il Becco

La comune utilità piuttosto che la privata amicizia. [Machiavelli]

ANNO IV
Numero 3
2017

NELLL'INVERNO DELLE **UTOPIE**

DICEMBRE 2017

Disegno di Cristiano Felloni

Allegato del sito, www.ilbecco.it, quotidiano online iscritto al Registro della Stampa presso il Tribunale di Firenze in data 21/05/2013. Numero di registro 5921 - Partita IVA e Codice Fiscale Ass. Il Becco: 06349820487. Rappresentante legale Dmitrij Palagi, direttore responsabile Riccardo Chiari. Sede legale associazione e della redazione: Via Vittorio Emanuele II 135, 50134, Firenze (Italia) - info@ilbecco.it - Poste Italiane S.p.A. – Spedizione in abbonamento postale – 70% FIRENZE - D.L. 353/2003 (conv. L 27/02/2004 n. 46)

il Becco
La comune utilità piuttosto che la privata amicizia. [Machiavelli]
ANNO IV
Numero 3
2017

Editoriale

Quelli che seguono sono i testi delle prime due relazioni svolte durante l'iniziativa su alcuni percorso "da Marx all'oggi". Sono contributi su cui vorremmo tornare sistematicamente, come dimostra anche l'aggiornamento del dibattito sulla categoria di Rivoluzione a cui abbiamo dedicato le nostre energie a dicembre.

Non crediamo nella politica come forma religiosa né ci rivolgiamo alla storia del pensiero con approccio dogmatico, però riteniamo fondamentale aggiornare gli strumenti con consapevolezza e conoscenza.

Sul prossimo numero troverete le altre due relazioni. Sappiamo che non è un formato leggero, quello di articoli lunghi oltre cinque pagine, ma a volte è necessario.

L'invito è a non cestinarci ma mettere da una parte questa rivista. Vale per tutti i numeri ma questo che avete in mano e il prossimo potrebbero essere utili per confronti e dibattiti, o solo per aggiornare il senso critico.

Da Marx all'oggi
Percorsi e prospettive

Una riflessione partendo dalle origini e attraversando il pensiero degli autori moderni
a cura della redazione de il Becco

Il Becco - Dicembre 2017
allegato del sito
www.ilbecco.it
quotidiano online
iscritto al Registro
della Stampa presso il
Tribunale di Firenze in
data 21/05/2013.
Numero di registro
5921 Partita IVA e
Codice Fiscale
Ass. Il Becco:
06349820487

Rappresentante legale
Dmitrij Palagi,
direttore responsabile
Riccardo Chiari

Sede legale
Associazione:
Via Vittorio Emanuele
II 135, 50134, Firenze
(Italia)
Design:
GapCreative
www.gapcreative.it
Finito di stampare
il 4 Dicembre 2017

Althusser e la lotta di classe negli apparati ideologici di stato

Alessandro Zabban

Fra i più influenti filosofi marxisti degli anni '60 e '70 del Novecento, Louis Althusser (Birmandreis, 1918 - Parigi, 1990), ha saputo coniugare in maniera brillante e rigorosa la tradizione marxista-leninista con le novità metodologiche ed epistemologiche portate dallo strutturalismo, in un clima culturale segnato profondamente dalle opere di pensatori francesi come Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault e Jacques Lacan.

Vista l'ampiezza e la complessità del suo lavoro filosofico, in questa sede ci limiteremo a circoscrivere la nostra analisi a solo alcuni aspetti fondamentali del pensiero althusseriano. Ci sembra rilevante, in particolare, riprendere in mano la sua teoria dell'ideologia nella convinzione che questa ci possa aiutare a interpretare e cogliere certi aspetti e meccanismi della società contemporanea, sempre più definita e plasmata da una ideologia di natura liberista che è oggi al suo zenit in termini di efficienza e di capacità manipolative.

Althusser sviluppa il tema dell'ideologia nel libro *Sur la Reproduction*[1], un saggio rimasto incompleto (uscì solo un volume di due che erano previsti) nel quale il filosofo francese si poneva la domanda di come il capitalismo riuscisse a riprodurre continuamente le sue condizioni di esistenza. Dopo aver brevemente analizzato come il capitalismo riproduce **le forze produttive** (forza lavoro + mezzi di produzione)[2], il filosofo francese si interessa alla questione centrale della riproduzione dei **rapporti di produzione** che si realizza solo quando non viene messo in discussione il carattere iniquo del capitalismo: l'operaio o il contadino deve accettare la sua posizione di inferiorità nella divisione socio-tecnica del lavoro, ovvero deve accettare di essere sfruttato e che il capitalista estragga plusvalore dal suo lavoro vivo[3].

> [...] l'ideologia ha un carattere attivo e "*positivo*", nel senso che spinge le persone a **fare cose**

Althusser è critico con le concezioni anarchiche in voga all'epoca che indicavano nella pura e semplice repressione la modalità con cui il sistema garantisce la riproduzione dei rapporti di produzione. Per il filosofo francese invece era necessario prestare maggiore attenzione all'elemento ideologico dato che se la repressione agisce come un semplice vincolo negativo (non fa fare),

1 Di questo lungo saggio, inedito in italiano, è stato tratto il celebre articolo uscito su la rivista Le Pensee "Ideologia e apparati ideologici di Stato" (1970) che è appunto una riduzione sintetica rispetto al saggio originale.

2 Per una trattazione più esaustiva di questo aspetto si consulti: http://www.ilbecco.it/cultura-2/filosofia/item/2824-il-pensiero-di-althusser-v-apparati-ideologici-di-stato.html

3 Per Althusser i rapporti di produzione capitalistici sono automaticamente anche rapporti di sfruttamento e oppressione perché mirati all'estrazione di plusvalore.

l'ideologia ha un carattere attivo e "positivo", nel senso che spinge le persone a fare cose, ad andare a lavoro, a produrre. Si tratta dunque di uno strumento infinitamente più efficiente per mantenere l'ordine e garantire la propria dominazione. Coerentemente con questo approccio, Althusser definisce l'ideologia come una **rappresentazione fittizia della propria posizione nei rapporti di produzione** (il proletario penserà che sia giusto o normale che lui sia in una posizione subalterna nella gerarchia sociale che così non viene messa in discussione).

