



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Facoltà di Scienze Politiche, Sociologia, Comunicazione

Corso di laurea in Scienze della Politica

Tesi di laurea in

Storia del pensiero politico contemporaneo

La teoria della reificazione in Lukács

laureando

Matteo Bifone

matricola

1358186

Relatore

Prof. Luca Scuccimarra

Correlatore

Prof. Andrea Marchili

Indice

Introduzione pp. 3-6

Cap 1: contestualizzazione storico-filosofica dell'opera (pp. 7-28):

1.1 Introduzioni dell'autore pp. 7-11

1.2 Contesto storico-politico dell'opera pp.11-15

1.3 Hegel e la reificazione come seconda natura pp. 15-22

1.4 Alienazione e reificazione in Marx pp. 22-28

Cap 2: la reificazione e la coscienza di classe del proletariato (pp. 29-67):

2.1 Il fenomeno della reificazione pp. 29-36

2.2 Le antinomie del pensiero borghese pp. 36-46

2.3 Il punto di vista del proletariato pp. 46-67

Cap 3: aspetti filosofici e psicologici della reificazione dopo Lukacs (pp. 68-107)

3.1 La reificazione come falsa coscienza in J.Gabel pp. 68-96

3.2 oggettivazione e reificazione in Sartre pp. 96-107

Conclusioni pp. 108-109

Bibliografia pp. 110-112

Introduzione

Questa tesi ha per oggetto la teoria della reificazione in Lukács.

Tratteremo del concetto di reificazione, cominciando dal suo sviluppo storico per dimostrarne il suo sviluppo contemporaneo e la sua attualità.

Partiremo da una contestualizzazione storico-filosofica di *Storia e coscienza di classe* e soprattutto dall'evoluzione del concetto di alienazione a partire da Rousseau, ma in particolar modo Hegel e Marx, per comprendere l'origine del concetto di reificazione lukacsiana. Ci soffermeremo in modo particolare su uno dei saggi di *Storia e coscienza di classe* intitolato *La reificazione e la coscienza di classe del proletariato* seguendone la tripartizione che ne dà l'autore.

Nel primo capitolo partiremo, come abbiamo detto, da una contestualizzazione dell'opera e del concetto trattato in questa tesi. Cominceremo con l'analisi delle due introduzioni dell'opera, rispettivamente del 1922 e del 1967. Collocheremo il testo nell'ambito del processo di formazione filosofica del giovane Lukács che scopre la dialettica hegeliana e la apprezza al punto tale da finire per determinare un “hegelismo più hegeliano di Hegel” per quanto concerne l'idealismo. Inoltre vedremo come la raccolta di saggi si inserisca in un momento storico-politico estremamente complesso: lo scoppio della rivoluzione russa nel 1917 produce uno spartiacque in seno al movimento comunista tra riformismo della II Internazionale ed estremismo luxembourghiano da un lato e leninismo dall'altro; vedremo l'autore allontanarsi da Luxemburg ed avvicinarsi progressivamente alle posizioni di Lenin.

In aggiunta analizzeremo il processo autocritico dell'autore rispetto alla sua opera, tacciata appunto di idealismo, e la conseguente abiura resasi necessaria per continuare a far politica nella neo-costituita III Internazionale. Riporteremo le posizioni dell'autore nella prefazione del 1967, che data la conseguente autocritica, fa sì che il testo venga a costituirsi come opera mancata, ma non per questo priva di interesse.

In seguito vedremo le posizioni di Hegel e di Marx sul tema reificazione.

Per farlo partiremo dal concetto di alienazione che oscilla in Hegel tra un senso positivo (perché le istituzioni create dagli uomini fanno leggi valide universalmente) e negativo (poiché spezzano l'unità originaria della *polis*). Utilizzeremo a questo riguardo le pagine della *Fenomenologia dello spirito*, per quanto concerne l'alienazione come meccanismo di formazione e sviluppo dell'uomo, dell' *Enciclopedia delle scienze filosofiche in*

compendio per quel che riguarda l'alienazione come fattore di emancipazione dell'uomo dall'immediatezza della vita naturale e presteremo anche particolare attenzione alle pagine che Hegel dedica nei *Lineamenti di filosofia del diritto* al conflitto tra società civile e Stato, soprattutto in relazione ai drammi della plebe; sottolineando l'importanza strategica dell'economia nel processo di formazione hegeliana, descritta in modo accurato da Lukács ne “ *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica* ” del 1948.

Di Marx vedremo in modo particolare le pagine che nel *Capitale* dedica alla merce e al suo feticismo, concetto che origina la reificazione. Analizzeremo come il processo di produzione capitalistico legato al valore di scambio delle merci e non al loro valore d'uso, produca una reificazione nel lavoratore tale da fargli credere che una cosa abbia un valore solo in relazione alla sua possibilità di essere scambiata con un'altra e non per la sua utilità per sé o per gli altri; inoltre si perde totalmente di vista il carattere di sfruttamento che soggiace la produzione, grazie al fatto che il denaro si presenti come forma di scambio universale tra individui “liberi” ed eguali in cui sono uno dei due soggetti, il capitalista, è proprietario dei mezzi di produzione, mentre l'altro, il proletario, è proprietario solo della propria forza- lavoro che è costretto ad alienare per poter ottenere un salario che gli consenta di vivere e riprodursi.

Nel secondo capitolo affronteremo in modo dettagliato il saggio “ *La reificazione e la coscienza di classe del proletariato* ” seguendo la divisione in tre parti che fa l'autore. Cominceremo con l'analizzare il fenomeno della reificazione, partendo dalla nozione marxiana di feticismo della merce vedendo come essa orienti i rapporti tra uomini a un'oggettualità spettrale ed una crescente cosificazione. Inoltre vedremo come la reificazione sia tale solo quando tutti i prodotti umani si presentano come oggetti all'infuori di essi.

Nel secondo paragrafo, intitolato *Le antinomie del pensiero borghese*, illustreremo le contraddizioni in cui cade il pensiero borghese incapace di afferrare la totalità. Esso, originatosi dalla rivoluzione copernicana di Kant per quanto riguarda soggetto ed oggetto del conoscere, fa coincidere conoscenza generale e razionale, nascondendo le lotte che essa ha dovuto sostenere contro il pensiero medievale. La borghesia, non potendo analizzare la totalità perchè ciò significherebbe svelare le forme del suo dominio, cerca di trovare risposte alla problematica della conoscenza universale

attraverso la metafisica o la trascendenza. Basti qui citare ad esempio l'idea di Schiller di rinviare al gioco la libertà dell'uomo o quella hegeliana dello Spirito del mondo, che di volta in volta innestato in popoli diversi, conduce al suo progressivo avvicinamento all'assoluto.

Nell'ultimo paragrafo analizzeremo il punto di vista del proletariato. Esso, marxianamente, è l'unico soggetto in grado di produrre con la sua emancipazione la liberazione dell'umanità, altrimenti in balia della reificazione. Questo processo è possibile perché solo il proletariato è in grado di afferrare la totalità dei rapporti sociali, celata dalle mistificazioni delle scienze borghesi. Per poterlo compiere non è sufficiente la semplice denuncia ma un processo di progressivo riconoscimento della propria condizione sociale e di presa di coscienza del proprio ruolo storico emancipatorio. Nel terzo e ultimo capitolo analizzeremo gli sviluppi della reificazione dopo Lukács soffermandoci su J. Gabel e J.P. Sartre. La scelta è ricaduta su questi due autori per due motivi: il primo è che l'opera di Gabel ci consente di allargare il campo della reificazione oltre il semplice ambito economico e inserendolo nel campo psicopatologico, permettendo ad esempio come vedremo di comprendere la schizofrenia come forma di reificazione umana legata all'assenza di dialettica ed un'esistenza spazializzante; il secondo è il tentativo sartriano di conciliare esistenzialismo e marxismo, che dopo una prima fase soggettivistica, in *Critica della ragion dialettica* vede nel rapporto di lavoro la reificazione, nella relazione tra l'uomo e la materia. Il nodo centrale che anima questa tesi è legato alla volontà di dimostrare l'attualità della reificazione. Decenni di pressione neoliberista ci hanno abituato, in un modo o nell'altro, alla mercificazione della maggior parte degli ambiti della vita umana. Ad essere diventato ancora più complicato è trovare l'essenza di un'esistenza umana, sulla quale si eserciti il meccanismo della reificazione, da cui poter uscire mediante un percorso di critica teorica e conseguente prassi politica.

Una semplice descrizione della reificazione come patologia dell'intersoggettività non ci appare in grado di illuminare al meglio tutte le questioni. Il rischio percepito è che la reificazione possa essere considerata come una sorta di dinamica autoregolatrice dello sviluppo sociale ed economico; la teoria finirebbe per ridursi ad una semplice accettazione dell'esistente.

Viceversa in questa tesi cercheremo non solo di tratteggiare una storia del concetto di

reificazione ma anche appunto dimostrarne l'attualità.

Se la prima edizione di *Storia e coscienza di classe* è uscita nel 1922 e già si trattava di reificazione, oggi a distanza di quasi cento anni dalla pubblicazione, dovremmo essere capaci di riconoscerci come individui capaci di autorealizzarsi in un contesto di rapporti sociali non strumentalmente definiti.

Contestualizzazione storico-filosofica dell'opera

1.1 Introduzioni dell'autore

Il saggio *“La reificazione e la coscienza di classe del proletariato”* da cui parte il lavoro di questa tesi è contenuto in una raccolta di relazioni pubblicata da Lukács nel 1923 con il nome di *“Storia e coscienza di classe”*. Tale volume è costituito da saggi non uniformi tra loro, che non vanno quindi analizzati nella loro univocità ma intendendoli come parti di un complesso movimento dialettico.

La parvenza di uniformità che traspare dal legame di assunti filosofici (es. primato della dialettica) è piuttosto vana.

Infatti nell'introduzione del 1922 l'autore non cela che i saggi siano sorti in momenti differenti e uniti insieme per una migliore comprensione di temi teorici all'interno del movimento rivoluzionario. Egli afferma di utilizzare molto Rosa Luxemburg perchè ritenuta la sola che abbia compreso correttamente il rapporto tra economia e società in Marx.

Chiaramente centrale è anche il contributo di Lenin che non è importante solo dal punto di vista politico ma anche teorico, troppo sottovalutato secondo l'autore.

Gli eventi suoi contemporanei gli appaiono tutti allo stesso modo studiabili tramite l'utilizzo delle categorie marxiane.

Per questo motivo si farà uso nell'opera di molte citazioni tratte dalle opere di Marx ed Engels.

Ciò che anima l'interesse dell'autore non è molto il legame tra Marx ed Hegel ma l'aspetto formativo che il metodo hegeliano ha avuto per Marx. Hegel non può considerarsi marxianamente come “cane morto”.

È necessario invece fare uso del metodo hegeliano alla luce delle determinazioni storiche che si sono prodotte.

Il modo in cui i saggi si sono venuti formando e componendo non deve costituire per l'autore una scusante ma essere visto come elemento di stimolo a studiare la questione del metodo dialettico.

La questione della terminologia utilizzata si lega con la denuncia dell'unilateralità dei concetti falsi, espressione della società borghese. Questi concetti debbono essere utilizzati per analizzare la funzione che essi svolgono come elementi da sopprimere nella totalità. Il falso è contemporaneamente “falso” e “non falso” ossia momento della

verità.

La prefazione all'opera del 1967 chiarisce che questi scritti rappresentano una sorta di formazione al marxismo.

Egli spiega come avesse cominciato a studiare Marx a partire dal 1908 quando aveva letto il *Capitale* per i suoi studi sul dramma moderno, utilizzandolo in chiave sociologica.

Egli conosce Sorel e la Luxemburg che mischia con Marx in un'amalgama che gli pare essere contraddittoria.

Si denota così una contraddittorietà tra marxismo ed idealismo etico. Essa non va percepita in modo negativo, ma come espressione delle tensioni dell'autore nella fase di sviluppo del suo pensiero.

Sarà l'affermarsi della rivoluzione in Russia a condurre l'autore ad una nuova fase di speranza nel socialismo.

La conoscenza dell'opera di Lenin era all'epoca abbastanza scarsa.

Dopo la sconfitta della repubblica dei consigli in Ungheria del 1921 si forma a Vienna un gruppo di esuli ungheresi che fonda la rivista *Kommunismus*.

Egli definisce questo suo periodo come caratterizzato da settarismo di sinistra, legato all'idealismo messianico, e non come quello staliniano di destra, che sviluppa burocratizzazione.

Da ciò consegue all'interno del gruppo il rifiuto di qualunque compromesso con le istituzioni borghesi e la decisione di non partecipare alle elezioni; ne consegue un'aspra reprimenda di Lenin che sottolinea la differenza tra superamento di una struttura (nel caso specifico il parlamento per opera dei soviet) e partecipazione tattica al suo interno per denunciare le sue falsificazioni.

Le necessità della politica ungherese lo conducono ad un mutamento di prospettiva.

Egli sostiene in questa fase la frazione di Landler all'interno del Partito comunista ungherese contro il settarismo burocratico di Bela Kun.

L'opera, pubblicata nel 1922, è la riedizione di scritti precedenti con l'aggiunta dei saggi sulla reificazione e sull'organizzazione.

Il testo è rivolto contro la tesi che il marxismo sia semplicemente una filosofia del sociale.

La produzione di beni tende a perdere rilevanza e l'autore sottolinea in modo autocritico

come lo sfruttamento e lo sviluppo delle forze produttive tendano ad assumere tratti soggettivistici.

Il rischio è sembrato essere quello di mostrare la prassi rivoluzionaria come un semplice miracolo individuale. L'autore ha preso in questo caso di mira il *Che fare* di Lenin, che afferma a proposito del trade-unionismo che la coscienza rivoluzionaria può derivare al proletariato solo dall'esterno e non nascere spontaneamente da esso.

L'intenzione trasformata è definita dalla polemica contro Engels che faceva dell'analisi sul campo nel settore scientifico o industriale elemento di superamento dell'inafferabilità della cosa in sé kantiana. Invece ciò è tanto più erroneo quanto più si fa un'analisi puramente quantitativa dell'industria.

L'idea centrale dell'autore è quella di riattualizzare il pensiero marxiano mediante il rinnovamento della dialettica hegeliana.

L'argomento centrale dell'opera è l'estraneazione umana che verrà poi ripreso da Sartre e negli anni contemporanei alla pubblicazione da Heidegger in *Essere e tempo*.

L'unione tra soggetto e oggetto dell'azione si determina nel proletariato, unico attore in grado di porre fine alla preistoria dell'umanità. Ma << il proletariato come soggetto-oggetto identico della storia dell'umanità non è quindi una realizzazione materialistica che sia in grado di superare le costruzioni intellettuali idealistiche: si tratta piuttosto di un hegelismo più hegeliano di Hegel, di una costruzione che intende oggettivamente oltrepassare il maestro stesso nell'audacia con cui si eleva con il pensiero al di sopra di qualsiasi realtà>>¹.

Il termine alienazione ha in Hegel il senso di porre l'oggettività; il testo segue l'opera di Marx con il risultato che essa si identifichi con una generica condizione umana e non come categoria sociale.

La mancata divisione delle diverse forme di oggettività sviluppa l'errore che sta alla base di *Storia e coscienza di classe*.

L'autore critica anche la negazione del carattere di rispecchiamento della conoscenza che aveva due ragioni: il profondo contrasto contro il fatalismo meccanicistico e il fondamento della prassi nel lavoro.

Pur non prova di problematicità l'opera appare all'autore non irrilevante. La critica è volta dunque a collocare l'opera nel periodo storico di riferimento e a porre alla luce

¹ György Lukács tr. it. *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar, 1967, pp. ix- x.

come Marx sia stato sempre considerato autore di una teoria complessivamente unitaria. Diverse idee presentati nell'opera gli paiono ancora attuali, specialmente per quanto concerne il marxismo ortodosso che anche ammesso che << le indagini più recenti abbiano provato senza alcun dubbio l'erroneità materiale di certe asserzioni particolari di Marx nel loro complesso, ogni marxista 'ortodosso' serio potrebbe senz'altro accettare questi nuovi risultati, rifiutando interamente alcune tesi marxiane, senza rinunciare per un minuto solo alla propria ortodossia marxista. Il marxismo ortodosso non significa perciò un'accettazione acritica dei risultati della ricerca marxiana, non significa un 'atto di fede' in questa o in quella tesi di Marx, e neppure l'esegesi di un libro 'sacro'. Per ciò che concerne il marxismo, l'ortodossia si riferisce esclusivamente al metodo>>².

Inoltre il testo contiene importanti riferimenti riguardo la categoria della mediazione o il legame tra genesi e processo storico.

La scelta di concentrarsi sugli aspetti erronei è dettata dalla necessità a 45 anni dalla prima pubblicazione di evitare fraintendimenti nel lettore.

Gli anni successivi allo scritto, seguenti alla morte di Lenin e all'arresto della possibilità della rivoluzione internazionale, vedono l'autore abbandonare il messianismo rivoluzionario per avvicinarsi all'ipotesi teorica del socialismo in un solo paese.

Nel frattempo la frazione ungherese del partito comunista clandestino conseguiva un ottimo risultato, ottenendo la scissione dell'ala sinistra del partito social-democratico.

L'autore sviluppava allo stesso modo un'idea politica internazionale alternativa sia a Stalin che a Trosky.

L'idea centrale era quella di mirare alla repubblica dei consigli passando attraverso un processo tattico di legalizzazione della repubblica.

Le sue posizioni furono avversate all'epoca dalla III Internazionale ed egli fu costretto a fare pubblica autocritica per continuare a fare politica e lottare contro il fascismo.

Egli stesso presenta la sua abiura più come frutto delle circostanze, che non in realtà come un reale mutamento di principi.

Negli anni della repubblica dei consigli ungherese era stato nel 1922 in un certo senso costretto a prendere la carica di commissario del popolo a causa dell'arresto di diversi membri del partito. In seguito per lungo tempo non prenderà cariche politiche fino a

² *Ivi*, tr. it. cit. pp. 9-10.

quando sarà ministro dopo l'insurrezione ungherese del 1956 ma solo per un breve periodo di tempo.

Gli anni successivi alla pubblicazione dell'opera nel 1922 lo videro occuparsi di una monografia sull'opera di Lenin che egli considerava favorevolmente soprattutto per il legame inscindibile tra teoria e prassi.

Nello stesso periodo furono diverse le recensioni dell'autore, rivolte soprattutto contro Lassalle e Moses Hess, sviluppando un'analisi che mostrasse come il loro tentativo di andare oltre Hegel finisse per vie diverse per ritornare all'idealismo di Fichte.

L'autore si dedica inoltre a rinnovare il suo hegelismo e a definire meglio i suoi rapporti con il marxismo.

Sarà la lettura dei *Manoscritti economico-filosofici* a fargli cambiare prospettiva, soprattutto nell'ambito della distinzione tra oggettività come processo naturale di controllo umano del mondo ed estraniamento come forma (deviata) specifica di alcune forme di oggettivazione.

Si apre inoltre la prospettiva di un'estetica marxista, che l'autore svilupperà negli anni successivi.

Egli conclude l'introduzione all'opera del 1967 affermando che l'autocritica che ha sviluppato, ne fa un'opera mancata.

1.2 *Contesto storico-politico dell'opera*

Le problematiche a cui Lukács si dedica in quel periodo sono: la repubblica dei consigli ungherese con le conseguenze della sua sconfitta, la clandestinità del partito e il tema della rivoluzione in Occidente. Il semplicistico contrasto suggerito da Lukacs nel 1967 tra estremismo (idealista) e realismo (leniniano) non sembra in grado di illuminare al meglio tutte le questioni teoriche sollevate.³ La contestualizzazione dell'opera non può limitarsi a far emergere i soli aspetti teorici che hanno ispirato l'autore ma anche il momento storico ad essa collegato.

L'influenza politica di Rosa Luxemburg appare marginale nell'opera, nonostante l'autore ne sia stato fortemente ispirato nella sua formazione teorica giovanile avendo conosciuto l'opera di Lenin solo in un secondo momento.

In alcuni casi il rapporto con essa appare ridotto unicamente alla teoria dell'imperialismo, esprimendo viceversa il legame con Lenin nel rapporto classe-partito

³ Cfr. Gyorgy Lukács *Scritti politici giovanili 1918-1928* a cura di Paolo Manganaro, Bari, 1972 e tr. it. *Storia e coscienza di classe*, Sugar, Milano 1967.

non legato allo spontaneismo luxemburghiano.

La nozione di coscienza di classe⁴ dell'autore è un tentativo di operare una riunione tra la concezione luxemburghiana e quella leninista: la definizione esatta è quella di coscienza attribuita⁵ da opporre all'empirica.⁶ La frattura tra empiria e coscienza può appianarsi nella distinzione tra gli interessi della classe proletaria e il modo in cui essa di volta in volta li avverte, essendo inevitabilmente influenzata dai rapporti dominanti di produzione, quelli capitalistici.

Il nesso tra agire e falsa coscienza⁷ si intende attraverso la determinazione dialettica tra vero e falso. L'insegnamento luxemburghiano risiede nell'intendere la coscienza come rapporto tra soggetto e oggetto nella totalità. L'occasione in cui può avvenire ciò si presenta nel momento in cui la classe, attraverso il radicamento della teoria in essa, determina una coscienza nella quale vengano a coincidere gli interessi oggettivi di essa con la sua posizione nei rapporti di produzione, in tal modo essa non sarebbe reale ma attribuita. La consapevolezza si sviluppa al di là dei suoi latori, in un processo nel quale il proletariato ha necessità per emanciparsi di estendere al massimo la sua conoscenza della realtà.

Lukács deve dunque operare una sintesi tra coscienza consapevole e inconsapevole. Il proletariato può imporsi, infatti, solo tramite una giusta coscienza. Per essere tale essa deve cogliere la ricchezza della totalità del contenuto, troncando le barriere oggettive. Da tale concezione è completamente assente la nozione di ideologia, non distinguendo l'autore l'ideologia come forma distinta dalle apparenze. Il concetto di reificazione appare dunque come l'elemento centrale dell'analisi, ricomprendendo nel rapporto di merce tutte le manifestazioni della realtà borghese. È dunque nella concezione marxiana di feticismo della merce che va ricercato il momento fondante della concezione lukacsiana della coscienza di classe.

La conseguenza di questo ragionamento è l'assenza della lotta ideologica all'interno del proletariato, conducendo a sottovalutare nella falsa coscienza del proletariato l'influenza su di essa dell'ideologia borghese.

4 Si fa qui riferimento ad un'idea di coscienza non individuale, né psicologica, ma legata alla collocazione dell'uomo all'interno del processo produttivo.

5 Tale coscienza si sviluppa nel progressivo allontanamento dalla datià psicologica e nel rapporto più stretto con il processo di liberazione dell'umanità di cui il proletariato sarà artefice.

6 Cfr. Rosa Luxemburg *Scritti scelti*, Avanti!, Milano, 1963.

7 Per falsa coscienza si intende la rappresentazione del mondo distorta dalle classi dominanti per dimostrare alle masse la naturalità dei processi di subordinazione sociale. Tale concetto è ripreso dall'*Ideologia Tedesca* di Marx ed Engels.

Lukács critica aspramente su questo tema la II Internazionale, caratterizzata per lui da un'unione di economismo e opportunismo che conduce alla socialdemocrazia.

In questo contesto il richiamo alla dialettica hegeliana è determinato dalla volontà di marcare una distanza rispetto al positivismo, ossia alla pretesa teorica dell'esistenza di leggi determinate applicabili meccanicamente alla realtà sociale, che ideologia imperante nell'Europa borghese del primo Novecento, aveva pervaso anche l'Internazionale comunista.

Per concepire il superamento del conflitto tra la società e la classe operaia Lukács sviluppa il concetto di coscienza di classe.

Il movimento da coscienza empirica ad attribuita si compie in una concezione ancora luxemburghiana del rapporto politico. La tensione che muove Lukács è quella di superare sia lo spontaneismo che l'opportunismo attraverso una visione che faccia del conflitto l'elemento chiave del ragionamento.

L'idea centrale è che sia l'organizzazione a nascere dalla lotta e non viceversa. Il processo di maturazione del proletariato si determina con lo sviluppo delle lotte accentuate dalla crisi del capitalismo.

I primi spunti critici di Lukács nei confronti della Luxemburg si hanno dopo il fallito colpo di stato del Kpd in Germania nel 1921 ed egli progressivamente si allontana da una concezione putschista del partito.

Il rapporto naturale tra coscienza e crisi del capitalismo, di matrice positivista, viene superato. Ogni situazione storica prevede più di una possibilità, essendo compito del partito intervenire per spingere in avanti i processi rivoluzionari.

Negli ultimi saggi dell'opera è chiara la dimensione attraverso la quale è il partito direttamente a rappresentare la coscienza oggettiva della classe, rimanendo però separato da essa.

La distanza dalla Luxemburg si acuisce nel saggio sulla rivoluzione russa del 1922 in cui le contesta un'impostazione in cui coscienza e organizzazione vanno di pari passo, mediante la possibilità dello stesso movimento di sciogliere i momenti di rigidità che si determinano.

Inoltre l'idea di una rivoluzione puramente proletaria sottovaluta il peso che altri strati sociali possono avere nel processo.

Nel saggio sull'organizzazione Lukács presenta il partito come superiore sintesi nel

rapporto tra individuo e totalità, non preoccupandosi della possibile produzione di autoritarismo provocata dallo scollamento tra masse e partito.

Per quanto concerne invece il concetto di alienazione, strettamente collegato con quello centrale della tesi, la reificazione, esso viene utilizzato per la prima volta nell'ambito della filosofia sociale, da Rousseau, che la descrive a partire dalla cessione da parte dell'individuo dei diritti derivanti dallo stato di natura alla società mediante il contratto sociale. Egli fonda da ciò l'idea dell'estraniamento (*Entfremdung*), per la quale l'uomo moderno non vive mai se stesso, ma solo attraverso l'opinione altrui.

Hegel utilizzò il termine per indicare quel processo in cui si compie l'estraniarsi della coscienza a se stessa, in cui essa si sente una cosa. Questo estraniamento è una fase del movimento che va dalla coscienza all'autocoscienza. La problematica posta da Rousseau anima Hegel così come pochi decenni dopo muoverà Marx in un contesto però nel quale il materiale di studio è completamente diverso, visto che i due si concentrano principalmente sull'industrializzazione e le sue conseguenze sociali. L'espressione utilizzata a questo proposito è scissione (*Entzweiung*), lontana da Rousseau. Se infatti per il ginevrino il punto originario è l'insieme delle singolarità isolate poste l'una accanto all'altra, Hegel parte dal presupposto di un'unità sociale che può essere scomposta in parti diverse.

Il concetto hegeliano viene ripreso dal giovane Marx per descrivere la condizione della classe operaia nel contesto dello sviluppo capitalista. Egli contesta però al suo maestro di aver confuso l'oggettivazione, che è il processo mediante il quale l'uomo si fa cosa estraniandosi nella natura tramite il lavoro, con l'alienazione, che si determina nel momento in cui l'uomo si dissocia a tal punto di non essere più in grado di riconoscersi. Mentre la prima non necessariamente costituisce un problema perché è il solo modo dell'uomo di costituirsi nella natura, la seconda è la pena più grande del sistema capitalista. La proprietà dei mezzi di produzione produce alienazione sia perché essa separa l'operaio dal frutto del suo lavoro sia perché il lavoro rimane esterno all'operaio e non proprio. La conseguenza è che l'uomo si senta tale nelle funzioni "animali" (mangiare, bere, riprodursi ecc.) e non in quelle umane.

Questo uso del vocabolo viene utilizzato correntemente per analizzare anche il rapporto tra l'uomo e le cose nell'età contemporanea, perché sembra possibile che lo sviluppo della tecnologia possa determinare l'uomo come una semplice appendice della

macchina. Sartre, viceversa, ritorna al concetto hegeliano di oggettivazione, intendendo con essa qualunque relazione tra l'uomo, gli altri esseri viventi e le cose. Inoltre Marcuse considera l'alienazione costitutiva dell' "uomo ad una dimensione", la determinazione nella quale non si riesce a distinguere il dover essere dall'essere e la Ragione negativa è messa da parte dal predominio tecnologico nella società. Il termine reificazione utilizzato da Lukács si origina invece dal concetto marxiano di feticismo della merce, nel quale il lavoro umano all'interno del capitalismo diventa semplicemente l'attributo di una cosa.

1.3 hegel e la reificazione come seconda natura

Hegel utilizza il termine seconda natura come un predicato di qualcos'altro, non definito in se stessa. La ricostruzione della teoria hegeliana deve coincidere con lo studio delle diverse forme dello spirito in cui si definisce legittimamente tale concetto. Di particolare importanza sono il portato ontologico e normativo del concetto. L'ontologia definisce di cosa possa essere il predicato la seconda natura. Hegel verifica l'esistenza di due ambiti: *soggettivo*, che attiene alla corporeità degli individui, quel nucleo di qualità che, pur originate dalla socializzazione, vengono determinate dai singoli individui come forme di immediatezza naturale; *oggettivo*, che si estende all'ambito del comune spazio collettivo. Le istituzioni oggettivate sono tali perché, pur originate dai singoli soggetti tendono a rendersi autonome da essi, potendo così permettere il funzionamento della vita sociale a partire dall'essere considerate come forme esteriori di natura, caratterizzate dalla stessa resistenza di quelle naturali. L'ambito normativo pone la questione di comprendere se la seconda natura, come ordine istituzionale soggettivo e come aspetto individuale interiore, possa configurare in qualche modo il compimento della piena libertà dello spirito. Hegel esita tra un senso positivo, intendendo essa come composizione realizzata tra mondo interno ed esterno; e uno negativo (minore ma presente nelle sue opere) a considerare la seconda natura come ribaltamento dello spirito in forme immediate nemiche della sua indipendenza, che lo conducono a rapporti di costrizione quasi-originari. Lo schema analizzato tra dimensione normativa ed ontologica è presente in alcune pagine della *Fenomenologia dello spirito* dedicata alla *Bildung*. In tale concetto è presente una antinomia: essa è contemporaneamente momento di emancipazione umana dall'estraniamento e allo stesso tempo riproduce un'alienazione di secondo livello. In

questi brani sono presenti tre nozioni di alienazione.

a) Alienazione come punto originario della formazione. L'alienazione è risultante dalla separazione determinatasi nel mondo dell'unità armonica greca, di una progressiva autonomizzazione dell'individualità autocosciente contrapponendosi all'universalità rigida della comunità. L'origine di tale separazione tra individuo e collettività è determinata dall'affermarsi del mondo del diritto romano. Il farsi giuridico dei rapporti interindividuali ha come conseguenza lo sviluppo di un modello statale all'interno del quale i legami scompaiono nel formalismo della legge, permettendo all'individuo di avere un'autonomia ai più sconosciuta dentro lo Stato. Dentro questa realtà storica l'individuo emerge come esclusivo, come il riflettersi della coscienza in se stessa, scoprendo la differenza tra sé e la totalità: << L'universale, [...] è un'eguaglianza in cui tutti valgono come ciascuno, come persone >>⁸.

