136

²⁸⁰ *ibidem*

La scienza, come detto, parte dai “fatti”, ovvero da oggetti di conoscenza che, già isolati concretamente nella realtà reificata del mondo atomizzato, polverizzato in frammenti separati, sviluppando questa tendenza “che risiede nelle cose stesse”, vengono ulteriormente << separati, irrigiditi ed isolati artificialmente >>²⁸¹.

L'immediata fenomenicità “separata” non viene indagata ulteriormente, viene presa come base teorica intrascendibile.²⁸²

Bisogna invece prima di tutto liberare i fenomeni da questa forma immediata di datità, infrangere << la priorità metodologica dei “fatti” >>²⁸³ e riconoscere che l'isolamento, l'autonomia di essi non è che mera apparenza: bisogna, in altre parole, comprendere il “fatto” come momento di un processo, come parte di un intero storico-sociale in movimento, dal rapporto col quale esso trae il suo dinamico e mutevole significato.

Si tratta insomma di comprendere quella fluidità originaria che ora appare coagulata, comprensione quanto mai urgente e necessaria per Lukács.

Il fenomeno della reificazione, inteso nei suoi due aspetti collegati oggettivo e soggettivo, reale e coscienziale, rischia infatti, agli occhi del filosofo ungherese, di essere irreversibile.

La sua preoccupazione si mostra enfaticamente in una pagina densissima, dove egli osserva che << l'essenza dello sviluppo capitalistico – un'essenza irrigidita, divenuta estranea agli uomini e trasformata in cosa impenetrabile – assume una forma di cristallizzazione tale da rendere l'irrigidimento e l'estraneazione la base più ovvia ed al di sopra di ogni dubbio della realtà e dell'appercezione del mondo. >>.²⁸⁴

L'occultamento del fondamento reale costituito dall'attività umana è ormai completo, e la stessa attività è ridotta a pseudo attività, a strumento al servizio delle “forze arcane” che (sempre importante ricordarlo) essa stessa ha evocato.

²⁸¹ *Ivi*, p. 243

²⁸² Per questo Lukács scrive che i “fatti” sono << il massimo feticcio teorico e pratico del pensiero borghese >>. *ibidem*

²⁸³ *ibidem*

²⁸⁴ *ibidem*

Si origina << una fattualità pietrificata >> dove << la realtà direttamente data si presenta in una completa immutabilità >>: la reificazione spinta al suo grado più estremo << non rimanda più dialetticamente oltre se stessa >>²⁸⁵.

²⁸⁵ *ibidem*

CONCLUSIONI

Dalle pagine di questa tesi è emerso, speriamo, un Marx umanista, il volto di un pensatore che ha a cuore massimamente, e sopra ogni altra cosa, il destino dell'umanità e la valorizzazione delle potenzialità dell'uomo.

Lo spunto di tutte le sue riflessioni è sempre tratto dalla sua incapacità di accettare la condizione di asservimento e minorità in cui vede costretta l'umanità nel suo complesso, prima che la classe proletaria nella sua specificità.

Nel suo tentativo di restituire all'uomo la dignità di cui si è auto-espropriato, egli parte però da un radicale, rivoluzionario ridimensionamento dell'uomo stesso.

Avverte il soggetto che la sua pretesa autonomia coscienziale è puramente illusoria, e che proprio questa narcisistica illusione lo costringe in modo sempre più serrato nella giustificazione tautologica di un'eteronomia che si fa sentire in tutta la sua materialità.

L'*Ideologia Tedesca* è quindi una *pars destruens* assolutamente necessaria in vista di una *pars construens* che mira all'emancipazione umana pratica, così come verrà delineata negli scritti del Marx maturo.

La coscienza "indipendente" assolutizza e naturalizza ciò che, segretamente, la plasma, ovvero la realtà circostante contingente, e ciò accade massimamente, quando il soggetto, in questa realtà, si trova moderatamente a suo agio, come il consumatore debordiano, trattato con una << cortesia premurosa >> dall' << *umanesimo della merce* >>.²⁸⁶

La critica dell'ideologia disinnesci questo meccanismo di accettazione contemplativa, mostrando la dipendenza della coscienza dalla vita concreta, dall'esperienza materiale.

Il progetto di liberazione umana parte dalla constatazione di una dipendenza mai del tutto cancellabile: il soggetto e la sua coscienza non sono nulla di originario, ma sempre un prodotto, prima di tutto un prodotto sociale - relazionale; lo stesso si deve dire della realtà che lo circonda.