Quali sono però le caratteristiche fondamentali dell'ideologia? Per Althusser l'ideologia funziona mobilitando persone concrete e più precisamente interpellando gli individui come soggetti: tutti i rituali di riconoscimento, come il presentarsi o il salutarsi riflettono il fatto che l'ideologia per funzionare necessita di soggetti (come tu o io), cioè individui che si percepiscono, come liberi, autonomi, autocoscienti[4]. L' ideologia consiste proprio nel

> L'ideologia [è] come una *rappresentazione fittizia* della propria posizione nei **rapporti di produzione**

farci credere di essere soggetti liberi e capaci di iniziativa in modo da nasconderci il fatto che in realtà siamo sottomessi da rapporti di dominazione profondi, da strutture coercitive latenti che in ultima istanza rimandano alla base economica e a ai rapporti di produzione. La società che mette così tanta enfasi sulla libertà, lo fa proprio per nascondere la nostra reale oppressione[5]. Si può notare come in questo meccanismo agisca una dialettica riconoscimento / misconoscimento: l'ideologia funziona se gli individui si riconoscono come soggetti concreti (riconoscimento) ma proprio il pensare di essere liberi e padroni del proprio destino impedisce loro di comprendere la reale oppressione che subiscono al livello delle strutture profonde della società (misconoscimento).

Ma l'ideologia oltre a essere incentrata sul soggetto ha anche la caratteristica di avere **un'esistenza materiale**: è iscritta nelle azioni e nelle pratiche dell'individuo. Riprendendo la frase di Pascal, *"inginocchiati, muovi le tue labbra per pregare e tu allora crederai"*, Althusser insiste sul fatto che l'ideologia si realizza nelle azioni dell'individuo che sono strutturate in certe pratiche sociali e in certi rituali. Credere ad esempio nel Dio cristiano risulta possibile solo se prego, mi inginocchio, unisco le mani in preghiera, vado a messa, e così via. Lo stesso meccanismo si ritrova in tutti gli altri ambiti ed istituzioni sociali (o meglio, come vedremo fra poco: apparati ideologici di stato) come quello scolastico, giuridico o politico.

A un livello di analisi più ampio, il carattere situato e materiale dell'ideologia trova la sua dimensione fondamentale nello Stato. Questo perché lo

> L' ideologia consiste proprio nel farci credere di essere soggetti *liberi* e *capaci di iniziativa* in modo da nasconderci il fatto che **in realtà siamo sottomessi** da rapporti di dominazione profondi

Stato è decisivo nell'imporre e nell'alimentare qualsiasi pratica ideologica. Infatti il controllo dello Stato significa poter imporre la propria ideologia come ideologia dominante: la Borghesia, controllando lo stato, impone la sua visione del mondo come ideologia di Stato. Quest'ultima si realizza concretamente all'interno di quelli che Althusser definisce gli Apparati Ideologici di Sta-

4 Gli individui si percepiscono come portatori di quei valori di libertà, autonomia, autocoscienza che l'umanesimo ha attribuito al soggetto. Questa tradizione filosofica che va da Cartesio fino a Kant e oltre è per Althusser una concezione ideologica funzionale alla dominazione borghese proprio perché pone il soggetto libero al centro della realtà quando in realtà esso è solo un meccanismo di un sistema più ampio.

5 Per Althusser quindi non è il soggetto che crea l'ideologia ma l'ideologia che crea il soggetto. Siamo vicini ai terreni che stava esplorando in quegli anni M. Foucault il quale arriva su "Sorvegliare e Punire" (1975) a concepire il soggetto come il prodotto dei saperi/poteri che lo studiano.

to (AIS), ovvero vari ambiti e istituzioni sociali che funzionano prevalentemente tramite l'ideologia come ad esempio l'apparato familiare, scolastico, politico, religioso, giuridico, mediatico, ecc. Ognuno di questi apparati esprime con sfumature diverse l'ideologia di stato, quindi ad esempio se l'ideologia di Stato è quella borghese, l'apparato giuridico realizza nelle sue pratiche e azioni l'l'ideologia giuridica borghese e l'apparato politico riprodurrà l'ideologia politica borghese.

> Lo Stato è decisivo nell'imporre e nell'alimentare qualsiasi **pratica ideologica**

Questa ricostruzione potrebbe essere accusata di essere eccessivamente funzionalista e potrebbe sollevare qualche obiezione: se gli AIS sono dei sistemi sociali in cui si realizza l'ideologia di Stato, come si spiega il ruolo ad esempio di un Partito Comunista di classe che all'interno dell'apparato ideologico politico borghese della democrazia parlamentare porta idee del tutto alternative e lotta per la rivoluzione? Occorre pensare anch'esso come mero strumento in mano alla borghesia per riprodurre e realizzare la sua dominazione ideologica? Althusser risponde affermando la necessità di considerare gli AIS come relativamente autonomi e in particolare ritiene che si debba distinguere fra due tipi di ideologie: da una parte i determinati elementi dell'Ideologia di Stato che si realizzano ed esistono in un determinato apparato e nelle sue pratiche e, dall'altra parte, l'ideologia che è prodotta in questo apparato dalle sue stesse pratiche. Althusser chiama la prima forma di ideologia, "Ideologia Primaria", e la seconda, che è un sottoprodotto delle pratiche nelle quali si realizza l'Ideologia Primaria, l'ideologia secondaria o subordinata, esito di un gioco di cause molto complesse fra le quali ci sono gli effetti delle altre, esterne, ideologie, delle altre ed esterne pratiche, e in ultima istanza degli effetti della lotta di classe.
Ciò significa che ogni AIS non è un sistema monolitico ma al suo intero vi è una lotta per l'egemonia ideologica. Le regole del gioco le fa la borghesia ma esiste sempre una ideologia secondaria e con essa le sue organizzazioni e le sue pratiche relative che provano a mettere in discussione e rovesciare l'ideologia primaria: negli AIS sono rappresentate le idee di tutte le classi sociali. Tornando all'esempio precedente, si può allora affermare che la presenza di un partito comunista all'interno del AIS politico sia la prova che si produca un conflitto fra visioni del mondo[6].

