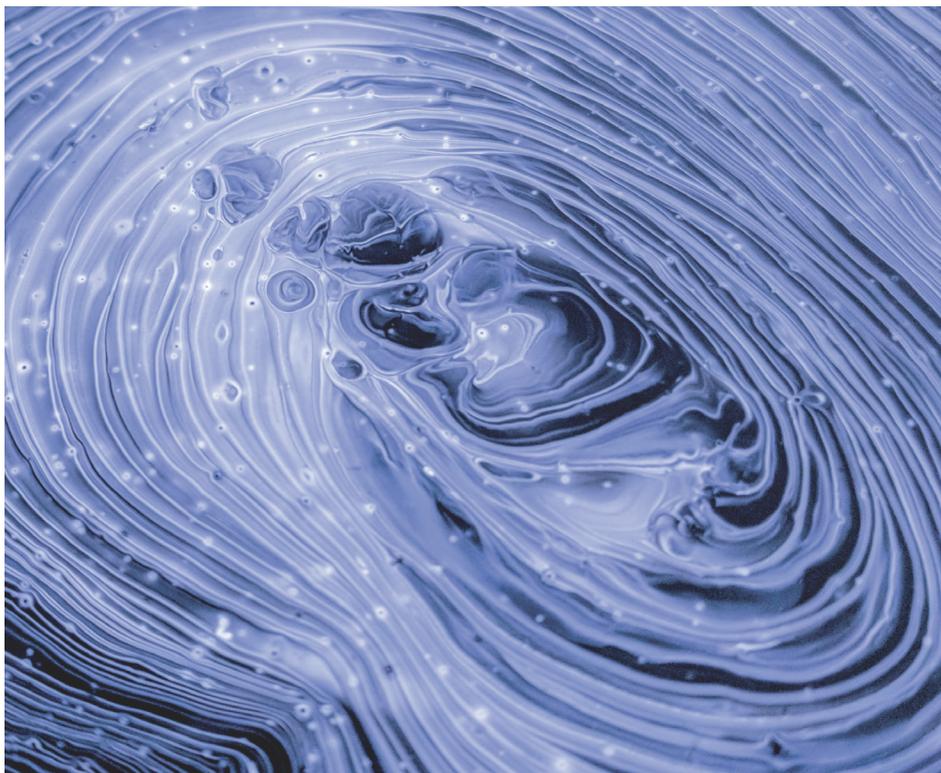


*Quaderni
di Teoria Sociale*

numero

2 | 2021



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2021

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI

Co-direttore

Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato di Direzione

Teresa GRANDE, Paolo MONTESPERELLI, Vincenza PELLEGRINO,
Massimo PENDENZA, Walter PRIVITERA, Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato Scientifico

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Stefano BA (University of Leicester), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Francesca BIANCHI (Università di Siena), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Enrico CANIGLIA (Università di Perugia), Massimo CERULO (Università di Perugia-CERLIS, Paris V Descartes), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma III), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDLOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (Université Paris V Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Ercole Giap PARINI (Università della Calabria), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Antonio RAFELE (Université Paris Descartes, La Sorbonne), Valérie SACRISTE (Université Paris V Descartes), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Adrian SCRIBANO (CONICET-Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires) Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna).

Redazione a cura di RILES | Per il triennio 2019-2021

Lorenzo BRUNI, Luca CORCHIA, Gianmarco NAVARINI, Vincenzo ROMANIA

I Quaderni di Teoria Sociale utilizzano i criteri del processo di referaggio indicati dal Coordinamento delle riviste italiane di sociologia (CRIS).

Nota per i collaboratori

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a redazioneQTS@gmail.com; ambrogio.santambrogio@unipg.it.

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

I Quaderni di Teoria Sociale usufruiscono di un finanziamento del Dipartimento di Scienze Politiche, progetto di eccellenza LePa, Università degli studi di Perugia.

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. II | 2021. ISSN (print) 1824-4750 – ISSN (online) 2724-0991

Il numero è disponibile anche in Open Access e acquistabile nella versione cartacea sul sito internet www.morlacchilibri.com/universitypress/.

Copyright © 2021 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata. www.teoriasociale.it | redazione@morlacchilibri.com | www.morlacchilibri.com. Stampa: dicembre 2021, Logo srl, Via Marco Polo, 8, Borgoricco (PD).

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2021

Sommario

MONOGRAFIA

*La sociologia storica tra classici e contemporanei.
Temporalità, strutture ed eventi*

A cura di: Andrea Borghini, Luca Corchia e Vincenzo Romania

VINCENZO ROMANIA, ANDREA BORGHINI E LUCA CORCHIA <i>Introduzione</i>	9
ANDREA BORGHINI <i>Definizioni, epistemologie, interdisciplinarietà. Problemi e prospettive della sociologia storica</i>	15
FEDERICO CHICCHI <i>Il metodo di Marx e l'enigma della Storia</i>	43
EMANUELA SUSCA <i>Tempo e temporalità in Pierre Bourdieu</i>	63
VINCENZO ROMANIA <i>Andrew Abbott. Le ecologie interconnesse di una carriera intellettuale</i>	91
LUCA CORCHIA <i>Spiegazione e narrazione nella sociologia storica. La "Event Structure Analysis" di Larry J. Griffin</i>	115
SAGGI	
FRANCO CRESPI <i>Sessualità ed esperienza di vita</i>	147

EMILIANA MANGONE
Dalla dicotomia altruismo / egoismo alle relazioni “altruistiche” ed “egoistiche” 159

ALICE SCAVARDA
Quale sociologia della disabilità? Per una proposta teorica post-convenzionale allo studio della disabilità 183

NOTE CRITICHE

FRANCESCA SACCHETTI
Oltre il vetro opaco delle apparenze. Nota critica al Diario fenomenologico di Enzo Paci 209

RECENSIONI

TERESA GRANDE
Patricia Vannier, *La sociologie en toutes lettres. L'histoire de la discipline à travers les correspondances*, Presses Universitaires Du Midi, 2020. 223

ALESSANDRA POLIDORI
Judy Wajcman, *La tirannia del tempo. L'accelerazione della vita nel capitalismo digitale*, Treccani, 2020. 231

AMBROGIO SANTAMBROGIO
Enrico Campo, *La testa altrove. L'attenzione e la sua crisi nella società digitale*, Donzelli, 2020. 235

MARCO BONTEMPI
Marco Marzano, *La casta dei casti. I preti, il sesso e l'amore*, Bompiani, 2021. 239

Abstract degli articoli 245

Notizie sui collaboratori di questo numero 251

Elenco dei revisori permanenti 255

Avvertenze per Curatori e Autori 257

MONOGRAFIA

La sociologia storica tra classici e contemporanei.