²⁸⁶ G. Debord, *La società dello spettacolo*, Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2006, § 42

La critica dell'ideologia non è la denuncia di un pensiero assolutamente falso, di un'interpretazione della realtà semplicemente errata, cui sostituire La Verità: non si tratta di trovare una non – apparenza al di là della mediazione, ma di mostrare la mediatezza dell'immediato apparente.

Questo serve innanzitutto a smuovere dal torpore contemplativo – passivo – descrittivo, proprio di una coscienza che si creda pura, per aprire al cambiamento: se << la principale forma ideologica del nostro tempo (su cui poggiano la naturalizzazione del cosmo mercatistico e l'atrofizzazione del futuro) è l'ininterrotta neutralizzazione della categoria della possibilità dell'essere - diversamente >>²⁸⁷, la critica dell'ideologia vuole riaprire proprio a tale categoria. A questo punto però emerge una domanda fondamentale: se, come dice Marx, l'uomo non ha un'essenza specifica, ma è nel modo in cui oggettiva la propria esistenza, perché cambiare, e in quale direzione?

La critica dell'ideologia smonta sia l'autonomia della coscienza sia l'assolutezza con cui essa si rappresenta la realtà nella sua configurazione particolare, mostrando la dipendenza della coscienza dalla realtà e la transeunticità di quest'ultima.

In questo modo ci si trova però in una condizione di “svuotamento di senso” che rischia, daccapo, di giustificare la realtà così com'è.

La ragione cinica criticata da Peter Sloterdijk (e Zizek) si basa proprio su questo cortocircuito: se non si può ritrovare un riferimento stabile e assoluto, verso cui indirizzare una trasformazione della realtà, si potrebbe dire, cinicamente appunto, che il mondo non va trasformato ma sopportato.²⁸⁸

Se l'uomo non ha un'essenza specifica, come possiamo dire che la società sotto il modo di produzione capitalistico è “disumana”?

²⁸⁷ D. Fusaro, *Minima Mercatalia*, Bompiani, Milano 2012, p. 415

²⁸⁸ Su questo problema, è interessante vedere come il pensiero di Nietzsche porti alla stessa ambivalenza. Lo “smantellamento degli idoli” porta ad una possibile oscillazione: << Verso sinistra: fai a pezzi la verità, ogni forma di conoscenza e moralità [...] e vivi rigogliosamente nel libero gioco privo di fondamento delle tue capacità creative. Verso destra [...]: dimentica ogni analisi teorica, aderisci ai particolari dei sensi, guarda alla società come ad un organismo che fonda se stesso, le cui parti si interconnettono miracolosamente senza conflitti e non richiedono alcuna giustificazione razionale >> T. Eagleton, *Ideology of aesthetic*, Blackwell, Oxford 1990

La risposta di Marx sta nell'analisi dell'alienazione e dell'autonomizzazione della sfera economica.

Se l'uomo, tramite la produzione sociale, costruisce continuamente, potremmo dire, la propria "essenza" sempre evolvente, nel mondo reificato dove il prodotto della mano dell'uomo si è separato da esso e gli si impone come qualcosa di estraneo, la produzione (e di conseguenza il formarsi tanto del mondo in cui l'uomo vive quanto dell'uomo stesso) non sottostà più all'organicità delle relazioni propriamente sociali, ma è diretta dalle leggi autonomizzatesi del mercato.

L'uomo non è stato spossessato della sua essenza, (non ce l'ha!), ma del proprio principio autoproduttivo.

La conseguenza è la tragica contraddizione tra la potenza tecnologica e culturale straripante di cui sarebbe in possesso l'umanità, e la condizione di asservimento dell'uomo, sempre più ridotto al ruolo di pezzo meccanico ultraspecializzato.

Rimettere nelle mani dell'uomo il controllo del processo produttivo significherebbe invece, per Marx, aprire alla possibilità concreta, materiale, della valorizzazione della a-specificità umana: proprio perché non ingabbiato, come l'animale, nella ristrettezza di un'essenza fissa, l'uomo può svilupparsi in ogni direzione.