Differenziandosi parzialmente da Gramsci, per Althusser non ha senso distinguere fra Stato e società civile come non ha senso parlare dell'esternalità del partito rivoluzionario rispetto allo stato borghese: la lotta di classe si conduce all'interno degli apparati di stato per il controllo dello stato e quindi dell'ideologia di stato.

> Come si spiega il *ruolo* ad esempio di un Partito Comunista di classe all'interno dell'**apparato ideologico politico borghese**?

Da quanto detto ne consegue che se la dimensione fondamentale della lotta di classe ideologica si conduce al livello degli apparati, allora la rivoluzione può avvenire quando si riesce a rovesciarne l'ideologia primaria. Conquistare l'egemonia ideologica all'interno degli apparati priva il regime della sua principale forza e legittimazione. A difendere il sistema rimane come ultimo baluardo solo l'apparato repressivo di stato (governo, amministrazione, polizia, esercito), in una situazione in cui il conflitto di classe divampa. Se le forze rivoluzionarie riescono ad abbattere anche quest'ultimo ostacolo, arriva-

6 Occorre anche ricordare che la presenza dei Partiti Comunisti e Socialisti all'interno del sistema politico borghese non è una gentile concessione, ma l'esito di una lunga lotta di classe combattuta duramente all'interno dell'apparato che ha costretto la borghesia a procedere a una graduale legalizzazione.

no a prendere il potere di stato e possono imporre la loro visione del mondo come ideologia di Stato. Il passo successivo perché la rivoluzione sia compiuta è quello di dissolvere gli apparati ideologici borghesi e sostituirli con quelli proletari[7]. Non tutti gli apparati hanno però la stessa importanza: Althusser ritiene che se l'apparato ideologico dominante nell'età feudale era quello religioso[8], così nell'epoca a lui contemporanea è rappresentato da quello scolastico, che diventa così il terreno di scontro fondamentale sul piano ideologico[9].

Ma uno degli insegnamenti più importanti di Althusser è che non esiste un manuale delle istruzioni per fare la rivoluzione. Occorre sempre analizzare ogni situazione concreta, senza trascurare alcun elemento. Del resto la rivoluzione non è un avvenimento certo ma va letta come una possibilità, come esito possibile delle vicende storiche. Non c'è nessuna legge teleologica che mi indichi il carattere necessario e certo della rivoluzione: per Althusser la rivoluzione ci può essere, come non essere, dipende dalle condizioni storiche e dagli elementi strutturali. La storia è un processo senza soggetto: non vi è nessun soggetto sia esso individuale o collettivo che da solo faccia la storia, che trasformi la realtà.

> Uno degli *insegnamenti* più importanti è che non esiste un manuale delle istruzioni per fare la **rivoluzione**

Occorre abbandonare il terreno ideologico dell'umanesimo che ha posto il soggetto al centro e lo ha interpretato come un demiurgo che plasma la realtà attorno a sé. Il soggetto è invece solo uno degli elementi dell'esistente, non il centro. La Rivoluzione è stata possibile in Russia certamente perché c'erano soggetti rivoluzionari "forti" (Lenin, il Partito Bolscevico) ma anche e soprattutto per una serie di motivazioni sociali, culturali, economiche e politiche che avevano a che fare con le contraddizioni intrinseche dello stato russo: la debolezza della borghesia, l'arretratezza delle campagne che aveva spinto molti contadini a simpatizzare con i bolscevichi, la perdita di prestigio dello Zar a causa delle disfatte militare che stava subendo nella Prima Guerra Mondiale e così via. Nel contesto italiano di oggi potremmo avere anche 10 Lenin e 5 Partiti Bolscevichi, ma non ci sarebbe alcuna rivoluzione perché mancano le condizioni strutturali per farla. Questo non significa che la lotta sia inutile: la lotta di classe è la condizione necessaria per la rivoluzione, senza lotta non c'è superamento del capitalismo e della sua gabbia ideologica. Ma la lotta non è condizione sufficiente, da sola non determina necessariamente la rivoluzione. Tuttavia, se non si lotta non c'è futuro, se si lotta quantomeno può esserci un futuro fuori dal capitalismo.

> La storia è un *processo* **senza soggetto**

---

7 Althusser distingue fra una rivoluzione in senso forte che implica impadronirsi dello stato e trasformare gli apparati borghesi in apparati proletari e una in senso debole che non modifica i rapporti di produzione e gli apparati ma solo l'apparato ideologico di stato politico (la rivoluzione del 1948 in Francia che ha sostituito una monarchia parlamentare con una repubblica parlamentare).

8 Non a caso secoli di lotta all'interno dell'apparato religioso hanno preparato il terreno alla Rivoluzione Francese.

9 Il saggio "Sur La Reproduction" esce nel 1970 nel contesto storico dell'esplosione del Maggio parigino e delle rivolte studentesche in tutto il mondo occidentale. Non c'è da sorprendersi che questo evento, la decisa messa in discussione dell'ideologia primaria all'interno dell'apparato ideologico dominante, sia visto da Althusser come il segno che - come diceva Lenin - "la rivoluzione è in agenda", il che però non significa che la situazione fosse oggettivamente rivoluzionaria, come puntualizza in maniera piuttosto lungimirante lui stesso.

