



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN Scienze Filosofiche

*FETICISMO E MENZOGNA. UN'INDAGINE STORICO-CONCETTUALE ATTRAVERSO
MARX, FREUD E BATAILLE*

Relatore:

Ch.mo Prof. Pierpaolo Cesaroni

Laureando: Alessandro Goj

Matricola n. 2018787

ANNO ACCADEMICO 2022- 2023

Innanzitutto vorrei ringraziare il professor Cesaroni per avermi seguito con cura e attenzione e per avermi permesso di svolgere questo lavoro. Un ringraziamento è doveroso verso il professor Farnesi Camellone, il quale mi ha fornito indicazioni che sono state il faro per l'elaborazione della tesi e mi ha seguito con tanta pazienza nella formulazione del problema e della sua materializzazione. Ringrazio i Fabii, per la sopportazione dei miei sproloqui. Un ringraziamento speciale lo devo a Francesca per essere la luce delle mie giornate e per avermi supportato, oltre che sopportato.

Indice

Introduzione. Perché Marx e Freud.....	5
Sezione I	13
Capitolo 1: La Menzogna e il Sacro.....	13
1.1 Introduzione al concetto di <i>dépense</i>	13
1.2 Oltre il principio di utilità: la fondazione delle istituzioni economiche.....	15
1.3 La pressione e l'economia generale.....	17
1.4 La Maledizione, il sacrificio, il Potlâc.....	20
1.5 Il <i>Potlâc</i> e le sue leggi.....	23
1.6 Il sacro e l'eterogeneo.....	26
1.7 Il conflitto e la menzogna.....	28
Capitolo 2: Il feticismo. Per la storia di un concetto sociale.....	31
2.1 Il termine feticcio e il concetto di feticismo.....	31
2.2 L'origine del malinteso: l'arbitrarietà del feticcio.....	34
2.3 La prima comparazione diacronica: Lafitau.....	37
2.4 De Brosses, un uomo dell'età moderna.....	39
2.5 Ancora De Brosses: schema humiano e lettura batailleana.....	44
2.6 Il malinteso, il modello dell'osservatore e l'occhio pineale.....	46
2.7 Comte, il primo accenno a un' inversione della rotta.....	50
Sezione II.....	53
Capitolo 3: Marx. Il concetto di feticismo negli scritti della <i>Rheinische Zeitung</i>	53
3.1 La ricostruzione del dibattito sulla libertà di stampa.....	53
3.2 La pubblicazione dei dibattiti della dieta: il feticismo tra pubblicità e apparenza.....	58
3.3 Alienazione e note feuerbachiane.....	64
3.4 Illusione della realtà o realtà dell'illusione? I fantasmi producono il reale.....	68
3.5 Una questione di esegesi: ancora De Brosses.....	71
3.6 Tra feticismo e ironia.....	72
Capitolo 4: Marx. Il feticismo delle merci.....	79
4.1 La struttura della forma merce.....	79
4.2 Il feticismo delle merci.....	84
4.3 La svista.....	91

4.4 L'oggetto della svista.....	93
4.5 Come vedere l'invisibile, l'analisi dei quattro scenari.....	99
4.6 La forma denaro del valore, l'oro.....	105
4.7 La teoria del valore-lavoro.....	108
Capitolo 5: Marx. Il feticismo degli economisti volgari.....	117
5.1 La teoria del valore di Ricardo.....	117
5.2 Samuel Bailey: il valore e la relazione tra cose.....	124
5.3 Roscher: gli economisti volgari ed il problema dell'origine del valore.....	131
5.4 Hodgskin: gli effetti del feticismo negli sviluppi teorici della scienza economica.....	135
5.5. La formula trinitaria, il capitale fruttifero e il concetto di frutto.....	139
Sezione III	149
Capitolo 6: Freud. il feticismo e il problema dello statuto dell'oggetto	149
6.1 L'introduzione del feticismo in ambito sessuologico.....	149
6.2 La posizione del feticismo all'interno dei <i>Tre saggi</i> : la deviazione rispetto alla meta.....	155
6.3 Il feticismo: sostituzione con un oggetto inadeguato.....	162
6.4 La rimozione.....	170
Capitolo 7: Freud. Il feticismo come concetto metapsicologico	179
7.1 L'abbandono dello statuto dell'oggetto	179
7.2 Il feticcio come sostituto del fallo materno.....	184
7.3 Il meccanismo feticistico: il disconoscimento.....	188
7.4 Il complesso di evirazione.....	195
7.5 La scissione dell'io e le funzioni difensive.....	199
Conclusione: Ancora Bataille. Il feticismo ed il problema resto.....	203
Bibliografia.....	207
Avvertenza	207
Letteratura primaria.....	207
Letteratura secondaria.....	208
Altri testi utilizzati.....	210