Da una parte essa è sicuramente parte di un processo di liberazione, dall'altra non può che rappresentare un elemento di tragicità che spezza l'unità originaria della *polis* greca.

b) Alienazione come movimento di esteriorizzazione. Il termine non definisce più una situazione ferma di estraniamento tra particolare e universale ma sviluppa un preciso dinamismo, un processo di avvicinamento del sé alla cosa esteriorizzata nel tentativo di unificarsi con essa: essa infatti è frutto dell'autocoscienza, risultante dalla sua stessa alienazione, potendo determinarsi una loro riunione riconducendo il mondo estraniato alla sua origine primaria nei processi di esteriorizzazione dei suoi soggetti. Il presupposto di partenza è l'estraniamento, il mancato riconoscersi dell'uomo nell'universale astratto che lui stesso ha prodotto, reclamando il valore assoluto della propria personalità: il mondo giuridico romano è artefatto, determinato dai soggetti ma senza che li possano trovare la loro realtà concreta. Per questo l'individuo deve creare un mondo in cui possa riconoscersi. Non c'è possibilità diversa per l'uomo isolato, che, persi i suoi sostegni delle tradizioni etiche, alla dialettica tra costruzione della società e perdita di se stesso: << il Sé che è immediatamente, cioè senza estraniamento, e che vale in sé e per sé, è senza sostanza, ed è il gioco di quegli elementi in subbuglio; la sua sostanza è dunque la sua stessa alienazione, e l'alienazione è la sostanza >>⁹.

c) Alienazione come frutto della *Bildung*, ossia l'alienazione secondaria. La formazione, il moto necessario di oggettivazione del Sé nella realizzazione autonoma della realtà

8 G.W.F.Hegel tr.it. *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La nuova Italia, 1973, vol. II p.36.

9 *Ivi*, tr. it. cit. p.43.

sociale, è processo di autorealizzazione tramite la rinuncia. Se l'*Entfremdung* è cessione dell'essenza umana, o comunque non definizione aprioristica di limpidezza nei confronti della soggettività che la determina, è anche l'unica modalità in cui l'essere umano può strapparsi dall'asservimento delle potenze della natura e ottenere consistenza. << L'esserci di questo mondo, nonché l'effettualità dell'autocoscienza, dipendono dal movimento per cui l'autocoscienza si aliena della sua personalità, onde produce il suo mondo comportandosi di fronte a questo come se fosse un mondo estraneo, cosicché ha ormai da impadronirsi di lui. [...] La rinuncia al suo essere-per-sé è essa stessa la produzione dell'effettualità>>¹⁰. La costituzione del mondo reale si determina mediante la rinuncia all'essere per sé degli individui: l'opportunità che essi abbiano legittimamente speranze reciproche di comportamento vincolanti dal punto di vista normativo, che si rafforzano nelle istituzioni di una forma di vita, comporta un precedente precetto imposto sui singoli individui nella loro sfera istintuale e psichica. Si tratta di alienazione di second'ordine perché supera le forme originarie. La formazione non consente un superamento definitivo della scissione che percorre il manifestarsi storico dello spirito. Anzi, essa permette di conoscere con precisione la struttura paradossale che nella *Fenomenologia* non trova soluzione, almeno sul piano storico: essa è infatti alienazione della consapevolezza individuale ma anche il mezzo con cui tentare di riconquistarla. La *Bildung* è un'antinomia: << più usa lo strumento "culturale" più rafforza il processo di alienazione e tanto più avrà bisogno di "cultura" per tornare ad impadronirsene>>.¹¹

La realtà sociale è determinata dalle azioni umane, il cui risultato finale non è coincidente con le intenzioni dei singoli individui. Le strutture sono ontologicamente dipendenti dagli uomini che le hanno create per quanto riguarda il loro status e la loro determinazione effettiva ma ciò non permette comunque al singolo di tentare il loro sovvertimento in collegamento con le proprie convinzioni individuali. La logica del tutto non è limitabile a quella del singolo che ha contribuito in maniera determinante a produrlo.

L'emancipazione della società rispetto agli individui non costituisce di per sé alienazione, quella situazione per cui l'oggettività della società si presenta agli individui,

¹⁰ *Ivi*, tr. it. cit. p.16.

¹¹ L.Cortella *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Genova-Milano 2011, Marietti p.204.

come ciò che è fuori dalla spiritualità, meramente cosa. La seconda natura ha l'attributo di essere positiva: reificazione e totale ipostatizzazione del sociale. Essa a livello istituzionale è manifestazione di una sintesi mancata tra particolare e universale, che costringe gli individui a rendersi addomesticabili in maniera forzata nei loro istinti, non di una loro libera universalizzazione. Il naturale non viene dunque oltrepassato nella sfera spirituale, ma prosegue ad avvalersi in essa del suo diritto lesso. Esso permane e si riproduce in questa sfera spirituale non certamente come semplice natura biologica, ma sotto il profilo della tendenza individualistica degli uomini. L'autonomizzarsi della sfera del particolare determina lo scontro tra il mondo economico in cui ciascuno è portato a seguire il proprio interesse e quello politico, in cui bisognerebbe avere come riferimento l'universale. Il farsi largo di due logiche contrapposte, ha come risultato l'inevitabile lotta per l'egemonia, che si concluderà con la supremazia di una sull'altra. Il conflitto produrrà la pura astrattezza della politica che non essendo in grado di accogliere le istanze dei singoli individui esprime su di loro un rapporto negativo di repressione per impedire il disgregarsi dell'intero politico.

Si è verificata l'esistenza di un ambito critico e normativo della seconda natura. Il soggetto singolo, infatti, può affermare se stesso solo affinando le modalità del proprio essere esteriore; potendo così affermare la propria personalità. Da una simile contrapposizione non è possibile uscire: essa è l'affermarsi della situazione fondamentale dello spirito moderno, che non può non sviluppare i rapporti tra il Sé e la totalità sociale negli elementi della seconda natura. E il mezzo della critica è la stessa *Bildung*: non è il prodursi dell'oggettività il problema, ma il suo rendersi autonoma dalla coscienza degli individui.

Nelle opere successive alla *Fenomenologia* Hegel tenta il superamento della concezione dell'alienazione come travalicamento del processo di *Bildung*.

La dimensione normativa non può autolimitarsi alla riconciliazione senza lasciare residui della seconda natura; essa deve rimanere un ambito dialettico, almeno finché si utilizza per distinguere la finitezza dello spirito. Tale situazione è l'esito di un'illegittima autonomizzazione del mondo che lo stesso spirito ha sviluppato, un mondo che si sente natura, quando dimentica la propria origine, sottraendosi all'attività di appropriazione riflessiva da parte degli individui. Proprio questa riproduzione del naturale nello spirituale che definisce la sua finitezza, rendendo chiara nel frattempo la necessità di

superarsi nello spirito assoluto. Lo spirito finito deve superarsi per giungere all'assoluto. La de-naturalizzazione è nello stesso tempo rinaturalizzazione, una reiterazione della natura mediante lo spirito.

Da un lato Hegel definisce il concetto di seconda natura come abitudine, capace di generalizzare la particolarità a livello psichico-antropologico. Dall'altro cerca di trattare il problema del particolare nell'universale: lo sviluppo della società civile nell'ambito della morale permette di comprendere i bisogni come termini necessari di un insieme più ampio (l'eticità), e non come elementi da eliminare.

La seconda natura rappresenterebbe dunque un'entità originaria dello spirito. L'antropologia hegeliana descrive il processo di liberazione dell'animo umano dalle immediatezze della vita naturale, senza però che il tematizzarsi delle forme di vita tipicamente umane produca uno sconvolgimento dei termini utilizzati nell'analisi per descrivere gli organismi animali più complessi al termine della filosofia della natura. La prima natura non è disgregata dallo spirito, ma viene riscattata attraverso la sua mutazione in seconda natura. L'abitudine è ambito ancestrale a partire dal quale si può determinare la creatività dello spirito. Essa costituisce un presupposto paradigmatico per l'esistere delle modalità più complesse della vita della coscienza: << la forma coscienziale abbraccia ogni tipo e grado dell'attività dello spirito >>.¹² Lungi dal costituire l'opposto della libertà essa rappresenta la condizione di possibilità del suo esercizio: l'abitudine è <<la cosa più essenziale all'esistenza di ogni spiritualità nel soggetto individuale, affinché il soggetto sia come concreta immediatezza, come idealità dell'anima >>.¹³

Solo con l'emancipazione umana da tutti gli ambiti della quotidianità tramite l'abitudine può dedicarsi ad altre attività. L'abitudine libera l'uomo << dalle sensazioni da cui è affetto >>¹⁴ permettendogli di oltrepassare l'estraneità che caratterizza le forme primordiali del rapporto tra anima e corpo. Mediante il conseguimento di una particolare abilità attraverso esercizio e ripetizione, si rende il corpo strumento della sua propensione. Infine, permettendo l'universalizzarsi nella forma di regole che sanciscono il ripetersi seriale di movimenti, l'abitudine consente all'anima di liberarsi come universale dall'immediatezza di istinti e desideri. Essa permette di stabilire norme

12 G.W.F.Hegel tr.it *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Parte terza : Filosofia dello Spirito*, Torino, Utet, 2000, p.241.

13 *Ivi*, tr. it. cit. p 242.

14 *Ibidem*.

universali, indipendentemente dalla situazione contingente di ciascun singolo individuo. È fondamentale sottolineare come Hegel contrapponga in modo esplicito l'emancipazione dall'immediatezza naturale con il modello della rinuncia già analizzato. Attraverso l'abitudine alla loro soddisfazione i bisogni vengono smorzati attraverso un processo di liberazione razionale dove <<la violenta rinuncia monastica nei loro confronti non ce ne libera, ne è razionale quanto al contenuto>>¹⁵. La possibilità di ottenere soddisfacimento agli istinti nella vita quotidiana fa sì che si possa ridurre sensibilmente la consistenza e l'influenza sul soggetto, non consentendo che essi divengano unici motivi dell'azione. Essa permette di pensare all'universalità degli istinti individuali come distensione della compressione sugli individui da parte della realtà sociale.

L'abitudine è mediatrice tra exteriorità naturale e libertà (spirituale). Essa non è né elemento fisico, né un'azione mossa da razionalità. Conserva infatti in sé elementi da cui l'uomo si deve emancipare, mentre determina la possibilità di maggiori sviluppi dell'autonomia spirituale << per quanto l'uomo da un lato si liberi grazie all'abitudine, questa d'altro lato ne fa il suo schiavo>>¹⁶. L'abitudine può spingere solo ad un'universalità astratta, quella concreta può derivare solo dalla praticità del sapere. L'abitudine si sviluppa infatti attraverso una crescente emancipazione di un flusso d'azione dalla particolarità, sia questa visualizzata dalla situazione reale in cui ha luogo o dall'interesse e il coinvolgimento dell'agente singolo. La ripetizione di procedimenti ripetitivi ottunde la vitalità, rendendola non coincidente con la prassi idealizzata ma standardizzata. La seconda natura dell'abitudine è un deficit della libertà dello spirito, in qualche modo rappresenta l'opposto di essa, pur essendo prodotto da essa, e da cui lo spirito deve liberarsi. È una modalità di rapporto dell'individuo con l'universale che non è riconducibile alla prassi riflessiva che idealizza il contenuto, ma ha i connotati di una procedura meccanica. Più lo spirito è partecipe della propria exteriorità, tanto più è ad essa indifferente. Nell'abitudine l'uomo non si comprende, ma si specchia anonimamente in un soggetto incapace di governare il suo agire; la sua soggettività tende a scomparire.

D'altra parte l'esercizio delle azioni individuali è reso possibile dalle istituzioni della

15 G.W.F.Hegel tr.it. cit. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Parte terza : Filosofia dello spirito* p. 240.

16 *Ivi*, tr. it. cit. p. 243.

società moderna.

Da un lato infatti il concetto di seconda natura è relativo al farsi oggettivo della libertà, ossia che essa sia divenuta un mondo di leggi.

Dall'altro esso viene impiegato per definire i rapporti tra la libertà originaria realizzata e gli individui che agiscono al suo interno: << l'Etico è qui la consuetudine dell'ethos, è come una seconda natura messa al posto della prima volontà meramente naturale: è l'anima compenetrante, il significato e la realtà dell'esistenza degli individui>>. ¹⁷ Qui si fa riferimento al carattere formativo dell'eticità come terreno fondante della libertà dei soggetti << l'universale, invece che manifestarsi come un dovere estraneo, diventa la condizione del formarsi dei soggetti liberi. Esso entra nel loro carattere, nel loro modo di agire, nelle loro abitudini, al punto che essi vivono quelle leggi universali come la loro propria "natura">>¹⁸. Gli individui si fanno capaci di agire secondo l'universale dell'eticità, che rappresenta la motivazione fondamentale delle loro azioni. La formazione non rappresenta più solo il soffocamento della singolarità degli individui per ottenere abilità universali. Hegel afferma che l'universale dell'eticità, in quanto manifestazione della stessa libertà che costituisce la "natura" degli individui, possa costituire di per sé una motivazione per l'azione dei singoli, ponendosi come elemento motivazionale in grado di guidare la sfera psichica degli individui.

La libertà degli individui diviene la loro opportunità di mettere i propri presupposti. L'eticità socializza i soggetti educandoli a muoversi secondo l'universale, considerando le leggi come necessarie disposizioni per le proprie azioni. In questo modo ciò che emerge dall'agire dei singoli è quello stesso contenuto universalistico della libertà che era presunto alla stessa opportunità di esercizio della prassi e alle dinamiche di socializzazione. L'operare degli individui determina la realizzazione nella prassi la seconda natura dell'eticità che è presupposta alle sue spalle. Per poter essere libero l'uomo deve già esserlo secondo Hegel.

È questa la modalità in cui Hegel tenta di oltrepassare il contrasto tra essere e dover essere, che conduce alla reificazione della coscienza. La seconda natura è dunque asserzione di una pacificazione realizzata. L'ordine dell'eticità si mostra agli individui come un'oggettività vigente, un'organizzazione che esercita sul singolo potere ed autorità. Tale struttura, non è però estraniata, una forma di immediatezza naturale che

¹⁷ G.W.F.Hegel tr .it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Milano, Rusconi, 1996, p.301.

¹⁸ L.Cortella, *L'etica della democrazia*, cit. p.148.

risulta poco chiara di fronte ai tentativi individuali di trovare in essa elementi di razionalità. Essa rimanda all'impossibilità fattuale da parte dei soggetti di esprimersi sul contenuto della totalità, non escludendo la possibilità di un loro agire razionale in linea di principio.

Si sviluppa però una contraddizione interna alla società civile: essa infatti, in linea teorica garantirebbe lo sviluppo dei bisogni, il conseguimento di abilità oggettive e prestigio in società. La contraddizione che esplose con la plebe sta nella volontà avanzata dalla società civile di rendere possibile il formarsi delle particolarità individuali nelle direttrici elencate con il sostegno però di norme che impediscono il conseguimento di tale particolarità per gli individui da cui è composta la plebe. Essa si configura come un non soggetto incapace di agire. La società dichiara l'autonomia dei suoi membri, ma non permette agli individui di porre critiche ad essa.

La reificazione si determina proprio in questo momento: gli istituti si mostrano alla plebe incapace di agire come legami tra cose indipendenti a cui essa deve sottomettersi senza possibilità di poterli criticare.

1.4 Alienazione e reificazione in Marx.

Nonostante Marx utilizzi raramente il termine *Verdinglichung* (reificazione), esso occupa un posto strategico nel suo pensiero. Fin dagli anni della sua formazione Marx sviluppa le sue analisi attorno al tema del denaro che estranea gli individui tra loro (tema ripreso da Moses Hess). Nei commenti agli *Elementi di economia politica* di James Mill Marx descrive come con il denaro l'interconnessione della produzione umana venga tolta ad essi e affidata ad un elemento che li sovrasta. Il legame che unisce gli individui tra loro appare inessenziale e anzi << la separazione dall'altro uomo gli appare come la sua vera esistenza>>¹⁹

Già in questi primi testi è possibile rintracciare gli elementi delle analisi successive: cosalizzazione dei rapporti umani, estraniamento che essa comporta e l'apparente condizione di indipendenza che viene determinata da essa.

La questione della cosalizzazione viene affrontata in maniera più approfondita nel volume del 1859, *Per la critica dell'economia politica*. In esso Marx scrive: << il fatto che un rapporto di produzione sociale si presenti come un oggetto presente al di fuori degli individui, e che le determinate relazioni che questi allacciano nel processo di

19 K. Marx, *Estratti dal libro di J. Mill "Eléments d'économie politique"* in Marx- Engels, *Opere*, vol III, Roma, Editori Riuniti, 1976, p.235.

produzione della loro vita sociale si presentino come qualità specifiche di una cosa, questo rovesciamento, questa mistificazione non immaginaria, bensì prosaicamente reale, caratterizza tutte le forme sociali del lavoro creatore del valore di scambio>>.²⁰ La teoria della reificazione si identifica come vedremo con la concezione del feticismo. Marx riprende il termine feticismo da Charles De Brosses, che descrive quel fenomeno attraverso il quale, nei “selvaggi”, cose o animali erano divinizzate, attribuendogli qualità soprannaturali.

La parte sul feticismo subisce un'ampio mutamento tra la prima e la seconda edizione de *Il Capitale*.

L'elemento chiave è il fatto che in qualunque società sia necessaria una più o meno sviluppata divisione del lavoro, che consenta di redistribuire produzione e prodotti. In un'economia di individui liberi ci si riunirebbe e si deciderebbe insieme quanto e cosa produrre. Nella società di mercato ciò avviene, ma senza che qualcuno l'abbia prima analizzata o discussa. Ciò che l'individuo percepisce è che i prodotti hanno un certo valore, e che egli può alienarne alcuni per comprarne altri di valore pari o superiore. Ciò che non percepisce è l'articolare del lavoro sociale comunque presente, facendo in modo che la distribuzione del lavoro e la distribuzione dei beni ai consumatori sia garantita dal rapporto di valore delle merci.

Egli comprende che le cose hanno un valore. Le cose possiedono qualità naturali (peso, lunghezza, ecc.) e una qualità sovrasensibile, il valore.

Il feticismo consiste nell'attribuzione di valore a una cosa che non lo possiede: il valore non è una sua propria qualità ma esso è determinato dai rapporti umani. Allo stesso modo la distribuzione del lavoro e dei prodotti non dipendono da nessun individuo in particolare, ma dai rapporti di produzione. Chi invece ritiene che le cose possiedono un valore pecca di feticismo (perché si imputa alle cose qualità inesistenti) e di reificazione (perché il valore attribuito non è reale, ma frutto delle relazioni umane).

Nel paragrafo sul feticismo Marx introduce un esempio sulla società mercantile: << la relazione sociale dei produttori attraverso i loro lavori si presenta come relazione di valore, ossia come rapporto sociale tra queste cose, fra i prodotti del lavoro. Appunto per questo i prodotti del lavoro si manifestano ai produttori come merci, cose sensibilmente sovrasensibili, cioè cose sociali. Così l'impressione luminosa di una cosa

²⁰ K.Marx, tr. it. *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1969, p.31.

sul nervo ottico non si rappresenta come stimolo soggettivo del nervo ottico stesso, ma come forma oggettiva di una cosa esterna all'occhio. Ma, per la vista, la luce viene realmente proiettata da una cosa, l'oggetto esterno, su un'altra cosa, l'occhio. Al contrario la forma di merce e la relazione di valore dei prodotti del lavoro non hanno assolutamente nulla a che fare con la loro natura fisica e con i rapporti materiali che ne derivano>>.²¹

Quando si attribuisce un colore ad una cosa si reifica, perché il colore sia noi ad attribuirlo, ma quando assegna un valore ad una cosa si reifica al quadrato, perché esso non è legato minimamente alle qualità naturali delle cose, ma è un pura relazione sociale.

Il problema di dare valore ad una cosa sta nel fatto che così facendo si destoricizza un certo modo di produzione, rendendolo eterno.

Nel capitolo 48 del terzo libro de *Il Capitale* Marx analizzando la trinità (capitale, terra, salario) afferma che lì trovano il loro compimento <<la mistificazione del modo di produzione capitalistico, la reificazione dei rapporti sociali>> in quanto si sviluppa quel movimento in cui essa si compone, cioè <<l'immediato concretere dei rapporti materiali di produzione materiale e della loro determinatezza storico-sociale>>²².

Si può dunque constatare che la reificazione in Marx è in primo luogo de-storicizzazione e una naturalizzazione di qualcosa che invece è relativo ad un certo modo di relazione sociale. La destoricizzazione è in questa visione l'oscuramento della distinzione tra forma e contenuto, facendo cadere una certa forma storica su un contenuto privo di storia. Per essere più chiari: in ogni società sono presenti lavori che devono essere svolti, come quella di produrre e ripartire i mezzi necessari per il soddisfacimento dei bisogni; ma questi possono essere fatti in tempi e modi estremamente variegati. Il pensiero reificante fa coincidere la forma con il contenuto, eternizzandola.

Il vocabolo *Verdinglichung* torna nel capitolo 51 in cui Marx fa il riassunto delle caratteristiche distintive del capitalismo, cioè che in esso i prodotti hanno forma di merce e il fine ultimo della produzione è il plusvalore. Dopo aver riaffermato che la ripartizione del lavoro avviene in modalità non pianificate, ma attraverso la concorrenza

21 K.Marx *L'analisi della forma di valore*, a cura di C.Pennavaja, Roma-Bari, Laterza, 1976, pp 79-80.

22 K.Marx tr. it. *Il Capitale*, Libro Terzo, a cura di A.Macchioro e B.Maffi, Torino, Utet, 2009, pp 1023-24.

e la ricerca da parte di ciascun produttore del massimo profitto Marx definisce che sono <<già implicite nella merce, e ancor più nella merce come prodotto del capitale, quella reificazione delle determinazioni sociali della produzione e quella soggettivazione delle basi materiali della produzione, che caratterizzano l'intero modo di produzione capitalistico>>. ²³

La reificazione è un fenomeno dunque, che riguarda quelle società in cui la produzione e la distribuzione dei prodotti sono mediate dal mercato, cioè dalla cessione di beni che avviene in un secondo momento dopo la produzione, in cui rapportano individui singoli. Tutto ciò implica degli esiti nel modo di rappresentare questa situazione. Il valore dei beni sembra essere una loro qualità indipendentemente dalla specificità della forma sociale in cui sono stati prodotti; e dunque la specifica forma sociale appare naturale, de-storicizzabile. Inoltre gli individui non sono in realtà tra loro indipendenti ma sono nodi di una divisione del lavoro, che la reificazione occulta. Marx scrive che è la forma-denaro che <<vela materialmente il carattere sociale dei lavori privati, e quindi i rapporti sociali tra lavoratori privati, invece di disvelarli>>. ²⁴

Questa tematica è stata ripresa da Lucio Coletti, il quale ha analizzato l'attività umana come preda di un nesso che non controlla. La tematica del feticismo lo porterà poi a distanziarsi dal marxismo perché la continuità tra il giovane Marx teorico dell'alienazione e il Marx del feticismo gli mostra una consequenzialità nel segno di una contraddizione.

È interessante sottolineare il nesso fatto da Coletti tra critica della reificazione e del liberalismo. Infatti come il pensiero reificato assegna un valore alle cose indipendentemente dai rapporti umani, così la società viene presentata dal pensiero politico reificato, come associazione di individui nata per tutelare la loro sicurezza (Hobbes) o per tutelare le proprietà (Locke). La realtà sociale è descritta come convivenza di estranei sotto la base di un diritto che garantisca la loro sicurezza, e non per ciò che è in maniera più essenziale, ossia un legame tra individui per organizzare la divisione del lavoro e dei suoi prodotti, oneri e guadagni. In tal modo le leggi del patto sociale (quelle che tutti gli individui teoricamente sarebbero portati a riconoscere) possono incentrarsi unicamente sulla assicurazione per gli individui di libertà e sicurezza, lasciando da parte le dimensioni della produzione dello scambio di beni.

23 K.Marx, *Il Capitale*, , tr. it., cit. Libro Terzo, p.1085.

24 K.Marx , *Il Capitale*, Libro Primo, tr.it. cit. p.154.

Il pensiero politico liberale, non volendo vedere che la società non è solo convivenza di estranei ma anche cooperazione tra produttori, elimina le dimensioni del lavoro dal patto costituzionale. Attraverso Marx è possibile comprendere e criticare gli aspetti ideologici di questo ragionamento. Non vi è infatti nessuna motivazione razionale per pensare che coloro che stipulano un patto sociale non debbano interessarsi in alcun modo di produzione, in maniera tale da assicurarsi le migliori condizioni di vita di volta in volta realizzabili. Da questo punto di vista il liberalismo si pone nell'ambito di pensiero reificato tipico dell'economia di mercato. Marx opera la distinzione tra due modi di produzione: quello in cui essa è organizzata ex ante (autoritariamente o democraticamente) o ex post, attraverso la concorrenza. Distinguendo la modalità di cooperazione mercantile da quella organizzata, Marx compie un'importante svolta teorica, snaturalizzando il mercato e presentandolo come una sola tra le forme possibili di cooperazione.

Jacques Bidet nei suoi studi sul *Capitale* si chiede se possa realmente esistere una società puramente mercantile; la risposta è però negativa. Ci sono infatti beni che non vengono utilizzati in ambito mercantile (proprietà familiari) e altri che non sono prodotti in quel modo (strade).

In qualche modo secondo Bidet avrebbe preso troppo seriamente l'analisi dei sostenitori del sistema di mercato che possa esistere una società puramente di mercato, che è in realtà pura utopia.

Passando alla cooperazione ex ante Marx ritiene come abbiamo visto che essa possa avere forme autoritarie (Medioevo) o democratiche (nell'«associazione di uomini liberi»²⁵).

Egli ritiene anche che gli individui, assoggettati alla legge del denaro, neghino ciò che in realtà dovrebbe qualificarli. Fino al 1844 possiamo dire che per lui la cosalizzazione è perversione dell'animo umano. Ma a partire dall' *Ideologia tedesca*, la critica viene formulata a partire da estraniamento e dominio.

Se la reificazione è in prima istanza rapporto cosale, e in seconda istanza, dominio delle

25 K. Marx *Il Capitale*, Libro Primo, tr. it. cit. p. 155.

cose sugli uomini, quando si parla di estraniamento si intende esattamente questa seconda dimensione: nella società mercantile le relazioni umane dipendono dalla relazione tra i prezzi delle merci. Essi cambiano continuamente indipendentemente dall'azione umana e dunque « agli occhi di questi ultimi il loro proprio movimento sociale assume la forma di movimento di cose il cui controllo essi subiscono, invece di controllarlo».²⁶

Nella società mercantile, dunque, la vita sociale ed economica è elusa al controllo umano e governata da dinamiche oggettive che si impongono sulla loro testa. Questo tema viene analizzato nei *Grundrisse* in cui Marx afferma: « Per quanto la totalità di questo movimento si presenti come un processo sociale, e per quanto i singoli momenti di questo movimento provengano dalla volontà cosciente e dagli scopi particolari degli individui, tuttavia la totalità del processo si presenta come una connessione oggettiva che nasce naturalmente, che è bensì il risultato dell'interazione reciproca degli individui coscienti, ma non risiede nella loro coscienza, né come totalità, viene ad essi sussunta. [...] La relazione sociale tra gli individui tra di loro come potere fattosi autonomo al di sopra degli individui- sia essa rappresentata come forza naturale, come caso, e in qualsiasi altra forma – è un risultato necessario del fatto che il punto di partenza non è il libero individuo sociale».²⁷

Questa situazione che può essere definita estraniamento (*Entfremdung*) può essere osservata già allo stato di produzione e circolazione delle merci, prima del suo sviluppo nel capitalismo. Già a livello di semplice produzione di merci c'è estraniamento, perché gli individui vengono sottoposti ad una legge eteronoma. Col passaggio al capitalismo si ha una tappa ulteriore, perché anche la forza-lavoro è ridotta a merce e si sancisce il dominio dei proprietari dei mezzi di produzione su coloro che, non essendo proprietari, sono costretti a venderla ai proprietari per poter conseguire i mezzi per la sussistenza. La critica marxiana si sviluppa su due livelli: da un lato Marx critica la mediazione del mercato perché sottopone gli individui ad una legge eteronoma, dall'altro critica la forma capitalistica, sviluppo della precedente, in quanto in essa, sul fondamento del possesso esclusivo da parte di alcuni dei mezzi di produzione, si stabilisce una forma di dominazione che Marx qualifica come dominio di classe.

²⁶ Ivi, tr. it. cit. p. 155.

²⁷ K.Marx tr. it. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Vol I, La Nuova Italia, Firenze 1968, p.151.

Come abbiamo visto Marx pone la questione già a livello di mercato, ma in una situazione in cui regni il capitalismo, ci sarà inevitabilmente un'acutizzazione. Anche perché nell'economia capitalistica vale quanto detto precedentemente sul mercato: vi è più eteronomia quanto più le regole dell'economia sono dispensate dal controllo democratico dei lavoratori.

Con il capitalismo si sviluppa però come abbiamo visto una nuova forma di assoggettamento: è la condizione a cui sono legati coloro che devono vendere la forza-lavoro. Questa nuova forma di soggezione non è una dipendenza personale, come nell'epoca schiavistica, ma impersonale e mediata dalla disponibilità o meno di denaro/capitale.

Cap 2: la reificazione e la coscienza di classe del proletariato

2.1 il fenomeno della reificazione

Lukács comincia questo paragrafo affermando che: «l'essenza della struttura di merce [...] consiste nel fatto che un rapporto, una relazione tra persone riceve il carattere della cosalità (*Dinghaftigkeit*) e quindi un'oggettualità spettrale" (*gespenstige Gegenstaendlichkeit*) che occulta nella sua legalità autonoma (*Eigengesetzlichkeit*) rigorosa, apparentemente conclusa e razionale, ogni traccia della propria essenza fondamentale: il rapporto tra uomini».²⁸ Lukács si propone di analizzare il problema del feticismo della merce e le conseguenze soggettive di questo fenomeno.

L'autore parte dal concetto marxiano di merce utilizzando molte citazioni da *Il capitale*. Egli comincia innanzitutto dall'inquadrare il problema del feticismo nell'ambito del capitalismo moderno. Sicuramente infatti le merci e i loro scambi sono esistiti anche precedentemente ma la differenza la fa l'influenza che producono sulla società. La distinzione non può dunque essere colta sul piano quantitativo ma solo in quello qualitativo. Conformemente a questa distinzione la totalità dei fatti sociali riceve forme di oggettualità diverse. Citando *Per la critica dell'economia politica* evidenzia questa differenza a partire dall'importanza diversa che ha il valore d'uso. La produzione nelle società pre-capitalistiche è orientata prevalentemente al consumo, solo le rimanenze vengono scambiate. Inoltre le merci vengono scambiate con altre collettività a partire dal comune valore d'uso che i contraenti riconoscono al prodotto. Per far sì che si compia il passaggio al capitalismo moderno è dunque necessario che lo scambio abbia carattere costitutivo e non accidentale e che si determini la necessità dello sviluppo del capitale commerciale come tramite dello scambio. Nelle società pre-capitalistiche, infatti, la separazione del lavoratore dai prodotti del proprio lavoro era mascherato dai rapporti di signoria e servitù che soggiacevano la produzione.

Il rapporto di reificazione si sviluppa quando essa diviene «categoria universale dell'essere sociale totale»²⁹, ossia quando tutti i prodotti delle azioni umane diventano oggetti sociali all'infuori di essi.

Mediante questa realtà sociale all'uomo si oppone il suo lavoro come elemento autonomo ed indipendente dal punto di vista soggettivo ed oggettivo: un lato soggettivo

²⁸ Gyoergy, Lukács, tr. it. *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar, 1967, p. 108.

²⁹ *Ivi*, tr. it. cit. p.111.

perchè l'attività umana <<si oggettiva di fronte all'uomo stesso trasformandosi in merce>> determinando un <<atteggiamento contemplativo>>³⁰ distorcendo le possibilità creative dell'uomo e oggettivo perchè a cominciare da ciò <<sorge un mondo di cose già fatte e di rapporti di cose (il mondo delle merci e il loro movimento sul mercato), regolato da leggi le quali, pur potendo a poco a poco essere conosciute dagli uomini, si contrappongono ugualmente ad essi come forze che non si lasciano imbrigliare e che esercitano in modo autonomo la loro azione>>³¹.

L'universalizzazione della forma di merce sviluppa un'astrazione del lavoro umano dal punto di vista soggettivo ed oggettivo: soggettivo perchè i prodotti sembrano essere formalmente uguali perchè sviluppati dal lavoro umano, oggettivo poiché questa si dimostra essere il reale funzionamento della produzione. Il lavoro astratto si dimostra essere conseguenza e premessa dello sviluppo capitalistico. Nello sviluppo della sua astrazione si nota una << Crescente razionalizzazione >> che maschera << le proprietà qualitative, umano- individuali del lavoratore >>³² che consente un frazionamento del lavoro da un lato, e dall'altro permette un suo calcolo obiettivo.

L'ottimizzazione conduce ad una scomposizione e specializzazione del processo lavorativo. Esso si unifica solo in maniera accidentale e, emancipandosi dal valore d'uso, diviene indipendente dalle singole operazioni che lo compongono. In second'ordine ciò provoca delle conseguenze anche per il soggetto, che diventa possibile fonte di errore nel preciso funzionamento della macchina. Il lavoro non ha più valore attivo ma contemplativo. << L'atteggiamento contemplativo (*das kontemplative Verhalten*) di fronte ad un processo regolato secondo leggi meccaniche che si svolge indipendentemente dalla coscienza, sul quale l'attività umana non ha alcun influsso e che si manifesta perciò come un sistema definito e concluso, modifica anche le categorie fondamentali del rapporto immediato dell'uomo con il mondo: esso riduce il tempo e lo spazio ad unico denominatore, porta il tempo al livello dello spazio >>³³. L'ora di lavoro di un uomo diviene uguale a quella di un'altro e la qualità si trasforma in quantità. Lukács denuncia qui l'appiattirsi della temporalità che smarrisce << il suo carattere qualitativo, mutevole, fluido >> finendo per rovesciarsi nel suo opposto, lo spazio ossia << in un *continuum* esattamente delimitato, quantitativamente misurabile, "riempito" da

30 *Ivi*, tr. it. cit. p.112.

31 *Ibidem*

32 *Ivi*, tr.it. cit. p.114.

33 *Ivi*, tr. it. cit. p. 116.

cose quantitativamente misurabili (le “operazioni” reificate del lavoratore, oggettivate meccanicamente ed esattamente separate dalla sua personalità umana complessiva)>>³⁴.

