

IJŽS Volume Six, Number Four.

Il feticismo come manifestazione del reale. Alcune note a partire da Marx

Luca Basso (Università di Padova)

Il tema del feticismo costituisce un vero e proprio “filo rosso” del *Capitale* marxiano, attraversando l’opera talvolta in modo esplicito talvolta in modo più “sotterraneo”. Infatti, tale elemento, analizzato soprattutto nel primo capitolo del primo libro, “La merce”, oltre che nel capitolo 48 del terzo libro, “La formula trinitaria”, ritorna a più riprese nel corso del testo. Inoltre, nel secondo libro, dedicato alla circolazione complessiva del capitale, è sotteso all’intero ragionamento. Qui non compirò un’indagine analitica del problema delineato in Marx, con particolare riferimento al *Capitale* (anche se era già stato introdotto in precedenza), ma mi limiterò a farne emergere alcuni aspetti significativi, soprattutto in merito al rapporto fra la dimensione del reale e quella dell’apparente. Nell’articolare tale percorso opererò un’interazione con la psicoanalisi, e in primo luogo con Lacan. Terrò conto in particolare del *Seminario XVII*, contraddistinto da un intenso confronto con Marx, e del complesso *Seminario XX*, in cui la problematica del reale risulta assai rilevante. D’altronde, l’intreccio tra marxismo e psicoanalisi ha segnato profondamente il dibattito degli ultimi decenni, soprattutto in Francia: si faccia riferimento, ad esempio, al nesso fra Marx e Lacan (e, ovviamente, Freud) instaurato da Althusser, ma anche all’importanza della psicoanalisi all’interno della riflessione di Sartre, per non parlare dell’*Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari.

Al riguardo il fenomeno del feticismo presenta un particolare interesse, poiché fa emergere che non ci si trova di fronte a una piena luminosità: il modo di

produzione capitalistica si contraddistingue per una sostanziale opacità. Così il feticismo non si configura come pura finzione, intendendo quest'ultimo termine in modo riduttivo, oppure costituisce una finzione, ma carica di realtà, anche produttrice di realtà (cfr. Basso 2012: 13-60). E' presente un elemento di mistificazione, ma tale mistificazione non esaurisce il problema. In Marx, per certi versi, il feticismo costituisce una riarticolazione della tematica dell'ideologia, nella sua irriducibilità a "falsa coscienza", a proiezione alienata: in questo senso, ci si trova di fronte a una "complessificazione" del discorso rispetto alla propria posizione giovanile, che conteneva il rischio indicato. La lettura qui condotta del feticismo si differenzia da due possibili interpretazioni. La prima è, appunto, quella volta a ridurre il feticismo a mera falsificazione, a mera irrealtà, a cui contrapporre una realtà evidente, luminosa, indiscutibile. La seconda, opposta, consiste nel dar vita a una sorta di *Weltanschauung* del feticismo, facendo di quest'ultimo una dimensione onnipervasiva: tale approccio possiede un forte sostrato antimaterialistico, come se non si riuscisse a individuare un "nodo" del discorso, una "dominante" da sottoporre a critica, rimandando sempre a un gioco di specchi, e sfociando in una "spettrologia"¹. Per compiere questo percorso, inizio prendendo in considerazione il primo capitolo del primo libro del *Capitale*, "La merce".

"A prima vista, una merce sembra una cosa triviale, ovvia. Dalla sua analisi risulta che è una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici [...] il carattere mistico della merce non sorge dal suo valore d'uso. E nemmeno sorge dal contenuto delle determinazioni di valore" (Marx 1962: 85, trad. it., 1991⁵: 103). La forma stessa di merce, "come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi (*gegenständliche Charaktere*) dei prodotti di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose [...] i prodotti del lavoro diventano merci, cose sensibilmente soprasensibili, cioè cose sociali" (Marx 1962: 86, trad. it., 1991⁵: 104). Il valore costituisce la forma sociale specifica, venendo a indicare il carattere comune delle merci. E' la merce ad avere valore, così come è il lavoro astrattamente umano a produrre valore. Questa situazione non può venir denotata attraverso un'analogia con il fenomeno della vista, poiché "non ha assolutamente nulla a che fare con la loro [delle merci] natura fisica" (*ibidem*). L'oggettività di valore rappresenta un elemento sociale della merce. Il valore, come lavoro umano astratto, realtà sociale e non fisica, si esprime soltanto nella "forma equivalente", che lo dissimula e lo fa sembrare una

proprietà naturale delle cose (“Vorwort zur ersten Auflage”, in *ivi*: 12, trad. it., “Prefazione alla prima edizione”, 31-32).

“Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto tra cose è soltanto il rapporto sociale determinato (*das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis*) che esiste fra gli uomini stessi. Quindi, per trovare un’analogia, dobbiamo involarci nella regione nebulosa del mondo religioso. Quivi, i prodotti del cervello umano paiono figure indipendenti [...] 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 quindi vengono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione delle merci” (*ivi*: 86-87, trad. it., 104-105). Al riguardo è necessario sottolineare che ci si trova di fronte a un’analogia con l’ambito religioso: “i prodotti della mano umana” paiono assumere un carattere autonomo, a tal punto che una relazione sociale specifica sembra rivestire una “forma fantasmagorica”. La motivazione dell’analogia risiede nel fatto che ogni concezione religiosa si raffigura spontaneamente la realtà non umana della natura come un mondo di persone, e, in secondo luogo, attribuisce un’esistenza indipendente, oggettiva a entità ideali che non esistono in se stesse. La religione viene intesa da Marx come una visione illusoria della situazione presente: in realtà, essa costituisce il frutto di determinati rapporti sociali. Occorre però precisare che qui risulta operante un’analogia, non un’identità con il fenomeno religioso: non si può “saldare” immediatamente feticismo e religione.

Tra l’altro, in varie interpretazioni che valorizzano la teologia politica in termini emancipativi, come in quella di Žižek, è contenuto il rischio di dare vita alla coincidenza indicata: “[...] Marx non afferma, nella maniera abituale della critica illuministica, che l’analisi critica deve dimostrare come ciò che appare come una misteriosa entità teologica derivi dal processo ‘ordinario’ della vita reale; egli afferma, al contrario, che il compito dell’analisi critica è riportare alla luce ‘la sottigliezza metafisica e i capricci teologici’ di ciò che al primo sguardo si mostra solo come un oggetto ordinario [...] la lezione fondamentale della *Critica dell’economia politica* elaborata dal Marx maturo negli anni successivi al *Manifesto*, è che questa riduzione di tutte le chimere celesti alla realtà economica brutale genera una spettralità” (Žižek 2009: 373-375). Qui vengono messe in luce correttamente l’irriducibilità del feticismo a immagine mistificata, e l’insufficienza di ogni interpretazione “illuministica” della religione: il problema di tale impostazione consiste però nel fatto che la dimensione metafisico-teologica sembra rivestire una tale crucialità, da impedire di rinvenire

qualsiasi elemento di realtà, che non possa venir “bollato” come un’adesione ingenuamente positivista allo “stato di cose presente”: tutto diventa “spettrale”. Anche a partire da un’analisi del passo marxiano precedentemente citato, in cui si sottolinea che sotto “la forma fantasmagorica di un rapporto tra cose” si nasconde un rapporto sociale determinato fra gli individui, Žižek arriva a far coincidere reale con spettrale: “[...] la forma più alta di ideologia non risiede nel cadere prigionieri della spettralità ideologica, dimenticando che essa si fonda su persone reali e sulle loro relazioni, ma precisamente nel trascurare questo Reale della spettralità e nel pretendere di rivolgersi direttamente alle ‘persone reali con le loro preoccupazioni reali’” (ivi: 376. Cfr. Žižek 2011: 314-316). Invece, nel Marx del *Capitale* opera sicuramente una lettura più complessa della dimensione simbolica, rispetto a quella presente nei suoi primi scritti, ma sostenere tale posizione non significa in alcun modo approdare a una “teologia politica”, fondata sull’elemento della trascendenza, sulla base di un vero e proprio parallelismo fra critica dell’economia politica e teologia, seppur concepita secondo una modalità critica. Appare problematico identificare il reale con lo spettrale, così come appare problematico fare riferimento agli “individui reali” e alle “relazioni reali” in termini puramente polemici, come a una sorta di “feticizzazione” dell’empirico, che sarebbe stata presente in Marx nei primi scritti e poi sarebbe stata abbandonata nel *Capitale*: come sottolineato in precedenza, in questo modo rischia di venir meno ogni approccio materialistico, basato sulla produzione e riproduzione della vita reale. Il rilievo sul carattere opaco dell’assetto capitalistico, contro ogni semplicistica identificazione fra essenza e apparenza, non implica il rifiuto per un’articolazione del reale all’interno delle dimensioni in cui concretamente si dà.

Comunque sia, dal capitolo oggetto d’analisi emerge il fatto che le interazioni tra gli uomini costituiscono, in realtà, rapporti fra le cose: ai produttori “le relazioni sociali (*die gesellschaftlichen Beziehungen*) dei loro lavori privati appaiono (*erscheinen*) come quel che sono, cioè [...] come rapporti di cose fra persone e rapporti sociali fra cose” (Marx 1962: 87, trad. it., 1991⁵: 105)². Il feticismo si configura quindi come una rappresentazione che riveste un ruolo decisivo nella struttura capitalistica: la natura stessa dei rapporti sociali resta opaca³. Sembra che il valore costituisca una proprietà delle merci come cose, e non sulla base di una relazione sociale fra gli individui che le producono e le scambiano. Il feticismo del mondo delle merci risiede nella capacità della forma, in cui si manifesta il valore, di dissimularne l’essenza reale e di farne apparire il contrario. Tale inversione

costituisce l'effetto di un disciplinamento sociale: il fondamento di ciò deve venir rinvenuto fuori della dimensione della coscienza, ovvero nella realtà "oggettiva" di rapporti sociali storicamente condizionati.