Introduzione. Perché Marx e Freud.

In questo lavoro ci proponiamo di sviluppare un'indagine sul concetto di feticismo attraversando le opere di Karl Marx e Sigmund Freud. Questo percorso, tuttavia, richiede un preliminare chiarimento circa la necessità di proporre un itinerario che coinvolga entrambi gli autori. Bisogna inoltre chiarire la necessità di svilupparlo intorno al concetto del feticismo. Vale a dire che è necessario giustificare in che misura due discorsi specifici, quello della critica dell'economia politica e quello della psicoanalisi, utilizzano il concetto di feticismo e di chiarirne lo statuto.

L'analisi sul problema del feticismo permette di aprire un discorso sul problema del *resto*, ovvero su ciò che risulta, nonostante tutti i tentativi possibili, come qualcosa di irriducibilmente eccedente rispetto al discorso che pretende di strutturare uno spazio omogeneo. Tanto la critica dell'economia politica marxiana, portando alla luce il luogo della produzione come centro strutturante il modo di produzione capitalistico, quanto la psicoanalisi, tentando di produrre un discorso sull'inconscio, ovvero su quelle forze che attraversano e strutturano il soggetto e che tuttavia agiscono alle sue spalle, hanno la necessità di attingere dal lessico di un'altra specifica disciplina¹: l'etnografia settecentesca e la sua ricezione da parte della storia delle religioni.

Nel corso del lavoro si cercherà di mettere in luce come, internamente alle indagini dei singoli autori, abbia luogo un cambiamento dei problemi specifici a cui il feticismo si riferisce. Tuttavia, si ritiene che sia possibile individuare una serie di problematiche comuni nei rispettivi discorsi che richiedono l'impiego di questo concetto. In altre parole, si sta cercando di sostenere che il concetto di feticismo, nella critica dell'economia politica e nella psicoanalisi, pur sussumendo apprensioni di aspetti diversi del reale esso designi il medesimo funzionamento all'interno dell'organizzazione concettuale dei rispettivi discorsi scientifici.²

¹ Per Freud, come si vedrà, è probabilmente decisivo un passaggio intermedio attraverso la scienza sessuologica e, solo in secondo momento, attraverso l'opera di Max Müller.

² Il tipo di approccio delineato dovrebbe giustificare l'assenza di un autore che, chiunque intenda lavorare congiuntamente su questi autori, si trova sulla strada: stiamo parlando ovviamente di Erich Fromm. In particolare, non si crede che le considerazioni sviluppate nel suo *Marx e Freud* circa l'inconscio sociale siano decisive in quanto l'autore insiste eccessivamente sulla necessità di una liberazione e di un soggetto libero dalle illusioni. Fromm scrive: «Per Marx, la consapevolezza delle illusioni è presupposto di libertà e di un'azione veramente umana» (p. 129). Dopo una digressione sull'emancipazione dalla religione negli scritti del giovane Marx, Fromm propone un'incorporazione della teoria freudiana in quella marxiana. Questa, inoltre, trova una giustificazione nell'impianto ermeneutico di Fromm in virtù del fatto che egli imputa i limiti del pensiero freudiano al suo essere un pensiero propriamente borghese. I limiti, per Fromm, consistono nella delimitazione dello spazio primo di illusioni e, di conseguenza, l'integrazione del pensiero