Lo stesso avviene all'operaio che vede da un lato il lavoro farsi oggettivo, dall'altro subisce la separazione dalla propria collettività di appartenenza finendo per essere un ingranaggio isolato.

Certamente per l'autore anche nelle società pre-capitalistiche c'era sfruttamento ma anzitutto non era meccanicamente organizzato e in secondo luogo ad essere sfruttati erano in gran parte schiavi che non venivano considerati esseri umani.

Con l'universalizzazione della categoria di merce il quadro muta radicalmente: la sorte dei lavoratori è uguale per tutti e sua pre-condizione è l'essere “libero” del rapporto di lavoro, unita alla possibilità per loro di alienare la propria forza-lavoro. All'inizio il processo di estorsione del plus-valore è più brutale ma meno reificato, la reificazione si determina nell'universalità della merce. Il dissolversi delle comunità originarie, l'espropriazione dei lavoratori dai mezzi di produzione agiscono ai fini della reificazione. Per far sì che si determini è necessario che i prodotti per il soddisfacimento dei bisogni siano astratti e dipendano da calcoli razionalmente sviluppati; solo così può svilupparsi il lavoratore libero come fato dell'umanità.

Certamente è vero per l'autore che inizialmente isolamento e atomizzazione appaiono come semplici exteriorità, ma per poter calcolare il processo produttivo è altresì necessario che esso sia legale in un contesto nel quale le leggi del capitalismo hanno abbracciato l'intera società. Lo scambio è obbligato a configurarsi come cessione tra proprietari isolati di merci (compresa la forza-lavoro); finendo per rivelare il carattere disumano dell'equivalenza della merce.

Quest'obiettivazione occulta il carattere qualitativo e immediato delle cose. << In quanto i valori d'uso appaiono senza eccezione come merci ricevono una nuova oggettività (*Objektivitaet*), una nuova cosalità (*Dinghaftigkeit*), che essi non avevano al tempo dello scambio meramente occasionale e nella quale si annienta (*vernichtet*) e scompare (*verschwindet*) il loro originario ed autentico carattere di cosa>>³⁵ Se perfino il singolo prodotto si deforma nella sua oggettualità in merce questo movimento sarà tanto più sviluppato quanto si renderanno più mediate le relazioni tra gli individui e le cose. Il capitale non solo muta i rapporti di produzione ma sussume in sé quegli

³⁴ *Ivi*, tr. it. cit. pp. 116-117.

³⁵ *Ivi*, tr. it. cit. p. 120.

elementi pre-capitalistici, come il denaro, funzionali al suo processo di sviluppo. Questi elementi sono sotto-ordinati al capitale industriale ma al borghese reificato sembrano le forme autentiche del capitale stesso. Ciò avviene a causa del fatto che in esse si attenua la sintesi dei rapporti di produzione, esse divengono le modalità autentiche. Allo stesso modo in cui si compie il processo di espansione del capitale, si determina lo sviluppo della reificazione che assume valore fondamentale nei rapporti sociali.

Così come la proprietà di un albero di frutta è produrre frutta, quella del capitale è di produrre se stesso nella forma di capitale monetario. Laddove l'interesse è solo una parte del plusvalore, l'interesse sul prestito costituisce la principale fonte di reddito del capitalista. Nella relazione D-D' descritta da Marx (denaro da cui si origina altro denaro) si ha la reificazione massima del processo produttivo.

Nella stessa modalità con cui il capitale rimane prigioniero dell'immediato i filosofi borghesi che analizzano la reificazione fanno la stessa fine, concentrandosi sull'immediatezza <<senza compiere alcun tentativo di penetrare sino al fenomeno originario della reificazione a partire dalle forme oggettivamente più distanti e lontane dall'effettivo processo di vita del capitalismo, che sono quindi quelle più esterne e vuote>>³⁶, non riuscendo ad arrivare alle sue cause più profonde, quelle economiche. Questa separazione della reificazione è resa più semplice dal momento in cui per compiersi il processo di cosalizzazione debba dominare l'intera realtà sociale. L'autore cita Max Weber, il quale analizza le analogie tra Stato e impresa capitalistica per cui nell'industria il potere è detenuto dal proprietario dei mezzi di produzione, nello Stato da chi ha quello politico. Weber rimarca che l'elemento caratteristico del capitalismo è rappresentato dalla completa razionalizzazione del processo produttivo a cui si accompagna quella dello Stato.

Lo sviluppo della organizzazione statale si compie nel campo del diritto con il distacco dalle leggi della tradizione; lo stesso diritto romano, infatti, non era universalistico. Solo nello Stato moderno giunge a conclusione questo percorso. Si determina una fissità del sistema giuridico che produce conflitti con il capitale che si sviluppa trasformandosi in modo continuo. Da notare è la contrapposizione analizzata in maniera dicotomica tra diritto tradizionale-statale e artigianato-industria. Si specifica da parte dell'autore ancora una volta il carattere contemplativo del capitalismo che si sviluppa in modo tale

³⁶ *Ivi*, tr. it. cit. p. 123.

che l'individuo sia indirizzato nelle sue azioni unicamente da calcoli razionali che sono permessi dalla sua maggiore o minore conoscenza delle leggi del capitalismo. Quanto più si determina ciò, tanto meno potrà l'operaio trovare fantasia nella sua attività sempre più subordinata alla macchina. Di fronte ai macchinari infatti, la differenza tra imprenditore e operaio è puramente quantitativa.

Il fenomeno della burocratizzazione si spiega solo attraverso la razionalizzazione dell'attività statale: nella divisione del lavoro amministrativo in modo simile a quello industriale. Non si espone solo la completa meccanizzazione ma altresì «un modo oggettivo di trattare ogni questione, secondo una razionalità formalistica sempre più accentuata [...] un distacco crescente dalla struttura materiale qualitativa delle cose (*Dinge*) a cui la burocrazia si riferisce»³⁷. Lukács riprende la nozione marxiana di scissione del lavoratore che porta ad una crescente separazione dell'operaio dalla sua forza lavoro quanto più si fanno complessi i processi. Nonostante gli strumenti di lavoro tra amministrazione ed industria siano differenti il risultato appare analogo. I concetti di onore e senso di responsabilità conducono alla «necessaria piena subordinazione del burocrate al sistema dei rapporti di fatto (*System der Sachbeziehungen*) che «penetra sino alla “sfera etica” - così come essa raggiunge, nel taylorismo, la sfera psichica »³⁸. Tutto ciò porta ad un rafforzamento della reificazione che può configurarsi come possibile elemento di coscienza unitaria per il capitalismo. «Il venditore delle proprie facoltà spirituali oggettivate e cosalizzate non diventa soltanto spettatore dell'accadere sociale [...], ma ricade in un atteggiamento contemplativo anche di fronte al funzionamento delle sue proprie facoltà oggettivate e cosalizzate»³⁹. Esempio principale è il giornalista che si mercifica intellettualmente.

«La trasformazione del rapporto di merce in una cosa caratterizzata da "un'oggettualità spettrale" non può quindi limitarsi alla mercificazione di tutti gli oggetti del soddisfacimento dei bisogni. Essa imprime la sua struttura all'intera coscienza dell'uomo: le sue qualità e capacità non si connettono più nell'unità organica della persona, ma appaiono come "cose" che l'uomo possiede (*besitz*) ed "esteriorizza" (*veraeussert*) alla stregua dei vari oggetti del mondo esterno »⁴⁰ Nessun rapporto umano può sfuggire al dominio della reificazione, nemmeno le facoltà sessuali (es.

37 Ivi, tr. it. cit. p.128.

38 Ivi, tr. it. cit. p.129.

39 Ivi, tr. it. cit. p.130.

40 *Ibidem*.

kantiano del matrimonio).

Questo processo trova il suo limite nel carattere formale del suo essere razionale. La sua accidentalità appare con forza maggiore agli uomini nei periodi di crisi.

La crisi aumenta peraltro le possibilità della vita borghese ma essa è possibile solo in quanto la definizione rigida della realtà sociale non può celare realmente il suo carattere accidentale. Infatti la relazione tra ciò che deve essere prodotto e come produrlo è accidentale. La divisione del lavoro contrappone i produttori tra loro in relazione ai loro reciproci interessi. Alla conformità del caso particolare fa da contrasto l'accidentalità del complesso. Non sarebbe concepibile la concorrenza se tutta la società fosse regolata da leggi universali. Per produrre ottimamente bisogna quantificare bene tutto, ma senza che l'intero sia subordinato ad un'unica legge. Ciò non esclude che una legge, del mercato, sia dominante. Essa sarà però formata da << “fatti accidentali” che si influenzano reciprocamente, e non della legge di un'organizzazione realmente razionale>>⁴¹, se fosse presente una legge universale chi la conoscesse si troverebbe in situazione monopolistica.

Si pone una crescente specializzazione del lavoro, che fa sì che ciascun ramo si sviluppi in modo autonomo. Chiaramente ciò è tanto più reale, quanto più si sviluppa la divisione del lavoro. Il diritto si emancipa dall'economia, producendo conflitti.

Così << per effetto della specializzazione delle operazioni va perduto ogni immagine dell'intero>>⁴². Nel suo sviluppo ciascuna scienza si allontana sempre di più dai problemi della sua sfera. Il substrato di realtà che deve studiare diventa sempre meno conoscibile. Ad esempio la teoria dell'utilità marginale cade nell'errore di spostare il piano di analisi da quello oggettivo a quello soggettivo, rinviando il problema non risolvendolo. Infatti essa individua un'astratta uguaglianza tra materie diverse e non comparabili tra loro. Il legalismo astratto che le è sottoposto vede l'economia come un substrato chiuso non riuscendo ad afferrare l'intero.

È proprio la razionalizzazione della coscienza economica a condurre alla determinazione del suo limite metodologico. Nella crisi si fa largo come l'elemento decisivo delle cose, il loro carattere qualitativo. L'illustrazione borghese della crisi come accidentale è un'insuccesso, conseguenza di un metodo economico irrazionale. Ipotesi come quella di Tugan- Baranovskij che eliminano il consumo analizzando solo la

41 *Ivi*, tr.it. cit. p.133.

42 *Ivi*, tr. .it cit. p.135.

produzione non portano a risultati reali perchè il capitale non è fisso o variabile, ma l'insieme di questi due fattori (l'autore cita l'opera sul capitale finanziario di Hilferding). A partire dall'analisi marxiana l'autore descrive come non necessariamente le merci prodotte debbano essere incluse nel ciclo dal quale provengono; nel momento in cui il bene è venduto esso risulta come già consumato, anche se in realtà si trova in un magazzino. Nell'analisi borghese dell'economia (ricardiana) il processo di riproduzione del capitale non ha più valore fondamentale.

Questa situazione si determina in maniera ancora più chiara nella scienza giuridica dove il contrasto non è tra profili di valore diversi ma tra forma e contenuto. La razionalità del diritto è infatti in grado di determinare il suo contenuto. L'eguaglianza formale impone il ripudio del diritto monarchico-tradizionale e l'impiego del diritto fondato sulla ragione. La lotta contro il diritto naturale era fatta contrapponendogli un'altra idea di natura, soltanto in seguito si divulga una proiezione critica che si concentra sulla fatticità del diritto stesso che non può afferrarsi in modo formale. Nonostante ciò le leggi del diritto sono sempre formali e hanno natura economica, avendo una concettualizzazione contro il diritto naturale di origine kantiana e la difesa formale della schiavitù operata attraverso esso da Victor Hugo. In tal modo l'analisi del diritto viene demandata alla storia rifiutando la metodologia razionale da cui sono fondate certe azioni. Questa concezione del diritto produce la sua impossibilità di essere intellegibile, come avveniva per le crisi. Esso potrebbe avere una sua razionalità, se non celasse modi di agire classisti.

La modalità con cui viene intesa questa trascendenza vanifica il tentativo di sintesi operato da una sola scienza. Bisognerebbe piuttosto recuperare il punto di vista della totalità, cosa impossibile nella società borghese. Anche la filosofia diventa lontana dall'analisi sui <<motivi, la genesi e la necessità di questo formalismo>>⁴³. Si può altrimenti mettere in dubbio il valore della conoscenza formale, ma accanto a questa teoria rimarrebbe l'ipotesi che la filosofia possa rappresentare la base delle scienze particolari. Nella crescita del formalismo si perde la possibilità filosofica di comprendere questi fenomeni e il mondo reificato << appare [...] definitivamente come l'unico mondo possibile, l'unico mondo concettualmente afferrabile e comprensibile che sia dato a noi uomini>>⁴⁴. Che questo percorso sia animato da irrazionalismo o meno

43 *Ivi*, tr. it. cit. p.142.

44 *Ivi*, tr. it. cit. p.143.

niente cambia ai fini della preclusione della via per indagare l'origine dei fenomeni borghesi per una loro unificazione risplasmando <<le scienze specializzate particolari [...] nella loro struttura interna ad opera di un metodo filosofico che sia internamente unificante>>⁴⁵. La borghesia si trova nella condizione della critica indiana che rinviava l'appoggio del mondo ad un elefante, poi ad una tartaruga, senza trovarne il reale fondamento.

2.2 *Le antinomie del pensiero borghese*

La moderna filosofia critica si è sviluppata secondo l'autore a partire da una coscienza reificata. Parzialmente eccezionale è la situazione di quella greca che ad una struttura sociale reificata univa un settore di società ancora naturale.

Prima di Kant e della sua *Critica della ragion pura* la conoscenza partiva dagli oggetti ai soggetti, la sua rivoluzione copernicana produce il ribaltamento del rapporto. In altre parole << la filosofia moderna si pone il problema di comprendere il mondo come proprio prodotto, senza assumerlo più come qualcosa che è sorto indipendente dal soggetto conoscente (ad esempio, per opera della creazione divina)>>⁴⁶. Dal *cogito ergo sum* di Cartesio infatti, la conoscenza si produce dal momento in cui sono gli uomini a produrre gli oggetti del sapere. La matematica e la geometria appaiono quindi come strada maestra per la filosofia per giungere alla comprensione della totalità.

Il problema di come intendere ciò non viene posto e diverse forme di scienza borghese non risolvono il problema. All'autore non interessa fare una storia della filosofia ma << soltanto portare allo scoperto per mezzo di pochi cenni il nesso tra le questioni di fondo di questa filosofia e il fondamento d'essere (*Seinsgrund*) da cui essi si stagliano ed a cui tentano di riportare in uno sforzo di comprensione>>⁴⁷. Analizzando così la questione si fa coincidere la conoscenza razionale con quella generale, celando le dure lotte che essa ha dovuto condurre contro il pensiero medievale. Si può affermare che questa lotta è stata utile per: considerare la realtà una totalità (prima distinta tra sopra e sotto la terra), legare tra loro con legami causali gli oggetti, la necessità di applicare la razionalità a tutti i fenomeni; permettendo il suo avanzamento tramite l'affermazione delle scienze esatte. In modo evidente esistono delle differenze nel razionalismo rispetto alla materia del conoscere. La novità principale è rappresentata dal legame di tutti gli eventi che si

45 Ivi, tr. it. cit. p.142.

46 Ivi, tr. it. cit. p.145.

47 Ivi, tr. it. cit. p.146.

contrappongono all'uomo; diversi dai sistemi filosofici parziali precedenti come l'ascesi indiana.

Anche qui non sarebbe possibile assumere il razionalismo in modo puramente formale ma si potrebbe utilizzare solo dopo aver compreso se esso sia un sistema parziale o totale. Se il sistema viene infatti inteso come parziale, come nel caso dell'ascesi indiana, non sorgerà alcun problema. Viceversa nell'ambito borghese dove << il razionalismo si presenta con la pretesa di rappresentare il metodo universale per la conoscenza dell'essere nella sua interezza>>⁴⁸ la questione del legame con l'irrazionalità trova un significato decisivo, che porta alla dissoluzione dell'intero sistema filosofico.

Questo quesito viene alla luce nell'analisi della cosa in sé kantiana che costituirebbe i limiti della conoscenza. Essi si può comprenderli come tali solo se compresi in un ambito unitario. Ciò significa che vanno compresi come due aspetti problematici: materia del conoscere e in relazione al problema della conoscenza ultima. Come sappiamo infatti Kant rifiuta in modo categorico l'ipotesi di conoscibilità della cosa in sé che si distingue proprio per questo dalle cose conoscibili. All'apparenza potrebbe sembrare che questo non sia relazionato al primo gruppo di problemi; il tema è più complesso a meno che non si rinunci alla relazione tra loro. L'irrazionalità appare << in modo evidentissimo a proposito del rapporto intercorrente tra il contenuto sensibile e la forma razional- calcolistica dell'intelletto>>⁴⁹. La loro relazione sembra essere molto diversa. Alla domanda se i fenomeni possano essere compresi o meno dalla conoscenza Kant risponde certificando la mancata possibilità di una conoscenza che non abbia le sue radici in un'esperienza reale. L'istanza del conoscere rinvia ad una sua sistematizzazione senza che essa possa realmente determinata. L'incognita sta nel fatto che nel fatto che <<il sistema nel senso del razionalismo [.....] non può significare altro che la istituzione dei rapporti di sovrapposizione, subordinazione o di parallelismo tra i diversi sistemi di forme [.....]; dove questi rapporti possono essere sempre pensati come "necessari" cioè come a partire dal principio di costruzione delle forme>>⁵⁰. Il processo di crescita di queste istanze può continuare all'infinito senza che si arrivi alla totalità; perciò la matematica ha sempre rappresentato il modello della filosofia moderna. L'istanza consta nel fatto che ciascun elemento possa essere determinato dal sistema e

48 *Ivi*, tr. it. cit. p. 149.

49 *Ivi*, tr. it. cit. p.151.

50 *Ivi*, tr. it. cit. p.153.

da esso previsto.

È evidente l'impossibilità di unire ciò con una forma di contenuto, essa deve determinarsi dal suo essere reale. Il limite della filosofia classica è quello di voler accettare l'irrazionalità del concetto sforzandosi di superarlo. Per l'autore << la datità non deve essere lasciata a se stessa, nel suo esserci (*Dasein*) e nel suo essere-così (*Sosein*) >> ma << essa deve essere rielaborata fino al punto da poter essere inclusa senza residui nel sistema razionale dei concetti dell'intelletto>>⁵¹. Sembra esserci una questione irrisolvibile: o il contenuto può essere compreso come se in esso non vi fosse irrazionalità o il sistema filosofico deve accettare il ruolo decisivo svolto dal contenuto nella forma e nello stesso sistema.

La filosofia tedesca ha tentato la risoluzione della contraddizione attraverso la dialettica. Essa ha cercato di risolverla relativizzandola, presentando cioè l'irrazionalità del contenuto come elemento di studio per il superamento. Allo stesso modo di come avviene in matematica dove quando c'è un contenuto irrazionale si ristrutturano le forme, anche in filosofia il concetto tende a trovare una collocazione che può essere relativizzata.

Con questo meccanismo può trovarsi il modello del metodo ma non il metodo stesso. La filosofia ha provato ad utilizzare il metodo della generazione. Se però in matematica il formarsi del dato e la sua intellegibilità coincidono, in filosofia la generazione dell'"essere" e il suo contenuto sono molto lontani tra loro. Lukács cita Fichte che a tal proposito esprime la teoria della proiezione di un oggetto di cui non ci si può rendere conto per cui tra la riproduzione e ciò che è riprodotto c'è il vuoto.

Questa posizione spiega perchè le strade filosofiche si siano divaricate. << Di fronte a questa teoria dell'irrazionalità vi è l'epoca del "dogmatismo" filosofico oppure [.....] l'epoca nella quale il pensiero della classe borghese ha ingenuamente posto le forme di pensiero, le forme nelle quali essa doveva necessariamente pensare il mondo secondo il proprio essere sociale, sullo stesso piano della realtà e dell'essere>>⁵². Tutto questo conduce al rifiuto di ogni metafisica e all'impossibilità di conoscere la complessità dei fenomeni. Dalla scomposizione tra le diverse branche del sapere ne consegue che ciascuna studi solo i suoi fenomeni prendendo la base fondamentale come data. La filosofia prende questo dato criticamente, conservando come elementi di attendibilità le

51 *Ivi*, tr. it. cit. p. 154.

52 *Ivi*, tr. it. cit. pp.156-157.

condizioni formali delle branche. Sono ipotizzabili solo due strade: o si assume il metodo matematico come decisivo o si conserva l'irrazionalità della materia come dato ultimo. << L'orizzonte che racchiude l'intero qui creato e creabile, è nel migliore dei casi la cultura [...] borghese, intesa come qualcosa di inderivabile che deve semplicemente essere assunta come "fatticità" nel senso della filosofia classica>>⁵³.

Se la borghesia è in grado di sottomettere in modo sempre maggiore i diversi momenti della società ai propri bisogni, non è in grado comunque di comprendere la totalità. La filosofia classica tedesca nasce come tentativo di risoluzione di questi problemi, riuscendoci solo sul piano intellettuale. Ciò porta a sviluppare a tal punto il pensiero borghese da rendere necessario il suo superamento.

In questo senso la riduzione borghese dell'analisi della totalità alla sfera del pensiero non permette il superamento. La possibilità del pensiero di conoscerla si scontra con la cosa in sé. <<Se non si voleva rinunciare alla comprensione dell'intero, si doveva percorrere la via dall'interno>>⁵⁴. Il dogmatismo ha due compiti: orientativo, perché spinge il pensiero oltre la contemplazione e fuorviante poiché non conduce alla soluzione del problema, la praticità. Fichte nella sua *Logica* afferma che l'io empirico è stato inteso, ma rimane aprioristicamente qualcosa di indeducibile. L'io dovrebbe infatti diventare in grado di conoscere la totalità per risolvere la contraddizione. Sorge la necessità di unificare soggetto e oggetto del conoscere. L'afflato era quello di concepire questa unità come elemento mediante il quale sviluppare ogni dato reale come momento di questa unificazione primordiale.

Tale unità è operosità: Kant presenta questo momento come quello in cui trovano soluzione i limiti altrimenti invalicabili sul piano teoretico. Per Fichte se la filosofia comincia lo studio dal fatto reale sarà complicato arrivare alla verità, al contrario se parte dall'atto (slegato dall'azione immediata).

Basterebbe dunque partire dall'autore dell'atto e definire le realtà di soggetto-oggetto come suo prodotto. Non si riuscirebbe ad uscire dalla contraddizione: da un lato è concepibile questo rapporto solo a partire da sé stesso, dall'altro il dualismo soggetto-oggetto si presenterebbe con forza maggiore davanti alla coscienza individuale.

Kant si ferma per l'autore << criticamente al piano dell'interpretazione filosofica delle

⁵³ *Ivi*, tr. it. cit. p.158.

⁵⁴ *Ivi*, tr. it. cit. p.159.

situazioni etiche nella coscienza individuale>>>⁵⁵. In prima istanza le situazioni etiche sono legate ai fatti e non possono essere generate. In seconda non può trovare soluzione il dilemma libertà-necessità: la necessità viene conservata per il mondo esteriore e la libertà per la valutazione dei fatti. Inoltre tale questione si estende anche al soggetto che si divide tra fenomeno e noumeno. Infine l'etica perde i suoi contenuti essenziali. Facendo parte tutti i contenuti del mondo naturale, l'etica può avere valore solo per l'agire individuale. Dal momento in cui la coscienza tentasse di creare valori reali dovrebbe partire dai fenomeni, mancando il suo tentativo. L'etica kantiana tenta di trovare nella categoria della non contraddizione il suo fondamento in grado di creare contenuti. Ogni elemento in contrasto con ciò sarebbe falso e il suo conservamento inappropriato; l'autore cita però Hegel che afferma che in assenza di deposito ciascuna determinazione potrebbe apparire come vera.

La posizione etica kantiana è utile per la comprensione della cosa in sé, ma << il tentativo di soluzione pratica soggettiva non riesce a liberarsi da quei vincoli nei quali è costretta anche l'impostazione contemplativa oggettiva della critica della ragione>>⁵⁶. Per oltrepassare questo problema bisogna farlo eliminando l'identificazione di forma e contenuto. L'elemento della praticità deve essere utilizzato per poter muovere il substrato materiale dell'azione.

Soltanto in questo modo è possibile spiegare le relazioni tra i diversi modi di comportamento; teoria e prassi sono riferite al medesimo oggetto che è unificazione di forma e contenuto. Nella prassi il soggetto si riferisce alla qualità dell'oggetto, al contrario nell'ambito contemplativo esso giunge a perdere di vista questo elemento: <<la purificazione teoretica, il dominio teorico dell'oggetto culmina infatti una crescente estrapolazione degli elementi formali, liberati da ogni carattere contenutistico>>⁵⁷. Tale processo si sviluppa finché il soggetto non concepisce di poter determinare il contenuto dalle forme (ad esempio nell'antichità greca). Egli può rinunciare a risolvere la contraddizione o decidere di rivolgersi alla prassi.

Kant definisce infatti come l'essenza non sia qualcosa che si può aggiungere alla cosa, definendo la dialettica delle forme come unica possibilità. Lukács sottolinea come sia sfuggito a lui che a quel punto sarebbe necessaria la praxis come superamento. Già

55 *Ivi*, tr..it cit. p.162.

56 *Ivi*, tr.it. cit. p.164.

57 *Ivi*, tr. it. cit. p.165.

Hegel sottolineava criticamente ciò affermando che la differenza tra essere e non essere poteva riscontrarsi solo nella realtà. Dal momento in cui l'oggetto viene inteso come elemento di una totalità concreta tale posizione perde di senso, affermando l'essere valido della teoria marxiana a riguardo.

Quanto più quest'impostazione fa strada, tanto più la conoscenza prende carattere contemplativo. Il chiarirsi di questa fattispecie si ha nel tentativo di << separare sempre più nettamente il soggetto della conoscenza dall' "uomo" trasformandolo in un soggetto puro, puramente formale>>⁵⁸.

Potrebbe sembrare esserci contraddizione tra questa affermazione e quanto su esposto, ma essa è originata dalla necessità di inquadrare meglio la questione. La contraddizione non esprime qui l'incapacità di comprendere i fatti, ma è sintomo della situazione che i filosofi debbono analizzare. L'antinomia tra soggettività e oggettività è la stessa della società moderna: << uno stato nel quale gli uomini, da un lato, infrangono sempre più i legami puramente "naturali" [...], e nello stesso tempo, erigono intorno a sé, in questa realtà che si "autocrea" ed "autogenera", una sorta di seconda natura, il cui decorso si contrappone ad essi con lo stesso inesorabile carattere di legge con il quale si contrapponevano in precedenza i poteri irrazionali della natura>>⁵⁹. Questa inevitabilità ha caratteri diversi rispetto al passato: non è più un potere dominante legato ad un'irrazionalità, ma esito di leggi razionali il cui insieme complessivo non può essere compreso dall'uomo. Non a caso la matematica si mostra come la scienza ideale per la conoscenza: essa permette infatti piena calcolabilità dei fenomeni naturali e non. La contraddizione consta del fatto che la realtà possa far parte del dominio umano nel caso sia parte di una rete. Ciò potrebbe condurre ad una calcolabilità dei fenomeni senza presupporre l'intervento degli uomini. << Il carattere peculiare della filosofia moderna risulta veramente chiaro soltanto se si considera criticamente la condizione di eseguibilità di questa combinatoria universale>>⁶⁰. Attraverso appunto la scoperta del carattere intellegibile del diritto si determina la possibilità di un libero movimento di queste leggi; che impone l'allontanamento dall'agire reale. L'azione conoscitiva si trasforma nella calcolabilità dei fenomeni e i soggetti possono trovare l'opportunità per i loro fini. Questa ipotesi vale quanto più la realtà è divenuta razionalizzabile. D'altra

58 *Ivi*, tr. it. cit. p.168.

59 *Ibidem*.

60 *Ivi*, tr. it. cit. p.170.

parte è chiaro che l'intervento del soggetto è ridotto ad una posizione in cui queste opportunità non siano legate alla sua volontà.

Inoltre sembra che tutti i rapporti umani debbano essere analizzati attraverso le leggi naturali e che si possa utilizzarle anche per la società. Lukács citando Hegel contesta a Fichte di aver fatto dello Stato una macchina atomistica e riprendendo Marx sottolinea come Descartes consideri gli animali macchine e non compagni dell'uomo. Da Tonnies viceversa l'autore riprende l'idea che i concetti scientifici appaiano come merci sul mercato. Ciò che interessa mostrare all'autore è come i rapporti umani assumano sempre più astrattezza, relegando l'uomo al ruolo di mero osservatore.

L'autore valuta anche la confutazione engelsiana della cosa in sé tramite l'esperimento, che può utilizzarsi sia per gli elementi chimici che per la realtà sociale. In realtà egli sottolinea come Engels abbia frainteso Hegel per il quale in sé e per sé sono correlati, essendo il per sé l'opposto dell'in sé come coscienza dell'oggetto del proprio essere. Viceversa Kant sottolineava come la cosa in sé avesse un'infinità estendibilità e nessuna conoscenza potesse giungere alla sua reale comprensione. In realtà Engels va confutato perché « il profondo fraintendimento di Engels consiste nel fatto che egli considera come praxis [...] il comportamento caratteristico nell'industria e nell'esperimento. Ma proprio l'esperimento implica un'atteggiamento contemplativo»⁶¹. Infatti chi sperimenta deve produrre necessariamente un ambiente astratto per condurre la sua analisi. L'errore di Engels è il sottovalutare il fatto che ciò che è prodotto dall'industria non può essere utilizzato da tutti ma solo dai capitalisti. Nella concezione marxiana peraltro il capitalista è mero agente inconsapevole del capitale. A differenza di chi semplicemente accumula ricchezze il capitalista per arricchirsi deve aumentare il saggio di profitto industriale e per farlo deve conoscere profondamente la realtà industriale e le sue oscillazioni.

Da ciò consegue che l'ipotesi di risolvere la contraddizione verso la prassi è destinato al fallimento: allo stesso modo in cui la libertà è accidentale così lo è anche la necessità. La critica filosofica impostata in tal modo può al massimo porsi l'obiettivo di questa unificazione senza poterla però raggiungere. L'impossibilità di determinare l'identità di forma e contenuto conduce all'irrisolvibilità dell'antinomia: il merito kantiano sta però nel fatto che «egli ha nettamente messo in evidenza, senza attenuazioni, l'insolubilità

61 *Ivi*, tr. it. cit. p. 174.

del problema, invece di occultarla in un senso qualsiasi tramite soluzioni arbitrarie e dogmatiche>>⁶².

In questa impostazione appare la contraddizione principale della filosofia classica tedesca: l'uomo è prodotto dell'ambiente sociale che egli stesso produce. Plechanov, ripreso dall'autore, individua esso come il fulcro dell'antinomia tra atteggiamento pratico e contemplativo. In prima istanza si nota che, << in seguito allo sviluppo della società borghese, tutti i prodotti dell'essere sociale perdono la loro trascendenza rispetto all'uomo, presentandosi come prodotti dell'attività umana, a differenza della concezione della società propria del medioevo e degli inizi dell'età moderna>>⁶³. Poi si nota che quest'uomo può essere solo l'individuo isolato, il borghese. Così viene eliminato il carattere sociale dell'attività. L'agire coscientemente orientato prende il senso dell'attività, ma ad un'analisi più approfondita si nota che esso è l'agire del borghese. La natura gli appare come esterna, con proprie leggi che lo tengono in balia degli eventi, facendo di lui un'oggetto in questo processo. Da un lato egli dovrebbe conoscere le leggi di cui fa uso, dall'altro dovrebbe prendere coscienza del decorso degli eventi.

Da ciò si provocano malintesi, la natura viene definita come “sistema delle leggi dell'accadere”. Essa diventa in altro modo un elemento di valore. Lo sviluppo del diritto naturale conferma questo rapporto: il diritto razionale è contrapposto dall'abuso feudale; e da ciò si sviluppa un altro significato di natura opposto ad esso. << Si tratta della crescente sensazione che le forme sociali (la reificazione) sottraggono all'uomo e che quanto più la cultura e la civiltà (cioè il capitalismo e la reificazione) si impossessano di lui, tanto meno egli è in grado di essere uomo>>⁶⁴. Ne sorgono tendenze che contrappongono la natura alla crescente razionalizzazione della società. Il terzo significato di natura, quello autentico, permette all'uomo di conciliare libertà e necessità.

Si giunge così nell'analisi dell'autore al punto in cui ci si era impantanati precedentemente: l'arte. Non interessa all'autore comprenderne lo sviluppo ma la funzione che ha svolto a partire dal XVIII secolo.

L'arte è capace di colmare gli opposti, già a partire da Kant. Ciononostante esso non è in grado di risolvere tutti i problemi. Fichte ad esempio dimostra come nell'arte la

62 *Ivi*, tr. it. cit. p.175.

63 *Ivi*, tr. it. cit. p.177.

64 *Ivi*, tr. it. cit. p.179.

trascendenza della filosofia si trova nel senso comune e illustra come tale trascendenza sia esigenza degli uomini.