Per un natale di *austerity*,
fatti un regalo in **rosso.**

Regalati un intero anno del Becco

I post - marxismi

Jacopo Vannucchi

Swayambhunath
Kathmandu Valley

Introdurre un quadro storico sui post-marxismi richiede, anzitutto, delimitare i contorni e i confini di esistenza del marxismo. L'etimologia ci dice molto chiaramente che il marxismo è il pensiero di Marx sistematizzato e definito come una filosofia organica e autosufficiente. Storicamente questa definizione è stata complicata dal fatto che Marx da un lato ha dato alle stampe solo una piccola parte della propria produzione, dall'altro lato ha disseminato elementi del proprio pensiero non solo nelle opere intese per la pubblicazione, non solo nei manoscritti, ma anche in interventi estemporanei quali discorsi, articoli di giornale o lettere.

Fin dall'inizio, dunque, il "marxismo", o ciò che veniva ritenuto tale, ha mostrato una spiccata predisposizione alla contaminazione con altre filosofie e visioni del mondo. Emblematica la vicenda della fondazione, nel 1882, quindi un anno prima della morte di Marx, del Partito operaio francese ad opera di Jules Guesde e Paul Lafargue – quest'ultimo genero del pensatore di Treviri. Mentre i due dirigenti difendevano le credenziali marxiste del partito, esso era attraversato in realtà da confliggenti posizioni blanquiste, proudhoniane, rousseauiane... In una lettera a Bernstein Engels riportò un commento di Marx in proposito che è rimasto celebre: «L'unica cosa certa è che io non sono marxista».

Ora, alcuni commentatori ed esegeti di Marx asseriscono che questi non abbia mai costruito, né consapevolmente né oggettivamente, un sistema di pensiero organico, internamente coerente e autoconclusivo. Alcuni dicono che la cifra dell'elaborazione di Marx si riduca alla critica, corrosiva e spietata, della contingente società capitalista industriale di metà Ottocento oppure, posizione ancor meno impegnativa sul piano politico, al mero disvelamento delle leggi

dell'economia politica e dell'origine della ricchezza.
Personalmente ritengo che la questione sia piuttosto un'altra. Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* sono contenute due affermazioni davvero rivelatrici. Il ventiseienne Marx scrive che «il comunismo è il risolto enigma della storia, e si considera come tale. L'intiero movimento della storia è quindi l'atto reale di generazione del comunismo». Questo mostra che la dialettica di Marx non resta infinitamente aperta, infinitamente critica: l'autoconclusione interna c'è, ed è il comunismo che conclude non soltanto il ciclo dialettico marxiano ma soprattutto il ciclo di sviluppo che l'essere umano innesca su questo pianeta, tramite il lavoro, fin dagli albori della civiltà («la storia di tutte le società finora esistite è storia di lotte di classe», *Manifesto del partito comunista*).
Un'autoconclusione quindi molto netta, ma anche molto suscettibile di soggettive interpretazioni originali, perché, mentre la società capitalista è sotto gli occhi di tutti e ognuno la vive giorno dopo giorno, cosa sia la società comunista ancora non ci è dato empiricamente sapere. Lo stesso Marx, nel poscritto alla seconda edizione del *Capitale* (1873), rivendica di non aver «prescri[tto] ricette […] per l'osteria dell'avvenire».
Marx, Engels e Lenin si sono cimentati, in alcuni punti delle loro opere, nel tratteggiare alcuni caratteri della società comunista, definita di volta in volta come la ricomposizione delle scissioni che attraversano l'uomo e la natura (*Manoscritti*), lo sviluppo onnilaterale dell'uomo (*Ideologia tedesca*), «da ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni» (*Critica del programma di Gotha*), l'amministrazione delle cose (*Anti-Dühring*), l'amministrazione della produzione sociale (*Stato e rivoluzione*).
Stalin e Mao hanno addirittura provato a porre nei fatti la questione dell'edificazione del comunismo; il primo con l'ambizioso programma di lavori pubblici denominato "cantieri del comunismo" all'inizio degli anni Cinquanta, il secondo con la Rivoluzione culturale.
La realizzazione pratica di una società comunista, però, ancora ci è sconosciuta. Questo, assieme alla frammentazione della produzione di Marx ed Engels, ha sin dall'inizio del movimento operaio consentito una ricezione sincretica con altre correnti politiche e filosofiche.
Durante la *Belle Époque*, che coincide dal 1889 con l'esistenza della Seconda Internazionale, osserviamo almeno tre linee di frattura riguardanti l'interpretazione del marxismo o, più correttamente, del pensiero socialista.
In primo luogo, presso la base lavoratrice le idee socialiste e marxiane furono integrate con le tradizioni politiche dei singoli Paesi: in Francia ad esempio il blanquismo, in Italia l'anarchismo. Ricordiamo che il primo deputato socialista, Andrea Costa, era un ex anarchico, così come anarchico era Carlo Cafiero, autore del compendio italiano del *Capitale*. La prima immagine conosciuta di Marx su suolo italiano, se non ricordo male, viene sequestrata dalla forza pubblica a Imola nel 1872 e registrata come "ritratto dell'anarchico russo Bakunin".
In secondo luogo, i massimi dirigenti della Seconda Internazionale interpretarono il marxismo perlopiù secondo criteri economicisti e figli del clima positivista ed evoluzionista. Ad esempio Jean Jaurès paragonava la transizione al socialismo a una nave che passa da un emisfero all'altro poco a poco e non invece in modo discontinuo valicando una linea.
Infine, i quadri intermedi del socialismo lo approcciarono spesso come una variante delle teorie nichiliste, superomistiche, della violenza, o dello slancio vitale, facendone quindi una sorta di spiritualismo armato. Mussolini si formò in questa temperie.
In tutto questo, il primo tentativo di porre ordine e di ricostruire, quasi filologicamente, la genuina natura del pensiero di Marx fu posto in atto da Lenin, che a partire dal 1908 si profuse nella stesura di opere teoriche di varia estensione – dal breve articolo di

giornale fino a nuovi capisaldi del pensiero comunista come *Materialismo ed empiriocriticismo* o *Stato e rivoluzione* – con l'obiettivo di contrastare il revisionismo bernsteiniano e gli esiti perversi del traviamento del marxismo.