Il concetto di feticismo designa, innanzitutto, l'esistenza di una struttura che, in quanto allontanata da uno spazio preteso come coerente e definitivamente normato, ne permette un corretto funzionamento per gli individui che ne fanno parte. Per ciò che concerne il discorso marxiano, il feticismo della merce³ è il carattere che le cose assumono all'interno della sfera della circolazione: in essa le merci circolano attraverso lo scambio, il contatto appare tra cosa e cosa, il soggetto, che ne è unicamente il portatore (*Träger*), non sembra coinvolto. Il reale funzionamento della circolazione, che appare dominata dall'*Eden dei diritti umani*, si può marxianamente comprendere solo discendendo nella sfera della produzione dove si può osservare che il rapporto è solo apparentemente tra cose e che, in realtà, è un rapporto tra persone. Il capitale è tale rapporto sociale che struttura la società e la sua natura è, di fatto, un rapporto di dominio: per tale ragione risulta necessario il suo essere celato. Per ciò che riguarda il discorso del feticismo sessuale, invece, abbiamo l'impiego sistematico di un oggetto per scopi sessuali che possono essere raggiunti solo attraverso di esso. L'estinzione dell'impulso sessuale, della situazione di tensione, avviene unicamente a condizione dell'uso dell'oggetto feticcio: esso, secondo Freud, mette il soggetto in contatto con una dimensione per lui intollerabile per ragioni di tipo morale⁴; il disgusto provato è troppo forte ma al contempo estremamente attraente. Se, quindi, in uno sviluppo normale a questo si dovrebbe rinunciare, il soggetto feticista persegue la soddisfazione del desiderio proibito attraverso un surrogato, il feticcio per l'appunto.

freudiano in quello marxiano dovrebbe aprire la possibilità di uno spazio privo di illusioni il più vasto possibile. Questo tipo di approccio, tuttavia, ci pare mettere in secondo piano il ruolo produttivo dell'apparenza o dell'illusione. Come sarà mostrato, ciò che interessa gli autori rispetto al feticismo è proprio la produzione di effetti attraverso un elemento che dissimula la sua natura. Il tentativo dei nostri autori non è soltanto quello di disfarsene, quanto piuttosto comprendere lo statuto di questo elemento ed evidenziare il suo ruolo. E. Fromm, *Marx e Freud*, Milano, Il Saggiatore, 1968. Per quanto riguarda i limiti del pensiero freudiano si rimanda a E. Fromm, *Grandezza e limiti del pensiero di Freud*, Milano, Mondadori, 1979.

³ Qui ci si sta riferendo formulazione marxiana matura del concetto, vale a dire quella presente nel *Capitale*. La scansione proposta per quanto riguarda l'impiego marxiano del feticismo si articola in tre momenti: un utilizzo acerbo del termine feticismo che ha luogo negli scritti della Gazzetta renana, un utilizzo maturo in relazione alla forma merce, ed infine in relazione al capitale. La scansione proposta si discosta dal lavoro di McNeill, che propone anch'egli una triplice periodizzazione. Tuttavia, si ritiene che integrare nell'ambito del feticismo marxiano tutti gli scritti a partire dai *Manoscritti economico-filosofici del 1844* sia artificioso e non ci permetta di comprendere il funzionamento generale del concetto di feticismo. In particolare, si rivendica qui la peculiarità della scelta terminologica marxiana per il feticismo nei primi scritti del '42 e la successiva virata verso altri concetti quale la celebre alienazione. Omogeneizzare questo tipo di problemi, ci pare sia controproducente se si vuole produrre un discorso sul concetto di feticismo. Pertanto la scansione da noi proposta porrà l'accento sulla rottura con la problematica del '42 e la riproposizione del concetto nel *Capitale* in relazione alla merce. A questo problema è dedicato il paragrafo 4.2 del presente lavoro. Cfr. D. McNeill, *Fetishism and the Theory of Value. Reassessing Marx in the 21st Century*, Cham, Palgrave Macmillan, 2021.