Temporalità, strutture ed eventi

A cura di: Andrea Borghini, Luca Corchia e Vincenzo Romania



FEDERICO CHICCHI

Il metodo di Marx e l'enigma della Storia¹

Quindi l'enigma del feticcio denaro è soltanto l'enigma del feticcio merce divenuto visibile e che abbaglia l'occhio.

[Karl Marx, 1970, I, 125]

1. Il materialismo storico come sociologia

Il giovane Karl Marx aveva di certo trovato in Hegel un momento irrinunciabile per la fondazione della sua nascente teoria materialistica. Come è noto, si trattava – senza sacrificare il movimento dialettico delle contraddizioni – di scavare al di sotto dello strato mistificatorio dell'idealismo tedesco e così facendo di capovolgere l'idea di un mondo storico-sociale che in quel contesto trovava spiegazione solo a partire da una dinamica che, procedendo dall'alto verso il basso, muoveva inesorabilmente verso la determinazione dello *spirito assoluto* [Korsch 1967, tr. it. 1969].

Attenzione però, il capovolgimento da operare era per Marx tutt'altro che semplice: esso, infatti, non aveva a che fare solamente con la necessaria critica verso l'idea dello Stato che Hegel aveva posto a compimento reale di tale movimento, ma doveva arrivare a coinvolgere tutte quelle manifestazioni “superiori” dello *spirito* come, ad esempio, la religione, l'arte e la filosofia. Quest'ultime venivano così spogliate da Marx “dalla loro posizione sovramondana e degradate a semplici ‘forme di coscienza sociale’, che dipendono dai rapporti materiali dell'esistenza” [ivi, 202]. In tal senso, e questo è molto importante per gli obiettivi di

1. Questo contributo riprende e aggiorna alcune tesi precedentemente presentate nel mio testo *Karl Marx. Il soggetto della prassi* [2019].

questo nostro contributo, la critica marxiana appare sin dalle sue prime mosse, al contempo, critica del diritto e dello Stato e critica delle sue manifestazioni ideologiche. La critica marxiana che assume consistenza nel corpo a corpo con Hegel sembra così dare forma a un materialismo che si iscrive fin da subito all'interno di una postura fortemente sociologica.

In particolare sono i *Manoscritti economico filosofici del 1844* il luogo dove Marx riesce a mettere efficacemente in tensione produzione e riproduzione della società con i temi dell'ideologia e del feticismo [Basso, Raimondi 2018]. Questo è un punto decisivo che, diversamente da quanto credono molti interpreti moderni del pensiero marxiano, sarà poi fondativo di tutta la sua opera, anche di quella definita matura. Approfondiamo la questione: “Quante più cose l'uomo trasferisce in Dio, tanto meno egli ne ritiene in se stesso. L'operaio ripone la sua vita nell'oggetto; ma d'ora in poi la sua vita non appartiene più a lui ma all'oggetto. [...] *L'alienazione* dell'operaio nel suo prodotto significa non solo che il suo lavoro diventa un oggetto, qualcosa che esiste all'esterno, ma che esso esiste *fuori di lui*, indipendente da lui, a lui estraneo, e diventa di fronte a lui una potenza per se stante: significa che la vita che egli ha dato all'oggetto, gli si contrappone ostile ed estranea” [Marx 1844, tr. it. 1968, 72]. I creatori (gli uomini) sono costretti a inchinarsi alle loro creature divenute spettrali e autonome, e che prendono il sopravvento. Le azioni degli individui sono, dunque, determinate, da un lato dalla presenza di antecedenti condizioni materiali e naturali, e dall'altro da quelle prodotte dalla loro stessa azione sociale. Essi così vivono e agiscono in seno a “limiti, presupposti e condizioni materiali determinate e indipendenti dal loro arbitrio” [Marx, Engels 1845-1846, tr. it. 1969, 13]. La produzione delle idee è intrecciata, condizionata all'attività e alle relazioni materiali degli uomini e la coscienza degli uomini risulta essere un vero e proprio “prodotto sociale”. Importante allora è comprendere – come ha fatto ad esempio Franco Crespi – come Marx sia riuscito a mantenere saldi al centro della sua teoria il mutamento sociale e la Storia, senza mai sacrificare l'uno al cospetto dell'altra e viceversa: “il dato sociale è pertanto variabile nel tempo e nello spazio; e tale variabilità si alimenta nel ‘sé’ che l'uomo si costruisce attraverso la capacità di trascendere la propria situazione esistenziale” [1977, 524]. Questo aspetto insiste ancora sulla

frizione di Marx con l'idealismo tedesco, frizione decisiva per comprendere il materialismo storico marxiano.

Lucio Colletti nell'analizzare il rapporto tra Marx ed Hegel ha toccato, a nostro parere, un punto nevralgico della questione: la concezione di Hegel, dice Marx, "è semplicemente la rappresentazione di una separazione realmente esistente" [1843a, tr. it. 1950, 111]. È la vicenda di una sostituzione, di uno stare di qualcosa al posto di qualcos'altro. "Non diversamente da come nell'idealismo la 'mistica sostanza' si sostituisce al soggetto reale, così nella società borghese il *citoyen* – 'l'uomo astratto, artificiale l'uomo come persona allegorica, morale' si sostituisce al *bourgeois* cioè all'uomo reale" [Colletti 1969, 115]. È quello che Marx denomina l'universalità irreali dello Stato borghese. In altre parole: "Come le determinazioni reali si volatilizzano in determinazioni pure o razionali, come la cosa si volatilizza in ragione, ma la ragione poi esiste solo come una cosa; allo stesso modo le differenze economiche trovano la loro apparente conciliazione nel cielo dello Stato, nell'eguaglianza politica, ma questo Stato poi non serve ad altro che a ribadire e sanzionare lo stato di cose reale" [ivi, 117]. Tale questione marxiana è così la stessa, o comunque ricorda molto da vicino, ci pare, quella che tornerà quando, nelle sue opere mature, si tratterà di mostrare come l'economia politica borghese non sia animata nient'altro che dalla necessità di legittimare lo sfruttamento di una classe egemone (la borghesia) su di un'altra subordinata (il proletariato).