L'analisi marxiana fa emergere, quindi, come si dispieghi un'inversione: la forma di merce agisce sugli individui come uno specchio, che, duplicando i caratteri sociali del loro lavoro, li trasforma, facendoli sembrare elementi naturali. Non bisogna però fornire un'immagine semplicistica della questione, ritenendo che l'inversione costituisca il momento alienato, di fronte a cui risulta sufficiente rimettere le cose nel senso giusto per rendere trasparenti i rapporti. Comunque sia, nella tematizzazione marxiana questo rischio è tutt'altro che assente: talvolta, infatti, il comunismo sembra venir concepito all'insegna della piena trasparenza e della mancanza di conflitti, sulla base di rapporti perfettamente armonici fra gli individui. Nonostante la tentazione indicata affiori a più riprese, il senso complessivo dell'orizzonte di Marx non appare riducibile a tale approccio. In ogni caso, il fenomeno del feticismo non sta a denotare il fatto che il destino degli uomini sia totalmente determinato dai prodotti del loro lavoro, secondo una mercificazione integrale: in questo senso, la prospettiva delineata si rivela inconciliabile con l'approccio lukácsiano (Lukács 1967), oltre che con quello della Scuola di Francoforte (ad es.: Adorno-Horkheimer 1997⁴). Si rivela erroneo ritenere che si verifichi una trasformazione del soggetto in oggetto: ci si trova piuttosto di fronte a una forma della percezione della realtà all'interno dell'assetto capitalistico. Il feticismo non costituisce, quindi, un'illusione ottica o una credenza irrazionale, risultando connesso alla manifestazione del reale in un contesto determinato (cfr. Balibar 1994: 62 sgg.). Così emerge non una logica generale, riguardante tutte le forme produttive che si sono succedute nella storia, ma una modalità propria di un ambito specifico, in cui il carattere specificamente sociale dei lavori privati indipendenti l'uno dall'altro risiede nella loro uguaglianza come lavoro astrattamente umano.

Si tratta di una dinamica che non fa intervenire la volontà, imponendosi alla coscienza sotto la forma di oggetti: "Gli uomini equiparano l'un con l'altro i loro differenti lavori come lavoro umano [...] Non fanno di far ciò, ma lo fanno. Quindi il valore non porta scritto in fronte quel che è. Anzi, il valore trasforma ogni prodotto di lavoro in un geroglifico sociale" (Marx 1962: 88, trad. it., 1991⁵: 106). Appare evidente che l'indagine antropologica non pone alla propria base il riferimento alla coscienza, ma anzi chiama in campo l'inconscio, per adoperare un termine estraneo

al vocabolario marxiano. Accade ciò che accade senza che subentri, in prima battuta, la dimensione della coscienza: d'altronde, l'intero scenario del *Capitale* presenta le persone non sulla base di una concezione umanistica e volontaristica, ma connotandole come maschere di determinati interessi economici e di classe. Tale impostazione può essere fatta interagire produttivamente con la psicoanalisi freudiana, e anche con la rilettura di quest'ultima compiuta da Lacan, che mira proprio a destituire una visione incentrata sulla coscienza e sulla volontà, e a mettere in luce il carattere tutt'altro che "innocente" ed equidistante di ogni riflessione⁴. Ad esempio, nel *Seminario XVII*, seppur con una serie di critiche problematiche in merito alla questione della rivoluzione (sostenendo, ad esempio, che essa condurrebbe necessariamente all'instaurazione di un nuovo padrone), Lacan osserva che "la psicoanalisi ci permette unicamente di concepire qualcosa che già il marxismo aveva peraltro cominciato a far vedere, e cioè che il discorso è legato agli interessi del soggetto. E' ciò che Marx chiama specificamente economia, perché nella società capitalistica questi interessi sono interamente mercantili" (Lacan 2001: 110).