⁴ Nel primo Freud abbiamo il superamento della resistenza, nell'ultimo Freud il Super-io.

Per comprendere tale funzionamento risultano decisivi i concetti filosofici di Bataille quali la menzogna, il sacro, la *dépense*, l'eterologia e l'enucleazione dell'occhio. Bataille, a questo punto, si rivela cruciale. La sfera della produzione come rapporto di dominio e inversione rispetto ai valori della circolazione e l'oggetto sessuale posto al di là delle resistenze, disgusto e morale, sono sistematicamente occultate all'occhio del portatore delle merci e a quello dell'individuo attraversato da quelle pulsioni sessuali. L'esposizione diretta a queste dimensioni causerebbe un disordine intollerabile ai soggetti inevitabilmente sottoposti a una condizione di pericolo per loro stessa esistenza e, tuttavia, questo tipo di esperienza non è qualcosa a cui l'uomo può rinunciare. Ciò che avviene, e che viene specificamente designato nel concetto di feticismo, è una filtrazione dalla dimensione torbida che diventa a strutturante uno spazio di coesistenza per i soggetti: la merce in tal senso assume un'esistenza propriamente sacra, la sua esistenza non è più quella di una cosa utile con la sua materialità ma di una cosa che vive un'esistenza libera e che si realizza di volta in volta nella trasmutazione in materialità differenti. La merce è sacra, in senso batailleano, proprio perché rompe il legame con l'utilità; essa circola in virtù del valore e sotto questo aspetto qualitativo ogni merce è uguale a ogni altra, lo scambio è la prova di questa uguaglianza e il soggetto pare non avere alcun ruolo in esso. Allo stesso modo, sacra è l'esistenza dell'oggetto feticcio: esso diventa il centro per la vita del soggetto perverso in quanto diventa il punto di fuga per quelle forze che vengono rimosse o disconosciute e che attraverso l'impiego sessuale del feticcio possono trovare uno sfogo. Tanto in Marx, quanto in Freud, il feticismo designa questa specifica dinamica di repulsione che non si limita meramente a un esilio. La repulsione ha un vero e proprio effetto strutturante, il centro attorno a cui la struttura è organizzata, tuttavia, risulta inevitabilmente esterno ad essa e insensibile a ogni tentativo di acquisizione all'interno di essa. Lo studio di queste istanze è ciò che Bataille si propone di fare nel suo tentativo di fondare l'eterologia, quella che concepisce come la scienza del tutt'altro.

Il feticismo, inoltre, non designa meramente la sussistenza di una dinamica repulsiva ma anche una dimensione propriamente creativa e costruttiva. Insieme al superamento di quelle istanze torbide, disgreganti e irrinunciabili si deve dare la costruzione di uno spazio che sia per il soggetto tollerante. Per concepire questa dinamica si dimostra decisivo il concetto batailleano di menzogna. Esso si riferisce alla necessità, da parte dei soggetti interni a uno spazio omogeneo, di pensare l'azione attraverso i canoni utilitari e viene impiegato dal francese per indicare la dinamica sociale del *potlâc*. La distruzione di cose,

inevitabile al fine di mantenere l'ordine sociale, viene posta in essere con l'intenzione di mettere sotto scacco il capo delle tribù o per affermare il proprio dominio. Il *potlâc* è, in tal senso, dominato dalla logica di acquisizione del rango che, per l'appunto, può essere oggetto di appropriazione come una cosa.