Il problema della filosofia tedesca è scovare il soggetto che produce la realtà. Solo in tal modo è possibile presentare la realtà come prodotto della coscienza individuale. A questo passaggio va posto il tema dell'intelletto intuitivo per cui la realtà è generata dall'intelletto stesso, non data a priori. Tale elemento costituisce il punto di partenza dell'analisi kantiana, ripresa dai suoi successori. Questo bisogno è espresso nella libertà dell'uomo tematizzata da Schiller che si produce solo quando gioca. Da un punto di vista si sottolinea come l'essere sociale abbia distrutto l'uomo, dall'altro si determina il momento per ricrearlo. La contraddittorietà dell'essere sociale si pone con forza. Il primo problema è determinato dal fatto che la domanda e la risposta sono solo al livello del pensiero. Se anche si superasse l'atteggiamento formale analizzato da Leibniz il dogma della razionalismo rimarrebbe comunque intatto e Schiller apparirebbe come irrazionale. Quest'impostazione enuncia subito il suo non essere plausibile: se l'uomo fosse libero solo quando gioca << a partire di qui si potranno afferrare tutti i contenuti della vita ed in questa forma, nella forma estetica [...] si potranno sottrarre questi contenuti all'azione mortale del meccanismo reificante>>⁶⁵. Allora però si diventerebbe contemplativi o il principio dell'estetica dovrebbe diventare in grado di governare il mondo.

Da Fichte in poi sottolinea l'autore che essa diventa l'unica opzione, dovendo i suoi avversari rompere l'unificazione del soggetto. All'opposto si dovrebbe indicare il principio della genesi dell'arte. Compito della filosofia è quindi trovare il soggetto del "produttore".

Questo afflato va al di là della semplice teoria del sapere, emerge la volontà di portare alla luce la divisione del soggetto e il suo tentativo di superamento. Goethe affermava su ciò che bisognasse respingere tutto ciò che è parzialmente definito. Nel momento in cui questo passaggio emerge, non si può far altro che analizzarne le lacerazioni. Il problema è ancora più difficile di quanto non fosse a livello della natura. Le espressioni della frammentazione sono definite come tappe non fondamentali che si dialettizzano nel loro rapporto con la totalità. Nella *Fenomenologia* Hegel cerca la risoluzione del problema degli opposti, ponendolo in direzione dell'irrazionalità. << La produzione del

65 *Ivi*, tr. it. cit. p. 184.

produttore della conoscenza, la dissoluzione dell'irrazionalità della cosa in sé, il risveglio dell'uomo sepolto trova il suo centro concreto nella questione del metodo dialettico>>⁶⁶.

Si sviluppa la logica della totalità, per la quale il soggetto non è ne passivo osservatore della realtà nè suo completo dominatore, il processo si sviluppa nella reciprocità dialettica. Ai filosofi che avevano studiato dialetticamente questo rapporto ciò non era oscuro ma non relativizzato o fluidificato, infatti solo quando produttore e prodotto della dialettica coincidono può superarsi questa fase.

Potrebbe vedersi in ciò un ritorno alla filosofia spinoziana poiché sembrerebbe che il principio geometrico generasse la realtà in quanto passaggio dell'autocoscienza. Se tuttavia in Spinoza la totalità si arrestava di fronte alla purezza ferrea della sostanza in Lukács si cerca un collegamento tra idee e realtà, costringendo i loro legami a cambiarsi profondamente.

La filosofia classica porta alla luce l'ordine delle cose: la Storia. I temi fondamentali di essa non potevano essere completamente compresi da essi. La razionalità per analizzare le realtà, le deve definire come immutabili. La totalità delle opzioni deve poter essere conosciuta, << con ciò la via verso la conoscenza da un lato, del carattere qualitativo e concreto del contenuto, dall'altro, del divenire storico, venga precluso dal metodo stesso: all'essenza di ognuna di queste leggi inerisce il fatto che [...] non possa per definizione accadere nulla di nuovo, ed un sistema di tali leggi [...] può ridurre al minimo l'esigenza di apportare correzione alle singole leggi, ma non cogliere il nuovo mediante il calcolo>>⁶⁷. Solo nel divenire storico potrebbe trovare però la ragione ultima delle cose, soltanto esso ne sopprime l'autonomia. Il sapere è però costretto a non definire alcun elemento di ripetibilità e dargli come metodo il mondo nella sua totalità. Tramite questo momento di unità tra contenuto e totalità si muta il rapporto tra teoria e prassi. Ciò che esiste nella realtà diviene prodotto dell'attività umana e potendo considerare tutto come storia, la totalità diviene nostro risultato. Voler identificare la realtà come una forza estranea che influenza dall'esterno con le sue leggi è vuoto formalismo.

Qui è presente la questione del soggetto dell'azione. << Poiché l'unità di soggetto e oggetto, di essere e pensiero, che l' "atto" (*Tathandlung*) ha tentato di dimostrare ed

66 *Ivi*, tr. it. cit. p.187.

67 *Ivi*, tr. it. cit. p.190.

indicare, ha effettivamente il suo luogo di realizzazione ed il suo sostrato nell'unità tra la genesi delle determinazioni del pensiero e la storia del divenire della realtà>>⁶⁸.

La filosofia classica non è riuscita a risolverla ed Hegel , ultimo suo fautore, l'ha rinviato allo spirito del mondo (che si realizza nello spirito dei popoli). Questo nuovo attore non può svolgere completamente il compito che gli è stato attribuito, ma può rappresentare in alcuni momenti l'espressione naturale dello spirito del mondo nella sua espressione più profonda. Lo spirito dei popoli infatti non è realmente indipendente; esso è semplicemente il tramite sulla terra dello spirito del mondo. Così l'azione è trascendente rispetto all'autore stesso e << la libertà apparentemente raggiunta si trasforma inavvertitamente in quella fittizia libertà di riflettere sulle leggi da cui si viene mossi che la pietra gettata da Spinoza possiederebbe se avesse coscienza>>⁶⁹. Tale ipotesi può illustrare i diversi livelli di sviluppi della ragione solo a partire dal divenire storico.

Questo è il punto massimo della filosofia hegeliana, quello in cui secondo l'autore diventa mitologia. Non potendo infatti scovare nella realtà l'unificazione tra soggetto ed oggetto la storia diventa uno dei passaggi dello spirito assoluto che arriva alla filosofia e all'arte. Essendo però il divenire storico l'elemento chiave del ragionamento tale scelta non può portare alla sua realizzazione. Da un lato esso non ha più la sua essenza e dall'altra esso interviene in sfere a lui inappropriate; finendo per definire il suo rapporto con la razionalità come accidentale. << Ma con questa accidentalità la storia ricade nella sua irrazionalità e fatticità che era stata appena superata>>⁷⁰. Non potendo chiarire il rapporto tra spirito e storia si deve giungere a una conclusione della stessa, che sarebbe lo Stato prussiano. Essendo d'altra parte la storia fautrice della totalità, distorcendone la realtà il metodo finisce per essere anch'esso disgregato, arrivando alla mitologia. Non potendo crearsi quest'unificazione tra soggetto ed oggetto non può determinarsi la soluzione. La filosofia borghese ha portato le sue contraddizioni fino al massimo possibile, senza poterle risolvere, creando il metodo atto a farlo. La soluzione potrà venire da un nuovo soggetto: il proletariato.

2.3 Il punto di vista del proletariato

Già Marx enuncia la particolare posizione sociale del proletariato. << Se il proletariato

68 *Ivi*, tr. it. cit. p.192.

69 *Ivi*, tr. it. cit. p.193.

70 *Ivi*, tr. it. cit. p.194.

annunzia la dissoluzione dell'ordinamento anteriore del mondo, esso esprime soltanto il segreto della sua esistenza, poiché esso è la dissoluzione di fatto di questo ordinamento del mondo>>⁷¹. La realizzazione dei fini del proletariato coincide con quelli della società altrimenti astratti e classisti.

Sul piano sociale non si muta nulla: il proletariato ha lo stesso esito reificato della borghesia; mentre la borghesia ne trae vantaggio da questa alienazione, il proletariato viene distrutto.

La realtà sembra oggettivamente uguale per entrambi immediatamente. Viceversa essendo diversa la classe sociale, sarà differente il metodo di mediazione dell'immediatezza. Dando così al soggetto la determinazione della mediazione si torna al problema della cosa in sé kantiana. In modo evidente ciascuna autocoscienza presenterà il suo punto di vista come *super partes*. Ad esempio Rickert prende a modello i valori culturali per fondare l'azione dello storico, cercando di presentare come valida l'esposizione di chi si riconosca in quei valori. I valori (di classe) assurgono a criterio di oggettività: l'arbitrio individuale si sposta dalla materia ai valori stessi, diventando cosa in sé. Più importante è << tuttavia l'altro aspetto della questione: il carattere di cosa in sé del rapporto forma-contenuto mette necessariamente sul tappeto il problema della totalità>>⁷². Rickert sostiene che un sistema di valori non è necessariamente fondamentale per l'oggettività scientifica. Bisogna capire se la questione è il metodo o il settore di riferimento. Nell'ambito i fatti storici sono difficilmente comprensibili, metodologicamente impossibili ad essere ridotti a giudizi di valore. Il problema del metodo si determina sia che si voglia analizzare un singolo elemento sia la totalità. Essa non può essere separata dai fatti di cui è la causa ultima. Così come riportato criticamente da Lukacs nell'analisi della crisi di Sismondi, un singolo momento non può essere studiato se non in relazione con la totalità. La relazione con la totalità modifica non solo il giudizio sul fatto ma anche il suo contenuto. Da sottolineare la citazione dal *Capitale* di Marx nel quale si sottolinea il ruolo negativo delle macchine solo se utilizzate in modo capitalistico e non in generale, mentre gli economisti borghesi fingono che non ci siano.

Dal punto di vista del metodo l'analisi borghese fa coincidere la realtà individuale della

71 K.Marx *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* tr. it. a cura di R. Panzieri, Roma, edizioni Rinascita, 1954, p.107.

72 G.Lukács, *Storia e coscienza di classe*, tr. it. cit. p.200.

macchina come strumento di produzione capitalistico. Ciascun oggetto diventa elemento immutabile che non ha relazione con gli altri. Allo stesso modo con cui il legame tra loro è esterno ad esse, rimane accidentale il loro rapporto con il valore.

Agli storici più profondi non è mancata nell'analisi l'importanza delle mutazioni strutturali del rapporto umano con il mondo. Questo è possibile se lo studio delle qualità individuali lo si fa alla luce di queste forme strutturali. D'altra parte questa realtà oggettiva non può darsi né agli storici né tanto meno agli uomini. Tali forme all'apparenza sembrano essere un semplice moto del pensiero e devono essere scovate. << Ma questa apparenza sorge essa stessa dalle abitudini di pensiero e di sentimento della mera immediatezza: in essa le forme cosali immediatamente date degli oggetti, [...] appaiono come l'elemento primario reale ed oggettivo, mentre i loro rapporti come qualcosa di secondario, di puramente soggettivo>>⁷³. Così ogni mutazione si mostra come qualcosa di catastrofico, incomprensibile. L'intelletto deve invece andare al di là dell'immediatezza e mettere sullo stesso piano le cose.

Tutto questo può determinarsi solo in relazione alla totalità dell'analisi, non essendo in condizione i sistemi formali razionali di oltrepassare questi limiti. Si potrebbero così considerare le forme storiche come modelli, operando un rapporto accidentale tra comprensione e storia. Ciò può determinarsi o con la sociologia di Comte o essendo coscienti della sua inafferrabilità, non mutando il risultato: << il problema della fatticità viene reintrodotta nella storia, senza superare l'immediatezza dell'atteggiamento puramente storico>>⁷⁴.

Il comportamento degli storici come Rickert in relazione all'immediatezza potrebbe sembrare contraddittorio in corrispondenza del carattere di mediazione della conoscenza storica, ma i due momenti dell'immediatezza e della mediazioni sono passaggi dialettici. Solo il determinarsi dell'oggetto potrebbe superare ciò, nel momento in cui le forme di mediazione siano determinate come principi fondamentali delle oggettive tendenze del processo. Questa separazione borghese si razionalizza mediante un insieme di leggi formali. Il superamento eternizza questa situazione. Non riuscendo a generare l'oggetto la scienza borghese ritorna all'immediatezza della vita.

Mediazione ed immediatezza sono legate e dialetticamente razionalizzate. Il pensiero borghese non potendo trovare ulteriori mediazioni si sviluppa in modo che << il suo

73 *Ivi*, tr. it. cit. p. 203.

74 *Ivi*, tr. it. cit. p. 204.

punto di vista ultimo e decisivo in rapporto all'intero del pensiero diventa quello della mera immediatezza>>⁷⁵, non giungendo all'identificazione hegeliana di soggetto ed oggetto.

Già Marx stesso sottolinea nel *Capitale* le antinomie in cui si imbatte la borghesia per l'assenza di capacità mediatrice. Simmel, citato, nella *Filosofia del denaro* identifica la reificazione borghese con lo sviluppo dell'io, eternizzando la società borghese.

Ciò significa la fine della storia: il marxiano “come c'è stata storia, ora non c'è più”.

Questa realtà si mostra in maniera evidente quando la borghesia deve analizzare il presente, l'autore ad esempio sottolinea l'assoluta incapacità borghese di comprendere la prima guerra mondiale. La caduta degli storici è legata a quel vuoto oscuro di cui parlava il già citato Fichte alla luce del carattere contemplativo del rapporto soggetto-oggetto. Si riporta un esempio di Bloch: l'uomo può considerare la natura come paesaggio solo perchè esterno ad essa; se provasse a far entrare sé e la natura nel paesaggio si accorgerebbe di ciò. Tale osservazione diviene più evidente nell'arte. Ciò si rivelerà infatti se si analizza il presente come storia: << l'incapacità di comprendere la storia da parte dell'atteggiamento contemplativo borghese si polarizza nei due estremi dei “grandi individui” come sovrani creatori della storia e delle “leggi di natura” dell'ambiente storico, ed appare chiaro che questi estremi sono impotenti, sia presi separatamente che insieme, di fronte all'essenza [.....] di ciò che è radicalmente nuovo, del presente>>⁷⁶. La perfezione artistica può occultare il problema ma non risolverlo: nel momento in cui l'autocoscienza tenta di realizzarsi essa viene schiacciata dalla necessità astratta.

<< La conoscenza storica del proletariato ha inizio con la conoscenza del presente, con l'auto-conoscenza della propria situazione sociale, con l'indicazione della sua necessità>>⁷⁷. Per far sì che genesi e storia possano coincidere bisogna che tutti i momenti sembrino espressione di uno stesso processo e la loro successione si dimostri passaggio del processo storico. Il succedersi delle categorie è all'inverso rispetto alla reale condizione naturale di partenza. Ciò produce un'oggettualità non più immediata, ma determinatasi nello sviluppo sociale. Si pone così il problema della struttura economica della società (Lukács riprende Marx nella critica a Prodhoun che non

75 *Ivi*, tr. it. cit. p.206.

76 *Ivi*, tr. it. cit. p.209.

77 *Ivi*, tr. it. cit. p.210.

concepisce correttamente il ruolo economico degli uomini).

Costituirebbe un errore concepire immediatamente la struttura sociale. Oltrepassare l'empiria vuol dire possedere una profonda volontà per la sua modificazione. D'altra parte se anche la volontà costituisse un dover essere si pone il tema di scovare un principio a cui essa è applicabile. Proprio perchè non si vuole concepire immediatamente l'empiria essa trova consacrazione. La questione è: se bisogna abbandonare l'empiria, che senza senso, è presupposto nel metodo del dover essere, oppure se il dover essere possa influenzare la realtà e bisogna utilizzare un principio trascendente. La tesi kantiana di uno sviluppo infinito non è plausibile; non è fondamentale il tempo impiegato, ma i principi tramite cui il dover essere governa l'essere. Dandosi però la natura come immodificale, questo dualismo non può essere superato.

Già Hegel criticava la posizione kantiana. Ogni cosa viene posta come indipendente da qualunque modifica. La contraddizione della cosa in sé si ripresenta: << da un lato l'essere e il dover essere mantengono la loro opposizione rigida ed invalicabile, dall'altro lato, mediante questo legame puramente apparente ed esterno, che lascia intatta la loro irrazionalità e la loro fatticità si crea un ambito di divenire apparente, in cui il tema reale della storia, il sorgere ed il passare, si inabissa più che mai nella notte dell'incomprensibilità>>⁷⁸. Nel compiersi dei diversi momenti dello sviluppo c'è un gradualismo, si determina così una modificazione quantitativa ma non qualitativa; ogni cosa diviene indipendente dall'altra.

Il superamento dell'empiria non implica superare l'essere sociale, ma intendere gli oggetti come parti di una totalità. << La categoria della mediazione come leva metodologica per il superamento della mera immediatezza dell'empiria non è quindi qualcosa che interviene dall'esterno [...] negli oggetti, non è un giudizio di valore o un dover essere che si contrappone al loro essere, ma è il rivelarsi della loro struttura oggettuale autentica ed oggettiva>>⁷⁹. Tale osservazione si può compiere solo se ci si allontana dall'erroneo pensiero borghese. La mediazione nel rapporto con gli oggetti può darsi solo se la mediazione è già presente.

Questo sviluppo non è arbitrariamente definito; il sapere corretto elimina le false connessioni non costituendo una semplice sostituzione teorica. Il pensiero deve trovare

⁷⁸ *Ivi*, tr. it. cit. p. 213.

⁷⁹ *Ivi*, tr. it. cit. p. 214.

la forma e la base oggettiva delle cose. La concezione del mondo del proletariato si oppone a quello borghese senza fare tabula rasa del passato come la borghesia aveva fatto in relazione al pensiero del feudalesimo, prendendo il metodo borghese come punto di partenza. << La funzione metodologica delle categorie della mediazione consiste in questo: con il loro ausilio diventano oggettivamente efficaci e arrivano alla conoscenza del proletariato questi significati immanenti che spettano necessariamente agli oggetti della società borghese, ma che sono altrettanto necessariamente assenti dalla loro manifestazione immediata nella società borghese e di conseguenza dai loro riflessi concettuali nel pensiero borghese>>⁸⁰. In questa distinzione si vede la differenza tra le classi. Il sapere proletario è superiore a quello borghese perchè può conoscere e studiare lo sviluppo storico del capitalismo. L'erroneità del pensiero borghese è elemento necessario dello sviluppo della società. Per il borghese l'immediatezza è il limite esterno, per il proletario il limite interno. È infatti il metodo dialettico a definire i propri momenti essenziali.

L'esistenza sociale della borghesia e del proletariato è uguale: la prima è irretita dall'immediatezza, il secondo riesce a spingersi al di là di essa. Nell'essere del proletariato si mostra il carattere mediato del processo storico, mentre la borghesia lo maschera attraverso varie ipotesi (il già citato progresso all'infinito) che vedono ogni modifica come catastrofica. Soggetto e oggetto nella borghesia si mostrano in modo distinto: l'individuo si oppone alla realtà, mentre la sua azione giunge all'ambito oggettivo di un processo il cui attore (la classe sociale) deve superare l'individuo isolato. Soggetto ed oggetto si rapportano in modo dialettico. << In quanto tuttavia essi si presentano sempre in un rigido raddoppiamento ed in una reciproca esteriorità, questa dialettica resta incosciente, e gli oggetti conservano la loro dualità e quindi la loro rigidità.>>⁸¹. Si produce un elemento catastrofico: si intende il rapporto sociale come cosa e la cosa (es. marxiano il denaro) come rapporto sociale.

Questa duplicità non vale per il proletariato: esso è oggetto del processo storico; in ogni momento in cui vorrebbe sentire soggetto la quotidianità gli mostra il suo essere semplice ingranaggio nel processo di sviluppo capitalista. << Nella vita dell'operaio, la quantificazione degli oggetti, il loro essere determinati da astratte categorie riflessive viene alla luce immediatamente come un processo di astrazione operato sul lavoratore

⁸⁰ *Ivi*, tr. it. cit. p. 215-16.

⁸¹ *Ivi*, tr. it. cit. p. 218.

stesso: esso separa da lui la sua forza lavoro e lo costringe a vendere questa forza-lavoro come unica merce di sua proprietà>>⁸². In questo processo egli è un numero qualunque, un soggetto puramente quantitativo.

Questo “ sdoppiamento” della personalità tra attore del mercato e suo passivo osservatore vale per entrambe le classi sociali; ma per il borghese ciò può supporre questo come sviluppo del suo soggetto individuale. Questa maschera cela la sua reale natura ma << per l'operaio, invece, al quale è precluso questo margine interno di un'attività apparente, la lacerazione del suo soggetto conserva la forma brutale di un asservimento tendenzialmente illimitato>>⁸³, essendo costretto a sottoporsi ad una riduzione a un dato puramente quantitativo.

Per questo motivo egli è spinto a liberarsi da ciò. Le differenze quantitative del calcolo economico capitalistico prendono per lui la forma di categorie economiche; la mutazione della qualità in quantità è elemento distintivo del processo dialettico. Ma ciò rappresenta anche la lacerazione delle deviazioni dell'essere che lo portano ad un ambito contemplativo. << Proprio nel tempo di lavoro viene chiaramente alla luce che quantificazione è un velo reificante e reificato che si stende sulla vera essenza degli oggetti che può in genere presentarsi come forma oggettiva dell'oggettualità soltanto nella misura in cui il soggetto, che si trova rispetto all'oggetto in un rapporto contemplativo o apparentemente pratico, non è interessato all'essenza dell'oggetto >>⁸⁴. Appena si muta il punto di vista si determina un rovesciamento. L'autore utilizza, per spiegare la trasformazione della qualità in quantità, l'esempio del valore che diventa capitale. Se si rapporta ciò al tempo di lavoro si trova che nel primo caso c'è una linea di nodi di misura, nel secondo ogni modificazione diventa qualitativa. Tale doppia realtà è determinata dal fatto che non solo il tempo di lavoro è forma di merce ma anche l'uomo. In questo modo non si supera l'immediatezza, la distinzione soggetto-oggetto; l'operaio è posto interamente come oggetto nel processo sociale. << Cioè, la trasformazione dell'operaio in puro e semplice oggetto del processo di produzione viene appunto realizzata dal modo di produzione capitalista [...] per il fatto che l'operaio è costretto ad oggettivare la propria forza-lavoro di fronte alla propria personalità complessiva ed a venderla come merce che gli appartiene>>⁸⁵. Proprio per questa condizione può prodursi

82 *Ivi*, tr. it. cit. p.218-19

83 *Ivi*, tr. it. cit. p. 219.

84 *Ivi*, tr. it. cit. p.220.

85 *Ivi*, tr. it. cit. p.221.

la coscienza. Nei modi di produzione pre-capitalistici il dominio è fattore determinante del processo produttivo, nel capitalismo l'individuo è formalmente "libero". Si sviluppano quelle determinazioni che permettono all'operaio di superare l'immediatezza. Egli può prendere coscienza di sé solo quando si concepisce come merce. Dal momento nel quale l'immediatezza si mostra come conseguenza di mediazioni si rendono evidenti le forme feticistiche della merce; la coscienza dell'operaio è << l'autocoscienza della merce, o in altri termini, l'autoconoscenza, l'autodisvelamento della società capitalistica fondata sulla produzione e sullo scambio di merci>>⁸⁶.

Questa caratteristica è diversa da ciò che si intende per coscienza di un oggetto, poiché essa è innanzitutto autocoscienza. Potrebbe darsi che sia una coscienza che in modo accidentale concepisce sé come oggetto; di conseguenza i criteri sarebbero quelli validi per un oggetto qualunque. Se uno schiavo acquisisse coscienza di essere un oggetto lo farebbe accidentalmente; restando non unificabile la distinzione tra soggetto ed oggetto. L'autocoscienza dell'operaio impone una modifica strutturale al suo oggetto. Il valore d'uso che il suo lavoro determina al prodotto riemerge tramite questa coscienza. Nel momento in cui si scopre il carattere di merce della forza-lavoro << il carattere di feticcio fondato sulla forza-lavoro come merce può essere scoperto come carattere di ogni merce: in ognuna il suo nucleo, il rapporto tra gli uomini, interviene come fattore nello sviluppo sociale>>⁸⁷.

Questo elemento è definito in modo parziale nella dialettica tra quantità e qualità. Questa contrapposizione è solo l'inizio, il culmine è la comprensione della società come totalità. La differenza sta tra il pensiero proletario e quello borghese << consiste nel fatto che in ogni momento correttamente compreso in modo dialettico è contenuta la totalità, da ogni momento si può sviluppare il metodo nella sua interezza>>⁸⁸. Il capitolo marxiano sul feticismo della merce rappresenta per l'autore la sintesi di tutto il materialismo storico.

Ciò non significa non sviluppare l'intero. Piuttosto per il marxismo, facendo coincidere il processo dialettico con quello storico, la conclusione è il comprendere l'assoluto. In ogni passaggio particolare c'è la possibilità di conoscere la complessità dei fenomeni:

⁸⁶ *Ivi*, tr. it. cit. p.222.

⁸⁷ *Ivi*, tr. it. cit. p. 223.

⁸⁸ *Ivi*, tr. it. cit. p.224.

questo può succedere se ogni singolo momento non si ferma ma compie uno sviluppo. << La trasformazione di tutti gli oggetti in merci, la loro quantificazione in valori feticistici di scambio, non è soltanto un processo intensivo che opera su ogni forma di oggettualità della vita, ma è al tempo stesso e inseparabilmente un processo di diffusione estensiva di quelle forme sull'intero del processo sociale>>⁸⁹. Questo elemento acuisce la possibilità calcolatoria del capitalista. Nel momento in cui si determinasse in modo apparente questo processo, si contrapporrebbe comunque un processo quantitativo di razionalizzazione. Si arriva così al problema catastrofico dello sviluppo infinito del capitalismo.

Per il proletariato tale processo significa origine di se stesso. Se per la borghesia ciò si realizza nella trasformazione del processo produttivo da artigianato in industria e una crescente razionalizzazione dello stesso, per il proletariato definisce la fine del lavoro isolato e l'affermazione del carattere sociale del processo produttivo.

Abbiamo già definito nella prima parte di questo capitolo la reificazione nelle diverse forme del lavoro borghese ma questa diventa reale solo nel lavoro proletario.

Innanzitutto perchè per il proletariato il processo di mercificazione non è velato da altri concetti (onore, lealtà, paternalismo), dove più c'è occultamento tanto più la reificazione è penetrata (es. giornalista); il processo di mercificazione della forza-lavoro operaia avviene nel suo esserci, nel borghese nei suoi strumenti di lavoro.

Nell'amministrazione la corruzione alimenta una coscienza corporativa che occulta quella di classe, per l'operaio la posizione sociale è determinata dal fluttare del processo economico. Il puro ottundimento dell'esistenza operaia può essere oltrepassato, infrangendo le espressioni reificate di questa vitalità.

La sembianza che questo processo sia determinato immediatamente dalla crescente unificazione di un crescente numero di operai va considerata negativamente, sebbene ne costituisca la condizione preliminare. L'operaio marxianamente definito nel *Manifesto*, è immediatamente merce, in grado però di prendere coscienza di esserlo, non risolvendo comunque la questione. << Infatti, la coscienza immediata della merce, secondo la sua semplice forma fenomenica, è appunto l'astratto isolamento ed il rapporto astratto [.....] con quei momenti che lo rendono sociale>>⁹⁰. Se si desse ad esse una coscienza immediata dell'esistenza si ricadrebbe nella mitologia come nello spirito del popolo

89 *Ivi*, tr. it. cit. p. 225.

90 *Ivi*, tr. it. cit. p.228.

hegeliano. La coscienza di classe che si determina non ha nulla di specifico per il proletariato. La sua peculiarità consta del fatto che la coscienza si trova in un moto ininterrotto verso la totalità. Lukács cita qui l'analisi di Marx sulla rivolta degli operai in Slesia, coscienti sia contro il padrone che contro il banchiere; che invitava a non sottovalutare la possibilità per i tessitori di oltrepassare l'immediatezza. Appare così evidente la differenza tra borghesia e proletariato. Il pensiero borghese cerca di comprendere gli elementi più distanti dell'azione tramite l'analogia con quelli vicini, più facilmente calcolabili. Il limite principale è quello di definire i fenomeni attraverso le leggi della natura. Tale concezione, espressione del periodo feudale, si mantiene in epoca borghese. L'allontanamento del proletariato da questa concezione significa trasformazione nell'utilizzo degli oggetti dell'azione. Ad un primo sguardo superficiale potrebbe sembrare mutasse solo quelli lontani; li modifica entrambi, maggiormente quelli lontani. Ciò esplica l'interazione della coscienza con gli oggetti dell'azione e il farsi processualità dialettica dei diversi oggetti come fossero momenti. Il proletariato parte dalla datità cominciando dagli oggetti per rovesciare la totalità.

L'azione della totalità si estrinseca nel momento in cui essa si rivolge all'intero. << Appare qui in una forma più concreta, più chiaramente rivolta alla sfera pratica, ciò che in precedenza [...] abbiamo affermato sul metodo dialettico: i suoi elementi e momenti particolari hanno in sé la struttura dell'intero>>⁹¹. Tale meccanismo si vede in ogni epoca di transizione da una società all'altra. Ben prima che gli uomini prendano coscienza della mutazione di sistemi economici, essa si afferra nella vita quotidiana (es. conflitto familiare nella tragedia greca).

La situazione del proletariato supera ciò in modo evidente. << La peculiarità del capitalismo consiste proprio nella soppressione di tutti i "limiti naturali" e nella "trasformazione della totalità dei rapporti degli uomini tra loro in rapporti puramente sociali">>⁹². Il pensiero borghese produce fissità oggettiva delle relazioni tra gli uomini e lo studio sembra insuperabile. Il proletariato è il centro del processo: ciò che è proprio all'uomo gli viene sottratto e ciò che è disumano diventa la sua principale caratteristica. In questo processo di oggettivazione la società diviene espressione di rapporti umani. Tutto ciò si determina solo se << esse non sono relazioni immediate tra uomo e uomo, ma rapporti tipici nei quali le "leggi" oggettive del processo di produzione mediano

91 *Ivi*, tr. it. cit. 231.

92 *Ivi*, tr. it. cit. p. 232.

queste relazioni, diventando necessariamente forme fenomeniche immediate dei rapporti umani>>⁹³. L'uomo si può comprendere come fondamento dell'azione solo rifiutando l'immediatezza. Queste modalità di oggettivismo del pensiero borghese non possono essere soppresse intellettualmente, ma praticamente come forme di vitalità; ogni coscienza deve riconoscerle. Una prassi che voglia modificarle non può determinarsi se essa non si determini come il movimento cosciente e l'emanciparsi della loro immanenza. L'elemento di sviluppo del marxismo rispetto al pensiero hegeliano consta del fatto che l'elemento riflesso non si concepisca come indipendente ma tipizzato dalla società borghese, introducendo inoltre la dialettica nel processo storico. La dialettica non viene quindi estratta dalla storia ma come manifestazione del suo progressivo corso. La coscienza del proletariato è una necessità storica. Il proletariato non ha idee da realizzare, ma deve compiere la dialettica del processo storico. Essa deve sviluppare gli elementi della nuova società; alla semplice coscienza deve aggiungersi l'azione. L'acquisto di coscienza è momento della prassi, la cui coscienza è autocoscienza di sé dell'oggetto (il proletariato).

Con questa coscienza emerge il carattere irrazionale del pensiero borghese. Tale elemento è espresso in modo chiaro dalla questione del tempo di lavoro che chiarifica la lotta di classe: a parità di diritto tra operaio che vuole limitare il più possibile il tempo di lavoro e il capitalista che vuole aumentarlo a dismisura, sono in realtà la violenza e il conflitto tra operai e capitalisti a deciderne la durata. Anche la violenza si esprime con modalità diverse tra borghesia e proletariato. Per la borghesia essa è espressione della quotidianità, non può quindi superarla. La sua efficacia dipende dal grado di emancipazione dall'immediatezza. La possibilità dell'emancipazione è un prodotto del processo storico. << Ma questo livello storicamente possibile non consiste qui nella continuazione graduale e rettilinea di ciò che si trova già nell'immediatezza (e delle sue "leggi") ma nella consapevolezza, raggiunta attraverso molteplici mediazioni, sull'intero della società, nella chiara intenzione diretta alla realizzazione delle tendenze dialettiche dello sviluppo>>⁹⁴. Il processo di mediazione non può finire nella contemplazione ma deve costituire un movimento dialettico.

Per far sì che accada ciò è necessario che il carattere oggettivo delle cose si presenti come una semplice parvenza e che esse appaiano come singoli momenti di un processo

93 *Ivi*, tr. it. cit. p. 233.