"L'indipendenza politica è un accidente della proprietà privata". Ne *La questione ebraica*, Marx preciserà come "nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo oltrepassa dunque l'uomo egoistico, l'uomo in quanto è membro della società civile, cioè individuo ripiegato su se stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla comunità. Ben lungi dall'essere l'uomo inteso in esso come specie, la stessa vita della specie, la società appar piuttosto come una cornice esterna agli individui, come limitazione della loro indipendenza originaria" [1843b, tr. it. 1966, 96]. C'è uno spazio di determinazioni reali che trova concreta espressione sociale e che non viene per nulla preso in considerazione. Ribadiamo: "L'indipendenza politica è un accidente della proprietà privata" afferma con acume Marx, squarciando quel velo della mistificazione di cui dicevamo all'inizio. Ma non basta. Occorre mostrare come lo "storicismo" di Marx (che

è per lo più traducibile in una sociologia di processi sociali determinati che si reiterano) non possa in alcun modo essere confuso con un diverso storicismo, ancora ancorato all'idealismo, dove contrariamente alle intenzioni marxiane “la puntualità del giudizio storico si identifica proprio con il rilievo dei tratti singoli e irripetibili che caratterizzano quel dato ambiente” [Colletti 1969, 120]. Si tratta per Marx di comprendere le regolarità del funzionamento della società capitalistica e delle sue diverse formazioni economico-sociali. Si tratta insomma di organizzare una prospettiva sociologica capace di metterci in condizione di cambiare *praticamente* lo stato delle cose esistenti.

“Ma veniamo al punto essenziale: che nesso vi è tra la critica di Marx alla logica di Hegel e la scoperta che questa logica, questa filosofia, è il ‘riflesso’ ideale della società borghese e non solo un riflesso ma anche un suo momento costitutivo, onde il superamento del regime borghese non può non comportare anche la fine della filosofia avutasi finora, della filosofia in quanto filosofia?” [ivi, 121]. La tesi di Colletti pare cogliere il punto fondamentale del rapporto tra il pensiero critico di Marx e l'hegelismo che è bene qui tenere presente: non si tratterebbe solo di accusare il filosofo di Stoccarda, come ad esempio fa Feuerbach, di astrattezza e formalismo, bensì di riconoscere il rapporto di queste caratteristiche con un contenuto pieno ma vizioso e surrettizio. “Ne deriva che, mentre la critica tradizionale, movendo all'idealismo l'accusa di non tener conto del concreto, del mondo, finisce in qualche modo per convalidare il principio, proprio in quanto ammette la possibilità che una filosofia si possa costituire prescindendo dalla materia; [...]. Che è appunto ciò che sostiene Marx quando osserva che la filosofia speculativa, “proprio in quanto vuole negare con sofismi la razionale e naturale dipendenza dall'oggetto, cade poi nella più irrazionale e innaturale servitù di fronte ad esso, di cui è costretta a ricostruire come necessarie e universali anche le caratteristiche più accidentali e individue” [ivi, 121-122]. Il punto allora non sarebbe la sterilità del metodo hegeliano ma la sua intrinseca vocazione a fare l'apologia dello stato di fatto. Occorre sottolineare come in Marx il pensiero, l'idea, non possa contenere tutta la realtà, non la possa esaurire tutta entro di sé, e ancora “che il predicato, pur riflettendo il soggetto, non lo esaurisca, non si sostituisca ad esso, ma rimanga appunto predicato, cioè un attributo, sua qualità, sua parte” [ivi, 123].

Petrucciani, facendo riferimento alle tesi di Alfred Schmidt sul concetto di natura in Marx [1962, tr. it. 2018], permette di fare chiarezza su questo passaggio: sarebbe stata l'influenza di Kant, e il modo in cui quest'ultima viene lavorata in relazione con l'idealismo hegeliano, a risultare decisiva nella formazione epistemologica del giovane Marx. Egli rifiuta, infatti, contro Hegel, di far coincidere soggetto e oggetto, come se il secondo fosse diretta emanazione del primo. L'essere non può, in questo senso e con Kant, essere confuso con la sua determinazione concettuale. Al contempo, però, Marx, con Hegel, concepisce il rapporto tra i due in modo storico e reciprocamente condizionantesi. La lotta politica e sociale, l'azione soggettiva possono cambiare e modificare il mondo che ci condiziona, e queste attività, i loro effetti sul mondo, influenzano il modo in cui quest'ultimo è concepito e rappresentato. “Seguendo Hegel, Marx storicizza le categorie kantiane; andando oltre Hegel, connette più strettamente le trasformazioni dei modi di pensare con quelle del lavoro e dei rapporti sociali” [Petrucciani 2018]. Qui si scrive un punto fondamentale del metodo marxiano. Più specificatamente, ciò che a nostro avviso appare come decisiva è l'impossibilità, secondo la concezione materialistica di Marx, di appiattire l'oggettualità del mondo, la sua natura, su quello che di quest'ultima è possibile concepire soggettivamente. La mente agisce senza esaurire o comprendere per intero la realtà. Qualcosa di autonomo resiste, si manifesta e non si lascia del tutto ricomprendere dalla Storia e al contempo però del mondo non se ne può fare esperienza che attraverso i processi storici.

Non meno decisivo, d'altra parte e in tal senso, risulta essere quanto scrive in proposito Marx ne *La ideologia tedesca*: “A nessuno di questi filosofi è venuto in mente di ricercare il nesso esistente tra la filosofia tedesca e la realtà tedesca, il nesso tra la loro critica e il loro proprio ambiente materiale” [Marx, Engels 1845-1846, tr. it. 1969, 8] e ancora, poco più avanti: “La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale” [ivi, 13]. Quando Marx muove la sua critica alla filosofia hegeliana costruisce quindi non solo una teoria logica sulla filosofia di Hegel ma una vera e propria sociologia, nel senso che la stessa filosofia di Hegel è interpretata come una diretta espressione del mondo sociale borghese. “La pratica [luogo da cui eravamo partiti nella nostra analisi, N.d.A.] è funzionale al prodursi della teoria, ma la teoria poi

è una funzione della pratica” [Colletti 1969, 127]. Cominciamo così a intravedere sullo sfondo di questo ragionamento i lineamenti dell’importante concetto marxiano di *astrazione determinata*².

A questo punto è necessario soffermarci, seppur rapidamente, sulla influenza, a nostro avviso e a dispetto di altre interpretazioni, *determinante* che Feuerbach ebbe nella formazione del pensiero di Marx. Più in particolare, occorre interrogarsi su quanto pesò la concezione materialistica dell’autore de *L’essenza del cristianesimo* (1841) sulla definizione della critica marxiana rivolta contro i principi dell’idealismo teologico e speculativo. È proprio in Feuerbach, infatti, che Marx trova le *giuste* argomentazioni per accusare la filosofia idealistica di operare un ribaltamento fra teoria e prassi, ribaltamento che riflette, come già prima accennato, l’inversione teologica del rapporto fra Dio e l’uomo nella religione, del rapporto fra il soggetto e il predicato. Il tema della *alienazione*, che sarà uno dei maggiori lasciti della riflessione marxista, nasce concettualmente proprio in questo contesto, dove Marx designa la critica della religione come “il presupposto di ogni critica”³. Tale avvicinamento teorico, che sostiene e scrive al centro del pensiero marxiano il tema del capovolgimento, per quanto negli anni dedicati allo studio della economia politica questo sarà “tradotto” nel tema delle *Verrückte Formen* (forme impazzite) [Bellofiore 2013], lascerà un segno indelebile nel pensiero del filosofo.