Con la vittoria del Partito bolscevico in Russia e la fondazione della Terza Internazionale l'interpretazione leninista di Marx, nota come marxismo-leninismo, divenne il canone ideologico condiviso del movimento comunista mondiale. A Mosca venne costituito l'Istituto Marx-Engels (poi Marx-Engels-Lenin) che si assunse la cura di pubblicare l'*opera omnia* dei fondatori del socialismo scientifico. Si può quindi dire che è con il leninismo che viene data la prima definizione compiuta e integrale del marxismo; ed è quindi da allora che inizia la storia dei post-marxismi.

A rigore il prefisso dei post-marxismi dovrebbe far intendere come tali le elaborazioni, innestate su un riferimento al pensiero di Marx, sorte in epoca post-fordista, quindi circa sessant'anni dopo la Rivoluzione d'Ottobre.

Proverò ad argomentare, riferendomi a concreti esempi di autori e scuole, come in realtà dal primo dopoguerra le interpretazioni originali del marxismo, indipendenti dalla definizione sovietica, abbiano seguìto tutte il medesimo schema, consistente nel tentativo di:dare una risposta di stampo marxista a problemi nuovi, sorti di recente;

dare questa risposta ricorrendo non soltanto al marxismo "classico" o sovietico ma intrecciando il filone marxiano con altre correnti scientifiche.

Il proto-esemplare di post-marxismo può essere a mio avviso rintracciato nel testo di György Lukács *Che cos'è il marxismo ortodosso?*, composto nel 1922 e che apre la raccolta *Storia e coscienza di classe* (1923). Già teorico della letteratura e dell'estetica, Lukács cerca di dare una definizione eterodossa dell'ortodossia marxista, in polemica tanto con lo scientismo positivista della Seconda Internazionale quanto con il materialismo dialettico sovietico. Per questo intellettuale mitteleuropeo il recupero del marxismo passa attraverso la rivalutazione di Hegel e in particolare della categoria di totalità. L'analisi della totalità è in grado di disvelare le reali determinanti del processo storico, al di là della loro oggettivazione in singoli fatti particolari e al di là della considerazione settoriale di tali fatti particolari da parte delle pseudo-scienze borghesi. Lo snodo centrale di questa concezione è che la totalità può essere pensata dal soggetto solo se il soggetto, a propria volta, è costretto a ricorrere alla categoria di totalità per pensare se stesso. Nella società moderna soltanto le classi sociali, secondo Lukács, possono porsi come soggetto totale. Ma la differenza tra borghesia e proletariato è che la prima non può in alcun caso pensarsi effettivamente come totalità, in quanto le contraddizioni del reale denunciano oggettivamente il carattere antiborghese della realtà, ovvero il carattere antistorico della borghesia. Perciò la borghesia non può mai avere una compiuta coscienza di classe; può soltanto dotarsi di un'ideologia falsificante, di una falsa coscienza. L'unico soggetto depositario di una reale coscienza di classe, ovvero di una coscienza di classe che coincide con la razionalità del reale storico, è il proletariato.

Di qui la grande innovazione teorica di Lukács, che dà il titolo a *Storia e coscienza di classe*: è la coscienza di classe il vero soggetto della storia, il vero principio motore che costringe gli uomini a fare la storia. E di qui anche le distanze di Lukács non solo dal determinismo e dall'economicismo del marxismo volgare ma anche dal materialismo dialettico. Lukács in primo luogo nega che le categorie dialettiche valgano per il mondo naturale, in quanto gli elementi della natura non pongono la questione della coscienza di classe e neppure presentano la dinamica di interazione soggetto-oggetto. In secondo luogo ritiene che le categorie analitiche marxiane siano valide solo per le società in cui

è presente la concezione totale della totalità, ovvero in cui è presente il proletariato industriale. Il marxismo non sarebbe dunque uno strumento analitico della storia in generale, dell'umanità in generale, ma solo della sua più recente fase di sviluppo.

Questa brevissima ricognizione del primo pensiero di Lukács aiuta a comprendere la falsariga su cui si modelleranno anche le successive interpretazioni e nuove applicazioni del pensiero di Marx. Alcuni tratti fondamentali ne sono: una ricerca legata a problemi di stretta attualità, votata poco a definire uno strumento analitico universalmente valido per tutte le società e votata molto, invece, a ottenere risultati contingenti dallo studio di una situazione contingente; l'espansione del campo di indagine oltre i confini dell'economia politica e, in generale, oltre il riduzionismo economico; il ricorso a concetti, suggestioni e orizzonti propri di altre impostazioni filosofiche; la presa di distanza dall'esperienza sovietica.

Da Lukács in poi, quattro grandi fenomeni storici vengono a orientare la riflessione dei marxisti non allineati con Mosca: la Grande Depressione, l'affermazione dei fascismi in Europa, il consolidamento del potere staliniano in Unione Sovietica, la moderna società dei consumi.

Questi temi sono del tutto evidenti nell'opera della Scuola di Francoforte, che tramite alcuni suoi esponenti – Adorno, Marcuse – influenzerà il clima culturale del Sessantotto. La Scuola, ufficialmente Istituto per la Ricerca Sociale, fu fondata nel 1923 ed ebbe inizialmente buoni rapporti con l'Urss, venendo chiamata a collaborare alla pubblicazione del *corpus* marx-engelsiano. Con l'arrivo al potere del Partito nazista gli esponenti della Scuola, molti dei quali di origine ebraica, lasciano la Germania. Occupata la Francia nel 1940, la Scuola si trasferisce negli Stati Uniti, a New York.

In questo decennio i francofortesi osservano il seguente panorama: l'Europa è fatalmente divisa tra le dittature nazifasciste e il regime sovietico che a loro avviso ha tradito le promesse di liberazione umana e dato luogo al contrario a una nuova forma di oppressione; negli Stati Uniti, invece, la presenza della libertà politica, almeno teorica, si coniuga con la punta di diamante delle trasformazioni dei consumi nella società di massa.