94 *Ivi*, tr. it. cit. p.236.

dialettico. Altrimenti si tornerebbe alla dialettica antica che vede le contraddizioni senza poterle conciliare. Secondo Eraclito ad esempio era impossibile fare il bagno per due volte nello stesso fiume, che però è senza possibilità di divenire, rimanendo inalterato il suo carattere rigido. Il processo del divenire eterno si mostra come l'esserno eterno, mantenendo il fiume che scorre la sua intangibilità. In Marx, invece, l'oggettualità delle cose si trasforma in un processo (es. processo di sviluppo del capitale). Il conoscere gli oggetti come relazioni umane li scioglie nel processo. << Ma se il loro essere si presenta qui come un divenire, questo divenire non è un astratto scrosciare di un mero flusso generale, [...] ma la produzione e la riproduzione ininterrotta di quei rapporti che, sottratti a questo nesso e deformati dalle categorie riflessive, appaiono come cose al pensiero borghese>>⁹⁵. Soltanto così il proletariato acquista coscienza della società nel processo storico. Egli può ottenerla solo a partire dalla sua condizione iniziale di oggetto del processo economico. Ma se il carattere immediato del capitale si determina nel suo ciclo di produzione il proletariato, inizialmente inconsapevole, può comprendere di essere in realtà non oggetto, ma soggetto.

Se lo sviluppo si mostra come l'essenza delle cose, quello storico ha un valore più alto dell'empiria (il passato domina sul presente). Questo movimento è mosso da dinamismo; come asservimento del lavoro al capitale, che consta in una rigidità vuota che si trasforma in senso compiuto quando l'azione umana ne diventa fautrice. << Ciò è possibile solo dal punto di vista del proletariato: non soltanto perchè il senso che su manifesta in queste tendenze del processo è la soppressione del capitalismo, e prendere coscienza di questo problema significherebbe perciò per la borghesia un suicidio spirituale>>⁹⁶. Questo esprime la fine del capitalismo; le cui leggi di sviluppo possono essere conosciute solo dai veicoli all'apparenza attivi, gli agenti del capitale. Il saggio di profitto sembra essere l'esempio più calzante, dove le passioni individuali prendono la sembianza del calcolo razionale. La razionalizzazione apparente del singolo caso cela il fatto che la causa ultima del processo resta non intellegibile, e che questi elementi non siano isolati ma pezzi di una totalità che sembra prodotto della reificazione processuale. Allontanandosi dal metodo dialettico si forma l'opportunismo che si ferma solo ai fatti concreti non riuscendo ad afferrare le tendenze complessive dello sviluppo (ad esempio equivoci sul meccanismo di accumulazione capitalistica). Rosa Luxembourg, citata,

⁹⁵ *Ivi*, tr. it. cit. p.238.

⁹⁶ *Ivi*, tr. it. cit. p.239.

afferma l'impossibilità di determinare una società pienamente capitalistica, ma invece che sia presente una tendenza al pieno sviluppo di tendenze qualitative (es. composizione di classe) sul corpo sociale. Nella ricerca del suo dominio la borghesia la sviluppa e la porta al tramonto.

Marx per primo ha definito la differenza tra tendenza e "fatto". Il metodo che lo soggiace esprime la trasformazione degli oggetti economici in rapporti. Secondo questa impostazione le diverse manifestazioni sociali hanno un grado più o meno alto (ad esempio il capitale industriale ha priorità su quello commerciale). Da una parte queste tendenze possiedono il ruolo negativo di eliminare le forme originarie, dall'altra l'esito conclusivo deriva dal modo di produzione. Queste forme sono date in modo accidentale dal legame tra domanda e offerta. << Solo questa impostazione consente infatti di investigare il concetto di fatto in modo reale e concreto, cioè sulla base del fondamento sociale del suo sorgere e del suo sussistere>>⁹⁷. Lo sviluppo della società per consentire il dominio umano sulla natura doveva celare l'elemento umano di questi fatti sociali. Se nelle leggi è ancora possibile riscontrare un lato umano, nei fatti la cristallizzazione diventa definitiva. Ogni elemento di essi sembra essere soggettivo; solo se li si identifica come momenti di un processo ma artificialmente separati si arriva alla processualità che è più vicina alla realtà. Si comprende anche perchè questi fatti siano il massimo feticcio della borghesia.

<< In queste forme la reificazione viene così spinta al suo punto estremo: essa non rimanda più dialetticamente oltre se stessa; la sua dialettica viene mediata soltanto dalla dialettica delle forme immediate di produzione>>⁹⁸. Cresce così il contrasto tra immediatezza, realtà e pensiero. Queste forme (l'interesse, il valore ecc.) si mostrano come dei modelli ma d'altro canto ogni mutamento esprime un rovesciarsi dell'economia capitalistica. La borghesia rimane connessa a queste forme senza la possibilità di superarle, il proletariato che distingue i diversi momenti della totalità può riuscirvi. L'uomo assume dunque il ruolo di misura di tutte le cose sociali. L'origine feticistica dalle relazioni umane diventa fondamento di tutte gli ambiti sia categoriali che storici. Dal punto di vista delle categorie il mondo è una complessità di relazioni dinamiche; perciò la storia non è più comprensibile in maniera trascendente o attraverso il riferimento a valori astratti ma mediante l'attività umana. La storia rappresenta quindi il

⁹⁷ *Ivi*, tr. it. cit. p. 242.

⁹⁸ *Ivi*, tr. it. cit. p. 243.

sovvertimento delle oggettività umane, per cui ogni sistema categoriale definisce un certo grado di sviluppo. << E la storia consiste proprio nel fatto che ogni fissazione si riduce ad apparenza: la storia è appunto storia dell'ininterrotto sovvertimento delle forme di oggettualità che plasmano l'esistenza dell'uomo>>⁹⁹. L'impossibilità di afferrare le cose non prende forma dalla loro trascendenza, ma dal fatto che esse non legate tra loro dalla successione del processo storico. Piuttosto esse sono legate alla totalità, per cui ogni problema a livello categoriale è un problema storico.

Feuerbach ha trovato per primo il fatto che nella storia nulla succede senza l'intervento dell'uomo, irrigidendolo però in maniera antropologica. Se infatti si vuole definire l'uomo come misura di tutte le cose senza farlo dialetticamente si sviluppa un'altra forma di trascendenza. Si fa largo così il relativismo, che sostituisce il dogmatismo della metafisica. << Questo dogmatismo nasce dal fatto che all'uomo, che non è stato reso dialettico, corrisponde una realtà oggettiva che non è stata essa stessa resa dialettica>>¹⁰⁰. Così si finisce per tornare a quei pensatori che tentarono di spiegare il mondo a partire dalle loro premesse. Infatti illustrare il mondo senza movimento attraverso il relativismo possiede una grande differenza con il reale divenire storico. Al relativismo fa da contraltare l'assoluto: Nietzsche ad esempio, secondo l'autore, sposta l'assoluto del mondo in un proprio ruolo concettuale, cercando di affrontare così l'incapacità del pensiero di concepire il divenire storico. Nel momento in cui tali pensatori dissolvono il mondo essi raggiungono il limite dell'assoluto. Tale paradigma è il massimo del pensiero non dialettico e l'autore sottolinea la corretta impostazione di Socrate contro il relativismo. Questi relativisti dando un limite eterno alla conoscenza dell'uomo dimostrano la decadenza che si esplica attraverso il dubbio, mostrandosi sintomo della difficoltà umana, poiché i valori culturali rimangono intatti.

La dialettica impone una nuova situazione: i limiti sono relativizzati, non solo le forme ma anche l'assoluto si presentano come elementi del processo storico di conoscenza dell'uomo. L'oggettività della realtà non viene distrutta ma diventa momento della totalità. In Marx anche la dialettica diviene elemento del divenire storico. In un mondo in cui si scontrano classi contrapposte la verità può determinare posizionamenti in relazione alle esigenze di ciascuna classe; tale orizzonte cambia quando l'umanità acquista coscienza. Unificando teoria e prassi è possibile superare il problema

⁹⁹ *Ivi*, tr. it. cit. p. 245.

¹⁰⁰ *Ivi*, tr. it. cit. p. 246.

dell'assoluto e il relativismo.

Questo processo comincia con il divenire cosciente del proletariato. Il marxismo pur avendo premesse comuni con il relativismo ha esiti diversi. Marx riprende Feuerbach per superare Hegel che aveva fatto dell'uomo l'essere dell'autocoscienza, anziché legare essa all'esistenza dell'uomo. Al tempo stesso Marx concepisce l'uomo in modo dialettico e storico. In primo luogo perchè lo mostra membro della società che può essere illustrata solo a partire dalla sua presenza in essa. In secondo luogo perchè l'uomo è contemporaneamente soggetto- oggetto a fondamento della dialettica storica. << Cioè, per applicare anzitutto all'uomo le categorie iniziali della dialettica: in quanto egli è ed al tempo stesso non è>>¹⁰¹. E a causa dei ciò, essendo egli misura di tutte le cose, il suo non-è esprime necessariamente la forma critica dell'attualità, in cui l'uomo è obbligato a non essere. La società borghese rappresenta per Marx un'entità in grado di presentare Stato, proprietà privata come astratti perchè risultato dell'uomo astratto. La società borghese viene definita in *Per la critica dell'economia politica*, ultima manifestazione della preistoria dell'umanità.

L'inumanità del capitalismo è stata descritta a più riprese da autori borghesi, operando una buona descrizione ma senza arrivare alla sua possibile risoluzione. << Questa può essere trovata soltanto se questi due momenti>> l'essere e il non essere dell'uomo, << vengono compresi nel loro inscindibile legame dialettico, così come si manifestano nel processo concreto e reale dello sviluppo capitalistico; se quindi l'applicazione corretta delle categorie dialettiche all'uomo come misura delle cose è al tempo stesso la completa descrizione della struttura economica della società borghese, la vera conoscenza del presente>>¹⁰². Altrimenti la descrizione finirà per apparire arbitraria o immanente. Questa è la fine di tutte le prese di posizioni che cercano di riscattare l'uomo sul piano della praticità; che sia poi il cristianesimo o un altro movimento filosofico a determinare l'ordine poco importa agli occhi dell'autore. Se ne sancisce un'intangibilità della realtà umana e il processo di santificazione di quell'uomo che è in grado internamente di oltrepassare la realtà esterna. Fino al momento in cui essa rimane nella sua fissità, non resta altro che negare la salvezza alla gran parte del genere umano, riconducendo anche a livello religioso il conflitto tra classi. Con il suo sviluppo e la sua crescita ogni ordine monastico sarà costretto infatti presto o tardi a scendere a patti con

101 *Ivi*, tr. it. cit. p. 250.

102 *Ivi*, tr. it. cit. p. 251.

la realtà esterna.

Anche l'utopismo rivoluzionario- religioso (es. anabattisti) ha gli stessi esiti. Da un lato esso mette in comune il consumo, dall'altro crede che il cambiamento dell'umanità possa prodursi a partire da un superiore ordine interno mediato dall'intervento divino: è stato proprio l'idea delle sette religiose- rivoluzionarie a consentire al meglio l'affermazione del capitalismo. << Infatti, questa connessione con una filosofia della storia dell'interiorità resa pura sino alla massima astrazione, liberata da ogni “creaturalità” corrisponde alla struttura ideologica fondamentale del capitalismo>>¹⁰³. Anzi di più, il legame calvinistico con la predestinazione dell'uomo esprime miticamente la cosa in sé della borghesia. Se le sette attivamente rivoluzionarie (esempio citato T. Muenzter) possono celare in un primo momento il mischiarsi di utopia ed empiria, in realtà permane uno spazio vuoto di un elemento individuale irrazionale. Le azioni supposte rivoluzionarie, rimangono vittime dell'utopia religiosa ed essa non può portare a risultati concreti. Bloch, erroneamente secondo l'autore, crede di poter unire rivoluzione e religione; egli dimentica il fatto che la rivoluzione deve rovesciare la vita concreta e che l'economia esprime l'oggettivazione della società borghese. Le sette religiose non possono acquisirne coscienza, esse non sono in grado di trovare il momento di svelamento della realtà.

L'individuo non può quindi diventare misura di tutte le cose perché la realtà che gli si presenta gli appare imm modificabile. << Soltanto la classe [.....] può riferirsi in una praxis del rovesciamento alla totalità della realtà, e solo nel momento in cui essa è in grado di cogliere nell'oggettualità cosale del mondo dato che trova di fronte a sé, un processo che è al tempo stesso il suo destino>>¹⁰⁴. L'individuo isolato non può superare la scissione tra io e non io. Essendo la cosalità della realtà insopprimibile il mondo esterno viene studiato dall'io empirico per il quale hanno peso le leggi deterministiche; l'intelligibilità dell'io assume carattere trascendente.

Ogni concezione del genere giunge al misticismo. Esso si determina quando si pongono due punti terminali di un movimento senza trovare la mediazione. Esso si trasforma sempre più nella sembianza di un vuoto incolmabile. Ne emerge una proiezione della realtà più vicina alla coscienza della stessa realtà. L'assurdità di tale ragionamento può risolversi se si pensa che il fine sia oltrepassare l'immediatezza, mentre la mitologia

103 *Ivi*, tr. it. cit. p. 253.

104 *Ivi*, tr. it. cit. p.254.

dimostra l'insolubilità dello stesso problema. << Così, per l'uomo reificato, un determinismo cosale decisamente causalistico è più ovvio e naturale che quelle mediazioni che conducono oltre l'immediatezza reificata del suo essere sociale>>¹⁰⁵. L'indeterminismo fa leva su quel margine di libertà che la società concede all'uomo, cadendo in una mitologia dell'intuizione che all' intangibilità della ragione kantiana oppone il predominio dell'empiria, con lo stesso identico risultato. Se si rivolge invece alla trasformazione della realtà è costretto a deformarla per trovare un aspetto positivo su cui puntare. Ad esempio Lassalle, citato, pone nella costruzione di uno Stato nemico della borghesia la possibile fine dello sfruttamento del proletariato. Non è importante sottolineare l'erroneità di questo ragionamento: << va invece notato, sul piano del metodo, che la separazione astratta ed assoluto tra economia e Stato, la rigida trasposizione dell'uomo come cosa da un lato e dell'uomo come uomo dall'altro, fa sorgere in primo luogo un fatalismo che resta prigioniero della fatticità empirica immediata [.....] ; ed in secondo luogo attribuisce all' "idea" dello Stato, staccandola dallo sviluppo economico capitalistico, una funzione completamente utopistica, del tutto estranea alla sua natura concreta>>¹⁰⁶. La divisione tra politica ed economia fa sì che sia impossibile qualunque ipotesi che si sostanzia dell'interazione tra i due momenti. La crescita della socialdemocrazia unisce empirismo e utopismo, finendo per capitolare di fronte alla potenza della borghesia. Alla borghesia conviene infatti distinguere le diverse forme dell'esistenza sociale, in modo particolare dando allo Stato un ruolo etico, che esprime l'utilizzo della concezione della classe dominante, che rimane superiore al proletariato. La socialdemocrazia riconduce il proletariato all'esistenza immediata in cui è momento del capitalismo e non possibile motore del suo superamento. << Per quanto queste "leggi" alle quali il proletariato si sottomette fatalisticamente e senza volontà [.....] oppure che esso assume "eticamente" nel proprio volere [.....] possano spingere al tramonto del capitalismo nella loro dialettica oggettiva che la coscienza reificata non può afferrare, finché esiste il capitalismo, una simile concezione della società corrisponde agli interessi elementari di classe della borghesia>>¹⁰⁷. Non soltanto la socialdemocrazia fugge dal suo ruolo di possibile distruttrice del capitalismo, ma finisce per perdere anche le battaglie parziali perché l'unica arma del proletariato, ossia cogliere

105 *Ivi*, tr. it. cit. p.256.

106 *Ivi*, tr. it. cit. p.257.

107 *Ivi*, tr. it. cit. pp 258-9.

le forme reificate, non può essere usata. L'accentrarsi dell'attenzione sul "valore" umano significa per essa cadere nuovamente in ambiti borghesi.

<< Se la reificazione è dunque la realtà necessaria immediata per ogni uomo che vive nel capitalismo, il suo superamento non può assumere altra forma che quella di una tendenza ininterrotta, sempre rinnovata, ad infrangere praticamente la struttura reificata dell'esistenza, riferendosi in modo concreto alle contraddizioni concretamente emergenti dello sviluppo complessivo ed attraverso una presa di coscienza del loro senso immanente in rapporto a questo sviluppo>>¹⁰⁸. Questa rottura è possibile solo a partire dalla presa di coscienza delle contraddizioni. Soltanto in quel momento il proletariato può presentarsi come soggetto-oggetto del processo storico. L'azione proletaria rappresenta per Lukács la prossima tappa del processo evolutivo dell'umanità. Che questo processo abbia carattere episodico o decisivo nulla cambia in relazione alla direzione del mutamento sociale.

Non è necessario che l'azione prenda la totalità ma che la abbia come obiettivo. Con lo sviluppo della società e delle sue contraddizioni si fanno più immediati i contenuti della totalità. << Tuttavia, ciò non contraddice affatto quanto abbiamo sostenuto, e cioè che il momento decisivo dell'azione può anche essere orientato verso un elemento apparentemente irrilevante>>¹⁰⁹. Ciò deriva dalla categoria di merce, come categoria che sul piano della prassi decide il destino di un'intera collettività sociale.

Per la considerazione di un'azione come giusta o sbagliata ciò che è più importante è il suo rapporto con lo sviluppo complessivo. La giustizia si dà nello sviluppo coscienziale del proletariato come soggetto-oggetto identico. <<Appare cioè che la soluzione oggettivamente sociale delle contraddizioni in cui si trova espressione l'antagonismo del meccanismo dello sviluppo, è praticamente solo quando essa si presenta come un nuovo grado di coscienza che il proletariato ha acquisito attraverso la prassi>>¹¹⁰.

L'essenza della praticità di questa coscienza impone che la coscienza modifichi se stessa. Ogni azione del proletariato rivolta alla totalità, così come sulla definizione kantiana del problema divino, fa sì che non possa darsi immediatamente l'oggetto del conoscere ma sia l'avvicinarsi di fenomeni diversificati tra loro.

Per l'autore Engels erroneamente ritiene che per i materialisti i concetti sono un

108 *Ivi*, tr. it. cit. p.260.

109 *Ivi*, tr. it. cit. p. 261.

110 *Ivi*, tr. it. cit. p. 262.

rispecchiamento della realtà e non del pensiero. << Da questo punto di vista è lo stesso che le cose vengano intese come riflessi dei concetti o i concetti come riflessi delle cose, dal momento che in entrambi i casi questa dualità riceve un'insuperabile fissazione logica>>¹¹¹. Il tentativo kantiano di superare questa dualità non conduce alla soluzione, ma solo ad eternizzare il problema. Ogni atteggiamento contemplativo pone il problema della soggettività e dell'oggettività.

L'estraneità dell'oggetto rispetto al soggetto pone il problema; la sua grandezza si acuisce in relazione alla purezza del pensiero. Se gli oggetti kantiani sono determinati dal pensiero essi necessariamente saranno costretti a coincidere con una realtà al di fuori di essi, facendo prevalere l'atteggiamento scettico.

Non è casuale per Lukács, che altri autori come Schopenhauer abbiano ripreso le teorie kantiane e che egli stesso abbia ripreso il pensiero di Platone; ciò esprime l'ultima possibilità di salvaguardare l'oggettività del pensiero senza farlo concordare con la realtà materiale degli oggetti. Ora se da un lato può sembrare valido questo principio, dall'altro si giunge comunque alla metafisica. Il problema si fa più complicato; la teoria deve infatti essere in grado di presentare la riflessione come insieme di oggetti e pensiero (es. citato rimemorazione in Hegel): la verità è nell'uomo bisogna portarla alla luce. Permane la questione di dover unificare principi eterogenei tra loro. È possibile farlo tramite mediazioni metafisiche che portano alla loro unificazione. E nulla muta se il pensiero si spiega attraverso la datità materiale delle cose; è un platonismo rovesciato.

<< Infatti , finché il pensiero e l'essere mantengono la loro vecchia e rigida contrapposizione, finché essi restano imm modificati nella struttura loro propria, ed in quella dei loro reciproci rapporti, la concezione secondo la quale il pensiero è un prodotto del cervello e concorda perciò con gli oggetti dell'empiria, non è meno mitologica di quella della rimemorazione e del mondo delle idee>>¹¹². Errate sono anche le impostazioni del progresso all'infinito o della riflessione immaginativa.

Data la relazione tra il pensiero e l'essere il metodo adialettico deve farsi carico del problema. Pensiero ed essere non possono essere legati dalla riflessione, ma solo in essa è possibile trovare il fondamento corretto del pensiero. << Finché l'uomo si comporta in modo intuitivo-contemplativo, egli può riferirsi al suo proprio pensiero ed agli oggetti

111 *Ivi*, tr. it. cit. pp 263-264.

112 *Ivi*, tr. it. cit. p. 266.

dell'empiria che lo circondano solo in modo immediato>>¹¹³. Non partendo dall'assunto di voler cambiare il mondo ma solo di conoscerlo il tentativo di analisi si fermerà all'immutabilità degli oggetti.

La soluzione proposta da Marx nelle *Tesi su Feuerbach* è la trasformazione della teoria in prassi; un'impostazione per quale le tendenze storiche sono derivanti dall'empiria, ma superiori ad essa. Questa realtà non è ma diviene. Da una parte nel divenire si individua l'essenza dell'oggetto; che pone la soluzione a tutti i problemi di esso. La possibilità di bagnarsi due volte nello stesso fiume non è possibile ma non apporta contributi alla conoscenza del fiume. << Invece, riconoscere il capitale come processo può essere soltanto capitale accumulato o meglio capitale che si accumula, rappresenta una concreta e positiva soluzione di un complesso di problemi concreti e positivi, di contenuto e di metodo, che concernono il capitale>>¹¹⁴. Solo se si oltrepassa la dualità tra pensiero ed essere nell' esistenza reale si può arrivare a soluzione; qualunque tentativo di risolverlo sul piano del pensiero è destinato al fallimento, essendo il pensiero un divenire. D'altra parte il divenire stesso è mediazione tra presente e futuro, momento di costituzione del nuovo. Se l'essere umano guarda al futuro o al passato in modo intuitivo gli appaiono come estranei, soltanto se comprende il presente come momento che determina il futuro diventa suo. Se l'essere vero del divenire è espressione del nuovo che emerge, l'atteggiamento contemplativo appare privo di senso. Il pensiero sarà correttamente determinato se avrà corrispondenza con la realtà oltrepassando il dogmatismo filosofico. Questo compito può essere svolto solo nel divenire storico; pensiero ed essere non sono uguali ma momenti di uno stesso processo dialettico, di cui la coscienza di classe rappresenta un momento decisivo. La coscienza riflette le contraddizioni del capitalismo; conseguenza necessariamente sviluppata dalla totalità. Questa mutazione è reale solo se cambia contenuti e compiti.

Solo la coscienza del proletariato costituitasi in prassi può assolvere quest'obbligazione; ogni comportamento si trova di fronte oggetti non inseribili in processi. << La sua essenza dialettica può consistere soltanto nella tendenza alla praticità , nell'orientamento verso le azioni del proletariato>>¹¹⁵, e nel presentare esse come chiarificazioni mediatrici della totalità.

113 *Ivi*, tr. it. cit. p. 267.

114 *Ivi*, tr. it. cit. p. 268.

115 *Ivi*, tr. it. cit. p. 270.

Lo sviluppo del pensiero proletario è dialettico. << In questo pensiero, l'autocritica non è soltanto autocritica del suo oggetto, la società borghese, ma anche il riesame critico tendente a riaccertare in che misura la propria natura critica sia arrivata a manifestarsi, quale grado di vera praticità sia oggettivamente possibile e quanto sia stato praticamente realizzato di ciò che era oggettivamente possibile>>¹¹⁶. Lo svelamento del carattere processuale dei fenomeni non elimina la realtà del capitalismo. I momenti della comprensione della totalità sono assunti dallo sviluppo del pensiero proletario da teoria della prassi a prassi modificatrice della realtà. Soltanto mediante ciò il proletariato può identificarsi come soggetto-oggetto del suo sviluppo.

L'eliminazione della reificazione non riguarda tutti i fenomeni (es. natura) ma anche alcuni fenomeni artistici. Altri ancora sviluppano un'opposizione interna derivante da altri fenomeni (es. rapporto interesse- profitto). << Soltanto il sistema di queste graduazioni qualitative nel carattere dialettico dei singoli complessi di fenomeni potrebbe esibire la totalità concreta delle categorie necessarie per una vera conoscenza del presente>>¹¹⁷.

In ogni definizione intellettuale dialettica ogni successione è da dialettizzare: non si può fermare il metodo in uno schema statico (tesi-antitesi-sintesi) ma bisogna fare uso della concezione storica marxiana. Bisogna dunque operare una distinzione hegeliana tra dialettica positiva e negativa, per cui nella positiva emerge la totalità concreta. D'altra parte Hegel determina il cammino tra dialettica positiva e negativa, escludendo la natura, preda delle insuperabili antinomie zenoniane. Bisogna infatti distinguere la dialettica naturale da quella sociale nella quale le determinazioni di soggetto ed oggetto possono determinarsi.

Questa reificazione degli oggetti può chiarirsi soltanto in un lungo processo nel quale la presa del potere da parte del proletariato è solo una tappa, importante ma non decisiva. Nei momenti più aspri della crisi capitalistica la reificazione arriva ai suoi livelli più alti. Bucharin, citato, osserva che nella crisi il feticismo fallisce ed è necessario tornare alla base "naturale" delle cose. L'antinomia tra queste due posizioni è solo apparente: la crisi da un lato toglie alle forme reificate la copertura e mostra il vuoto all'interno, dall'altra parte aumenta la quantità di oggetti reificati. Per il proletariato è possibile cambiarle o sottomettersi ad esse. In rapporto alla coscienza non c'è sviluppo

116 *Ibidem*.

117 *Ivi*, tr. it. cit. p. 272.

automatico. << Lo sviluppo economico oggettivo ha potuto soltanto creare la posizione che il proletariato occupa nel processo di produzione e dalla quale viene determinato il suo punto di vista; esso può solo far sì che la trasformazione della società diventi per il proletariato possibile e necessaria. Ma questa trasformazione può essere operata solo dalla libera azione del proletariato stesso>>¹¹⁸.

118 *Ivi*, tr. it. cit. pp 274-275.

Cap 3: aspetti psicologici e filosofici della reificazione dopo Lukács

3.1 La reificazione come falsa coscienza in J.Gabel

Nell'ambito dei diversi sviluppi della reificazione dopo la pubblicazione di *Storia e coscienza di classe* si è scelto di focalizzarci su J.Gabel e J.P. Sartre. Il primo è stato utilizzato perché ci consente di allargare il campo di applicazione della reificazione oltre l'ambito economico e di incrociarlo con una disciplina, la psicologia, solo apparentemente distante dal marxismo. Basti qui citare l'opera di W.Reich *Materialismo dialettico e psicoanalisi* del 1929, ma non solo.

Per quanto concerne invece Sartre si è scelto di studiarlo non solo perché in *Questioni di metodo*, introduttivo rispetto alla *Critica della ragion dialettica* polemizza con Lukács, ma perché nello sviluppo della sua opera filosofica egli cerca di conciliare come vedremo, esistenzialismo e marxismo; non contrapponendoli come fino a quel momento nell'ambito accademico era sovente avvenuto.

Nella prefazione de *La falsa coscienza* l'autore afferma l'esistenza di due importanti impeti di falsa coscienza: il razzismo (inteso come percezione delirante e mancante di dialettica) e lo stalinismo.

Egli sottolinea l'importanza dell'opera di Lukács ed afferma che la critica a lui sia spesso stata fatta non in quanto idealista ma come teorico della falsa coscienza.

Il problema sta nel fatto che: << Il marxismo teorico è essenzialmente critica della falsa coscienza, ma il marxismo politico è falsa coscienza >>¹¹⁹.

Ad esempio la schizofrenia va intesa come incapacità di dialettizzare la realtà ed egli propone un parallelismo tra schizofrenia ed alienazione marxista.

Sarebbe errato infatti considerare la falsa coscienza come legata alla psicologia della folla. Ancor meno valida sarebbe l'idea di chi volesse legarla all'erronea interpretazione correlata all'interesse di classe. << Questa interpretazione è estremamente pericolosa; infatti, mentre congloba forme troppo svariate di pensiero derealistico, si oppone ad ogni descrizione strutturale complessiva; o meglio ancora, tende in modo assai paradossale ad eliminare forme "legittime" di falsa coscienza>>¹²⁰.

L'ambito di validità dell'opera di Gabel va definito per l'autore in un'epoca caratterizzata

119 Gabel, J. *La falsa coscienza. Saggio sulla reificazione*, Bari, Dedalo, 1967 tr. it. p.16.

120 *Ivi*, tr. it. cit. p.17.

da una forte affermazione delle ideologie, in caso contrario si assisterebbe ad un suo superamento.

All'epoca in cui l'opera è stata pubblicata (1961) l'autore nota uno spostamento dell'interesse per questi temi verso i paesi del terzo mondo.

a) Nel primo capitolo l'autore afferma come l'importanza del carattere schizofrenico delle ideologie sia stato spesso sottovalutato da molti autori marxisti. Molte tra le questioni del marxismo sono legate alla falsa coscienza. << Una teoria marxista del pensiero delirante non costituisce dunque un'applicazione “esterna” del marxismo a un problema scientifico [...] ma piuttosto un'esplicamento di essenza: in quanto critica dialettica dell'ideologia il marxismo è di fatto già una teoria del pensiero delirante>>¹²¹. Il legame che sussiste tra falsa coscienza e ideologia non è “puro”, l'ideologia sorge dalla falsa coscienza ma non sempre accade il contrario.

Problema simile è quello delle figurazioni economiche. Esse esprimono delle realtà, che non potrebbero essere considerate falsa coscienza.

Due elementi sono caratterizzanti per l'autore della posizione espressa da Lukács in *Storia e coscienza di classe* : la rilevanza attribuita alla reificazione nello sviluppo dell'alienazione e << la sottolineatura dei legami che uniscono questo concetto a una concezione personale della dialettica [...] e il cui elemento fondamentale non è costituito né dalla trasformazione della quantità in qualità e neppure dalla constatazione del carattere “mobile” del reale ma dalla categoria della totalità concreta e dalla dialettica Soggetto-Oggetto e dalla degradazione reificazionale di questa dialettica dall'altro>>¹²². L'oltrepassamento dialettico di queste contraddizioni è un'azione di valorizzazione.

La concezione lukacsiana può trovare coerenza dunque anche nella psicopatologia, che ne costituisce in qualche modo il termine di paragone. << La coscienza razzista è una forma tipica di falsa coscienza [...] non solo perchè dà diritto ad un modo di essere razziale d'origine sociale e dunque storico e transitorio, ma anche, come risulta da ricerche sperimentali, perchè assume una visione reificante (vera e propria percezione delirante) dell'avversario razziale>>¹²³. Tale teoria conserva l'unicità del concetto di ideologia come ambito di espressione di questi fenomeni. D'altra parte una dialettica

121 Ivi, tr. it. cit. p.24.

122 Ivi, tr. it. cit. p.26.

123 Ivi, tr. it. cit. pp. 27-28.

coerente finisce necessariamente per incontrarsi con l'ideologia.

La dialettica sembra essere inseparabile dalla problematica dell'alienazione.

Falsa coscienza e ideologia esprimono infatti momenti di di rigetto della dialettica, qualificabili come schizofrenici.

L'ideologia rappresenta lo sviluppo teorico di quella condizione mentale che è la falsa coscienza.

L'autore cita ad esempio un biologo, Haeckel che affermava la fine della scienza a seguito della pubblicazione di una sua opera sull'universo. Ciò traeva origine indubbiamente dal condizionamento sociologico- positivistico della scienza in quel momento storico.

La falsa coscienza nega ad esempio il ruolo storico degli ebrei, << l'ideologia razzista, da parte sua, tende ad edificare su tale base una pseudo-storia che invece di spiegare l'ebreo con la storia, pretende di spiegare la Storia con l'ebreo>>¹²⁴.

Le ideologie sono dunque frequentemente le organizzazioni che giustificano la falsa coscienza.

Ogni collettività sociale tende ad assumere i tratti dell'ego-centrismo, le grandi mutazioni storiche potrebbero spiegarsi con le mutazioni della falsa coscienza. Le guerre tendono ad accentuare il socio-centrismo, che unito alla bugia in politica, favorisce meccanismi di de-dialettizzazione. << Ma il terreno ideale del pensiero non dialettico è lo stato totalitario; la falsa coscienza è la condizione normale degli stati e dei partiti totalitari>>¹²⁵.

Anche l'utopia è per l'autore falsa coscienza (nonostante Marx non se ne fosse accorto) in relazione al tempo in cui l'azione deve essere svolta; uno strato sociale interessato al mutamento può reificarsi per essersi inserito in una struttura utopistica o per aver reificato gli strumenti della propria azione.

I campi di concentramento rappresentano qui il caso limite della svalorizzazione, trovandosi nella traiettoria dell'alienazione descritta da Marx.