Sarebbe in ogni caso esagerato interpretare questa aderenza come priva di fessure. Cesare Luporini ha sintetizzato in modo efficace la questione del rapporto tra Marx e Feuerbach con una battuta: “massima vicinanza dunque, ma anche massima lontananza”. In ogni caso, ci sembra difficile negare che senza questa

2. “Relazione di pensiero ed essere *nella* filosofia, relazione *tra* filosofia e mondo, relazione tra le parti costitutive del mondo: questa la struttura dell’astrazione determinata o scientifica. Cioè passaggio dal pensiero, dalla filosofia, al concreto: quindi deduzione; ma deduzione che implica ed ha a fondamento un passaggio dal mondo alla filosofia, cioè dal concreto all’astratto. Perciò analisi-sintesi, induzione-deduzione, circolo dal concreto all’astratto e dall’astratto al concreto, che cade e si risolve, infine, nel passaggio dal concreto al concreto” [Colletti 1969, 127].

3. Come ben precisa Karl Korsch, la critica avanzata da Marx in questo periodo alla religione, espressa a partire dalle tesi di Feuerbach, deve essere anche compresa alla luce dell’inseguirsi in Prussia, in quegli stessi anni, di un governo fautore di politiche religiose, reazionarie e antiliberali [Korsch 1967, tr. it. 1969, 192].

attenzione “giovane”, Marx non sarebbe mai riuscito a concepire i suoi testi maturi come, ad esempio, *Il Capitale*. Seguendo la nostra ipotesi interpretativa il tema dell’alienazione diviene, non un incidente di percorso, ma uno dei pilastri della critica della economia politica sviluppata da Marx.

La nostra convinzione, in altre parole, è che non sia possibile ridurre il Marx delle opere giovanili a una sorta di romanzo di formazione⁴: ciò che permise a Marx di capovolgere l’idealismo hegeliano dentro una idea storico-determinata di prassi e di rivoluzione, che troverà le sue coordinate scientifiche nel suo progetto successivo di critica della economia politica, si sedimenta e precisa proprio in questi anni giovanili, anche grazie al contatto con alcune suggestioni feuerbachiane. Certo non senza restare molto distanti negli obiettivi. Ad esempio, ancora una volta ha pienamente ragione Stefano Petrucciani, quando, facendo riferimento alla critica di Adorno in proposito, indica i limiti di questa complicità marxiana con il pensiero di Feuerbach: “L’importanza del testo marxiano, perciò, non è tanto da vedersi nella sua critica dell’idealismo, che ne costituisce la base metodologica; ma si dovrà cercare piuttosto nei contenuti concreti, e cioè nel modo in cui Marx si confronta con la visione hegeliana dello Stato, della società e dei loro nessi” [2009, 26].

2. *Il modello genetico-strutturale come esempio di scienza ricostruttiva*

È la tensione che si produce tra un certo materialismo e un certo idealismo che porterà, dunque, Marx a riconoscere nel *soggetto della prassi* la sua fondamentale direzione metodologica. Questo è il punto da sottolineare, insieme al

4. Rispetto a questa cruciale questione, sono fondamentali le riflessioni e le analisi proposte negli anni sessanta del secolo scorso da alcuni autori che si formarono nel contesto dell’Istituto per la ricerca sociale di Francoforte. Come sottolinea Petrucciani, tra i frutti migliori di questa “nuova” stagione di ricerca tedesca sui testi marxiani è doveroso ricordare almeno il lavoro di Helmuth Reichelt, Hans-Jürgen Krahl, Alfred Schmidt, e soprattutto Hans-Georg Backhaus. Allo stesso modo è, crediamo, più che condivisibile la posizione espressa a riguardo da Lucio Colletti che argomenta come nei *Manoscritti del ’44* di Marx “è sciolto il nodo che dà significato al concetto di ‘rapporti sociali di produzione’, – questa vera *summa* della rivoluzione teorica prodotta da Marx” [Colletti 1969, 388].

fatto, non secondario, che è proprio nelle sue opere giovanili che Marx, da acuto filosofo del diritto, costruisce la sua critica alla dottrina dello Stato moderno e il suo attacco alla proprietà privata, critica senza la cui centralità non sarebbe poi potuto avanzare granché.

Secondo Marx, dunque, l'unico vero soggetto è il soggetto della prassi, o ancora più precisamente si potrebbe dire che il soggetto "coincide" con la sua pratica. Secondo Balibar questo punto di vista non conduce Marx totalmente al di fuori dall'idealismo, ma piuttosto, aggiungiamo noi, lo conduce a sentire i suoi limiti e in qualche modo così a servirsene. Rappresentazione e soggetto sono i luoghi dove storicamente l'idealismo ha messo radici, e la spinta del ragionamento marxiano appare aderire ancora, seppur capovolta, a tale struttura del metodo hegeliano: "È possibile dire che Marx, identificando l'essenza della soggettività con la pratica, e la realtà della pratica con l'attività rivoluzionaria del proletariato (che fa corpo con la sua esistenza stessa), ha trasferito la categoria di soggetto dall'idealismo al materialismo. Ma è anche perfettamente possibile affermare che, con ciò, egli ha preparato la possibilità permanente di rappresentarsi il proletariato come un 'soggetto', nel senso idealistico del termine (e, partendo di lì, al limite, come una rappresentazione o un'astrazione per mezzo della quale di nuovo si 'interpreta' il mondo, o il cambiamento del mondo: non è forse ciò che accadrà quando, più tardi, dei teorici marxisti armati dell'idea della lotta di classe ne dedurranno a priori il 'senso della storia?')" [Balibar 1993, tr. it. 1994, 39]. Nondimeno a noi sembra corretto sostenere in proposito, come indica anche Sandro Mezzadra [2014], che la categoria di prassi sia utilizzata da Marx in funzione anti-idealistica, riuscendo a tenere ferma, attraverso di essa, la centralità dell'attività pratica come luogo dell'attività sensibile umana. È dunque proprio a partire dal tema della prassi che occorre ora fare riferimento alle *Tesi su Feuerbach*. Esse rappresentano infatti lo spazio dell'elaborazione concettuale marxiana che ci permette di comprendere il movimento di Marx alle prese con il tentativo di scrollarsi finalmente di dosso i vincoli dell'idealismo hegeliano. Siamo nel 1845 e l'ambito all'interno del quale il filosofo tedesco si muove è noto: da un lato sta lavorando a quelli che poi saranno conosciuti come i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e, dall'altra, il suo appassionato incontro con Engels di lì a poco lo porterà a redigere, a quattro mani, *L'ideologia tedesca*. Le Tesi sono una serie di sintetiche, a