La fine della guerra coincide quindi con un riorientamento ideologico degli esponenti della Scuola – principalmente Horkheimer e Adorno – che mette capo a un filone di pensiero incentrato sull'analisi del dominio. Un dominio che avverrebbe terroristicamente nei regimi totalitari, inclusi quelli di ispirazione comunista, e invece nei regimi liberali tramite quella che i due pensatori chiameranno «industria culturale». La scelta di questo termine, in luogo di quello iniziale «cultura di massa» vuole mettere in rilievo il fatto che le masse non sono in alcun modo attive nel processo di consumo (anche di consumo culturale) bensì si limitano a ricevere ciò che viene predisposto e prodotto altrove, da apposite industrie. È noto l'avvertimento lanciato a gennaio 1961 dal Presidente Eisenhower in occasione del termine del mandato: l'ex generale mise in guardia la nazione contro i pericoli derivanti dallo strapotere del «complesso militare-industriale», il cui peso avrebbe in ultimo svuotato di senso una democrazia garantita solo formalmente.

Si può dire che un timore simile orienti tutta la produzione postbellica di Horkheimer e Adorno, dando luogo a un filosofare dichiaratamente antisistemico, ostile a tutte le interpretazioni totali del reale. Siamo, come si vede, agli antipodi del ruolo che la totalità rivestiva in Lukács. Questo ci fa capire come sotto la dicitura di post-marxismi si comprendano mille rivoli anche in contraddizione fra sé.

È interessante a mio avviso soffermarsi su alcuni tratti del pensiero di Horkheimer e Adorno e in particolare sulla loro opera più nota, *Dialettica dell'illuminismo* (1947). Se Lukács ne *La distruzione della ragione* (1952) aveva individuato nel nazismo l'estrema, ma coerente, conseguenza della fi-

losofia irrazionalista e antihegeliana iniziata con Schelling e proseguita con Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Spengler, ecc., i due francofortesi teorizzano l'esatto contrario: ovvero che il nazismo sia la conseguenza estrema della ragione illuministica. Questa non è una ragione oggettiva, come quella dei grandi sistemi filosofici (platonismo, aristotelismo, idealismo tedesco), ovvero una Ragione che è sia sostanza del mondo sia criterio etico del Bene e del Male; è invece una ragione soggettiva, che non riconosce fini ultimi o verità ultime e che si astiene anche dal valutare i fini particolari, preoccupandosi soltanto di definire i mezzi più efficienti per raggiungere un fine dato. Per tale motivo viene definita ragione "strumentale". I padri di questa ragione illuministica sarebbero quindi i teorici dell'egoismo: Machiavelli, Hobbes, Mandeville… La preoccupazione per l'efficientamento scientifico e strumentale del rapporto mezzi/fini, avulso da qualsiasi valutazione etico-critica sui fini stessi, avrebbe infine condotto alla programmazione sistematica, e all'organizzazione scientifica, del genocidio da parte del regime nazista.

D'altro canto, se la ragione strumentale conduce persone anche di elevata cultura a rovesciare il cianuro nelle camere a gas, la ragione oggettiva, panlogica, fondata sulla totalità, conduce appunto ai totalitarismi. Quale via d'uscita propongono Horkheimer e Adorno? Sostanzialmente nessuna. Nella pratica, infatti, non appare loro possibile rompere la logica del dominio in quanto questa sopravvive e anzi addirittura si accresce anche nei sistemi sociali nati su premesse di liberazione umana (i regimi socialisti). La liberazione dovrebbe coincidere con la fine dell'alienazione, ma il mondo moderno è talmente complesso per un verso e talmente massificato per l'altro da schiacciare l'individuo sull'amministrazione dell'esistente. Marcuse – lo vedremo fra poco – parlerà di «uomo a una dimensione», Horkheimer invece denuncia la nuova forma dittatoriale consistente nella «società amministrata». Solo la filosofia, secondo Horkheimer, può smascherare le illusioni e le menzogne contenute tanto nella realtà quanto in progetti che annunciano, si potrebbe dire, di "combattere il dominio con il dominio".

Ora, vediamo che qui siamo non soltanto agli antipodi della filosofia della prassi e di Marx che nelle *Tesi su Feuerbach* invitava a trasformare il mondo invece di continuare a interpretarlo. Ma siamo pericolosamente vicini alle teorizzazioni coeve di pensatori di destra o comunque conservatori, come Talmon, Berlin e Popper, i quali denunziavano allo stesso modo la prevaricazione e la conculcazione delle libertà individuali insite nei sistemi di pensiero illuministi. Un altro punto di contatto con le teorie conservatrici è il pessimismo che, sebbene mai enunziato come visione generale sulla natura umana, vena tutta l'analisi di Horkheimer e Adorno sulla società contemporanea.

L'ottimismo resta soltanto nella forma di un messianismo laico tutto incentrato sulla mera speranza del domani; un auspicio che, nonostante le minacce apportate dalla massificazione alla libertà umana, un domani sia ancora possibile quella liberazione di cui oggi manchiamo. In questo senso Horkheimer è del tutto contiguo a un'altra importante figura di origine marxista, Ernst Bloch. Bloch, filosofo tedesco esule durante il regime nazista, si stabilì nel 1949 in Germania Orientale, ove gli fu affidata una cattedra universitaria. Progressivamente emarginato, nel 1961 si trovava in Germania Ovest al momento della costruzione del Muro e scelse di non fare ritorno ad Est. Tutta la filosofia di Bloch è costruita su un'interpretazione del marxismo quale speranza nel futuro e utopia. Marx ed Engels avevano impiegato l'aggettivo "utopistico" per qualificare negativamente le idee di socialismo elaborate, fra Settecento e Ottocento, senza un'analisi scientifica delle condizioni materiali e storiche della società umana. Bloch recupera invece il termine "utopia" in