A partire da presupposti in parte analoghi, negli anni Sessanta Althusser, ad esempio in *Freud e Lacan*, ha operato un parallelismo fra Marx e Freud (e Nietzsche) in merito al riconoscimento della "colpevolezza" dei segni e alla destrutturazione dell'io (Althusser 1994a: 18): d'altronde, marxianamente non è la coscienza che determina la vita, ma è la vita che determina la coscienza. Si rivela necessario ricordare che Althusser, nell'anno universitario 1963-1964, svolse un seminario sulla psicoanalisi, e in particolare su Lacan: "La prima cosa che Lacan dice è: innanzitutto Freud ha fondato una *scienza*. Una nuova scienza, che è la scienza di un nuovo oggetto: l'inconscio" (*ivi*: 21). D'altronde, un segno distintivo della trattazione di Lacan, perlomeno negli anni in questione, è costituito dall'idea secondo cui l'inconscio è strutturato come un linguaggio. Per Althusser tale elemento risulta connesso con la dimensione ideologica, dal momento l'inconscio ha bisogno di qualcosa per poter funzionare; ogni discorso dà vita a un esito comune, ovvero a un effetto di soggettività⁵: "Dopo Marx sappiamo che il soggetto umano, l'io economico, politico o filosofico, non è il 'centro' della storia, e sappiamo anche [...] che la storia non ha un 'centro' [...] Freud ci rivela a sua volta che il soggetto reale, l'individuo nella sua essenza singolare, non ha l'aspetto di un ego centrato sull'io, la 'coscienza' o l'esistenza' [...], e che il soggetto umano è decentrato [...]" (Althusser 1994a: 39). All'interno di questo orizzonte Althusser fa interagire reciprocamente la "rivoluzione di Marx (rifiuto dell'*homo oeconomicus*, rifiuto di ogni 'soggetto'

filosofico)” e la “rivoluzione di Freud che lei [Lacan] ci ha restituito, se non dato (rifiuto di ogni *homo psychologicus*)” (Althusser 1994b: 255).

Tale approccio, fondato sull'intreccio di marxismo e psicoanalisi, ben si presta a cogliere alcune implicazioni del fenomeno del feticismo (analogo al sintomo in Lacan e in Freud), che mette in luce come gli individui “non sanno di far ciò, ma lo fanno”, senza che intervenga la dimensione della coscienza con funzione orientativa. Per quanto Althusser fornisca un'interpretazione riduttiva del feticismo, considerandolo omologo all'elemento dell'alienazione, l'impostazione “sintomale” di *Lire Le Capital* (AA.VV. 2006) fa proprie determinate acquisizioni contenute nel capitolo marxiano oggetto d'indagine. Una questione che rimane aperta – e che qui non approfondisco – è se la posizione althusseriana al riguardo, anche attraverso la mediazione lacaniana (perlomeno negli anni Sessanta), non rischi di eliminare, oltre che il soggettivismo filosofico, anche la possibilità stessa di articolare, teoricamente e politicamente, i soggetti, e quindi di pervenire a una declinazione di lotta di classe non riducibile a elemento meramente “congiunturale” e “interstiziale”.

A queste considerazioni occorre aggiungere che la dinamica dell'inversione, propria del feticismo, non deve essere intesa sulla base di una teoria autoreferenziale, poiché investe la *praxis* degli individui all'interno delle situazioni concrete in cui si trovano. D'altronde, in Marx il pensiero si configura non come puro riflesso, ma come parte attiva della sfera sociale. E' necessario assumere fino in fondo le implicazioni dello “scambio”, indicato già nelle *Tesi su Feuerbach*, fra conoscenza della realtà e sua trasformazione. L'attenzione machiavelliana per la “verità effettuale della cosa”⁶ viene rideclinata, proprio a partire dal riconoscimento della valenza rivoluzionaria del discorso: l'indagine del reale, quindi, costituisce una questione non puramente teoretica ma pratica, e tale elemento in Marx viene ad assumere un carattere sovversivo, essendo volto alla messa in discussione dello “stato di cose presente”. Siccome il riferimento alla “verità effettuale della cosa”, con la sua priorità rispetto al pensiero⁷, e la tensione al suo mutamento non sono chiaramente discernibili, la relazione fra analisi dell'esistente e pratica politica diventa stringente. Radicalizzando il discorso, si potrebbe affermare che il reale è la politica⁸, intendendo quest'ultima non in termini volontaristici, ma nel suo intreccio con la dinamica sociale nel suo carattere di lacerazione. Ovviamente rimane aperta la questione dello statuto della politica in Marx: come prima approssimazione, è necessario sottolineare che essa costituisce una trasformazione radicale, un

rivoluzionamento dei presupposti presenti, in questo senso configurandosi anche come abolizione della politica esistente in quanto basata sul dominio di una classe sull'altra.