volte più critiche e discorsive, e a volte invece addirittura apodittiche, affermazioni che si sviluppano lungo undici argomentazioni. Al loro interno dobbiamo per adesso isolare l'ultima, la celeberrima undicesima e poi considerare rapidamente la sesta. Leggiamo assieme la prima di queste: "I filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi, ora però si tratta di cambiarlo". La prassi al centro! Ecco allora che tutta la riflessione del Marx di quegli anni appare, come ancora precisa Balibar, interna ad un'idea di *rivoluzione permanente*, dove il rapporto fra *reale e razionale* è giocato tutto sul piano dell'antagonismo, come forza di trasformazione e costruzione del rapporto sociale. L'emancipazione, la liberazione da una condizione che vede il soggetto capovolto (alienato) deve essere cercata, come abbiamo già visto, al di là della filosofia e delle sue diverse rappresentazioni, deve essere agita e quindi incastrata in una vera e propria prassi rivoluzionaria, capace finalmente di esigere libertà, eguaglianza e fratellanza. Affinché questo possa effettivamente accadere è allora necessario individuare una forza sociale, storicamente determinata, che arrivi a riconoscere la sua (storica) missione di realizzare, dentro e attraverso l'aspirazione delle sue contraddizioni, il processo di dissoluzione della classe borghese. Questa forza sociale ha per Marx un nome (ma dobbiamo aggiungere un *corpo*) molto preciso: il proletariato.

In altre parole, la pratica rivoluzionaria per potersi determinare nella Storia deve coincidere col "movimento reale che abolisce lo stato delle cose presente", deve coincidere cioè con una prassi che orienta ogni suo sforzo verso l'abolizione dei privilegi borghesi e l'instaurazione di un mondo sociale nuovo che chiameremo con il nome di *comunismo* [Balibar 1993, tr. it. 1994]. La posizione anti-filosofica di Marx, e il suo fondamento, sono incastrati a loro volta nell'idea che la coscienza individuale sia sempre espressione di quella che potremmo chiamare una postura sociale. Lo abbiamo già visto nel corpo a corpo di Marx con Hegel, nelle *Tesi su Feuerbach*, la questione viene ribadita e ulteriormente esplicitata. Ciò che sembra essere un elemento poco più che di dettaglio è invece decisivo e non ha mancato di infiammare il dibattito interno alle diverse scuole marxiste. In particolare è la traduzione dal tedesco, e la sua conseguente interpretazione, della sesta tesi ad aver occupato per alcuni anni il centro del palcoscenico⁵.

5. Su questo è ancora oggi insuperato l'acceso dibattito epistolare tra Adam Schaff e Lucien Sève riportato in Ponzio [1975].

Vediamo come questa è stata tradotta in italiano: “Feuerbach risolve l’essenza religiosa nell’essenza umana. Ma l’essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all’individuo singolo. Nella sua realtà essa è l’insieme dei rapporti sociali” [Marx 1845, tr. it. 1966, 189].

È singolare e va ricordata la posizione che esprime Louis Althusser a riguardo. Il filosofo francese rivolge, infatti, alla sesta tesi un giudizio che ci sentiamo di definire eccessivo e impietoso: l’affermazione “l’uomo non astratto (dunque l’individuo concreto?) è l’insieme dei rapporti sociali, non ha a rigor di termini alcun senso”⁶. La questione a riguardo della tesi in oggetto è piuttosto ingarbugliata, ma a nostro parere teoricamente fondamentale, e dobbiamo provare a dirne qualcosa. Non si tratta nella lettura di Marx di rigettare come per lo più insignificante, come tende a fare appunto Althusser, ogni traccia di riflessione antropologica. Al contrario occorre fare propria l’idea che il marxismo contrappone ad una idea metafisica di essenza umana un’essenza umana concreta⁷.

Lucien Sève, agli antipodi teorici dello strutturalismo marxista, avanza e sostiene la possibilità di fondare un’antropologia scientifica proprio a partire dalla VI tesi. Per Sève è infatti possibile (se non necessario) imputare al concetto di essenza umana una concretezza che consiste e coincide con l’insieme dei rapporti sociali. La posizione di un altro marxista “umanistico”, Adam Schaff, aiuta a osservare in modo ancor più netto tale posizione di Marx. Egli intendeva indicare attraverso le *Tesi* lo scopo e il senso ultimo della sua ricerca scientifica: intendeva affermare che *non esiste nessuna coscienza umana che si possa produrre, in quanto tale, al di fuori di un rapporto, al di fuori, cioè, di relazioni sociali storicamente determinate* e, in quanto tali, sempre contingenti⁸. L’individuo è in tal senso in Marx sempre caratterizzato come un individuo in rapporto (mai come un individuo isolato), in relazione, soggetto a un insieme di norme sociali che interpellandolo lo costituiscono in quanto tale. Proprio per questa ragione, però, ogni uomo può poi agire sul mondo che abita per modificarlo e cambiare la sua

6. Il commento è riferito in Sève [1969, tr. it. 1973, 104].

7. Su questo si veda, in un’ottica sartriana, il volume di Sève.

8. Schaff ritiene che la traduzione dal tedesco della VI tesi sia viziata da un grave errore. L’espressione presente nella versione originale della VI tesi, *das menschliche Wesen*, non andrebbe infatti tradotta con *l’essenza umana* ma con *l’essere umano*. E questo ristabilirebbe a suo parere la chiave interamente materialistica del progetto marxista.

dinamica trasformativa. Per questa ragione possiamo così affermare che nell'antropologia marxiana, l'individuo – oltre ad essere sempre un *individuo sociale* – è anche sempre un soggetto attraversato dalle contraddizioni del sociale e immerso nell'antagonismo che nelle incoerenze, tra dimensione pubblica e dimensione privata della vita, si producono senza soluzione di continuità. Ne *La ideologia tedesca* Marx chiarisce ulteriormente ciò che potrebbe forse ancora risultare un poco opaco: “ad ogni generazione è stata tramandata dalla precedente una massa di forze produttive, capitali e circostanze, che da una parte può senza dubbio essere modificata dalla nuova generazione, ma che d'altra parte impone ad essa le sue proprie condizioni di vita e le dà uno sviluppo determinato, uno speciale carattere; che dunque le circostanze fanno gli uomini non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze” [Marx, Engels 1845-1846, tr. it. 1969, 30].