senso positivo, definendolo come quel mondo possibile che tuttavia non è ancora. Da un lato Bloch si dichiara fedele agli assunti materialisti del marxismo, dall'altro lato la materia cui fa riferimento è una materia viva, irrorata di spirito, in questo molto simile alla natura di Schelling. E soprattutto anch'egli considera il progresso umano possibile solo in virtù di un forte afflato etico e volontaristico: pur proclamandosi ateo, Bloch riflette sulla frase marxiana «la religione è il sospiro della creatura oppressa» (*Manoscritti economico-filosofici*) e in un'opera significativamente intitolata *Ateismo del cristianesimo* (1968) arriva a teorizzare che solo un ateo può essere un buon cristiano e solo un cristiano può essere un buon ateo, affermando che la religione deve essere superata dialetticamente, ovvero negata ma al tempo stesso conservata in quanto ambizione all'utopia di un mondo senza ingiustizie.
Qui, come si vede, la distanza dal marxismo "ufficiale" di Mosca è davvero grande: la trasformazione del mondo avverrebbe non più praticamente con una rivoluzione proletaria ma invece teoricamente con un'opera di perfezionamento dello spirito.
Vengo all'ultima parte della mia trattazione, a ridosso dei confini dello strutturalismo, con l'ultimo pensatore "francofortese", Herbert Marcuse.
Il problema fondamentale a cui Marcuse ha dedicato la propria riflessione nel dopoguerra riguarda la spiccata capacità del sistema capitalista di fagocitare e re-integrare dentro di sé i fenomeni di opposizione, potenziali o reali. Il sincretismo operato da Marcuse è molto diverso da quello dei suoi colleghi francofortesi Horkheimer e Adorno: questi si erano sostanzialmente allontanati dal marxismo per elaborare una filosofia pessimistica, che poneva la ragione stessa sul banco degli accusati per i crimini del nazismo e in cui la speranza prendeva la forma utopica di una teologia senza Dio. Marcuse invece ricorre agli strumenti della psicanalisi ma compie un'operazione di segno inverso: in luogo di deviare verso destra le categorie marxiane devia verso sinistra il pensiero di Freud.
Tra le opere più interessanti di Marcuse in questo senso è *Eros e civiltà* (1955). Inizialmente il pensatore berlinese prende le mosse dalla tesi freudiana secondo cui la civiltà comporta necessariamente la repressione erotica, ma successivamente afferma che, sebbene una dose minima di repressione del principio di piacere sia necessaria per la vita associata, tuttavia solo la società capitalista vi aggiunge un *surplus* repressivo innaturale e dovuto all'alienante principio di efficienza che regola la produttività lavorativa. Questa repressione aggiuntiva consiste nel ridurre l'eros alla funzione sessuale e quindi nel de-erotizzare il corpo umano, fatta eccezione per gli organi genitali. Come detto, Freud dava per scontata questa repressione e quindi attribuiva alla psicanalisi un ruolo puramente terapeutico. Per Marcuse non si tratta però di curare la manifestazione patologica di un singolo, bensì di rimuovere la malattia dal corpo sociale: far prevalere cioè la pulsione di eros sulla pulsione di thanatos che nega la sessualità "perversa e polimorfa" in nome di una sessualità solo generativa. La riappropriazione di tutte le zone erogene del corpo ha, secondo il Marcuse del 1955, un forte potenziale eversivo e di scardinamento del sistema di alienazione.
Queste riflessioni sono a mio avviso straordinariamente pionieristiche se si pensa che tutte le filosofie sul corpo si svilupperanno solo svariati anni più tardi.
Nel 1964, nove anni dopo *Eros e civiltà*, Marcuse pubblica *L'uomo a una dimensione*, significativamente sottotitolato *L'ideologia della società industriale avanzata*. Già da questi termini risuonano due echi filosofici: l'ideologia come falsa coscienza in Marx ed Engels e l'industria culturale in Horkheimer e Adorno. La precedente fiducia di Marcuse nella possibilità di una negazione del sistema repressivo è venuta meno. L'autore spiega di aver sottovalutato, o non compreso, la profondità e il ramificato

radicamento dei meccanismi di controllo nella società occidentale contemporanea. I settori sociali interessati al mantenimento dell'oppressione capitalista creano ad arte bisogni fittizi che vengono imposti agli individui nella società dei consumi di massa, appiattendo quindi la complessità e la sfaccettatura dell'essere umano – che per Marx ed Engels è potenzialmente onnilaterale – e dando vita a un individuo che appare realizzato in serie come un prodotto di fabbrica.

Da qui la diversa valutazione di Marcuse sulle democrazie capitaliste: mentre Horkheimer e Adorno consideravano che, con tutti i loro difetti, le democrazie liberali mantenessero comunque uno spiraglio di libertà che mancava nei regimi totalitari, inclusi quelli a ideologia socialista, Marcuse parla di una «democratica non -libertà» in quanto l'individuo, in nome della riproduzione del sistema, è plasmato a sua immagine e somiglianza. (Per queste posizioni Marcuse perse la cattedra universitaria a Boston, avendo sostenuto che tanto negli Stati Uniti quanto in Unione Sovietica vi fosse una struttura politica totalitaria, e passò a insegnare a La Jolla in California, dove pochi anni dopo sarebbe stato salutato come uno dei maestri della contestazione studentesca.)

Il sistema capitalista, producendo bisogni fittizi e producendo i prodotti di consumo che li soddisfano, si è rivelato in grado di annullare e rielaborare al proprio interno le opposizioni. In primo luogo l'opposizione di classe del proletariato operaio, i cui consumi tendono sempre più a coincidere con quelli delle classi abbienti (ad esempio si guardano i medesimi programmi televisivi). Ma un processo analogo è avvenuto anche nella sessualità: tramite la liberalizzazione della pornografia anche la desublimazione delle pulsioni erotiche è stata impiegata al fine di rafforzare la mercificazione dell'essere umano.

Stretti come siamo nella gabbia del totalitarismo dei consumi, sembra a Marcuse che l'unica posizione negativa della società possa essere quella del "Grande Rifiuto", ovvero la petizione di principio della teoria critica nell'attesa del risveglio di nuovi soggetti rivoluzionari, esterni al proletariato integrato: i disoccupati, gli invalidi, le minoranze etniche…

Pochi anni dopo, però, la resistenza del popolo vietnamita, il movimento per i diritti civili negli Stati Uniti, la contestazione del Sessantotto, la Rivoluzione culturale cinese, la diffusione di movimenti anticapitalisti nel Terzo mondo, fanno riconsiderare a Marcuse le possibilità rivoluzionarie tanto da fargli rivalutare persino le possibilità della classe operaia di sfuggire al meccanismo integrativo in alcuni Paesi (Italia e Francia).