<< In breve, la concezione che proponiamo è la seguente: falsa coscienza e ideologia costituiscono due aspetti del rifiuto reificazionale della dialettica, la falsa coscienza in quanto condizione mentale diffusa [...], l'ideologia in quanto cristallizzazione teorica, di

124 *Ivi*, tr. it. cit. p.30.

125 *Ivi*, tr. it. cit.p. 32.

carattere generalmente giustificativo>>¹²⁶. La falsa coscienza è manifesta nell'esperienza spaziale mancante di dialettica, la reificazione nella svalorizzazione umana.

L'autore riprende poi il concetto di ideologia da Manheim elaborando tre differenze tra concetto totale e parziale di ideologia: il pensiero parziale elabora una parte, il totale la complessità; il parziale si muove sul piano psicologico, il totale sul piano filosofico; il parziale si elabora da una psicologia di interessi, il totale dal funzionalismo analitico. La critica marxista tende a limitarsi all'ambito parziale, diventando utopica perchè tende ad esonerarsi da una critica più approfondita.

Viene posto il tema di scovare un fondamento razionale alla scienza, evitando che essa assume un ruolo sovrastrutturale ed ideologico.

<< Rimane una scappatoia: ammettere l'esistenza di "punti di vista" (*Standorte*) privilegiati per la coscienza e la conoscenza>>¹²⁷. Tale ipotesi non sembra possa essere assunta come definitiva, la dipendenza dall'essere si manifesta in modo opposto alla vera coscienza. La questione principale sta nell'affermare il carattere ideologico della scienza, conservandone l'oggettività.

Ritenere che si possano distinguere categorie differenti semplicemente distinguendo i diversi momenti non permette una soluzione. Se la scienza sociologica viene definita come ideologia, come possa essere utilizzabile per la conoscenza della realtà, si chiede l'autore. Se il marxismo vuole essere una concezione del mondo, non può più darsi a queste condizioni.

Per potersi dare ciò carattere dialettico di una teoria e sua validità scientifica non devono più essere connessi. << Non solo una teoria dialettica può essere falsa [...] ma e questo è meno ovvio- una teoria profondamente anti-dialettica può essere valida se allo scienziato non si chiedano verità definitive ma semplicemente l'adeguazione massima storicamente possibile ai fatti>>¹²⁸. Il marxismo tenderebbe a confondere scienza con dialettica. Una parte di astrazione è infatti necessaria, senza per questo rendere invalida la teoria elaborata.

La scienza è costitutiva nell'analisi dei problemi, selettiva nel cercare soluzioni.

L'uguaglianza stabilita tra metodo dialettico e validità di una teoria renderebbe difficile anche al marxismo di qualificarsi come scienza.

126 Ivi, tr. it. cit.p.35.

127 Ivi, tr. it. cit. p.38.

128 Ivi, tr. it. cit. pp. 41-42.

D'altra parte l'allontanamento dalla dialettica non implica necessariamente che la scienza non possa avere sviluppi floridi.

Tramite la considerazione della reificazione come elemento fondamentale, non legato alla contingenza dello sviluppo dell'alienazione, « ci si offre così una concezione coerente dell'alienazione, [...] che ci permette però di salvaguardare l'unità del concetto di sovrastruttura, e di dare un senso preciso alla nozione fondamentale della determinazione sociale della coscienza»¹²⁹.

Il compito che vuole darsi l'autore è quello di dar forma all'alienazione sociale in modo da poter includere l'alienazione psichiatrica e studiare la schizofrenia.

Il marxismo ortodosso può accogliere la concezione lukacsiana, se come lo stesso Lukács affermava, l'ortodossia valga per il metodo e non per lo spirito.

A giudizio dell'autore per quanto concerne la religione Marx rimane eccessivamente legato nella critica all'illuminismo.

L'analisi di Durkheim si differenzia in quanto l'autore delle *Forme elementari della vita religiosa* la religione primitiva aumenterebbe la forza degli associati, senza i legami mistificatori dell'interesse. « Ma poiché esiste un'alienazione religiosa senza mistificazione presso i primitivi, è possibile riscontrare lo stesso fenomeno anche a livello religioni superiori; la mistificazione non è quindi consustanziale al fenomeno religioso in generale»¹³⁰.

Viceversa nell'analisi di M.Eliade si mostra come la maggior parte dei gesti religiosi siano in realtà delle ripetizioni di gesti ancestrali.

La ripetizione consentirebbe dunque l'abolizione del tempo. Si forma così una spersonalizzazione degli individui e un'ontologia indipendentemente dal tempo e dal flusso storico.

b) La definizione di falsa coscienza non è univoca. Separare come fa il marxismo ortodosso ideologia da falsa coscienza elimina il problema senza risolverlo.

L'ideologia non può essere presentata come una semplice derivazione dell'essere, ma, piuttosto, « esso deve anche rivelare uno scadimento dialettico. In realtà questi due processi vanno spesso di pari passo, poiché, l'influenza della collettività, egocentrizzandolo, tende a dedialettizzare il pensiero»¹³¹.

129 *Ivi*, tr. it. cit. p.45.

130 *Ivi*, tr. it. cit. p.48.

131 *Ivi*, tr. it. cit. p.54.

Per l'autore è impensabile far semplicemente discendere l'ideologia da una dipendenza dall'essere.

Per egli il marxismo non dà la giusta importanza alla categoria della mediazione. << Il problema si pone già per le sovrastrutture essenzialmente collettive, come la religione e la morale, ma diviene acuto quando si affronta il problema delle sovrastrutture scientifiche, dipendenti in larga misura dal genio individuale>>¹³². L'autore vuole affermare che la dialettica svolge un ruolo fondamentale nei processi mediatori, e che per parlare di ideologia bisogna riferirsi alla dedialettizzazione.

Si può distinguere tra azione costitutiva e selettiva (per i bisogni o per le idee dominanti) in relazione al contesto sociale.

La scelta può avvenire in modalità diverse, ma sicuramente la censura è parte integrante di questo schema.

La separazione dei diversi momenti non è necessariamente netta, ogni azione comprende momenti differenti. << La politica interviene non solo sotto forma di costrizione statale aperta, e la sua azione costituisce ciò che si potrebbe definire “un fattore gnoseologico”>>¹³³. Inoltre nell'azione futura influiranno sicuramente i momenti residuali del passato.

La legittimità delle prime due forze d'azione non implica necessariamente una falsità della coscienza, l'essere o meno valida di una teoria sarà compito dell'analisi epistemologica, non sociologica. È necessario acquisire per l'autore la capacità di distinzione tra strutturale e sovrastrutturale lasciando campo al concetto di ideologia solo per quel che riguarda le cristallizzazioni teoriche.

Il criterio fondante l'accettazione o meno di una teoria è la dialettica.

Gabel respinge il determinismo economico o la possibilità che l'ideologia sia strumento di lotta; essa non rappresenta altro se non la sistematizzazione teorica di una visione reificata della realtà.

La critica marxista si è appuntata sul fatto che la borghesia abbia una coscienza *post festum* ma si corre il rischio che quella rivoluzionaria sia *ante festum*, rimandando sempre il momento della festa (rivoluzione)

Essa, rifiutando qualunque critica alla coscienza utopistica, non si dimostra in grado di giungere al concetto totale di ideologia.

132 *Ivi*, tr. it. cit. p.55.

133 *Ivi*, tr. it. cit. p.57.

Gli elementi della psicologia della folla, spesso trascurati, sono molto rilevanti nei processi di de-ideologizzazione.

Tale psicologia crea infatti un terreno propizio alla propaganda, di cui il principio freudiano del capo è esempio lampante. << La psicologia della folla è antidialettica per la sua propensione allo schematismo, per il suo orrore del nuovo, per la sua incapacità di strutturazione [...] e infine per la sua tendenza dicotomizzante (manicheista)>>¹³⁴. G.Vedel, citato, mostra i legami tra conservatorismo e magia, legando l'origine della falsa coscienza economica con la magia.

Le mutazioni della qualità di dialettica della coscienza svolgono un ruolo originario nell'alienazione sociologica. Ad esempio la psicologia conservatrice nega la possibilità dialettica delle categorie economiche.

Da sottolineare anche l'analisi di Pareto (il Karl Marx della classe borghese) che afferma il carattere preponderante degli atti illogici su quelli logici. L'ideologia rappresenterebbe secondo questa concezione, il derivato di un residuo. << Legando la sua teoria della circolazione delle élite a una critica della falsa coscienza, Pareto denuncia il pensiero utopistico [...]; ma postulando nell'analisi concreta della maggioranza dei residui la costanza extrastorica della natura umana, ricade egli stesso nell'ideologia>>¹³⁵.

L'unica ideologia presente nel mondo per Pareto è l'utopia: la speranza nel progresso è illusoria, dato che finiranno per governare sempre le élite.

La questione negativa sta nel pensare che la dialettica storica possa conoscere un punto di fine.

La dialettica della totalità e quella del divenire hanno assunto con il tempo forse semi-pure. Sussistono infatti differenze tra teorie non dialettiche e in modo insufficiente dialettiche. Kant affermava ad esempio che una dialettica del puro divenire fosse cieca, mentre una dialettica della totalità fosse sospesa nel vuoto.

<< Uno dei significati essenziali di *Storia e coscienza di classe* consiste precisamente nel fatto che non separa questi due aspetti della dialettica: questo fatto [...] per noi costituisce la dimensione del pensiero di Lukács che fa dell'opera un vero e proprio luogo geometrico delle differenti forme di alienazione, compresa l'alienazione

134 *Ivi*, tr. it. cit.p.63.

135 *Ivi*, tr. it. cit. p.66.

clinica>>¹³⁶. Nello studio della schizofrenia questi elementi sono tra loro connessi. Tale teoria è verificabile a partire dal metodo sperimentale.

Aubin, citato, ha parlato per primo di parallelismo socio-patologico, che coincide con l'ipotesi dell'autore. Attraverso ciò è possibile concepire uno sviluppo unitario dell'alienazione.

c) L'ortodossia marxista non ha fondamento assiologico.

La teoria del valore non è un'assiologia, né è la sua negazione. Bisogna partire dal Capitale estrapolando: c1) i rapporti tra totalità e valore, c2) la collocazione spazio-temporale del processo di reificazione e c3) il valore che è stato reificato.

c1) Per Ruyer ogni forma sussiste nella memoria, anche le più deboli.

Per Kohler il valore deve essere ricercato; per Laco invece è energia.

Per quest'ultimo l'origine del valore si determina a partire da elementi privi di esso.

È l'organizzazione della vita ad essere generatrice di valore.

Dupréel afferma che il valore ha due caratteristiche fondamentali: consistenza e precarietà. Alla consistenza si ricollega la distinzione tra forme forti e deboli, la precarietà alla loro scomparsa quando scompare il legame che le tiene insieme.

La reificazione è quindi svalorizzazione. << La riflessione assiologica pura si ricongiunge al pensiero di Lukács; la totalità, categoria centrale della coscienza della classe operaia, è per eccellenza il principio di dereificazione nella storia>>¹³⁷.

Il valore si muove in un contesto di continuo superamento di se stesso; così anche la realtà, una totalità esprime più della semplice sommatoria delle parti che la compongono.

Janet afferma l'esistenza di tendenze di sospensione tra materia formata e non. Anche la memoria musicale è frutto di una sospensione, tra il ricordo della melodia precedente e la speranza in quella futura.

<< Rispetto ai suoi membri, la società costituisce una totalità autonoma; appartenervi significa dunque "essere più che se stessi", un autosuperamento, un sovrappiù di energie, poiché all'individuo si sovrappone l'essere sociale>>¹³⁸.

Tale ipotesi non dà una soluzione a tutto, ma ad una parte consistente. È possibile ipotizzare due teorie di origine del mondo: intrinseca ed estrinseca. La prima scivola

136 *Ivi*, tr. it. cit. p. 68.

137 *Ivi*, tr. it. cit. p.77.

138 *Ivi*, tr. it. cit. p.79.

però nella teologia (la realtà è rispecchiamento di un ordine superiore) la seconda nell'immediatezza.

La totalità trova dunque origine ad una concezione dinamica del valore.

c2) Per poter esistere un valore non può esserci reversibilità dello stesso.

Lo spazio appare qui la dimensione dell'assiologia; sussiste infatti una relazione tra spazio, aggressività e svalorizzazione. Nello spazio possono darsi elementi di aggressività, non nel tempo.

c3) Il valore reificato è rappresentato dalle religioni, che esprimono un sacro non precario.

Esso è aprioristicamente per se stesso. << L'assiologia del “valore” razziale ne costituisce un esempio; priva di qualsiasi precarietà, essa è totalmente indipendente dall'esperienza, costituisce la propria giustificazione, si spiega analiticamente da sé; è un valore identificativo, autistico e antidialettico>>¹³⁹. Il giudizio di valore eterocentrato fa derivare la sua essenza dal rapporto con la totalità, quello egocentrato-razzista in modo estraneo alla totalità, ma solo legandolo alla appartenenza “razziale”.

La reificazione esprime una forma di svalorizzazione economica.

<< La nozione di una “coscienza reificata” indipendente dalla reificazione economica, permette l'allargamento di questa concezione>>¹⁴⁰. L'egocentrismo collettivo è infatti espressione della dissociazione dalla totalità.

d) L'autore ritiene che non ci sia nulla di più attuale della filosofia marxista che non l'alienazione politica.

L'ideologia esprime una radicalizzazione trasformatrice del pensiero politico, similmente agli schizofrenici. La schizofrenia si interpreta come fattore culturale di reificazione.

La malattia schizofrenica si mostra come malattia sociale.

Il razionalismo morboso rappresenta un'espressione di reificazione.

Per analizzarla si parte dai sintomi per poi dargli una coerenza strutturale.

Lo schizofrenico è colui che vive un'esistenza legata alla spazializzazione. In un primo momento c'è una preponderanza della funzione identificativa; in un secondo il razionalismo morboso si mostra come sintomo di reificazione. << L'espressione “schizofrenia politica” delle polemiche moderne corrisponde al rimprovero di ideologia

139 *Ivi*, tr. it. cit. p.82.

140 *Ivi*, tr. it. cit. p.84.

delle discussioni politiche di un tempo: si tratta di un pensiero chiuso in se stesso, dogmatico, estraneo al reale, impermeabile all'esperienza>>¹⁴¹.

I concetti di spazio e tempo qui riportati sono quelli intesi in modo comune. La schizofrenia si esprime nella preponderanza dell'elemento reversibile su quello irreversibile.

Anche per quanto concerne la storia si pone il problema della falsa coscienza. È possibile infatti allargare le prospettive storiche o restringerle in relazione alla narrazione che si vuole fare al tempo presente. Il primo procedimento è dialettico, il secondo non lo è.

La definizione della reificazione riguarda qui il tempo storico. Sebbene Lukács intendesse il concetto solo dal punto di vista economico, esso può essere utilizzato anche per la schizofrenia. << Diviene quindi possibile [...] considerare la nozione di coscienza reificata come un oggetto autonomo di investigazione, senza cercare necessariamente di scoprire nel sottofondo un contesto economico che agisca come fattore causale>>¹⁴².

Una persona, delusa dalla sua vita, potrebbe trovare rifugio nella schizofrenia, per poter rifiutare la temporalità.

La coscienza del proletariato si reificherebbe nella concezione lukacsiana solo in relazione al processo economico. Ma in realtà essa può reificarsi anche in altre forme. << Abbiamo già analizzato i meccanismi di tale processo: irruzione della coscienza utopistica [...], apparizione del sociocentrismo, permanenza dell'influenza delle costanti della psicologia della folla>>¹⁴³.

L'ideologia si sviluppa senza analizzare il diverso da sé, dando struttura al tempo in funzione delle proprie esigenze e non in modo oggettivo. L'universo economico lukacsiano ha struttura spazializzante.

L'egocentrismo si situa in un contesto di analisi della realtà suppostamente considerato privilegiato.

Se nell'individuo isolato tale superamento avviene in modo pressoché semplice, le collettività hanno maggiori difficoltà.

Grazie al lavoro di Adorno i marxisti hanno potuto comprendere come la de-

141 *Ivi*, tr. it. cit. p.88.

142 *Ivi*, tr. it. cit. p.91.

143 *Ivi*, tr. it. cit. p.93.

ideologizzazione debba essere pre-ideologica.

Il sociocentrismo conduce a soluzione i problemi di gerarchia perchè individua un punto di vista privilegiato; inoltre ferma il pensiero all'ambito analitico e non sintetico, facendo prevalere le funzioni identificative non dialettiche.

Tale criterio può essere utilizzato anche per comprendere cosa sia la destra e la sinistra in un sistema politico.

La gerarchia per avere una sua funzione deve essere riconosciuta non può semplicemente essere legata a sé stessa (egocentrica).

La falsa identificazione può essere definita come l'accomunamento tra loro di cose diverse (ad esempio uno scienziato può accomunare, egocentricamente, cani e gatti perché l'hanno morso).

Meyerson ha analizzato i limiti del pensiero dialettico. << Detto questo, è lecito constatare che l' "appetito d'identità dello sforzo umano" ha generato due figli di pregio diseguale: lo sforzo scientifico e l'ideologia>>¹⁴⁴.

Nel periodo compreso tra il 1947 e il 1953 l'autore sottolinea che la falsa identificazione in campo marxista sia stata molto diffusa.

Ad esempio << il termine "fascismo" in un dato momento venne definito solo in funzione dell'anticomunismo che nel "fascio di relazioni intellettuali" che definiscono il fascismo è solo una componente e non necessariamente la più importante>>¹⁴⁵.

All'estremo opposto la caccia alle streghe del maccartismo identifica con l'appellativo di "rosso" tutti i nemici, veri o presunti, dell' America.

Un'altra forma di identificazione con caratteristiche socio-centriche è il principio di analogia nel diritto. Ad esempio potrebbe determinarsi la stessa pena per falsificazione di passaporto o di moneta perchè in entrambi i casi di tratta di falsificazione. Nei tribunali le attenuanti valgono ovunque per il criminale, non per il crimine. L'ambito sociocentrico produce reificazione attraverso l'identificazione dell'ambito giudiziario.

La rilevanza dell'identificazione anti-dialettica non va sottovalutata. << E' l'atomo della logica non dialettica, fattore di dissociazione delle totalità concrete, è anche un agente di spazializzazione, perchè solo lo spazio può prestarsi alla identificazione totale; il tempo oggettivo e soggettivo, colmo di avvenimenti irreversibili, è per definizione refrattario a

144 *Ivi*, tr. it. cit. p.98.

145 *Ibidem*.

tale procedimento>>¹⁴⁶.

L'identificazione migliore, infatti, soprattutto a livello di propaganda, si definisce contro qualcosa e non per qualcosa.

La stampa è in generale denuncia di false identità e creazione di nuove.

La definizione di ciascuna parola si fonda su una falsa identificazione, il sociocentrismo accentua questo meccanismo. Queste ipotesi l'autore le riprende da Bacone.

Il sociocentrismo produce inoltre mancanza di relazione tra ambito intellettuale ed affettivo. Gli schizofrenici, infatti, non riescono a distinguere le percezioni dai sentimenti.

La simbolizzazione è legata in modo inseparabile alla dicotomizzazione. In realtà << in linea di principio può esistere un simbolismo politico al di fuori di ogni visione manichea. Ma due fenomeni apparentemente indipendenti: la confusione del simbolo e del simbolizzato e la dicotomizzazione senza sfumature, sono due manifestazioni della struttura subdialettica della psicologia della folla>>¹⁴⁷.

Il primo fenomeno fa sì che una persona paranoica divida il mondo in buoni e cattivi. Le ideologie, invece, si mostrano come tali per il loro carattere autistico.

La definizione del carattere schizofrenico della falsa coscienza è quindi il momento di convergenza di elementi che esprimono la crisi dialettica della società.

La coscienza di classe è coscienza del tempo.

Spesso si è notato come nella propaganda tempo e spazio acquistino valore assoluto.

Il carattere fondamentale dello spazio nel senso comune è dato dalla possibilità di spostarsi avanti e indietro. Viceversa ciò non è possibile con il tempo.

<< Il tempo è una dimensione dialettica non solo perchè, contrariamente allo spazio, è impossibile concepirlo in stato di quiete, ma anche perchè la sua progressione realizza una sintesi dialettica costantemente rinascente delle sue tre dimensioni: presente, passato e avvenire>>¹⁴⁸. Eliminando una di queste parti si produce reificazione.

Essa si produce in uno sviluppo legato allo spazio.

Possono esserci molti casi di falsa coscienza politica, l'autore cita: il rovesciamento di antecedente e conseguente, il paiolo, spazializzazione della responsabilità politica, la prevalenza del presente nel giornalismo, l'essere retroattivo delle leggi e la concezione

146 *Ivi*, tr. it. cit. p.101.

147 *Ivi*, tr. it. cit. p.105.

148 *Ivi*, tr. it. cit. p.108.

“poliziesca” della storia.

Le ideologie si mostrano come rinuncia alla comprensione del reale.

Il primo esempio è esplicabile attraverso il presunto atteggiamento anti-tedesco degli ebrei durante il nazismo; quando invece esso era stato sempre favorevole alla cultura tedesca.

<< La struttura temporale del ragionamento dissociato postula la possibilità del ritorno indietro, di ricominciamenti integrali, e ciò implica un elemento spazializzante; il tempo non ricomincia>>¹⁴⁹. Il paiolo esprime invece la possibilità di negare di aver ottenuto qualcosa in prestito, nel momento in cui essa sia sia danneggiata. Tale ipotesi è elemento cardine della falsa coscienza.

In periodi di crisi la responsabilità politica tende a spazializzarsi.

Bisogna distinguere tra colpevolezza, che è infantile e reificante, e la responsabilità che è razionale. << Sentirsi colpevole significa viverci senza valore, sentirsi responsabile significa viverci come valore>>¹⁵⁰. La responsabilità può configurarsi come positiva se volta alla totalità, negativa se si sviluppa come falsa coscienza.

La successione dei servizi giornalistici tende a determinarsi come successione di momenti presenti. Il giornalismo tende a preferire lo spazio al tempo.

Il principio di non – retroattività delle leggi e la prescrizione sono fattori che affermano l'esistenza del tempo in materia giudiziaria. Nei sistemi autoritari questi vengono limitati fortemente.

La concezione poliziesca della storia è anti-dialettica. << Essa si colloca quindi agli antipodi sia del materialismo storico, poiché per essa il motore della Storia non è costituito dall'insieme delle forze oggettive ma dall'azione individuale buona o cattiva, sia della filosofia dialettica, poiché l'”evento” non viene più considerato il sostrato normale nel corso della Storia, ma viene collocato sotto il segno del miracolo o della catastrofe>>¹⁵¹ senza possibilità di essere dialettizzato. Si sviluppa una dicotomia eroe-traditore con riferimenti alla schizofrenia; l'azione esterna e la sindrome da fine del mondo.

Lo scadimento dialettico può essere illustrato attraverso la reversibilità del vissuto e il mancato sviluppo dialettico della storia.

149 *Ivi*, tr. it. cit. p. 110.

150 *Ivi*, tr. it. cit. p.112.

151 *Ivi*, tr. it. cit. p.115.

È la spazializzazione l'elemento fondante dell'alienazione.

Il nazismo è un'esempio da privilegiare. << Collocando il valore essenziale dell'uomo nel campo biologico, il razzismo nega la Storia; si presume che una fonte generatrice di valore extra storica illumini il mondo dal di fuori senza essere esposta essa stessa alle fortune e alle sfortune della storicità>>¹⁵². In questo contesto ogni avvenimento negativo è sinonimo di tradimento portando al suo punto estremo l'etnocentrismo. Il nazismo aveva un'ossessione dello spazio che dava alla sua visione della Storia un carattere di delirio.

e) Gli esperimenti umani si mostrano come il limite massimo della reificazione.

Il nazismo esprime etno-centrismo delirante; tutte le circostanze storiche possono essere spiegate a partire dall'ebraismo. Gli ebrei venivano considerati come apolidi, non tedeschi.

Il mondo non tedesco, dall'imperialismo inglese al bolscevismo viene omogeneizzato. << In linea di massima, l'immagine dell'ebreo, rappresentante tipico del "mondo ostile", nel pensiero nazista appare reificata, vale a dire omogeneo e in pari tempo dissociata; una realtà omogenea si lascia naturalmente dissociare con una facilità ben maggiore di una struttura concreta>>¹⁵³ Agli ebrei può imputarsi di essere guerrafondai o pacifisti a seconda delle circostanze; peraltro finendo per presentarsi come una razza inferiore che ha le stesse aspirazioni al dominio di una superiore.

Arieti analizza il carattere emozionale del razzismo. Esso è anti-dialettico (se il diavolo è nero tutto ciò che è nero è il diavolo); l'etnocentrismo inoltre si fonda sulla caricatura dell'avversario e sulla sua mancata differenziazione.

Matussek, viceversa, riporta come i paranoici percepiscano nella realtà i propri stati d'animo. Allo stesso modo ciò avviene con l'etnocentrismo; il razzista vuole percepire il nero in un modo e non vuole percepirlo in modo differente.

Il razzismo prende spunto dalla teoria darwiniana. Weismann, ad esempio, riprende Darwin contestando la trasmissibilità delle caratteristiche acquisite e ponendo in contestazione la selezione delle specie. Le conseguenze di tali teorie nell'ascesi di movimenti politici razzisti è stata analizzata da Lukács.¹⁵⁴

Il darwinismo sociale è antidialettico sotto due aspetti. << Esso concepisce infatti

¹⁵² *Ivi*, tr. it. cit. p. 117.

¹⁵³ *Ivi*, p. 120.

¹⁵⁴ Cfr. *La distruzione della ragione*.

l'uomo come continuazione quantitativa della discendenza animale, trascurando proprio il salto qualitativo che ne fa un uomo [...]. D'altro canto, il weismannismo, contrapponendo rigidamente discendenza germinale e discendenza somatica, trasforma la prima in entità metafisica, ne fa un'entità extradialettica, extrastorica, extratemporale>>>¹⁵⁵. La discendenza germinale diventa l'unico valore.

Tale concetto è stato ripreso da autori come Ammon che vede positivamente la guerra come “selezione naturale” ma anche dai futuristi italiani nella loro propaganda interventista. Addirittura Gumplowitz sostiene che tutta la storia può essere spiegata tramite lo scontro delle razze.

Il razzismo pone le leggi umane come elemento naturale, nel quale il valore storico della razza è antecedente alla storia stessa, per Gobineau qualunque ipotesi di miscela tra razze conduce alla decadenza della civiltà. << Ritroviamo nel testo di Lukács tutti gli elementi di un'interpretazione reificazionale del razzismo: proiezione nell'ambito naturale dei dati interumani; rifiuto della dialettica della Storia, rassegnazione di fronte al carattere fatale “naturale” del contesto storico dato>>>¹⁵⁶.

Per Weismann il dato razziale è un assoluto, compito dell'uomo è evitare il mescolarsi delle razze. L'essere umano non è portatore di valore ma un essere fuori dal tempo.

Il razzismo, come reificazione, è tendenzialmente ostile alla sessualità. L'ambito di reificazione nell'antiebraismo è stato analizzato da Lewinson. Esso postula una distinzione tra gruppo “interno” ed “esterno”. << I membri del gruppo esterno vengono postulati come omogenei; l'etnocentrismo ignora le differenze tra ebrei di differenti nazionalità e i contrasti di interesse tra quelli di diverse classi>>>¹⁵⁷.

Il razzismo è emozionale ed ha una coscienza errata perchè: reifica l'oggetto pensandolo come simbolo e non concepisce l'orizzonte di frustrazione da cui quell'idea deriva.

La gerarchia nei campi di concentramento era di tipo schizoide; e coinvolgeva gli stessi ideatori ed artefici di quella strutturazione.

Il razzismo si mostra quindi come reificazione spinta nei periodi di crisi al parossismo.

<< Il tempo storico del nazionalsocialismo era dominato sia dalla speranza chimerica di una nuova eternità (“regneremo 20.000 anni” sosteneva Goebbels) sia – all'avvicinarsi dell'ora della disfatta- da una vera e propria “ripetizione-compulsione” su scala

155 Gabel, J. *La falsa coscienza. Saggio sulla reificazione*, Bari, Dedalo 1967 p. 124.

156 *Ivi*, tr. it. cit. p.127.

157 *Ivi*, tr. it. cit. p.128.

collettiva>>¹⁵⁸.

Questa temporalità finta aveva un universo di finti valori.

Il nazismo, che voleva spersonalizzare i propri avversari politici, finì per spersonalizzare sé stesso a partire dai suoi dirigenti, che attribuivano tutte le colpe ad Hitler al processo di Norimberga.

Nella seconda parte dell'opera intitolata “ *la coscienza reificata*” l'autore si pone il problema di collocare tale questione.

Il tentativo passa per il recupero dell'alienazione marxista come strumento di indagine psicopatologica.

<< Per fare opera di materialista storico in psicopatologia non basta infatti constatare che il malato mentale fa parte integrante della società [...] e neppure sottolineare il ruolo patogeno delle condizioni economiche sfavorevoli>>¹⁵⁹.

L'autore sottolinea come la scuola legata a Durkheim abbia avuto esiti più floridi.

La reificazione in Lukács è qualcosa di temporaneo, la cui fine coinciderà con l'ascesa del proletariato; nel durkheismo è una costante, costituendo una reificazione non superata.

Se invece esso si avvicinasse alla dialettica, potrebbe accostarsi al marxismo.

<< Partendo dal postulato che un certo grado di reificazione è costitutivo della normalità, si giunge a concepire teoricamente due forme di esistenza patologica nel mondo: per difetto o eccesso di reificazione, atteggiamento “surrealista” o “subrealista”>>¹⁶⁰. Della prima è esempio l'afasia, della seconda il razionalismo morboso.

f) << Il punto di partenza della teoria della reificazione è una constatazione ormai classica di Marx; il capitale è in pari tempo oggetto materiale [...] e centro di cristallizzazione delle relazioni umane>>¹⁶¹. Un elemento può avere caratteristiche diverse a seconda del modo in cui è stato prodotto.

Abbiamo già riportato come Lukács individui nella razionalizzazione del processo produttivo un elemento di reificazione. Inoltre abbiamo visto come nell'universo capitalistico la quantità prevalga sulla qualità e il tempo assurga ad unica categoria fondamentale nel processo di produzione.

158 *Ivi*, tr. it. cit. p.130.

159 *Ivi*, tr. it. cit. p. 136.

160 *Ivi*, tr. it. cit. p. 139.

161 *Ivi*, tr. it. cit. p.141.

La falsa coscienza esprime il pensiero non dialettico prodotto dalle collettività. L'identità prevale sulla realtà; identificando lo scambio cose dissimili tra loro. L'universo reificato mostra dunque la degradazione dell'esistenza. Esso si fonda sul principio del ritorno possibile e dell'identificazione; non essendo il valore identificabile. << La morale reificata è tipicamente ciò che in seguito designeremo con il termine di morale oggettiva; la categoria dell'efficienza vi si sostituisce a quella dell'intenzione morale>>¹⁶².

I nodi centrali del pensiero di Lukács sono quindi: i legami tra alienazione, reificazione e falsa coscienza; la categoria della totalità, il ruolo di Oggetto e Soggetto storici. Per l'autore il concetto di alienazione di Lukács è molto rilevante nella psicopatologia. << In Lukács l'alienazione indica una visione antidialettica del mondo, che isola l'individuo rispetto ad una realtà sociale dialettica>>¹⁶³.

Il concetto di totalità è utile per riprendere le teorie psicologiche di questo concetto. Infine la dialettica capitalistica schiaccia sia l'operaio che l'imprenditore. Il processo dereificante della rivoluzione proletaria esprime risultati simili all'analisi per il malato. L'elemento sociale prevale sull'individuale, potendo la logica dell'identità farsi largo sia nelle ideologie che nella vita degli schizofrenici. Gli studi psicopatologici vedono la reificazione fondamentale nello studio della schizofrenia, di cui il razionalismo morboso è espressione tipica.

Si è distinto poc'anzi tra atteggiamenti eccessivamente astratti, subrealisti, ed eccessivamente concreti, surrealisti.

Viene citata l'analisi di Cassirer. I malati sono incapaci di distinguere i colori, vedendo solo le sfumature, in un certo qual modo essendo eccessivamente vicini al reale; asimbolisti, essendo in grado di fare una cosa nella realtà ma non nell'immaginazione. Riassumendo l'autore sottolinea come l'esperienza concettuale deficiente non si distingua dalle altre. Essa cammina in modo parallelo all'incapacità spaziale; i malati non sono in grado di comprendere uno spazio diverso da quello in cui vivono. << Mettendo in luce una reificazione insufficiente del mondo proprio nell'afasico, che ha come corollario una deficienza del senso spaziale astratto e una diminuzione della capacità identificativa, la nostra ipotesi marxista ritrova dunque un'ipotesi più che

162 *Ivi*, tr. it. cit. p. 147.

163 *Ivi*, tr. it. cit. p. 148.

secolare>>¹⁶⁴.