Per cominciare, dunque, a tirare le fila del nostro ragionamento, almeno in parte, non vi è dubbio che in Marx “La coscienza è dunque fin dall'inizio un prodotto sociale e tale resta fin tanto che in genere esistono uomini” [ivi, 21], d'altra parte questa stessa coscienza “in pari tempo è coscienza della natura, che inizialmente si erge contro gli uomini come una potenza assolutamente estranea, onnipotente e inattaccabile, verso la quale gli uomini si comportano in modo puramente animale e dalla quale si lasciano dominare come le bestie [...], e d'altra parte è coscienza della necessità di stabilire dei contatti con gli individui circostanti, la coscienza iniziale del fatto che si vive in una società” [*Ibidem*]⁹. È proprio questo aspetto antropologico fondamentale che il capitalismo vorrà negare. È proprio seguendo questo movimento che nell'analisi marxiana si passa “dal primo inizio, quello filosofico, al secondo quello politico: sono del resto lo Stato e la proprietà privata i dispositivi, come oggi diremmo, che ‘trasformano gli uomini in astrazioni’ in quanto essi stessi prodotti dell'uomo astratto” [Mezzadra 2014, 39].

Cerchiamo ora però di riprendere e approfondire ancora il rapporto tra Marx e la filosofia al fine di riuscire a mettere in luce come tale rapporto, così controverso, possa contribuire a delineare i confini del metodo di Marx.

9. Non arriva Marx a intravedere con una certa lucidità un soggetto diviso come quello che, solo più tardi, nel Novecento preciserà la psicoanalisi? E quindi ad abbozzare una sorta di primordiale teoria delle pulsioni? Il rapporto fra la psicoanalisi e Marx meriterebbe certamente, a nostro avviso, un supplemento di attenzione e ricerca.

3. *Dall'astrazione determinata ai rapporti sociali di produzione. Causalità finale e causalità efficiente*

Eccoci allora di fronte alla necessità di una definizione precisa di quello che è possibile chiamare metodo marxiano. Metodo che certamente si preciserà nelle opere mature di Marx. Ci pare sia necessario innanzitutto, e a riguardo, specificare alcuni passaggi teorici che Marx costruisce in rapporto stretto e critico con la filosofia tedesca (e non solo). Il movimento concettuale che fonda il metodo marxiano *dell'astrazione determinata* vede innanzitutto Marx rifiutare, a partire dall'idea di *prassi*, l'idea hegeliana di un procedere storico che può essere compreso secondo un movimento logico che vede l'astratto precedere il concreto.

Nella *Fenomenologia*, afferma Marx, “Hegel intende l'autoprodursi dell'uomo come un processo, l'oggettivarsi come un opporsi, come alienazione e come soppressione di questa alienazione; che egli dunque coglie l'essenza del lavoro e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo verace perché uomo reale, come risultato del suo proprio lavoro” [Colletti 1969, 378]. Il problema è però che lo stesso lavoro è per Hegel il lavoro spirituale astratto. È qui molto preciso ancora una volta Colletti, che riprendendo il Marx della prima tesi su Feuerbach sottolinea come tale concezione manchi di assumere l'attività come una attività sensibile umana, come attività pratica, non soggettivamente e non attivamente: “In Hegel, insomma, dove è afferrato con forza l'aspetto per cui l'oggetto è oggettivazione del soggetto, questo soggetto è solo spirito, autocoscienza, e non ente naturale finito che abbia fuori di sé e che sia quindi esso stesso oggetto per altri” [*Ibidem*]. Nel materialismo (e in Feuerbach), invece, dove la natura è riconosciuta come parte dell'uomo si commette l'errore di non collocare quest'ultimo nella storia e nei rapporti sociali che in essa si esprimono. Come risolve Marx tale *impasse*? Il dibattito sull'argomento è stato molto intenso e dobbiamo cercare di precisarne i passaggi fondamentali perché altrimenti niente può essere inteso del metodo che fonda il pensiero del comunista di Treviri.

Il rischio presente nel dibattito che ha preso vita tra le diverse anime del marxismo è quello di separare il tema della produzione dalla società, in altre parole di non riuscire a tenere assieme materialismo e storia, natura e rapporto umano. Quando invece è proprio questa “confusione” che fa della teoria marxiana una

potentissima novità proprio sul piano della teoria della prassi. Durante l'attività produttiva, spiega Marx, "gli uomini non agiscono soltanto sulla natura, ma anche gli uni sugli altri. Essi producono soltanto in quanto collaborano in un determinato modo e scambiano reciprocamente le proprie attività. Per produrre, essi entrano gli uni con gli altri in determinati legami e rapporti, e la loro azione sulla natura, la produzione ha luogo soltanto nel quadro di questi legami e rapporti sociali" [1847, tr. it. 1960, 48].

Come afferma in maniera efficace e al contempo perentoria Lucio Colletti, è l'intreccio di questi due processi che fornisce la chiave del materialismo storico marxiano. "Il materialismo tradizionale, che considera gli uomini come un prodotto e un risultato dell'ambiente, dimentica, dice Marx (III tesi su Feuerbach), che gli uomini modificano a loro volta l'ambiente e che 'l'educatore stesso deve essere educato'; dimentica che non basta considerare le circostanze pratiche materiali come *causa* e l'uomo come *effetto*, ma che occorre tener presente anche il movimento inverso: giacché, come l'uomo, che è effetto, è insieme causa della sua causa, così quest'ultima è a un tempo effetto del suo effetto" [Colletti 1968, XXXI-XXXII].

Per quanto ci riguarda, crediamo che sia attorno a questa simultanea e reciproca contaminazione tra soggetto e oggetto che si presenta uno degli snodi fondamentali del cammino di Marx. Proviamo a dirne ancora qualcosa, sempre seguendo il ragionamento di Colletti. In estrema sintesi: l'uomo esito e prodotto della causazione naturale, innescherebbe contemporaneamente anche l'inizio di un processo causale nuovo, per certi versi opposto al primo, e nel quale l'inizio non sarebbe rintracciabile nell'ambiente materiale ma nell'idea dell'uomo, nel suo progetto, nel suo spazio concettuale. Questo secondo processo, all'interno del quale l'oggetto è posto come suo scopo e punto finale, è definibile come una *causalità finale*, mentre nel primo caso ci trovavamo di fronte a una *causalità efficiente* o materiale. In questo senso, e kantianamente, il finalismo capovolge l'ordine della causalità efficiente. "Ora, la simultaneità di questi due processi, ciascuno dei quali è il rovesciamento dell'altro e che insieme concorrono tuttavia a formare quella *umwälzende o revolutionäre Praxis* di cui è parola nelle *Tesi su Feuerbach*, è non solo la chiave e il segreto del materialismo storico della sua duplice accezione, appunto di causalità (materialismo) e finalità (storia), ma

consente anche di spiegare quel luogo nevralgico dell'opera di Marx che è il suo concetto di 'produzione' o 'lavoro', in quanto produzione *di cose* e insieme produzione (oggettivazione) *di idee*, produzione e comunicazione intersoggettiva, produzione materiale e produzione di rapporti sociali" [ivi, XXXII].