In altre parole, la sfera della circolazione come spazio di regolamentazione degli interessi personali manifesta la necessità di menzogna. Il "Bentham" dell'*Eden* dei diritti umani, inteso come il fatto che nello scambio ognuno abbia a che fare solo con se stesso, costituisce una dimensione decisiva per la regolazione della circolazione e, tuttavia, risulta problematico in virtù del fatto che la produzione per lo scambio presuppone l'inutilità delle cose prodotte per il produttore. È proprio questo tratto peculiare dello scambio che spinge Condillac a sostenere che esso non sia mai tra equivalenti: ogni soggetto aliena qualcosa che non gli è utile per acquisirne di contro uno che soddisfi il suo bisogno. La produzione di merci è produzione di valore che, tuttavia, deve necessariamente rispondere a qualche utilità per essere scambiato e dunque realizzare la sua vera essenza nonché l'esigenza di valorizzazione del sistema. Nonostante ciò, è la dimensione utilitaria dei prodotti del lavoro che pare assumere una posizione di egemonia: lo scambio a livello della circolazione appare come una dinamica libera che realizza l'interesse di ciascuna parte in causa. Ciò che si rivela attraverso l'indagine della sfera della produzione, al contrario, è la dinamica propriamente costrittiva che caratterizza la compravendita delle merci in quanto disvela il consumo della forza lavoro come merce specifica. In esso risiede l'arcano del valore che concede l'esistenza sacra alle merci.

Il concetto di menzogna è altresì funzionale alla comprensione della dinamica di produzione di senso sostitutiva in atto nel soggetto feticista. Sia la rimozione (*Verdrängung*) che il disconoscimento (*Verleugnung*) ineriscono un processo di produzione di un sostituto, un surrogato del fallo materno.⁵ In particolare il disconoscimento è un meccanismo di fuga che serve al soggetto per disattivare a livello cosciente il pericolo attivato dalla visione del genitale evirato della donna. Esso diventa la prova materiale della castrazione a cui la madre sarebbe stata sottoposta. Attraverso la costruzione di un sostituto del fallo evirato, che si materializza nell'oggetto feticcio, l'individuo può continuare a porre in essere i comportamenti che ritiene possano aver

⁵ Si vedrà come quest'idea non sia ancora presente nelle primissime riflessioni di Freud sulla perversione feticistica presenti nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*. Tuttavia, il feticcio come sostituto del fallo materno è un'intuizione presente sia quando il modello esplicativo è quello della rimozione che quando si tratta del disconoscimento.

causato l'evirazione della madre. Il soggetto può dunque proseguire indisturbato nel suo godimento. La realtà che per l'appunto materializza il pericolo viene sostituita attraverso un altro elemento, anch'esso materiale, che diventa il mezzo unico e necessario per assolvere le funzioni sessuali sostituendo il genitale.

Il concetto di menzogna che si intende chiamare in causa, tuttavia, non riguarda un fenomeno che rimanda alla volontà e all'intenzione dei soggetti. Al contrario, rimanda a un fenomeno strutturante che avviene per necessità alle spalle degli individui coinvolti e che determina il modo specifico di interazione dei soggetti disattivando il pericolo di disgregazione a cui si sarebbe esposti altrimenti.

È inoltre necessario porre l'accento su due ulteriori questioni. Sia in Marx che in Freud il concetto di feticismo viene utilizzato per riferirsi ad un oggetto materiale che si trova nella posizione di dominio sull'uomo: la merce e il feticcio sessuale. In questo tipo di designazione il bacino di riferimento è Charles de Brosses. È infatti il francese che per primo conia il concetto anteponendo, nella storia dello sviluppo della religione, una fase precedente al politeismo in cui lo spazio religioso sia occupato dalle cose. Ciò che appare in rottura rispetto a de Brosses, presente tanto in Freud quanto in Marx, è il tentativo di portare un'indagine sul dominio da parte degli oggetti all'interno del loro punto di osservazione. Il feticismo smette di riguardare unicamente gli esotici scenari della Guinea, l'analisi della società contemporanea ne rivela l'esistenza e il ruolo decisivo per la costituzione della società stessa e dell'individuo. Infine, strettamente legato al tema della materialità, ciò che i due autori pensano indissolubilmente legato al feticismo è l'esistenza di un certo sistema di costrizione. Il feticista non può fare a meno di utilizzare il feticcio per conseguire il soddisfacimento della pulsione sessuale, rinuncia alla meta sessuale normale, l'unione dei genitali e proprio in questa dinamica consiste l'elemento patologico della perversione. Infine, gli individui liberi, uguali e proprietari delle merci scambiate, che si interfacciano nella sfera della circolazione, si rivelano essere di fatto costretti a vendere la merce posseduta, ovvero la forza-lavoro, per una quantità di tempo che risponde a delle logiche esterne rispetto alla loro volontà. Ciò che appare come un dominio delle cose, in realtà, è una copertura della dinamica sussistente tra gli individui costretti a portare la propria merce sul mercato per continuare a esistere.