Nella concezione di Goldstein gli schizofrenici soffrono di eccessiva concretezza. Le argomentazioni a sostegno di tale ipotesi vengono considerati deboli, accostare bacio a bocca come fanno alcuni malati è un atto di eccessiva astrattezza, non di concretezza. << Si tratta evidentemente di procedimenti che risultano da ciò che Paulhan chiama l'illusione della totalità, una pseudo-dialettica, una falsa concretizzazione del pensiero>>¹⁶⁵.

In generale la contrapposizione tra concreto ed astratto non sembra essere in grado di spiegare una patologia: ad esempio un medico deve avere un atteggiamento concreto se sta curando, astratto se sta prescrivendo. L'attività umana vera e propria è sintesi di fatti astratti e concreti. I sintomi della malattia sono ossessione di omogeneità e identificazione eccessiva e non concretezza eccessiva.

La teoria di Goldstein viene rifiutata per la contrapposizione tra atteggiamento allucinatorio e identificativo.

Conrad sottolinea invece l'importanza del termine intermedio per raggiungere il concetto. Gli afasici sono infatti attirati dal valore attivo delle cose e non riescono a dialettizzarlo. << Ci troviamo di fronte ad un processo di astrazione che il malato non riesce a dominare>>¹⁶⁶. Per analizzare l'afasia si tiene conto: dell'eccessiva concretezza, della totalità e dello scetticismo nei confronti di un ambito solo clinico del problema. Per operare la definizione di una parola bisogna destrutturare la totalità, attraverso la reificazione. La difficoltà degli afasici sta proprio in questo, nell'incapacità di distinguere gli elementi.

L'appressico, invece, secondo van der Horst è incapace di fingere situazioni astratte, ha il suo corpo senza riuscire a collocarlo nella realtà.

L'agnosico non è in grado di riconoscere dei visi senza spazializzazione. Ad esempio è in grado di riconoscere il medico tramite il camice ma non le persone famose.

Favre si dedicò invece allo studio di una malata che sembrava impossibilitata a delirare. Questo rivela all'autore: unità dell'asimbolismo, il legame tra parafrenia e schizofrenia, il carattere astratto del subrealismo e la validità della contrapposizione tra subrealismo e surrealismo.

164 *Ivi*, tr. it. cit. p. 155.

165 *Ivi*, tr. it. cit. p.157.

166 *Ivi*, tr. it. cit. p. 162.

<< L'interpretazione proposta: reificazione insufficiente del vissuto con prevalenza delle funzioni strutturanti [...] e il venir meno della funzione di identificazione, è dunque solo una reinterpretazione marxista di questi dati teorici di varia origine>>¹⁶⁷.

In un contesto sociocentrico i concetti di schizofrenia ed alienazione identificano tutti gli estranei alla società.

Sussistono diverse forme di disturbi sub-realisti: reificazione della sessualità, isteria e le sindromi maniaco-depressive.

Caruso si è occupato di sessualità in relazione alla totalità. Si ritrovano qui i concetti lukacsiani di totalità e reificazione che permettono di distinguere alcune perversioni come forme di alienazione sessuale. << Il fatto che una delle principali entità nosologiche della patologia sessuale (il feticismo) e uno dei fenomeni capitali della reificazione (il carattere feticistico della merce) portino [...] quasi lo stesso nome non è frutto del caso>>¹⁶⁸.

Il feticismo per Gebattel si mostra come l'illusione della totalità. Le parti del corpo di una donna ottengono un valore simile a quello di una bambola per un bambino. Il feticismo esprime una falsa coscienza sessuale. L'infante non è in grado di distinguere tra sé e l'altro, così accade per il feticista. Il feticismo è quindi frutto di una mancata separazione tra sé stessi e gli altri. << Concepito in questo modo, esso è il risultato di una lunga di atteggiamenti egocentrici e dunque reificanti: prevalenza del corpo rispetto all'alterità totale, [...] del possesso rispetto all'incontro>>¹⁶⁹

Nell'ambito di un rapporto sessuale reificato (come quello che si instaura tra un cliente ed una prostituta) può accadere che si possa essere posseduti o possedere; e la dinamica dell'avere possa prevalere sull'essere.

Anche nella mania è presente la reificazione ma non in modo evidente.

Il maniaco vive infatti in un eterno presente, atemporale e aspaziale. Come nella schizofrenia prevale la consistenza, nel maniaco prevale la precarietà, senza che muti il risultato: la mancanza di sintesi.

Il lutto deriva invece dalla reificazione come fenomeno sociale, come equilibrio tra l'esigenza di oltrepassamento della perdita dei congiunti e un suo prolungamento. << Il lutto consacra così un rifiuto della legge dialettica per quanto riguarda la vita morale;

167 *Ivi*, tr. it. cit. p. 166.

168 *Ivi*, tr. it. cit. p. 169.

169 *Ivi*, tr. it. cit. p.170.

esso è una materializzazione e un'esteriorizzazione – dunque una reificazione- di contenuti di coscienza transitori e dialettici >>¹⁷⁰.

Gebattel analizza la vita di una ragazza affetta da malinconia: la sua vita le appare senza senso e il tempo scorre in modo simile a quello dei condannati a morte.

L'immensità dello spazio può permettere riposo ma la sua assenza produce angoscia, nella persona osservata ciò avviene in modo netto, il tempo si presenta tirannico.

Nel caso osservato la giovane conduce un'esperienza reificata, non in grado di analizzare la progressione valoriale. Con lo sviluppo della malattia la paura di morire si muterà in immortalità.

Lo spazio dei malinconici è privo di profondità, sia per eccesso che per sua assenza: tutto si colloca sulla stessa linea. Gli oggetti sono o troppo pesanti o troppo leggeri e sono privi di legami tra loro.

Al di là delle sensazioni si perde la distinzione tra spazio vicino e lontano.

Distinguere tra psicosi realistiche e de-realistiche conduce per l'autore a collocare schizofrenia ed isteria in ambiti diversi; invece tra esse c'è legame.

L'isteria esprime l'esigenza di rappresentazione compensatrice alle insidie dell'esistenza.

Non potendo relazionarsi con il quotidiano l'isterico deve compensare altrimenti. <<

L'attività dello pseudologo che trasforma il proprio universo con il pensiero enunciato e non con l'atto è più vicina all'attività allucinatoria che all'azione concreta: si tratta di onirismo lucido>>¹⁷¹. Allo stesso modo dello schizofrenico l'isterico è anti-dialettico: venendo a mancare strutturazione della durata e strutturazione della vita ne deriva svalorizzazione.

La coscienza dell'isterico è una falsa coscienza. << Non a caso il termine “politico” sembra imporsi come analogo; la coscienza isterica possiede infatti tutta l'inautenticità della coscienza politicizzata>>¹⁷². L'anonimografia non prende la propria verità, svalorizzandola come fa il bugiardo, facendo perdere di senso al vero.

La temporalità di un'isterico è simile a quella teatrale; si può tornare indietro, rifare cose già fatte e la stessa morte non ha i tratti dell'irreversibilità. La dissoluzione del vero e del falso denotano reificazione. La realtà percepita dagli isterici è infatti una subverità non in grado di imporsi.

170 *Ivi*, tr. it. cit. p.181.

171 *Ivi*, tr. it. cit. p. 191.

172 *Ivi*, tr. it. cit. p. 193.

Per quanto concerne la psicosi Minkowski fa differenza tra la sindrome con carenza di intuizione e suo eccesso, respingendo la distinzione tra mania e schizofrenia.

<< L'introduzione del concetto di reificazione sembra essere fruttuosa a questo riguardo. Essa permette di allargare il gruppo "subrealista" inglobandovi alcune affezioni comportanti un elemento reificazionale: alcune perversioni, la psicosi maniaco-depressiva [...] e infine l'isteria>>¹⁷³. Attraverso ciò possono legarsi patologie differenti in forza del loro essere anti-dialettiche e anassiologiche.

L'autore rifiuta la distinzione tra patologie realistiche e de-realistiche; le percezioni hanno carattere biologico ma anche sociale. Tra il de-realismo e il realismo ci sono fasi di passaggio, che non possono essere trascurate.

Egli propone una teoria dualistica della coscienza morbosa.

Si vuole distinguere tra una falsa coscienza, intesa come destrutturazione dell'unicità e il falso giudizio, che non è in alcun modo legato ad essa.

<< La nozione di reificazione della sessualità chiarisce il significato di un fatto molto noto: la coesistenza della repressione sessuale e sociale>>¹⁷⁴. La società reprime la sessualità per celare la falsa coscienza.

L'autore riprende poi il concetto di ideologia di Mannheim.

La mistificazione religiosa fa parte del concetto parziale di ideologia. È lecito chiedersi se la mistificazione crei la falsa coscienza o viceversa.

Si riprende il caso degli afasici, contrapponendoli agli schizofrenici. << Ne deriva [...] che la menzogna è funzione reificante e spazializzante, poiché l'universo troppo esclusivamente temporale e insufficientemente reificato degli afasici sembra adattarsi molto difficilmente>>¹⁷⁵.

Jankelevitch ritiene la temporalità alla base della menzogna, che esprime egocentrismo svalorizzante. Il bugiardo reifica se stesso e il proprio avversario; invece di essere libero si ritiene potente. Egli deve abbandonare la durata a favore di un campo in cui ci sia un *continuum* spazio-temporale. << La cosificazione, è l'esperienza degli altri [...] in quanto cosa; la reificazione è un'insieme esistenziale che comporta, oltre al fenomeno della cosificazione, una neostrutturazione di tutto il modo di esistere nel mondo, connessa con uno scadimento della temporalizzazione e una conseguente

173 Ivi, tr. it. cit. p. 196.

174 Ivi, tr. it. cit. p.200.

175 Ivi, tr. it. cit. p. 201.

spazializzazione>>>¹⁷⁶. Ogni paragone posto tra ideologia e psicosi è colto in rapporto alla totalità.

Per essere ricettivo alla propaganda un uomo deve trovare in un contesto isterico, in cui essa ha preso il posto della verità.

L'ideologizzazione, individuale o di massa, esprime crisi di valori profondi e non mutazioni superficiali legate alle tecniche persuasive.

g) L'autore tenta di dare alla schizofrenia una lettura sociale.

In tale patologia la reificazione viene espressa dal prevalere dell'ambito identificativo. Il metodo utilizzato è volto a considerare i sintomi della schizofrenia come prodotto di una natura anti-dialettica.

Nell'ambito metodologico classico si tende a concentrarsi solo sugli aspetti individuali, non riuscendo a definire correttamente la schizofrenia; bisogna invece studiare in modo congiunto psicologia e sociologia.

La turba fondamentale, concetto essenziale in psichiatria, è l'insieme di diversi sintomi. Secondo von Domarus negli schizofrenici c'è un prevalere della funzione identificativa su quella strutturante. Ad esempio si identificano cose diverse tra loro perchè tutte circondate da qualcosa.

Oppure tale atteggiamento può essere parziale, si è avuta una relazione di una donna bionda con un certo nome, tutte le donne bionde hanno quel nome.

Arieti sottolinea invece il carattere egocentrico di questa forma di identificazione. << Infatti, fondare l'identificazione sull'identità dei predicati significa identificare in modo egocentrico>>¹⁷⁷.

Pankow ritiene possibile curare lo schizofrenico attraverso una ricostruzione della totalità della persona, mediante una temporalizzazione dell'esistenza che è stata spazializzata. << In quest'ottica, l'atto terapeutico dello psicoanalista appare come una vera e propria disalienazione [...] nel senso marxista del termine>>¹⁷⁸.

La *Daseinanalyse* (analisi dell'essenza) è uno studio delle condizioni sociali della malattia (esempio citato ebrea che contrappone il tradizionalismo religioso allo stile di vita moderno).

In questa analisi svolge un ruolo fondamentale la categoria della totalità.

176 Ivi, tr. it. cit. p. 203.

177 Ivi, tr. it. cit. p. 215.

178 Ivi, tr. it. cit. p. 216.

Alla decadenza della dialettica corrisponde infine uno scadimento della prassi. Come conseguenza di ciò si sviluppano i fenomeni reificatori della perdita di libertà dell'essere e del suo schiacciamento da parte del mondo. Si pone in relazione a ciò il problema del rapporto con il mondo esterno.

La difesa dell'identità umana si definisce tramite la difesa dello spazio. << La *Daseinanalyse* è in fin dei conti infinitamente più vicina al marxismo di quanto non immaginino i suoi seguaci. Per quanto riguarda i suoi temi essenziali, essa dipende interamente da *Storia e coscienza di classe*>>¹⁷⁹.

Wirsch sostiene l'importanza dell'oggettivazione nell'ambito psicotico; la schizofrenia risulterebbe collegata alle allucinazioni.

Il concetto di reificazione tiene insieme per l'autore le teorie fin qui riportate, consentendo di giungere ad una concezione unitaria della schizofrenia.

Arieti ha riportato più volte come gli schizofrenici abbiano un processo di identificazione più veloce dei normali. Il pensiero dialettico può essere utilizzato nella critica del pensiero delirante. La differenza rispetto all'approccio di Arieti è che l'autore parte da una concezione sociologica della ricerca.

Tale studio permette di comprendere come assuma i caratteri di falsa coscienza anche la percezione dell'avversario politico.

Matussek ritiene che i paranoici percepiscano le qualità essenziali di una cosa ma non la totalità. La differenza nella due concezioni è che quello che per Arieti è conseguenza (la mancata identificazione), per Matussek è causa.

Anche lo sguardo può essere indagato per comprendere la schizofrenia. Il paranoico si sente infatti costantemente osservato. << Il malato diventa servitore altrui, si trasforma in una parte di quest'ultimo [...]. nell'universo della reificazione "l'uomo diventa una parte della macchina" (Marx)>>¹⁸⁰. L'unica libertà rimane quella di essere costantemente guardato.

Zutt individua nell'atteggiamento interno la turba fondamentale della schizofrenia, come tendenza ad immedesimarsi nel personaggio scelto.

Uno schizofrenico compie un gesto senza che il suo io vi sia collegato, esprimendo la sua incapacità di strutturazione.

Lo schiacciamento dell'uomo si pone tramite la spazializzazione della durata.

179 *Ivi*, tr. it. cit. p. 220.

180 *Ivi*, tr. it. cit. p. 227.

Nell'ottica del rapporto tra reificazione e dereificazione viene considerato il caso di una donna che si oppone al cambiamento.

È possibile a partire da ciò criticare filosoficamente l'esistenzialismo. È lecito domandarsi se l'utilizzo di un linguaggio esistenzialista sia un elemento di guarigione o di malattia per una persona schizofrenica. Nell'ottica del caso citato << la filosofia esistenziale non è una romantica ribellione contro la ragione, ma una reazione dialettica contro il fenomeno di spersonalizzazione, svalorizzazione, e di dealettizzazione schizofrenica che è la falsa coscienza; non una reazione anti-intellettualistica ma anti-razionalista morbosa>>¹⁸¹.

La categoria della totalità è una categoria dialettica, per questo il contributo di Lukács appare così rilevante.

Tra dialettica e gestaltismo (corrente psicologica fondata sui temi della percezione e dell'esperienza) ci sono rilevanti differenze ma non sostanziali.

Ad esempio Engels nell' *Anti-Duhring* stabilisce come non necessariamente ciò che non è spiegato non possa poi essere spiegato in seguito, contraddicendo Garaudy che sosteneva che il gestaltismo separasse analisi e sintesi. Pur presenti erronee concezioni nel gestaltismo ciò non produce una sua condanna definitiva.

La falsa coscienza è infine coscienza schizofrenica. La relazione fondamentale di tale concetto è con l'identificazione.

La maggior parte degli studi si occupano, e si sono occupati, di tempo e spazio. La filosofia si nutre di queste ricerche, per analizzare l'ideologia. Bisogna innanzitutto affermare che se si distinguono diverse forme di spazio si fa astrazione dal suo contenuto. << Se Lukács [...] afferma che nell'universo della razionalizzazione la durata concreta che sottende l'attività creatrice dell'artigiano si degrada in tempo spazializzato nell'operaio della catena, non ci troviamo in alcun caso di fronte ad un procedimento arbitrario, poiché il postulato dell'omogeneità è stato scelto come criterio dell'astrazione inevitabile che isola lo spazio dal tempo>>¹⁸². Lo spazio permette di spostarsi avanti e indietro, il tempo no; lo spazio è svalorizzante, il tempo valorizzante. Il ruolo dello spazio è misurabile nella distinzione tra azione e inazione. La prospettiva è la mancanza di reversibilità, il problema degli schizofrenici è proprio questo. La distinzione classica tra spazio vicino e lontano è legata alla presenza nello spazio vicino

181 *Ivi*, tr. it. cit. p. 231.

182 *Ivi*, tr. it. p. 237.

di oggetti o elementi della vita personale.

Sussiste una relazione tra fatto allucinatorio e spazializzazione, poiché il fatto allucinatorio ha legami con il sogno che è atemporale.

Come l'autistico può figurarsi un interlocutore attraverso uno specchio, uno stato autoritario può costruirsi un nemico fittizio.

Solo nel momento in cui tale dato diviene fenomeno di massa esso diventa falsa coscienza.

Nel tempo c'è quindi incontro, nello spazio scontro. La schizofrenia può essere interpretata come la mancanza della capacità d'incontro.

La degradazione dello spazio si determina nella privazione della sua profondità, attribuendogli carattere temporale. Il processo di decadimento della coscienza dello schizofrenico spazializza il tempo, e accentua lo spazio dello spazio conosciuto.

Tale prevalenza consente di analizzare manifestazioni dell'alienazione.

D'altronde nel linguaggio un certo grado di reificazione è necessario per poter comunicare. << Non si possono “incontrare gli altri” senza uscire da se stessi; proprio in questo senso abbiamo potuto definire precedentemente l'essenza della turba afasica come un'alienazione insufficiente o come un'insufficienza della funzione identificativa; il che, nell'ottica del marxismo aperto, significa la stessa cosa>>¹⁸³. Negli schizofrenici viceversa c'è n'è troppa.

I termini diventano così indipendenti dalla coscienza che li ha prodotti, si parla di tirannia delle parole.

Il linguaggio dello schizofrenico è reificato in quanto mondanizzazione dell'io sopraffatto dalla parola e dalla cosificazione che lo avvolge in un portato di onnipotenza.

Katan riporta l'esempio di due fratelli che tentano una truffa ai danni dell'assicurazione.

Il fallimento di essa produce in uno dei due schizofrenia e reificazione del linguaggio.

Da un lato si produce nel caso analizzato un ripiegamento della libido, dall'altro c'è il tentativo di recuperarla nel mondo.

Roheim parla invece di frustrazione orale che deriva dal fatto che gli schizofrenici tendano ad identificare la parola con l'oggetto. << Insomma, se per Roheim la frustrazione orale individuale in alcuni casi è responsabile del fiorire di uno sviluppo

183 *Ivi*, tr. it. cit. p.256.

ulteriore della schizofrenia, per i materialisti storici la “frustazione orale collettiva” dell'umanità costituisce la base su cui si edificano le ideologie, e in fin dei conti la falsa coscienza, questa schizofrenia collettiva>>¹⁸⁴.

Il fatto allucinatorio esprime falsa coscienza dell'incontro, detto altrimenti patologia della libertà.

La coscienza allucinatoria aliena le tendenze che non può collegare con la totalità; allo stesso modo la coscienza politica lo fa con ciò che è estraneo da sé.

Il problema si pone in relazione alle diverse funzioni che si determinano.

Le allucinazioni visive sono in questo contesto meno gravi di quelle auditive, in quanto meno elaborate. La struttura anti-dialettica trova quindi un'espressione auditiva o visiva. Le percezioni deliranti si identificano dunque attraverso l'egocentrismo dell'identificazione.

L'analisi di Matussek è qui utile per estendere all'ambito della percezione i meccanismi anti-dialettici della schizofrenia.

Le percezioni deliranti sono tese infatti ad identificare oggetti differenti con qualità essenziali identiche.

Il soggetto analizzato tende ad identificare l'altro in modo delirante: ad esempio pensa che sia fratello sia un poliziotto perchè lo guarda in modo inquisitorio. Lo schizofrenico tende a mettere in luce essenze de-realistiche per far fronte ai suoi bisogni deliranti. << Si tratta di un semplice mutamento di ottica, che offre però il denominatore comune necessario a collegare questa concezione [...] con le teorie di spazializzazione, di identificazione epistemologica, o psicoanalitiche e in fin dei conti, con una concezione generale del delirio paranoide in quanto pensiero de-realistico, perchè antidialettico>>¹⁸⁵.

Kulenkampff definisce il problema in relazione all'incapacità di abitare, il malato non sa dove si trova. Si riporta il caso di un'ebrea che, costretta a fuggire in relazione all'invasione nazista dei Sudeti, identifica tutte le persone che ha intorno come persone conosciute. Tale situazione esprime una prassi dialettica temporalizzante.

All'esperienza reificata, mancando di storicità, ogni evento storico appare come catastrofe.

L'autore riporta un passo di *Storia e coscienza di classe* in cui Lukács critica

184 *Ivi*, tr. it. cit. p. 259.

185 *Ivi*, tr. it. cit. pp. 264-5.

l'immediatezza degli storici borghesi non in grado di comprendere le mediazioni dialettiche del processo storico.

L'analisi dell'esperienza delirante di fine del mondo potrebbe costituire l'equivalente psicopatologico della falsa coscienza.

Freud, ad esempio, parla di questo fenomeno come espressione di catastrofe interiore. Callieri individua in questi sintomi legami con percezioni deliranti.

<< L'interpretazione dialettica del fenomeno presenta fin d'ora un vantaggio: quello di collegare in un insieme coerente due dati clinici apparentemente sconnessi: la sindrome di azione esterna e l'esperienza delirante di fine del mondo>>¹⁸⁶. È possibile creare inoltre un legame tra razionalismo morboso e tale esperienza.

Citato è il caso di un contadino che nel 1945 aveva visto cadere un aereo; nel 1947 ne cade un altro ed egli si convince che sia un segnale di imminente fine del mondo. Egli si convince inoltre che sia colpa della sua famiglia perchè suo padre aveva tagliato una quercia, in un contesto di universo morboso della colpa.

Nella mente del malato si trova un appianamento generale, legato al tema dello sradicamento. Il *Dasein* si trova senza legami, e l'aria gli sembra irrespirabile. Lo sradicamento dell'albero è segnale dello sconvolgimento del cosmo.

Tale esperienza viene descritta dall'autore come interferenza tra una coscienza reificata e una realtà dialettica. D'altronde definire un comportamento come anti-dialettico impone di collocarlo in un certo tipo di contesto.

L'utilizzo della categoria di reificazione consente di oltrepassare l'antinomia astratto-concreto nel pensiero schizofrenico.

Possono trovarsi tre forme di convergenza: dei sintomi (esempio legame tra delirio e percezioni di fine del mondo), delle teorie, delle strutture antidialettiche individuali e collettive.

Esempio citato di tale convergenze è Edipo, che dopo essersi reso cieco, è nella condizione di poter essere visto senza vedere.

In Kiergaard Lowitsky trova prevalenza della funzione identificativa nel legame con il padre e spazializzazione della durata. << Ritroviamo quindi in ciascuna di queste interpretazioni gli stessi elementi costitutivi: identificazione, spazializzazione con subtemporalizzazione e regressione a uno stadio predialettico>>¹⁸⁷.

186 *Ivi*, tr. it. cit. p. 269.

187 *Ivi*, tr. it. cit. p. 276.

Per Roheim lo schizofrenico non riesce ad oltrepassare la separazione dalla madre e identifica tutte le cose attraverso di essa. Holstijn sostiene che lo svezzamento sia una forma di castrazione e produce aggressività verso la madre ed il proprio corpo da parte dell'infante.

La presenza congiunta della sessualità femminile e della sterilità maschile possono costituire fattori che determinino un caso clinico.

<< La messa in evidenza critica di queste convergenze dialettiche potrebbe essere un compito interessante per una psicopatologia marxista non dogmatica; ma essa costituisce anche l'elemento più deliberatamente trascurato dal marxismo ortodosso>>¹⁸⁸. Si pone il problema del rapporto tra marxismo e dialettiche idealistiche. D'altronde il marxismo non dialettico è molto presente in psicopatologia.

Tramite l'analisi di Matussek può trovarsi un legame tra percezione delirante e prevalenza della funzione identificativa.

L'autore vuole integrare parti della dottrina di Heidegger nel marxismo. << Da un lato il bilancio dei casi clinici con "crisi esistenziale" rivela che questa crisi appare come una reazione contro la struttura reificazionale del delirio; è lecito perciò supporre per estrapolazione che nel suo insieme il pensiero della scuola esistenzialista rappresenta anch'esso una reazione contro la schizofrenizzazione antidialettica della coscienza collettiva, in altri termini, una reazione contro la falsa coscienza>>¹⁸⁹. D'altra parte queste teorie sono dialettiche e possono accostarsi al marxismo.

L'autore si chiede se il marxismo possa considerarsi un materialismo, in relazione soprattutto alle dogmatizzazioni sovietiche. Inizialmente esso costituiva a suo modo di vedere un sociologismo con sfumature economiche.

Esistono sicuramente legami tra materialismo storico e dialettica della totalità, per l'autore una buona sociologia è necessariamente dialettica.

L'autore non vuole criticare il pavlovismo (concezione filosofica sovietica) di per sé ma sottolinearne il semplicismo nella possibilità di applicare all'essere umane gli stessi studi degli animali.

Biswanger è tra gli esistenzialisti quello più vicino a Marx, molto più di Heidegger con Lukács.

È quindi possibile distinguere una teoria marxista del pensiero delirante, traendo

188 *Ivi*, tr. it. cit. p. 279.

189 *Ivi*, tr. it. cit. p. 281.

l'origine della schizofrenia da una struttura anti-dialettica dell'essere.

Nel corso dell'analisi il razionalismo morboso si è rivelato come l'elemento fondamentale di una teoria dell'alienazione. << Inoltre il razionalismo morboso, in quanto espressione per eccellenza della coscienza non dialettica [...] appare come la schizofrenia tipo, vale a dire come la forma clinica più vicina ad un'ipotetica “turba fondamentale”>>¹⁹⁰.

La teoria del rapporto tra Soggetto ed Oggetto è costitutiva per la concezione dell'alienazione. Bisogna cercare una terza via tra rispecchiamento ed identità dei due fattori.

La mancanza di dialettica è legata infatti ad un processo di disinserimento dalla realtà. Nelle conclusioni l'autore afferma che il suo intento era quello di abbozzare non una spiegazione ma uno studio marxista del fenomeno schizofrenico. Essendo l'utilizzo della dialettica molto complesso, è lecito attendersi un ritorno a tecnicismi intellettuali pre-dialettici.

Infatti, per l'autore, l'approccio puramente sperimentale aveva ottenuto al momento della pubblicazione, scarsi risultati.

Uno degli scopi dell'autore è dimostrare la possibile unificazione tra le diverse fenomenologie schizofreniche.

<< Il concetto di falsa coscienza, dipendente dagli svariati meccanismi della psicologia sociale conserva non di meno una personalità precisa in quanto “quadro” dei differenti aspetti e delle differenti forme della comprensione subdialettica e destoricizzata (reificata) della realtà>>¹⁹¹.

Tale capitolo dell'opera è solo un abbozzo di una teoria della reificazione che l'autore ha voluto sviluppare, ma ciò che è importante sottolineare a mio avviso è la possibilità di utilizzare anche in campo psico-patologico il concetto di reificazione di matrice lukacsiana.

3.2 Oggettivazione e reificazione in Sartre

Per Sartre la reificazione non si trova nei rapporti economici, ma intersoggettivi. In realtà l'analisi dell'autore subisce una mutazione: ad una prima fase esistenzialista che coincide con la pubblicazione nel 1943 dell' *Essere e il Nulla* in cui la dinamica

¹⁹⁰ *Ivi*, tr. it. cit. p. 287.

¹⁹¹ *Ivi*, tr. it. cit. p. 291.

reificatoria ha fondamento esclusivamente nella soggettività, fa seguito una fase di avvicinamento al marxismo che si determina con la pubblicazione nel 1960 della *Critica della ragion dialettica* in cui assume il ruolo centrale la “materia”, un elemento esterno al soggetto. La reificazione trova qui il suo luogo di sviluppo nel rapporto di lavoro. Certamente essa rimane una disfunzione intersoggettiva, ma non può essere illustrata unicamente in base ad una dinamica interna alla soggettività.

Non si può discutere di elementi patologici nei rapporti intersoggettivi se essi non sussistono. Sartre intende nell'*Essere e il Nulla* abbattere lo scoglio rappresentato dal solipsismo. Niente può darci per lui la certezza di un'altra cosa se prima non facciamo esperienza di noi stessi. << Il solo punto di partenza possibile è il *cogito* cartesiano. Il *cogito* soltanto ci porta sul terreno della necessità di fatto, che è quello dell'esistenza d'altri. [...] Bisogna che il *cogito*, esaminato più attentamente, mi proietti fuori di sé sugli altri come mi ha proiettato fuori di sé sull' In- sé. [...] Così è al per-sé che bisogna chiederci di darci il Per-altri, all'immanenza assoluta che bisogna chiedere di proiettarci nella trascendenza assoluta: nel più intimo di me stesso devo trovare non delle ragioni di credere ad altri, ma proprio altri, come colui che non è me stesso>>¹⁹².

Sartre riprende qui Hegel che nella *Fenomenologia dello Spirito* pone l'intersoggettività come fondamento della soggettività dell'individuo. Si dovrebbe quindi parlare di un processo di ricostruzione dal fondato al fondamento. L'autocoscienza hegeliana non può riconoscersi infatti da sé, ma solo attraverso il riconoscimento di un'altra autocoscienza.

L'autore francese recupera questo ragionamento, prendendo a fondamento non la soggettività ma quella che lui chiama oggettività, ossia la consapevolezza che tutti abbiamo di avere un corpo collocato nello spazio-tempo.

Mentre secondo Hegel però la coscienza è qualcosa di comprensibile alla stregua di qualunque altro oggetto, per Sartre ciò non avviene. La natura soggettiva del sé non può infatti divenire elemento di conoscenza; quando il per-sé tenta di conoscersi, egli giunge a conoscere un oggetto, ma non la sua natura soggettiva. La conoscenza di sé è dunque inarrivabile. Il *cogito* è semplicemente la certezza immediata di sé. << La riflessione non ha quindi alcun privilegio nei riguardi della coscienza riflessa: non è la prima che rivela seconda a se stessa. Al contrario, è la coscienza non riflessiva che rende possibile;

192 J-P. Sartre, tr. it. *L'essere e il Nulla*, il Saggiatore, Milano, 1965, pp. 303-304.

c'è un *cogito* preriflessivo che è la condizione del cogito cartesiano>>>¹⁹³.

L'uomo ha la conoscenza della propria oggettività, ma << si rende conto che non può essere niente [...] se gli altri non lo riconoscono come tale. Per ottenere una verità qualunque sul mio conto, bisogna che la ricavi tramite l'altro. L'altro è indispensabile alla mia esistenza, così come alla conoscenza che ho di me>>>¹⁹⁴. La capacità di riconoscersi passa necessariamente per lo sguardo altrui.

La centralità dello sguardo non è legata al vedere, ma all'essere visto.

La critica di Sartre parte dalla dinamica estremamente patologica e disumanizzante dell'esistenza umana.

Infatti l'oggettivazione di sé da parte dell'altro è completamente diversa dall'in sé reale.

<< Il me-oggetto-per me è un me che non è me, cioè non ha le caratteristiche della coscienza. È coscienza degradata>>>¹⁹⁵. Lo sguardo altrui non solo non giunge a conoscere la realtà, ma ha per l'individuo un effetto deformante.

Sartre focalizza l'attenzione sul carattere alienante dell'intersoggettività, ovvero sull'effetto di estraniamento che produce sul soggetto lo sguardo altrui. L'in sé è costituito originariamente dotato di infinite possibilità che si riducono ad una sola attraverso l'identificazione in un ruolo operata dall'altro. << Io colgo lo sguardo dell'altro in seno al mio atto, come solidificazione e alienazione delle mie possibilità>>>¹⁹⁶.

L'io si riduce così ad oggetto, cosa immobile; avendo lo sguardo altrui effetto pietrificante. << La pietrificazione per sé da parte dello sguardo dell'altro è il senso profondo del mito di Medusa>>>¹⁹⁷.

L'io rimane così in balia dell'azione altrui, dell'immagine che ha proiettato, in costante pericolo a causa di ciò.

Al pericolo si aggiunge poi il sentimento di vergogna. L'individuo riesce a riconoscersi solo attraverso l'essere degradato che è per gli altri; ritrovandosi preda del peccato senza averlo commesso, ma semplicemente sentendosi in colpa in relazione al rapporto con gli altri.

La relazione intersoggettiva assume i tratti del peccato originale della Bibbia, e il

193 *Ivi*, tr. it. cit. p. 19.