Questo punto è fondamentale per comprendere il rapporto stretto del lavoro, inteso come *attività finalistica*, con la produzione della soggettività operaia, tema che però non possiamo sviluppare in queste pagine. Accenniamo qui solamente che questo significa che il lavoro e la produzione non sono secondo Marx solamente processi che tematizzano il rapporto dell'uomo con la natura, ma anche *linguaggio*, in altre parole, rapporti simbolici che gli uomini stringono tra di loro in società. La produzione, afferma Marx, produce non soltanto un oggetto per il soggetto, ma anche un soggetto per l'oggetto. Secondo il pensatore tedesco, contrariamente a Hegel, non può mai esistere *identità* fra libertà e necessità: la consapevolezza di essere determinati dalla storia non produce mai un effetto di libertà nel soggetto (come invece tenderanno a sostenere Engels e il marxismo ortodosso della Seconda Internazionale); al contrario, questa identità rischia di inchiodare il soggetto alle necessità del potere dominante e, forse ancor peggio, a una sorta di *fatalismo cosmogonico*, che appare a nostro avviso del tutto estraneo al pensiero di Marx (anche se, evidentemente, non al pensiero marxista *tout court*). *Il rapporto deve sempre contenere la possibilità della scissione* [Negri 1998, 70], e se così non fosse anche per Marx, allora il Nostro non potrebbe essere definito come un rivoluzionario.

4. Conclusioni: risolvere la superstizione in Storia

“Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose – argomenta Marx – è soltanto il rapporto sociale determinato dagli uomini stessi” [1867, tr. it. 1970, 86], il capitalismo è cioè un modo di produzione storicamente determinato che istituisce come soggetto la merce, la proprietà privata, e come predicato l'uomo: “Quindi, per trovare un'analogia, dobbiamo involarci nella regione nebulosa del mondo religioso. Quivi, i prodotti del cervello umano paiono figure indipendenti, dotate di vita propria, che stanno in rapporto

fra di loro e in rapporto con gli uomini. Così, nel mondo delle merci, fanno i prodotti della mano umana. Questo io chiamo il feticismo che s'appiccica ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci, e che è quindi inseparabile dalla produzione delle merci" [*Ibidem*].

Il *lavoro astratto*, lavoro che ha perso le sue determinazioni concrete, è allora non tanto un'appropriazione a fini umani del mondo naturale *oggettivo* ma piuttosto un movimento reale del lavoro che produce, per sostenere l'accumulazione, l'espropriazione della soggettività umana: "Il che vuol dire che in una società in cui le attività individuali hanno carattere privato e dove quindi gli interessi dei singoli sono divisi e contrapposti, o come si dice, in *concorrenza* tra loro, il momento *dell'unità sociale* può valere solo nella forma di un *eguagliamento* astratto che prescinda dagli individui stessi" [Colletti 1968, LVI]. Il lavoro astratto si caratterizza, in breve, per la perdita dell'individualità di chi lavora, perdita che trova come suo esito finale la traduzione della vita nel codice astratto del *denaro*. In questo caso il denaro è ciò che permette *l'esposizione* del valore (della merce) e la sua determinazione fenomenica¹⁰.

Ecco allora che con Marx la posta in gioco politica diviene molto precisa: si tratta della possibilità di mettere a tema la costituzione stessa del feticcio. Non è cosa facile a farsi visto che lo stesso discorso critico che tenta di circoscriverne le qualità per contrastarlo è come abbiamo visto preso, costretto nella dinamica materiale dei rapporti sociali di produzione e non può che rifletterli nella produzione dei suoi esercizi di pensiero critico. Come fare allora per determinare una transizione rivolta al superamento del sistema capitalistico? Occorre convincersi, ci dice Marx – e questa è a nostro avviso una delle sue più importanti intuizioni – che le determinazioni feticistiche della soggettività e del sociale possono essere superate solo se le sue visioni saranno falsificate attraverso *la pratica*. La lotta di classe contro lo sfruttamento è, in altre parole, l'unica via che può essere percorsa in questa direzione. La soggettività comunista è così una soggettività che, interrompendo la continua trasformazione capitalistica della forza lavoro in lavoro vivo (via sfruttamento), porta e sviluppa l'*antagonismo* nel rapporto sociale, in modo che questo antagonismo sia capace di attivare forme nuove di agire pratico

10. Si veda su questo *Il Capitale come Feticcio Automatico e come Soggetto* [Bellofiore 2013, 42-78].

e alterare attraverso di esse il funzionamento stesso del modo di produzione e di riproduzione sociale egemone. Possiamo dunque affermare che il “feticismo” mostra che “la soluzione di un enigma teorico [è] un compito della pratica [e che] la vera pratica [è] la condizione di teoria effettuale e positiva (*positive*)”¹¹.

La filosofia speculativa è dunque impotente, il suo destino può essere solo quello di restare intrappolata dentro i misticismi che i capricci sovrasensibili del regno delle merci producono incessantemente mentre il capitalismo governa la sua riproduzione sociale allargata: “Bisogna allora sostituire alla filosofia speculativa e al suo epigono, la ‘critica critica’ dei giovani hegeliani, una diversa *critica*: ‘l’attività umana effettuale di individui che sono membri attivi della società, che soffrono, sentono, pensano e agiscono in quanto uomini’; una ‘critica’ [che sia] nello stesso tempo pratica. [E una] critica vivente, effettuale, della società esistente, è la conoscenza delle cause ‘della decadenza’”¹². Il punto, per concludere, sta allora nel sottolineare e precisare come nel pensiero del Moro il *valore*, la merce stessa, non è solamente “un’entità scolastica” inventata dagli economisti borghesi, ma al contrario attraverso il *denaro in processo*, essa è capace di riprodurre, accrescendolo via sfruttamento, il sistema capitalistico, e in quanto tale è una realtà sociale storicamente determinata che *autonomizzatasi* impone la sua *dinamica* complessiva sulla vita degli attori sociali. Il passaggio è decisivo, cerchiamo di coglierlo nei suoi snodi cruciali. Argomenta in proposito Marx come “il paradosso della realtà si esprima anche in paradossi verbali che contraddicono al buon senso umano, a ciò che il volgo crede e pensa, è naturale. Le contraddizioni dovute al fatto che, sulla base della produzione delle merci, il lavoro privato si rappresenta come lavoro generalmente sociale, che i rapporti fra le persone si rappresentano come rapporti tra cose e come cose – queste contraddizioni sono inerenti alla realtà, non all’espressione scolastica della realtà” [Marx 1910, tr. it. 1971, 431]. Il valore e la merce e i processi di reificazione che ad essi sono riconducibili hanno, osserva Marx in modo straordinariamente acuto, esistenza immaginaria, cioè puramente sociale: un’esistenza immaginaria e tuttavia sociale! [Cfr. Colletti 1969, 432].