Nel suo ultimo scritto di rilievo, *Controrivoluzione e rivolta* (1972), Marcuse ancora una volta si dimostra preveggente nell'indicare un'incipiente controrivoluzione reazionaria mondiale. Da un lato egli osserva che il tenore di vita aumenta costantemente; dall'altro lato, però, si estende anche lo sfruttamento con la crescente trasformazione di elementi delle classi medie in lavoratori salariati. Gli sfruttati, quindi, non sono più soltanto gli operai di fabbrica ma anche gli impiegati, i tecnici, i ricercatori, gli intellettuali. Ora però, tutto questo paradigma si basa su metriche puramente quantitative. Ma la società capitalista, in quanto alienante, non può non generare bisogni qualitativi che la trascendono. (Si coglie un riferimento a Engels e alla legge di conversione della quantità in qualità.) Per questa ragione Marcuse è fiducioso nel futuro della rivoluzione, a patto che essa venga perseguita non nello spontaneismo di una rivolta puramente nevrotica, e quindi interna al sistema stesso, bensì invece con una disciplina rivoluzionaria molto stretta e in una partecipazione elettorale che consenta di creare, dentro le istituzioni, le contro-istituzioni e i contro-quadri rivoluzionari.

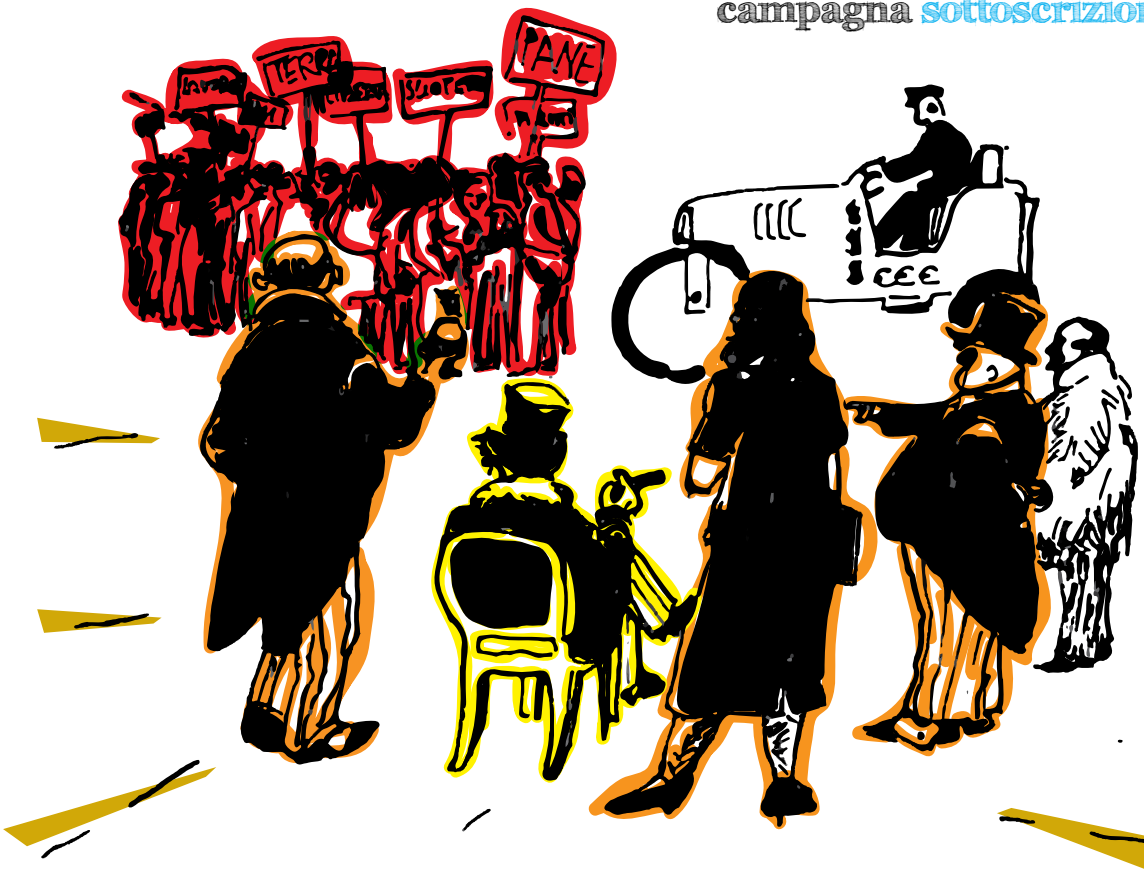
Il modo migliore per aspettare il 14

è con stile

Vai su **www.ilbecco.it/sostienici**

il Becco swap on terror

campagna sottoscrizioni 2018



spera Juri spera

Dandoci fiducia con un'erogazione liberale (all'Associazione di Promozione Sociale Il Becco), ci permetterai di portare avanti la nostra esperienza di quotidiano online e di supplementi cartacei. Con una sottoscrizione minima di 20 euro, per il periodo ottobre 2017/settembre 2018, ci impegniamo a inviarti 10 supplementi cartacei di approfondimento, che completano gli strumenti proposti dal nostro sito e dalle nostre iniziative.

Puoi pagare con un bonifico bancario, intestato a Il Becco - Associazione di promozione sociale, presso Banca Etica, Iban IT36S0501802800000011614971 (ricordati di specificare "erogazione liberale" nella causale)

Oppure con PayPal che trovi sul nostro sito (www.ilbecco.it), oppure con carte di credito e prepagate

disegnato da gapcreative.it

www.ilbecco.it il Becco @ilBecco info@ilbecco.it