194 J.-P. Sartre tr. it. *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Mursia, Milano, 1963, pp 70-71.

195 J.-P. Sartre, tr. it. *L'essere e il Nulla*, il Saggiatore, Milano, 1965 p. 327.

196 *Ivi*, tr. it. cit. p. 316.

197 *Ivi*, tr. it. cit. p. 494.

sentimento di sentirsi nudi di fronte agli altri è analogo a quello di Adamo ed Eva, che si tenta invano di aggirare vestendosi, rivendicando il diritto di vedere senza essere visti. L'altro restringe la soggettività al corpo, sottraendone con questa la disponibilità all'individuo. La primaria esperienza del corpo, unione di coscienza e corporeità, viene rotta. Sotto l'altrui sguardo il corpo cessa di essere una cosa interna su cui l'individuo può esercitare controllo, diventando una cosa esterna, che può essere colpita a piacimento dagli altri.

Mentre critica il solipsismo individuale Sartre analizza l'essenza delle relazioni tra soggetti come reificazione. Non ci sono quindi rapporti autentici, né tanto meno emancipanti. Anche la comunicazione finisce per essere fonte di distorsione e reificazione.

Neanche il sentimento amoroso riesce a sfuggirvi. Ciascun individuo dovrebbe essere libero di amare e volere lo stesso per il suo partner. Ciò può ottenersi solo da una cosa: << Chi vuol essere amato non desidera di asservire l'amato >>, non vuole renderlo strumento di suo pieno controllo perché << l'asservimento totale dell'essere amato fa svanire l'amore dell'amante >>¹⁹⁸. Ma in realtà tale sfida ha come destino di essere sconfitta. L'esigenza è contraddittoria: l'amante vuole essere amato liberamente ma in certo modo lo pretende. Restano solo due possibilità: la riduzione dell'altro ad oggetto costretto ad amare o la rinuncia ai propri desideri, cedendo la propria libertà.

Non è dunque possibile nessuna relazione autentica, ciascun rapporto tra individui è reificante. La situazione diventa qualcosa non propria dell'individuo ma definita e controllata da altri. << Il per-sé nasce in un mondo che è mondo per altri per sé. Ecco che cos'è il dato. E, con ciò stesso, come abbiamo visto, il senso del mondo gli è alienato. Questo significa che si trova in presenza di significati che non vengono al mondo per mezzo suo >>¹⁹⁹.

La morte conduce alla completa espropriazione del sé. Finché si è vivi ci si può opporre al punto di vista altrui, con la morte questa possibilità cessa di esistere e si crea alienazione: << l'esistenza stessa della morte ci aliena completamente, nella nostra vita, a profitto d'altri. Essere morto è essere in preda ai vivi >>²⁰⁰.

Sussiste una possibilità di rivolta da parte del soggetto che rivendica la propria

198 *Ivi*, tr. it. cit. p. 427.

199 *Ivi*, tr. it. cit. p. 616.

200 *Ivi*, tr. it. cit. p. 618.

soggettività.

Una volta compiuto questo processo non si può essere più oggettivati.

<< La reazione alla vergogna consisterà quindi nel cogliere come oggetto colui che ha sorpreso la mia oggettività. Infatti, dal momento in cui mi appare come oggetto, la sua soggettività diventa una semplice proprietà dell'oggetto considerato>>. Così facendo la soggettività è solo un'aggiunta ad un elemento che è comunque un oggetto << L'Altro-oggetto "ha" una soggettività come questa scatola vuota ha un "interno". E con ciò mi riconquisto: perché non posso essere oggetto per un oggetto>>²⁰¹.

La replica alla vergogna è l'orgoglio, che porta all'altro ciò che l'io ha dovuto subire. Di contro, l'altro si ribellerà a questo tentativo, ne consegue che il rapporto di riconoscimento è reificazione reciproca. L'intersoggettività perde il carattere di rapporto tra soggetti per mutarsi in una relazione tra oggetti.

Il conflitto per il riconoscimento è disperato, non si può diventare soggetto senza vedere l'altro come oggetto e viceversa.

In questa concezione si nota l'eredità di Hegel: il riconoscimento è per lui lotta per l'esistenza, sforzo di essere riconosciuti. Il conflitto parte dall'assenza di riconoscimento in relazione al fatto che l'altro soggetto voglia il riconoscimento senza concederlo; il rapporto autentico porrebbe fine a questo conflitto.

In Hegel il riconoscimento è tuttavia condizione di autentico rapporto con l'altro; l'indipendenza dell'autocoscienza si origina mediante la relazione conoscitiva. Il processo di autonomizzazione dal mondo della natura si fonda attraverso l'acquisizione della consapevolezza di essere indipendenti.

Per Sartre, invece, il riconoscimento non crea soggetti, ma oggetti. Dopo essere stata dimostrata l'esistenza attraverso l'esser visto, questa esistenza si deforma in una mera raccolta di oggetti.

La coscienza di classe proletaria non deriverebbe quindi da una presa d'atto collettivo degli operai ma dallo sguardo del borghese, che li pone fuori dalla sua comunità e quindi come un'altra collettività. << Noi siamo noi solo agli occhi degli altri, e solo a partire dallo sguardo degli altri, ci assumiamo come noi>>²⁰².

Si denota qui la distanza con Heidegger, che sosteneva che l'essenza del rapporto tra gli uomini fosse l'essere insieme e non il conflitto.

201 *Ivi*, tr. it. cit. p. 344.

202 *Ivi*, tr. it. cit. p. 484.

Ciò pone come centrale il lato che potremmo chiamare oscuro, del riconoscimento. Esso non consiste infatti semplicemente nel mettere in condizione l'altro della propria indipendenza, ma attribuirgli un'identità, che Sartre chiama oggettività. L'atto del riconoscere impone uniformità al molteplice, rinchiudendo la soggettività in un'unica dimensione, consegnando a tutti un'identità stereotipata. In un certo qual modo riconoscere è sottrazione all'altro della propria irriducibile costitutività.

Tutto ciò costituisce però solo uno dei possibili modi di riconoscimento. Tale tendenza è immanente nella relazioni umane ma rappresenta comunque solo una degenerazione patologica dello stesso.

La motivazione di quest'argomentazione sartriana è triplice.

Il primo motivo attiene all'ontologia dell'opposizione tra essere in-sè e per sé. Il primo viene definito come ciò che è senza articolazione interne. << L'essere in-sé ha una sola dimensione di essere [...]. L'In-sé non è diverso, non è molteplicità e perchè riceva la molteplicità come caratteristica del suo essere, in-mezzo-al-mondo, è necessaria la nascita di un essere che insieme sia presente a ogni in-sé isolato nella sua identità. È per mezzo della realtà umana che la molteplicità viene al mondo, è la quasi molteplicità in seno all'essere-per-sé che fa in modo che il numero si manifesti nel mondo>>²⁰³. Il per-sé è invece il suo contrario, che determina la sua originaria indifferenziazione.

La radicale opposizione che si determina tra coscienza ed essere fa sì che le sue azioni siano puramente negative. L'essere non è infatti dentro la coscienza ma al di fuori di essa. La relazione del soggetto con il mondo sarà puramente negativa, da ciò il conflitto. Nel caso della relazione tra soggetto ed oggetto la reificazione è univoca, viceversa in quella soggetto-soggetto reciproca. << Quando la coscienza si realizzava come non essente questo o o quel questo nel mondo, la relazione negativa non era reciproca. [...] Ma quando si tratta di altri, invece, la relazione negativa interna è una relazione di reciprocità>>²⁰⁴.

La seconda ragione è legata all'impostazione platonico-contemplativa che considera i soggetti come semplici osservatori. Il rapporto tra individui si realizza nello sguardo. Quando tali relazioni vengono considerate in modo teoretico esse diventano reificanti. Le relazioni intersoggettive sono tutte quelle nelle quali l'altro non è oggetto ma soggetto dell'interazione. Riconoscere infatti non è semplicemente identificare

203 *Ivi*, tr. it. cit. p. 179.

204 *Ivi*, tr. it. cit. p. 339.

qualcuno, ma considerarlo come soggetto, rispettandone l'autonomia.

Il terzo motivo è la concezione sartriana della soggettività. L'essere in-sé e il per-sé sono originari. Il rapporto con le altre individualità non potrà che corrompere tali unità.

Paradossalmente è proprio la natura non-sociale dell'individuo a costituire la sua ultima speranza di difesa.

La concezione di Sartre rimane dunque esistenzialista, fondata sulla primazia della vista, sulla considerazione delle relazioni intersoggettive come interamente conflittuali e sul concepire l'altro come limitazione della propria individualità.

La soluzione alla reificazione non può dunque trovarsi in quei rapporti intersoggettivi che la rendono possibile. E però è proprio la reificazione a impedire la libertà umana.

La *Critica della ragion dialettica*, pur attribuendo alla reificazione un valore euristico, utilizza un'impostazione alternativa sia a quella di Lukács che all'esistenzialismo.

L'uomo si definisce in relazione al progetto che persegue, dal modo in cui cerca di superare le condizioni in cui si trova. È mediante il lavoro che egli pone le sue scelte, che si confrontano sempre con formazioni oggettivanti. Ogni attività dell'uomo è oggettivazione, ed è proprio nella relazione con l'oggetto che l'uomo si comprende come individualità. Il tema della scarsità limita poi la libertà: << Nella misura in cui l'altro, ignorando (più o meno) la mia azione, suscita in me l'ignoranza della sua, io mi faccio prassi grazie a lui, per superamento di questa ignoranza indotta ed interiorizzata>>²⁰⁵.

Legata all'oggettivazione c'è l'alienazione. L'uomo prima di tutto è bisogno, che si può comprendere a partire da una situazione di scarsità. L'uomo si aliena negando una totalità data di fronte a lui, in un processo di negazione della negazione. Il soggetto è anche trascendenza, perchè muta il suo campo pratico attraverso il lavoro che è attività individuale prima che sociale. È progetto superando la situazione in cui si trova, << la realizzazione del possibile, dà luogo necessariamente alla produzione di un oggetto o d'un avvenimento nel mondo sociale; essa è dunque la nostra oggettivazione, e le contraddizioni originarie che vi si riflettono rivelano la nostra alienazione>>²⁰⁶.

Il nesso tra dialettica e soggettività primaria e intersoggettiva è un legame necessario per la prassi umana.

Sartre cerca in questo modo di uscire dal soggettivismo, cercando di dimostrare come il

205 J.-P. Sartre tr. it., *Critica della ragion dialettica*, Libro Primo, Teoria degli insiemi pratici, Il Saggiatore, Milano, 1963, p. 31.

206 *Ivi*, tr. it. cit. p. 23.

soggetto finisca per sottostare alla dialettica che egli stesso ha innescato. È a questo punto che Sartre parla di reificazione: essa si determina nel momento in cui nel soggetto si sviluppa un qualcosa di inerte. L'uomo può dunque essere libero solo se si trova in un ambiente che lo condiziona e lo nega.

La reificazione ha un duplice sviluppo: la stabilizzazione prodotta dalla praxis sulla cosa vivente e il destabilizzante contromovimento che le cose oppongono ad essa.

L'intersoggettività potrebbe essere considerata superamento della reificazione perché tramite il lavoro altrui può giungere a compimento il progetto di ciascun individuo. In tal modo però l'uomo diventa anche strumento dell'altro: Sartre ricollegandosi a Mauss concepisce la reciprocità come amicizia ed aggressione; rileggendola in chiave materialistica.

D'altra parte le relazioni umane vanno distinte dalla loro reificazione, che è un loro dato storicamente sviluppatosi, poiché << la relazione umana (qualunque ne sia il contenuto) è una realtà di fatto permanente a qualsiasi momento della Storia ci si collochi, anche tra individui separati, appartenenti a società di regime diverso che s'ignorino a vicenda>>²⁰⁷.

Sono quindi le relazioni umane a fare la storia, non viceversa. L'uomo fa esperienza di sé nei collettivi: << prodotto del proprio prodotto, forgiato dal proprio lavoro e dalle condizioni sociali della produzione, l'uomo esiste in pari tempo nell'ambito dei propri prodotti e fornisce la sostanza dei "collettivi" che lo intaccano; ad ogni livello della vita si forma un corto circuito, un'esperienza orizzontale che contribuisce a mutarlo sulla base delle condizioni di partenza>>²⁰⁸.

È possibile operare una distinzione dialettica tra intersoggettività e reificazione, diversamente da quanto avveniva nell'*Essere e il Nulla*: l'uomo sebbene alienato, è pur sempre un uomo. L'uomo è mediato dalle cose allo stesso modo che esse sono mediate da lui; può diventare cosa solo dopo essere stato identificato dalla prassi come libertà. La reificazione non può che determinarsi nella dispersione tra produttori e prodotti. Sartre ripete però che << è impossibile esistere in mezzo agli uomini senza che essi diventino oggetti per me e per loro, a causa mia, senza che io sia oggetto per loro, senza che a causa loro la mia soggettività assuma realtà oggettiva come interiorizzazione della

207 *Ivi*, tr. it. cit. p. 222.

208 *Ivi*, tr. it. cit. p. 66.

mia oggettività umana>>²⁰⁹. La soluzione proposta nell'opera definisce la reificazione come dipendente dalla struttura materiale dell'intersoggettività, cioè dalla componente inerte della materia. Non sono quindi le relazioni intersoggettive *tout court* a fondare la reificazione ma il fatto che non possano esistere senza la situazione materiale della scarsità.

Ne consegue una limitazione dell'azione umana in se stessa, una dipendenza tra alienazione dell'azione umana e inerzia della materia lavorata.

La reificazione esprime la strutturale intermateriale della soggettività. Il riconoscimento si compie infatti prima della reificazione, Sartre dice che per considerare un uomo un animale bisogna prima riconoscerlo come uomo (riferimento alla dialettica servo-padrone di Hegel). Non esiste una definizione aprioristica di uomo ma essa si determina a partire dagli altri: << il carattere di un uomo non esiste come tale; ma quel coltivatore riconosce in quel cantoniere un progetto concreto che si manifesta attraverso le sue condotte e che altri hanno già riconosciuto, proprio con l'avergli prescritto quel compito. Così ciascuno riconosce l'altro in base ad un riconoscimento sociale>>²¹⁰.

I rapporti umani non dipendono deterministicamente per Sartre dai rapporti economici. È la reciprocità a fondare la reificazione non l'opposto. Se così fosse non potremmo conoscere il darsi di una relazione. La reificazione non fonda dunque i rapporti intersoggettivi. << La reciprocità non protegge gli uomini contro la reificazione e l'alienazione, benchè ne sia fondamentale opposta [...]. Le relazioni reciproche e ternarie sono il fondamento di tutti i rapporti tra uomini, qualunque forma possano assumere successivamente. Spesso dissimulata dalle relazioni che forma e sostiene (e che possono essere, ad esempio, oppressive, reificate, ecc.), la reciprocità, ogni qualvolta si manifesta, rende evidente che ciascuno dei due termini è modificato nella sua esistenza stessa dall'esistenza dell'Altro: in altri termini, gli uomini sono legati tra loro da relazioni di interiorità>>²¹¹.

Nella reciprocità non c'è via d'uscita alla reificazione. La reciprocità è opposta alla reificazione ma non è una sua proiezione, piuttosto una sua possibilità. L'uomo fa cose poiché << vuole cambiare il mondo che lo opprime, cioè agire mediante la materia sull'ordine della materialità quindi trasformare se stesso>>, è lui stesso a rendersi

209 *Ivi*, tr. it. cit. p.231.

210 *Ivi*, tr. it. cit. p. 235.

211 *Ivi*, tr. it. cit. p. 236.

strumento della trasformazione, proiettandosi verso << un altro assetto dell'Universo con un altro statuto per l'uomo; e appunto in base a questo ordine nuovo egli definisce sé stesso come l'Altro che sarà>>²¹².

La reificazione assume i tratti dell'ineludibilità: l'individuo si crea autoreificandosi come strumento. Per esserci reciprocità debbono esserci quattro condizioni: << che l'altro sia mezzo nella misura in cui io lo sono di me stesso [...]; che nell'altro io riesca a riconoscere la stessa *praxis* che vedo in me, cioè che io riesca a integrare la sua *praxis* nella mia (secondo il movimento di totalizzazione); che il processo con cui l'altro attua i suoi fini sia rapportabile al processo in cui attuo i miei; che io mi scopra suo mezzo e suo oggetto nella stessa misura in cui riduco l'altro a mezzo dei miei fini>>²¹³.

La strumentalizzazione che si sviluppa può essere positiva nel caso in cui ci sia uno scambio in vista di un progetto comune, negativa nel caso ci siano lotta o inganno.

L'oggettivazione non ha qui lo stesso significato di Hegel, non è lotta per la vita o per la morte, ma lotta a partire dalle condizioni di penuria. << Hegel ha soppresso la materia come mediazione tra gli individui. Anche se si adotta la sua terminologia, bisogna dire che ogni coscienza è il reciproco dell'Altro, ma che tale reciprocità può assumere un'infinità di forme diverse – positive o negative- e che è la mediazione della materia a decidere di tali forme in ogni caso concreto>>²¹⁴.

Il tema centrale dell'opera è rappresentato dalla relazione con il pratico-inerte.

Il pratico-inerte non è solamente una dimensione oggettiva ma la struttura stessa dell'intersoggettività. Sono infatti le totalità a creare tra gli uomini le relazioni che conducono alla reificazione. La prassi fa sì che gli oggetti diventino l'obiettivo dell'azione umana. La relazione tra uomo ed oggetto è pratico-inerte: pratica perchè nasce dall'azione umana, inerte perchè è un'azione che parte dall'oggetto ma si esaurisce in esso.

La reificazione esprime l'irrigidimento delle relazioni umane: l'individuo è costretto a vivere la sua progettualità di vita in modo disgregato, ossia discreto e discontinuo. << Perdendo le proprietà umane, i progetti degli uomini si incidono nell'Essere, la loro translucidità si cambia in opacità, la loro tenuta in spessore, la loro labile leggerezza in permanenza; diventano Essere perdendo il carattere di avvenimento vissuto; in quanto

212 *Ivi*, tr. it. cit. p. 237.

213 *Ivi*, tr. it. cit. pp. 237-238.

214 *Ivi*, tr. it. cit. p.238.

sono Essere, rifiutano, anche se sono decifrati e conosciuti, di dissolversi nella conoscenza. Solo la materia, cozzando sulla materia, li potrà disgregare. Il senso del lavoro umano sta nel fatto che l'uomo si riduce a materialità inorganica per agire materialmente sulla materia e cambiare la propria vita materiale>>>²¹⁵.

La prassi modifica le cose, ma l'azione retroagisce sul soggetto. La reificazione ha una connotazione temporale; il futuro si propone come ritorno del passato, e questo conduce ad una mutazione dell'universo materiale incidendo sui rapporti d'interiorità.

Mediante il progetto l'uomo aliena i suoi significati nella materia, che da suo strumento diventa fattore di dominio dell'uomo. Già l'uomo primitivo percepiva qualcosa rendendosi conto della forza della freccia. L'uomo pone la sua azione nelle cose, permettendo ad esse di restituirgli in forma violenta la prassi che nega l'unitarietà della cosa << nell'utensile più adeguato e più comodo esiste una violenza nascosta che è il rovescio della sua docilità: la sua inerzia gli permette sempre di “servire ad altro”; o meglio serve già ad altro, e in tal modo instaura un regime nuovo>>>²¹⁶.

La materia rappresenta qui la seconda natura hegeliana. La retroazione della materia è il motore della storia dell'uomo; così facendo la moneta diventa un parassita inerte e l'individuo mediante la macchina diviene prodotto del suo prodotto.

Sartre vuole dunque ridimensionare l'interpretazione economicista della reificazione, analizzando la complessità del suo costituirsi in relazione alla condizione di penuria. La ragione dialettica costituirebbe la via di fuga alla reificazione. La reificazione, in questo contesto, viene definita come un'alterazione che consente di aprire sempre nuove possibilità alla prassi. Essa si costituisce prima dell'atto in cui l'uomo si fa strumento; Sartre afferma la priorità pratica del riconoscimento, attribuendogli un'accezione anche positiva.

Rispetto all'*Essere e il Nulla* l'intersoggettività non è immediatamente reificante. Nonostante ciò essa è preda dell'alienazione nella misura in cui si determina in un campo condizionato dalla penuria. Sartre traspone il tema dell'alterità oggettivante nell'opacità del mondo pratico-inerte, in cui gli uomini sono subalterni alla loro situazione.

L'alterità prende la forma oggettivistica del rapportarsi con l'inerte. Nemmeno la reciprocità riesce a difendere gli uomini. La relazione umana è intelleggibile solo a

²¹⁵ *Ivi*, tr. it. cit. p.301.

²¹⁶ *Ivi*, tr. it. cit. pp. 305-306.

partire dalla prassi. Non sono infatti le relazioni umane a determinare l'ambiente sociale, ma il contrario. Sartre non individua alcuna apertura disalienante tra collettivo e lavoro umano. I rapporti umani sono collegati in modo casuale alla dialettica dell'azione umana che rimane legata al pratico-inerte, che produce alterazione.

I problemi sorgono nel momento in cui l'autore afferma che il rigetto della reificazione può avvenire solo a partire dalle relazioni autentiche, caratteristiche dello stato embrionale del gruppo.

Sartre inviterebbe quindi a diffidare di qualunque forma istituzionale; ogni entità sociale non colta nel suo farsi sarebbe falsificata.

Il rischio maggiore di quest'impostazione è rappresentato da una definizione puramente negativa delle istituzioni. Anche in una società democratica, infatti, gli oggetti collettivi definiscono la strutturazione del campo umano. << In quale misura gli oggetti collettivi, segni della nostra alienazione, verranno dissolti in una vera e propria comunità intersoggettiva in cui le sole relazioni reali siano quelle degli uomini tra loro [...]? La scomparsa delle forme capitalistiche dell'alienazione deve identificarsi con la soppressione di tutte le forme d'alienazione?>>²¹⁷. Nemmeno nella democrazia rappresentativa si scorge soluzione da ciò: << Un sistema elettorale, qualunque sia, costituisce l'insieme degli elettori come materia passiva dell'etero-condizionamento; e le liste elette rappresentano tanto poco la volontà del paese quanto poco le liste dei dischi più comperati rappresentano il gusto dei clienti. La sola manifestazione possibile di una "volontà" delle masse è il loro raggruppamento rivoluzionario contro l'inerzia delle istituzioni e contro questa sovranità edificata sulla loro impotenza>>²¹⁸. Ne consegue che << la lotta è la sola pratica umana che realizzi nell'urgenza e talvolta nel pericolo di morte il rapporto di ciascuno con il suo essere-oggetto>>²¹⁹.

Rimane solo la possibilità del movimentismo, del fare per il semplice fare, privo di progettualità. Unico antidoto è rappresentato dal raggruppamento rivoluzionario contro le istituzioni. La corretta analisi sartriana corre infatti il rischio di incanalare l'esperienza critico-dialettica in un primato del qui ed ora irrazionale. Per Sartre infatti la prassi è pura solo se non si contamina con l'oggetto.

217 *Ivi*, tr. it. cit. p. 469.

218 *Ivi*, tr. it. cit. Libro Secondo, p. 322.

219 *Ivi*, tr. it. cit. p. 459.

Conclusioni

Come si è visto abbiamo ricostruito lo sviluppo storico del concetto di reificazione, partendo da Hegel, passando per Marx e giungendo poi a Lukács. Ne abbiamo poi analizzato gli sviluppi successivi attraverso l'opera di Sartre dal punto di vista filosofico e di Gabel dal punto di vista psicologico.

Da quanto emerso nel lavoro di questa tesi ci sembra essere chiara l'attualità del termine reificazione.

Se inizialmente ci siamo dedicati ad una ricostruzione storico-filosofica degli sviluppi del concetto di reificazione, in seguito ne abbiamo analizzato in modo dettagliato le coordinate teoriche che Lukács ha tracciato, in vista di un raffronto con l'oggi. In questo senso il tema marxiano del feticismo della merce da cui si origina il saggio dell'autore ci permette ad esempio di considerare quanto sia oggi importante socialmente possedere un telefono cellulare ultramoderno (basti pensare alle lunghe file di fronte ai negozi ogni qualvolta viene prodotta una nuova tipologia di I-phone) e quanto ciò significhi in termini di reificazione, data la prevalenza del valore di scambio rispetto al valore d'uso che tali prodotti hanno.

Per quanto riguarda il processo produttivo la sua crescente razionalizzazione ha condotto sicuramente ad uno sviluppo delle forze produttive impensabile rispetto a qualche decennio fa, ma i meccanismi di lavoro e di sfruttamento sono rimasti a nostro avviso gli stessi. Il processo di de-industrializzazione nel mondo occidentale e la supposta prevalenza del terziario, sono stati possibili grazie alla crescente internazionalizzazione del capitalismo, che ha portato molte aziende su base nazionale a trasferire la propria sede legale in un paese diverso da quello d'origine. In questo modo le branche della produzione di maggiore semplicità sono state spostate in paesi dove la manodopera costasse molto meno e le organizzazioni sindacali avessero un'organizzazione di tipo embrionale, consentendo con uno scarso investimento un elevato plus-prodotto.

D'altra parte anche per quanto riguarda le contraddizioni del pensiero liberale che Lukács ha analizzato potremmo ritrovarle oggi in relazione alla crisi economica che dal 2008 attanaglia il mondo industrializzato. In questo caso l'incapacità degli economisti borghesi di individuare la totalità dello sviluppo capitalistico li ha portati a cercare nei modi più disparati cause a nostro avviso irrazionali della crisi: dai mutui concessi

allegrement negli Usa, all'eccessiva speculazione dei mercati; celando il fatto che essa costituisca soprattutto una crisi di sovrapproduzione, data l'immensa mole di merci prodotte che non trova sbocco sul mercato.

Peraltro la crescente meccanizzazione di tutti i settori produttivi produce indubbiamente una crescente alienazione del lavoratore che si trova frequentemente costretto a mansioni sempre più ripetitive che, se in Occidente riguarda meno i settori agricolo ed industriale, concerne tutto quell'ambito di lavori legati al terziario o in generale al cosiddetto settore dei servizi.

E poi perché non riconsiderare l'opera di Gabel data l'importanza che oggi assume l'ideologia del libero mercato. Se la falsa coscienza esprime l'incapacità di un pensiero di farsi dialettico, l'idea che il mercato si autoregolamenti da solo (la famosa mano invisibile di A.Smith) e che i suoi squilibri dipendano in ultima istanza da una ancora non completa libertà o comunque da un'eccessiva ingerenza dello Stato in economia, cosa rappresenterebbe se non questo.

E proprio in relazione alla possibilità di unire psicologia e pensiero marxista, riteniamo che una analisi dei fenomeni individuali di tipo paranoico che spesso vengono relegati nell'ambito clinico, debba e possa ritrovare una propria collocazione in un contesto all'interno del quale l'uomo venga considerato alla luce dei condizionamenti economici e sociali che lo hanno portato o meno a compiere determinate azioni.

Infine senza ombra di dubbio anche le riflessioni di Sartre ci appaiono ancora attuali: la sua critica all'essere puramente strumentale dell'intersoggettività e allo scadimento dei rapporti personali nell'assenza del riconoscimento reciproco sono senza dubbio realtà; mentre il legame reificatorio che lega l'individuo al frutto del proprio lavoro (il citato pratico-inerte) seppur mutato in consistenza e modalità di sviluppo rimane oggi tragicamente in vigore.

Per concludere molto rimane ancora da analizzare sul tema reificazione. Nello specifico indubbiamente manca la comprensione di cosa debba essere l'uomo privo di reificazione. A tal riguardo ci potrebbe d'aiuto l' *Ontologia dell'essere sociale*, fondamentale opera incompiuta di Lukács.

Bibliografia

- Balibar, E'. , *La filosofia di Marx*, Roma, Manifestolibri, 1994.
- Bedeschi, G., *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Bari, Laterza, 1968.
- Bellan, A., a cura, *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale*, Milano-Udine, Mimesis, 2013.
- Bidet, J. *Il Capitale. Spiegazione e ricostruzione*, Roma, Manifestolibri, 2010.
- Colletti, L., *Il marxismo e Hegel*, Bari, Laterza, 1969.
- Id. *Il paradosso del capitale*, Roma, Liberal edizioni, 2011.
- Id. << *Marxismo e dialettica*>> in *Intervista politico- filosofica*, Bari, Laterza, 1974.
- Cortella, L., *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Genova, Marietti, 2011.
- Id. *Ideologia e società*, Bari, Laterza, 1969.
- Engels F. *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, in Marx, Engels, *Opere complete*, Roma, Editori Riuniti, 1972.
- Feuerbach, F. *L'essenza del cristianesimo*, Milano, Feltrinelli, 1960.
- Gabel, J. *La falsa coscienza. Saggio sulla reificazione*, Bari, Dedalo, 1967.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1973.
- Id. *Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio*, Torino, Utet, 1981.
- Id. *Scienza della logica*, Bari, Laterza, 2008.
- Id. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1987.
- Hess, M. *L'essenza del denaro*, in *Filosofia e socialismo. Scritti 1841-45*, Lecce, Milella, 1988.
- Hilferding, R. *Il capitale finanziario*, Milano, Feltrinelli, 1961.
- Honneth, A. *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Roma, Meltemi, 2007.
- Kant, I., *Critica della ragion pura*, Bari, Laterza, 1949.
- Id. *Critica della ragion pratica*, Bari, Laterza, 1955.
- Id. *Critica del giudizio*, Bari, Laterza, 1960.
- Lenin, V., *L'estremismo*, Roma, Editori Riuniti, 1969.
- Lukács, György, *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi, 1959.
- Id. *Teoria del romanzo*, Milano, SugarCo Edizioni, 1962.
- Id. *L'anima e le forme*, Milano, SugarCo Edizioni, 1963.

Id. *Il dramma moderno I*, Milano, SugarCo Edizioni, 1967.

Id. *Storia e coscienza di classe*, Milano, SugarCo Edizioni, 1967.

Id. *Marxismo e politica culturale*, Torino, Einaudi, 1968.

Id. *Scritti politici giovanili*, Bari, Laterza, 1972.

Id. *Estetica di Heidelberg*, Milano, SugarCo Edizioni, 1974.

Id. *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino, Einaudi, 1975.

Id. *Per l'ontologia dell'essere sociale I*, Roma, Editori Riuniti, 1976.

Id. *Per l'ontologia dell'essere sociale II*, Roma, Editori Riuniti, 1981.

Id. *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, Roma, Editori Riuniti, 1983.

Luxemburg, R. *L'accumulazione del capitale*, Torino, Einaudi, 1960.

Id. *Riforma sociale o rivoluzione?* in R. Luxemburg *Scritti scelti*, Milano, Edizioni Avanti, 1963.

Id. *Sciopero di massa, partito e sindacati*, in R. Luxemburg *Scritti scelti*, Milano, Edizioni Avanti, 1963.

Marx, K. *La sacra famiglia*, Roma, Editori Riuniti, 1967.

Id. *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1969.

Id. *Il Capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1970.

Id. *Miseria della filosofia. Risposta alla "filosofia della miseria" del signor Proudhon*, Roma, Newton Compton, 1976.

Id. *L'analisi della forma di valore*, Bari, Laterza, 1976.

Id. *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1993.

Id. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 1970.

Id. *Gründrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Roma, Pgreco, 2012.

Id. *Storia delle teorie economiche*, Torino, Einaudi, 1954.

Id. *Teorie sul plusvalore*, Roma, Editori Riuniti, 1971.

Id. *Scritti inediti di economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1963.

Id. *Salario, prezzo e profitto*, Roma, Editori Riuniti, 1972.

Id. *Lavoro salariato e capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1972.

Id. *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, Roma, Edizioni Rinascita, 1954.

Id. *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, Roma, Editori Riuniti, 1962.

Marx-Engels, *Opere scelte*, Roma, Editori Riuniti, 1972.

- Id. *Manifesto del Partito Comunista*, Bari, Laterza, 2005.
- Id. *La sacra famiglia*, Roma, Editori Riuniti, 1972.
- Id. *L'Ideologia tedesca*, in Marx, Engels, *Opere complete*, Roma, Editori Riuniti, 1972.
- Id. *Critica del programma di Gotha*, in Marx, Engels, *Opere complete*, Roma, Editori Riuniti, 1972.
- Id. *Il 1848 in Germania ed in Francia*, Roma, Edizioni Rinascita, 1948.
- Marx-Engels-Lenin *Sulle società precapitalistiche*, Milano, Feltrinelli Editore, 1970.
- Sartre, J-P. *L'Essere e il Nulla*, Milano, Il Saggiatore, 1965.
- Id. *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Milano, Mursia, 1963.
- Id. *Critica della ragione dialettica*, Libro Primo: Teoria degli insiemi pratici, Milano, Il Saggiatore, 1963.
- Id. *L'intelligibilità della Storia. Critica della Ragione dialettica*, Tomo II, Milano, Ch.. Marinotti, 2006.