A tale livello emergono sia il maggior punto di contatto sia il maggior punto di differenza con la psicoanalisi lacaniana. Infatti, da un lato, in particolare se si prendono in considerazione gli ultimi seminari di Lacan, si può rinvenire un comun denominatore nel riconoscimento della non omologia fra realtà e pensiero. Tale “mossa”, radicalmente antihegeliana, appare evidente in Marx fin dalla *Einleitung* del '57. Inoltre risulta stretto il rapporto fra la dimensione del reale e la politica, anche se pratica psicoanalitica e pratica politica non possono venir “saldate” in modo immediato. Si rivela estremamente produttiva la differenziazione lacaniana fra la realtà, con il suo carattere immaginario, e il reale, connesso a ciò che effettivamente accade. Marx, pur non operando in termini espliciti una distinzione di questo tipo, sicuramente articola una prospettiva non riducibile alla realtà nel senso indicato. Nonostante questo, la declinazione lacaniana del reale è profondamente diversa da quella marxiana. Dall'altro lato, infatti, Lacan, pur insistendo sulla differenza fra il reale e l'immaginario e il simbolico⁹ e pur facendo emergere il nesso strutturale del primo elemento con la questione della costituzione del soggetto, lo concepisce all'insegna dell'impossibilità¹⁰. Così il reale lacaniano, in quanto impossibile, si trova in una *impasse*, con il rischio di presentare alla propria base una sorta di “incatturabilità”, o comunque di strutturale, irrisolvibile eccedenza. D'altronde, Lacan si è sempre coerentemente rifiutato di dare vita a un'interpretazione materialistica dell'inconscio (cfr. Roudinesco 1995: 324-325).

Molto diversa è l'articolazione marxiana, in cui peraltro il reale non viene mai definito una volta per tutte, anche perché le contraddizioni teoriche devono venir risolte nella pratica. Ma il fatto che, come ha dimostrato l'analisi del feticismo, lo scenario capitalistico si contraddistingua per una sostanziale opacità, non deve spingere a delineare uno scenario sulla base di un continuo rimando a qualcosa d'altro. Infatti, la critica alla coincidenza, operata dagli economisti classici, fra essenza e apparenza, e quindi all'articolazione di un orizzonte luminoso, privo di ombre non significa per Marx, l'impossibilità dell'individuazione di un “nodo”, di una “dominante” del discorso. D'altronde Marx, fin dall'*Ideologia tedesca*, pur non fornendo una definizione di reale valida una volta per tutte, non approda certo a un rilievo sull'“incatturabilità” di tale elemento: al centro del ragionamento stanno

individui reali e determinati, che si muovono all'interno di contesti sociali e politici anch'essi reali e determinati, da cui non si può prescindere (cfr. Basso 2008: 86-136). Il reale non è impossibile, ma deve venir compreso all'interno di un'analisi che, pur risultando irriducibile a qualsiasi approccio storicistico, pone la specificità storica e politica come punto di partenza della riflessione. Così la polemica contemporanea nei confronti di un oggettivismo positivistico non può sfociare in un'assunzione antimaterialistica, in cui la logica del dominio sembra risultare quasi evanescente, secondo una continua "complessificazione" concettuale. Inoltre, come sottolineato in precedenza, tale elemento non si identifica con l'esistente, che verrebbe assolutizzato, rivelandosi invece connesso con il "movimento reale che abolisce lo stato di cose presente".

In ogni caso, per approfondire tale problema, il capitolo esaminato del primo libro del *Capitale* non risulta sufficiente, in quanto lì sono ancora assenti categorie come modo di produzione, capitale, plusvalore, forza-lavoro: ci si trova di fronte alla sfera della circolazione semplice delle merci, e quindi a una scenario "superficiale" e preliminare. Rispetto al contesto indicato sono necessari passi ulteriori, che richiederebbero un attraversamento analitico dei tre libri del *Capitale*, e che qui tralascio. Mi limito però a sottolineare che il meccanismo del feticismo, lungi dall'essere circoscrivibile alla situazione delineata all'inizio del primo libro del *Capitale*, viene a riguardare l'intero impianto dell'opera, nel suo processo complessivo di produzione analizzato all'interno del terzo libro: si passa dal feticismo della merce, attraverso il feticismo del denaro, al feticismo del capitale (cfr. Dimoulis-Milios 2004). Nel terzo libro, all'interno del capitolo "La formula trinitaria" (1. Capitale-profitto, 2. Terra-rendita fondiaria, 3. Lavoro-salario), ritornano aspetti significativi del fenomeno del feticismo, con riferimento esplicito alla tematizzazione del primo libro del *Capitale*: "Abbiamo già dimostrato [...] il carattere mistificante che trasforma i rapporti sociali [...] in proprietà di queste cose stesse [merce] e ancora in modo più accentuato il rapporto di produzione stesso in una cosa [denaro]. Questo travisamento (*Verkehrung*) è comune a tutte le forme di società [...] Ma nel modo di produzione capitalistico e nel caso del capitale, che è la sua categoria dominante, il suo rapporto di produzione determinante, questo mondo stregato e capovolto (*diese verzauberte und verkehrte Welt*) si sviluppa ancora molto di più" (Marx 1964: 835, trad. it., 1989⁴: 940). Così emerge un "mondo stregato, deformato e capovolto in cui si aggirano i fantasmi di *Monsieur le Capital* e *Madame la Terre*, come caratteri sociali e insieme direttamente come pure e semplici cose" (*ivi*: 838, trad. it., 943).