Se vogliamo individuare un riferimento da raggiungere per l'uomo, in Marx, è quello dell'onnilateralità.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, T. W. (2004). *Dialettica Negativa*. Torino: Einaudi.
- Adorno, T. W. (1994). *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*. Torino: Einaudi.
- Agamben, G. (2002). *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Althusser, L. (1974). *Per Marx*. Roma: Editori Riuniti.
- Augé, M. (2003). *Poteri di vita, poteri di morte: introduzione ad un'antropologia della repressione*. Milano: R.Cortina editore.
- Bacon, F. (1948). *La nuova logica*. Bari: Laterza.
- Balibar, E. (2005). *La filosofia di Marx*. Roma: Manifestolibri.
- Bedeschi, G. (2001). *Introduzione a Lukács*. Bari: Laterza.
- Bellan, A. (2013). Sul concetto di reificazione in Storia e coscienza di classe. In A. Bellan, *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale* (p. 95-118). Milano - Udine: Mimesis.
- Belloni, C. (2013). *Per la critica dell'ideologia. Filosofia e storia in Marx*. Milano - Udine: Mimesis.
- Benjamin, W. (2007). *I << passages >> di Parigi*. Torino: Einaudi.
- Bobbio, N. (1996). L'ideologia in Marx e Pareto. In N. Bobbio, *Saggi sulla scienza politica in Italia* (p. 95-108). Roma: Laterza.
- Boudon, R. (1991). *L'ideologia: origine dei pregiudizi*. Torino: Einaudi.
- Bourdieu, P. (1995). *Ragioni pratiche*. Bologna: Il Mulino.
- Boyle, D. (Regia). (1996). *Trainspotting* [Film].
- Catucci, S. (2005). La "natura" della natura umana. In N. Chomsky, & M. Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico* (p. 102-132). Roma: DeriveApprodi.
- Colletti, L. (1975). *Ideologia e società*. Bari: Laterza.
- Cortella, L. (2013). Formazione e scomposizione di una teoria. In A. Bellan, *Teorie della reificazione* (p. 17-43). Milano - Udine: Mimesis.
- Cortella, L. (2006). *Una dialettica nella finitezza: Adorno e il programma di una dialettica negativa*. Roma: Meltemi.

- Crespi, F., & Fornari, F. (1998). *Introduzione alla sociologia della conoscenza*. Roma: Donzelli Editore.
- Crespi, F., & Fornari, F. (1998). *Introduzione alla sociologia della conoscenza*. Roma: Donzelli Editore.
- Dal Pra, M. (2011). *Il pensiero filosofico di Marx*. Milano: Shake.
- Debord, G. (Regia). (1961). *Critique de la separation* [Film].
- Deleuze, G. (1997). *Logica del senso*. Milano: Feltrinelli.
- Derrida, J. (1994). *Spettri di Marx: stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*. Milano: Raffaello Cortina.
- Dreyfus, H. L., & Rabinow, P. (1989). *La ricerca di Michel Foucault : analitica della verità e storia del presente*. Firenze: Ponte alle grazie.
- Durkheim, É. (2001). *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*. Torino: Edizioni di comunità.
- Eagleton, T. (2007). *Ideologia: storia e critica di un'idea pericolosa*. Roma: Fazi Editore.
- Eagleton, T. (1990). *Ideology of aesthetics*. Oxford: Blackwell.
- Feuerbach, L. (1994). *L'essenza del cristianesimo*. Milano: Feltrinelli.
- Fiumanò, M. (2010). *L'inconscio è il sociale. Desiderio e godimento nella contemporaneità*. Milano: Mondadori.
- Fromm, E. (1974). *Marx e Freud*. Milano: Garzanti.
- Fusaro, D. (2009). *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario*. Milano: Bompiani.
- Fusaro, D. (2012). *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo*. Milano: Bompiani.
- Geertz, C. (1998). *Interpretazione di culture*. Bologna: Il mulino.
- Heidegger, M. (2006). *Essere e Tempo*. Milano: Longanesi & C.
- Heidegger, M. (1983). *I concetti fondamentali della metafisica*. Milano: Adelphi.
- Held, J. M. (2009). Marx Via Feuerbach: Species-being revisited. *Idealistic Studies* , p. 137-148.
- Henry, M. (2010). *Marx I. Una filosofia della realtà*. Genova: Marietti.
- Izzo, A. (1980). *Alienazione e sociologia*. Milano: Franco Angeli.
- Jappe, A. (1998). *Guy Debord*. Milano: Manifestolibri.