11. Come Marx precisa nei *Manoscritti economico filosofici del '44*. Citato in Basso, Raimondi [2018, 115].

12. Citazione di Marx e Engels riportata e commentata in Basso, Raimondi [2018, 115-116].

La realtà sociale è dunque l'esito di processi che si impongono alla soggettività anche (se non soprattutto) attraverso la condensazione di "cogenti" immaginari collettivi. Ancora una volta Balibar ha precisato tale questione: "Il feticismo non è – come potrebbe essere, ed esempio, un'illusione ottica o una credenza superstiziosa – un fenomeno soggettivo, una percezione falsata della realtà. Esso costituisce, piuttosto, il modo in cui la realtà (una certa forma o struttura sociale) non può non apparire. E questo 'apparire' attivo (*Schein* ed *Erscheinung* a un tempo, cioè un inganno e un fenomeno) costituisce una mediazione o funzione necessaria, senza la quale, in condizioni storiche date, la vita della società sarebbe semplicemente impossibile. Sopprimere l'apparenza significa abolire il rapporto sociale" [1993, tr. it. 1994, 74-75]. Potremmo dire che l'esorcismo sulla base del quale *Il Capitale* inizia il suo lungo attraversamento del modo di produzione capitalistico conferma, come sottolinea anche Macherey, "l'ineluttabile presenza-assenza dei fantasmi ai quali nessuno sfugge, soprattutto chi vorrebbe negare il peso della loro realtà: perché queste immagini, per essere tali, non sono meno reali, ma forse più reali delle altre" [1999, tr. it. 2008, 31].

Ora il punto ci pare sia quello di trovare la chiave per "fare i conti" con tale realtà *allucinata* che rischia di diventare una e vera prigioniera da cui risulta impossibile fuggire. In primo luogo, con Marx, dobbiamo allora rilanciare l'idea di una soggettività pratica che scrive la sua critica direttamente in seno alla lotta di classe: "Concludiamo questo discorso che non finisce mai di finire. Il lettore capisce anche dai brevi cenni fatti, che la 'teoria del valore', o più semplicemente, l'analisi stessa della *merce* [...] non è che si possa dire che sia stata proprio veramente capita [...]. Quale la ragione? La merce, e più ancora – s'intende – lo Stato e il capitale, sono processi di *ipostatizzazione reali*. Ora la nostra tesi è che, essendo quelle realtà così fatte, sia impossibile intenderle appieno fino a che non si sia intesa la struttura dei processi di ipostatizzazione della Logica di Hegel. In altre parole, la critica di Marx alla dialettica di Hegel e l'analisi del capitale si tengono assieme. Mancando di capire la prima, è impossibile capire anche la seconda" [Colletti 1969, 432]. La filosofia da sola è impotente perché scritta, come dicevamo, *immediatamente* in seno ai rapporti sociali di produzione capitalistici. Per questo, per capire Marx e praticare il marxismo, bisogna tentare di attraversare i *fantasmi* della merce all'interno dei quali ci troviamo intrappolati

spesso senza neanche rendercene conto. Il problema è che per farlo dobbiamo fare i conti con i limiti stessi della critica. Per rompere l'ipostatizzata unità sociale capitalistica non abbiamo, allora, altra via che praticare un *antagonismo* capace di inaugurare una nuova cultura del sensibile, una estetica, potremmo dire, che faccia della centralità del corpo che soffre e gioisce il suo punto di fondazione materialistico. Un antagonismo che da un lato sia in grado di mostrare la tossicità dell'immaginario spettrale che ci avvolge e, dall'altra, di suscitare l'emergenza di una soggettività *imprevista*.

Riferimenti bibliografici

BALIBAR, É.,

1993, *La filosofia di Marx*, manifestolibri, Roma, 1994.

BASSO, L., RAIMONDI, F.,

2018, *Soggettività e oggettività in Marx: fra ideologia e feticismo*, in L. Basso et al., *Marx: la produzione del soggetto*, Deriveapprodi, Roma, pp. 105-142.

BELLOFIORE, R.,

2013, *Il Capitale come Feticcio Automatico e come Soggetto, e la sua costituzione: sulla (dis)continuità Marx-Hegel*, in "Consecutio Temporum", 5, 2013, pp. 42-78.

CHICCHI, F. ,

2019, *Karl Marx. Il soggetto della prassi*, Feltrinelli, Milano.

COLLETTI, L.,

1968, *Introduzione*, in E. Bernstein, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Laterza, Bari, pp. I-LXXXI.

1969, *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari.

CRESPI, F.,

1977, *Per una sociologia dell'evento*, in "Il Politico", 42(3), pp. 517-536.

KORSCH, K.,

1967, *Karl Marx*, Laterza, Bari, 1969.

MACHEREY, P.,

1999, *Marx dematerializzato, o lo spirito di Derrida*, in J. Derrida. *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione*, Mimesis, Milano-Udine, 2008, pp. 23-32.

MARX, K.,

1843a, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in Id., *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma, 1950, pp. 11-170.

1843b, *La questione ebraica*, in K. Marx, F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1966, 75-112.

- 1844, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1968.
1845, *Tesi su Feuerbach*, in K. Marx, F. Engels, *Opere scelte*, cit., pp. 185-190.
1847, *Lavoro salariato e capitale*, a cura di V. Vitello, Editori Riuniti, Roma, 1960.
1867, *Il Capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma, 1970.
1910, *Storia delle teorie economiche. III. Da Ricardo all'economia volgare*, Einaudi, Torino, 1971.

MARX, K., ENGELS, F.,
1845-1846, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1969.

MEZZADRA, S.,
2014, *Nei cantieri marxiani*, manifestolibri, Roma.

NEGRI, A.,
1998, *Marx oltre Marx*, manifestolibri, Roma.

PETRUCCIANI, S.,
2009, *Marx*, Carocci, Roma.

PETRUCCIANI, S.,
L'irriducibilità dell'oggetto, in «Il Manifesto», 13 aprile 2018.

PONZIO, A. (A CURA DI),
1975, *Marxismo e umanesimo*, Dedalo libri, Bari.

SCHMIDT, A.,
1962, *Il concetto di natura in Marx*, a cura di R. Bellofiore, Punto Rosso, Milano, 2018.

SÈVE, A.,
1969, *Marxismo e teoria della personalità*, a cura di M. Miegge, Einaudi, Torino, 1973.