A differenza che nello scenario precedentemente delineato, dal capitolo in questione risaltano in modo esplicito e determinato gli elementi-chiave del dominio capitalistico: “Il capitale frutta ogni anno un profitto al capitalista, la terra una rendita fondiaria al proprietario fondiario, e la forza-lavoro [...] il salario all’operaio [...] Al capitalista il suo capitale, al proprietario fondiario la sua terra, e all’operaio la sua forza-lavoro o piuttosto il suo lavoro stesso [...] appaiono come tre diverse fonti dei loro redditi rispettivi, profitto, rendita fondiaria e salario. Essi lo sono in realtà, nel senso che il capitale è per il capitalista una macchina perenne per estorcere pluslavoro [...] (e così via)” (*ivi*: 829-830, trad. it., 935). L’apparenza dei rapporti economici ne nasconde l’essenza, ovvero la struttura occulta delle loro relazioni sociali, il meccanismo di costituzione del plusvalore, il fatto che il salario non si configuri come l’equivalente del valore creato dall’operaio, il fatto che il profitto si riveli lavoro non pagato. Il feticismo della merce e di tutte le forme sociali derivanti da essa (denaro, capitale, interesse, salario...), costituisce il nucleo di una serie di rappresentazioni che attribuiscono una valenza sovrasensibile alle cose: per riprendere una straordinaria espressione marxiana, emerge una sorta di “religione della vita quotidiana” degli individui che agiscono nel contesto della società capitalistica.

Al centro della riflessione stanno tutte le situazioni nelle quali i rapporti di classe vengono a rivestire una forma cosale. Infatti, secondo la rappresentazione feticizzata dei soggetti capitalistici, tutto accade come se il valore in più creato nel processo di produzione e di circolazione delle merci, il plusvalore, venisse prodotto dal capitale stesso e non dal lavoro, come se esso costituisse una proprietà “magica” del capitale, e non l’esito di una relazione sociale fra la classe capitalista e quella operaia, sulla base di una dissimmetria lacerante. A risultare invisibile agli individui è la dinamica “reale” dei loro rapporti sociali, e quindi il processo di costituzione del plusvalore. Così la critica marxiana agli economisti classici muove dalla convinzione secondo cui essi hanno prodotto una spoliticizzazione e una naturalizzazione della dimensione economica: i rapporti di dominio vengono fatti sembrare come nessi fra le cose, e quindi si cerca di occultare che il capitalismo si caratterizza per una profonda frattura interna, trovando alla propria base l’antagonismo di classe. Rispetto a tale scenario, non si tratta di “feticizzare” un reale immediato, evidente, indiscutibile, ma non si tratta nemmeno di rendere del tutto “spettrale”, e quindi incatturabile, in un gioco infinito di specchi (come, per certi versi, rischia di fare la psicoanalisi lacaniana in una sorta di *impasse*, con la sua visione del reale come

“impossibile”), il “nodo” del dominio, togliendo ad esso una determinazione storica e materiale, e non percorrendo il tentativo, per quanto tortuoso, di articolare una pratica politica adeguata, per fare entrare in crisi “lo stato di cose presente”.

¹ Ovviamente il referente polemico del discorso è il testo, molto celebrato, di Derrida 1994, che opera un'ontologia dello "spettro", svuotando Marx della sua politicità dirompente. Ma anche una prospettiva molto differente, come quella di Žižek (si veda, ad esempio, 2010: 160), contiene paradossalmente un rischio analogo, nel momento in cui declina il comunismo come spettro: in realtà il comunismo non è uno spettro, ma viene visto come spettro dalle classi dominanti delle potenze europee. In tal senso, non si può identificare il reale con la dimensione spettrale, che viene così estesa fino a riempire l'intero orizzonte. Al riguardo si vedano le considerazioni di Raimondi 2012 nel presente numero.

² Cfr. Balibar 1994: 66: "Il feticismo non è [...] 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". Sulla base di prospettive parzialmente differenti, si vedano Vincent 1973; Assoun 2002.

³ Cfr. Godelier 1976: 48-49: "Ciò che scompare per l'effetto di tali inversioni e metamorfosi è precisamente il rapporto reale degli individui con le loro condizioni materiali di esistenza. Questo rapporto diventa allora opaco e per sempre indecifrabile al livello della coscienza sociale spontanea".

⁴ Per un confronto fra Marx e Lacan, si vedano, fra gli altri, sulla base di differenti approcci, i saggi contenuti in AA. VV. 1992², e, più di recente, Arribas-Rouse 2011: 263-264: "[...] we can see how Lacan essentially follows Marx [...] by conceiving the 'discourse of capitalism', and the 'discourse of the university' that it sustains and supports, in terms of a rather devastating deprivation of the proletarian and student subject's *knowledge* [...] the worker comes to be deprived of precisely that knowledge that previously served to constitute the very core of his being".