- La Boétie, E. d. (1978). *La servitù volontaria*. Catania: Anarchismo edizioni.
- Lukács, G. (1980). *Il giovane Marx*. Roma: Editori riuniti.
- Lukács, G. (1967). *Storia e coscienza di classe*. Milano: Sugar.
- Mannheim, K. (1999). *Ideologia e Utopia*. il Mulino: Bologna.
- Marcuse, H. (2011). *Critica della tolleranza*. Milano - Udine: Mimesis.
- Marcuse, H. (2009). *L'uomo a una dimensione*. Torino: Einaudi.
- Mark, K. (1950). *Miseria della filosofia: risposta alla filosofia della miseria del signor Proudhon*. Roma: Rinascita.
- Marx, K. (1950). Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico. In K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*. Roma: Rinascita.
- Marx, K. (2011). *Il Capitale*. Roma: Newton Compton Editori.
- Marx, K. (2012). *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*. Roma: Manifesto Libri.
- Marx, K. (2004). *Manoscritti economico - filosofici del 1844*. Torino: Einaudi.
- Marx, K. *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*.
- Marx, K. (1974). *Per la critica dell'economia politica*. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K. (1974). *Per la critica dell'economia politica*. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K. (2010). *Sulla questione ebraica*. Milano: Bompiani.
- Marx, K. Tesi su Feuerbach. In K. Marx, & F. Engels, *Opere*.
- Marx, K., & Engels, F. (2011). *Ideologia Tedesca*. Milano: Bompiani.
- Marx, K., & Engels, F. (1972). La sacra famiglia. In K. Marx, & F. Engels, *Opere, vol. VI* (p. 62 - 148). Roma: Editori Riuniti.
- Meszaros, I. (1976). *La teoria dell'alienazione in Marx*. Roma: Editori Riuniti.
- Pasini, E. (2002). Alienazione. In P. P. Portinaro, *I concetti del male* (p. 3-18). Torino: Einaudi.
- Petruciani, S. (2013). Aspetti e problemi della reificazione in Marx. In A. Bellan, *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale* (p. 71-93). Milano - Udine: Mimesis.
- Petruciani, S. (2009). *Marx*. Roma: Carocci.

- Poggi, G. (2004). *Incontro con Max Weber*. Bologna: Il Mulino.
- Raimondi, F. *Il rapporto fra ideologia e contingenza nel pensiero di Louis Althusser* (tesi di dottorato)
http://paduaresearch.cab.unipd.it/2389/1/ALTHUSSER_RAPPORTO_IDEOLOGIA_CONTINGENZA.pdf.
- Ranchio, F. (2013). Reificazione e seconda natura: le origini hegeliane di un'idea. In A. Bellan, *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale* (p. 47-69). Milano - Udine: Mimesis.
- Rehmann, J. (2009). *I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione*. Roma: Odradek.
- Renault, E. (1999). *Marx e l'idea di critica*. Roma: Manifestolibri.
- Ricoeur, P. (1994). *Conferenze su ideologia e utopia*. Milano: Jaka Book.
- Ricoeur, P. (1980). Scienza e ideologia. In P. Ricoeur, *Tradizione o alternativa. Tre saggi su ideologia e utopia*. Brescia: Morcelliana.
- Ricoeur, P. (1980). *Tradizione o alternativa*. Morcelliana.
- Searle, J. (2006). *La costruzione della realtà sociale*. Torino: Einaudi.
- Shils, E. (1968). The concept and function of Ideology . In *International encyclopedia of the social sciences, vol VII*.
- Tagliapietra, A. (2011). Presentazione. In K. Marx, & F. Engels, *L'ideologia Tedesca*. Milano: Bompiani.
- Vattimo, G. (2012). *Della realtà: fini della filosofia*. Milano: Garzanti.
- Vinci, P. (2011). *La forma filosofia in Marx. Dalla critica dell'ideologia alla critica dell'economia politica*. Roma: Manifestolibri.
- Voloshinov, V. (1976). *Marxismo e filosofia del linguaggio*. Bari: Dedalo Libri.
- Wheen, F. (2010). *Karl Marx. Una vita* . Milano: Isbn Edizioni.
- Zizek, S. (2010). *Dalla tragedia alla farsa: ideologia della crisi e superamento del capitalismo*. Milano: Ponte alle grazie.
- Zizek, S. (1999). *Il Grande Altro: nazionalismo, godimento, cultura di massa*. Milano: Feltrinelli.

Ringraziamenti

Ho iniziato il lavoro di ricerca di materiale per questa tesi spinto da un interesse personale, in modo appassionato ma caotico e disordinato, cercando di abbracciare un campo di indagine che non faceva che allargarsi ad ogni lettura, modificando continuamente la struttura (solo immaginata) della tesi stessa. Ringrazio quindi il Prof. Mora per la pazienza dimostrata nell’attendere che, dalla pura curiosità, si passasse alla concreta delimitazione dei temi della tesi e alla seguente stesura.

Rivolgo un doveroso pensiero al Prof. Bellan, recentemente scomparso.

Pur non avendo mai avuto l’occasione di incontrarlo di persona, ho potuto apprezzarne, nei suoi testi, la competenza, l’acutezza ed apertura di pensiero.

Ringrazio la mia famiglia per il continuo supporto ed incitamento con cui mi hanno accompagnato in un lavoro che ha avuto anche momenti piuttosto difficili.

Infine, non posso non dire “grazie” a tutti quegli amici e compagni di studio con i quali ho potuto confrontarmi o anche semplicemente condividere una meritata pausa davanti a un caffè.