⁵ Sulla lettura, compiuta da Althusser, dell'approccio lacaniano si vedano le considerazioni di Badiou 2006: 64: "C'è, come ha visto Althusser, una disposizione del sintomo; la rappresentazione è sintomo [...] di un reale di cui essa è la localizzazione soggettiva come misconoscenza. La potenza dell'ideologia non è che quella del reale, nella misura in cui essa transita in tale misconoscenza. La parola 'sintomo' indica evidentemente che in questa potenza dell'incomprensione c'è qualcosa di comune tra il marxismo del secolo e la psicoanalisi. Lacan ha reso particolarmente chiaro questo punto, dimostrando che l'io (*Moi*) è una costruzione immaginaria [...] In questo senso, la psicologia della coscienza è un'ideologia personale, ciò che Lacan chiama 'il mito individuale del nevrotico'".

⁶ Cfr. Althusser 1999: 33-34, il quale rimarca che a Machiavelli interessa "la verità effettuale della cosa", della cosa al singolare, la singolarità del suo 'caso'. E la 'cosa' è anche la causa, il compito, il problema singolo da porre e risolvere".

⁷ Cfr. Althusser 2006: 176-177, il quale sostiene che il primo segno distintivo del materialismo marxiano consiste nella consapevolezza della priorità della realtà rispetto al pensiero. L'aspetto condivisibile di tale approccio è costituito dal riconoscimento, anti-hegeliano, della non omologia fra pensiero e realtà. Il problema, invece, consiste nel passaggio da tale individuazione della priorità della realtà all'articolazione di una pratica politica: come sottolineato in precedenza, all'interno di tale approccio appare difficilmente declinabile una soggettività non riducibile a effetto ideologico del discorso.

⁸ Cfr. Lefort 2005: 192: "Dire che la realtà è prassi significa [...] che il presente è concepito come ciò che è avvenuto per l'azione degli uomini e richiede un compito; che la conoscenza del nostro mondo non può essere separata dal progetto di trasformarlo che il vero e il falso, il bene e il male acquistano una determinazione solo nei termini dell'azione rivoluzionaria; che nella sua forma compiuta *la realtà è la politica*".

⁹ Ad esempio, Lacan 2011²: 90: "Prima del sembiante, su cui in effetti tutto si regge per riverberarsi nel fantasma, c'è da fare una distinzione severa tra immaginario e reale. Non bisogna credere che siamo in qualche modo noi stessi a dare supporto al sembiante. Noi non siamo nemmeno sembiante". Cfr. Di Ciaccia-Recalcati 2000: 190-191.

¹⁰ Cfr. Lacan 2001: 152: "Che il padre morto sia il godimento si presenta a noi come il segno dell'impossibile medesimo. Ed è proprio in questo che ritroviamo qui quei termini che definisco tali da fissare la categoria del reale, in quanto essa si distingue radicalmente, in quel che articolo, dal simbolico e dall'immaginario – il reale è l'impossibile". Si veda, sulla base però di un approccio differente rispetto a quello qui delineato, in quanto sorretto dall'esigenza di far emergere il carattere "filosofico" del discorso lacaniano nel suo legame con la dimensione della verità, Badiou-Cassin 2010: 109-110: "[...] du réel il n'y a qu'une fonction de savoir [...] Le réel est ab-sens, donc absence de sens, ce qui bien entendu implique qu'il y ait du sens". Per un confronto approfondito fra Lacan e Hegel in merito all'elemento del reale: Fazioni 2012. Sulle implicazioni politiche del ragionamento: Stavrakakis 1999.

Bibliografia

- AA. VV. (1992²) *Marx et Lénine, Freud et Lacan...*, Actes du II Colloque de la Découverte Freudienne, 16-17/12/1989, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail;
- AA.VV. (2006) *Lire Le Capital*, Paris: François Maspero, 1965, trad. it. a cura di M. Turchetto, *Leggere il Capitale*, Milano: Mimesis;
- Adorno, T. W.-Horkheimer, M. (1997⁴) *Dialektik der Aufklärung*, Social Studies Ass., New York 1944, trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino: Einaudi;
- Althusser, L. (1994a) "Freud et Lacan," *La Nouvelle Critique*, 161-162, 1964-1965, trad. it. di G. Piana, "Freud e Lacan", in Id., *Sulla psicoanalisi*, Milano: Cortina, pp. 9-45;
- Althusser, L. (1994b), lettera a Lacan, 26/11/1963, in Id., *Sulla psicoanalisi*, Milano: Cortina, pp. 254-257;
- Althusser, L. (1999) "Machiavel et nous," in Id., *Écrits philosophiques et politiques*, I, Paris: Stock/Imec, 1994, trad. it. di M. T. Ricci, *Machiavelli e noi*, Roma: manifestolibri;
- Althusser, L. (2006) "L'objet du 'Capital'," in AA. VV., *Lire Le Capital*, Paris: François Maspero, 1965, trad. it. a cura di M. Turchetto, "L'oggetto del 'Capitale'", in AA. VV., (2006) *Leggere il Capitale*, Milano: Mimesis, pp. 165-270;
- Arribas, S.-Rouse, H. (2011) *Egocracy. Marx, Freud and Lacan*, Zürich: Diaphanes;
- Assoun, P.-L. (2002) *Le fétichisme*, Paris: PUF;
- Badiou, A. (2006) *Le siècle*, Paris: Seuil, 2005, trad. it. di V. Verdiani, *Il secolo*, Milano: Feltrinelli;
- Badiou, A.-Cassin, B. (2010) *Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur l'"Étourdit" de Lacan*, Paris: Fayard;
- Balibar, E. (1994) *La philosophie de Marx*, Paris: La Découverte, 1993, trad. it. di A. Catone, *La filosofia di Marx*, Roma: manifestolibri;
- Basso, L. (2008) *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*, Roma: Carocci;
- Basso, L. (2012) *Agire in comune. Antropologia e politica nell'ultimo Marx*, Verona: ombre corte;
- Derrida, J. (1994) *Spectres de Marx*, Paris: Galilée, 1993, trad. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Milano: Cortina;
- Di Ciaccia, A.-Recalcati, M. (2000) *Jacques Lacan. Un insegnamento sul sapere dell'inconscio*, Milano: Bruno Mondadori;
- Dimoulis, D.-Miliotis, J. (2004) „Commodity Fetishism vs. Capital Fetishism. Marxist Interpretation vis-à-vis Marx's Analyses in 'Capital'”, *Historical Materialism*, 13, 3: 3-42;
- Fazioni, N. (2012) "Il problema del reale: contingenza e necessità in Lacan e in Hegel," in G. Rametta (a cura di), *L'ombra di Hegel. Althusser, Deleuze, Lacan e*

Badiou a confronto con la dialettica, Monza: Polimetrica, pp. 103-149;

- Godelier, M. (1976) *Rapports de production, mythes, société*, Paris: François Maspero, 1975, trad. it. di E. Perrella, *Rapporti di produzione, miti, società*, Milano: Feltrinelli;
- Lacan, J. (2001) *Le séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Paris: Seuil, 1991, trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, Torino: Einaudi;
- Lacan, J. (2011²) *Le séminaire. Livre XX. Encore (1972-1973)*, Paris: Seuil, 1975, trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Il seminario. Libro XX. Ancora*, Torino: Einaudi;
- Lefort, C. (2005) *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris: Gallimard, 1978, trad. it. di B. Aledda, *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, Bologna: il Ponte;
- Lukács, G. (1967) *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin: Der Malik-Verlag, 1923, trad. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, Milano: Sugarco;
- Marx, K. (1962, 1991⁵) *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals (1867, 1890)*, in K. Marx-F. Engels, *Werke*, 23, Berlin: Dietz, trad. it. a cura di D. Cantimori, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale*, Roma: Editori Riuniti;
- Marx, K. (1964, 1989⁴) *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. Buch III: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion (1894)*, in K. Marx-F. Engels, *Werke*, 25, Berlin: Dietz, trad. it. a cura di M. L. Boggeri, *Il capitale. Libro terzo. Il processo complessivo della produzione capitalistica*, Roma: Editori Riuniti;
- Raimondi, F. (2012) "Althusser e oltre," *International Journal of Žižek Studies*;
- Roudinesco, E. (1995) *Jacques Lacan: esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris: Fayard, 1993, trad. it. di F. Polidori, *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, Milano: Cortina;
- Stavrakakis, Y. (1999) *Lacan and Political*, London-New York: Routledge;
- Vincent, J.-M. (1973) *Fétichisme et société*, Paris: Anthropos;
- Žižek, S. (2009) *In Defense of Lost Causes*, London-New York: Verso, 2008, trad. it. di C. Arruzza, *In difesa della cause perse. Materiali per la rivoluzione globale*, Milano: Ponte alle Grazie;
- Žižek, S. (2010) *First as Tragedy, then as a Farce*, London-New York: Verso, 2009, trad. it. di C. Arruzza, *Dalla tragedia alla farsa. Ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, Milano: Ponte alle Grazie;
- Žižek, S. (2011) *Living in the End Times*, London-New York: Verso, 2010, trad. it. di C. Salzani, *Vivere alla fine dei tempi*, Milano: Ponte alle Grazie.