Si ritiene, dunque, che il passaggio attraverso entrambi gli autori metta in luce le dinamiche specifiche che sono richiamate nell'impiego del concetto di feticismo. Il medesimo funzionamento del concetto, in relazione ai concetti delle rispettive scienze,

verrà evidenziato con la messa in campo dei concetti filosofici batailleani che servono qui come chiave interpretativa delle dinamiche a cui Marx, nella critica dell'economia politica, e Freud, con la psicoanalisi, tentano di mettere in luce. Il feticismo chiama in causa un movimento di repulsione del nucleo fondante lo spazio omogeneo e un movimento produttivo di una sfera di significato alternativa che serve per regolare le traiettorie dei soggetti che ne sono coinvolti. La menzogna manifesta il suo ruolo strutturante per lo spazio omogeneo fornendo un orizzonte che copre l'orrido della natura dei rapporti sociali situato nella produzione e altresì copre il superamento delle resistenze rendendolo tollerabile. È proprio nella necessità di rinviare alle problematiche sopraccennate che gli autori fanno impiego del concetto di feticismo, designando con esso l'esistenza di un buco nella struttura così come compresa dai soggetti che ne fanno parte, buco che viene coperto attraverso l'azione di un oggetto, di una cosa, che assume un valore sacro. Si rivela così la necessità di enucleare l'occhio, per dirla con Bataille, vale a dire un processo di osservazione che preveda il distacco dell'occhio dalla sua struttura. Per la messa a fuoco degli effetti di struttura, del ruolo strutturante della menzogna, è necessario prelevare l'occhio dalla sua cavità e costringerlo ad abbandonare il luogo di osservazione privilegiato. È un guardare oltre, al di là dello spazio omogeneo strutturato, una trasgressione delle sue strutture. È a questo che il feticismo, come concetto integrato nelle rispettive scienze, rimanda. Esso indica l'esigenza di prendere in esame degli elementi esterni che, in virtù del ruolo cruciale che svolgono per la tenuta dell'ordine, appaiono come integrati nello spazio della visione. Essi, inoltre, vengono concepiti come elementi sacri acquisendo di conseguenza la posizione di dominio all'interno dell'intero spazio.

Il presente lavoro è strutturato in tre sezioni: la prima di due capitoli introduttivi rispetto alla lettura e rispetto al problema che si intende analizzare; nella seconda analizzeremo il problema del feticismo all'interno della produzione marxiana; mentre la terza sezione è dedicata alla produzione freudiana. In particolare, il primo capitolo intende fornire una panoramica dei concetti batailleani che ci serviranno lungo l'intero percorso per leggere i testi di Marx e di Freud. Qui verranno presi in esame i concetti di sacro, di eterogeneo e di menzogna con un riferimento al problema del *potlâc* e della cosiddetta *economia generale*.

Nel secondo capitolo, sulla scia del magistrale lavoro di Alfonso M. Iacono, abbiamo cercato di tracciare una breve genealogia del concetto di feticismo. La coniazione del

concetto da parte di Charles De Brosses e l'inserimento della fase feticistica all'interno dello schema elaborato da David Hume per esplicitare la storia evolutiva delle religioni rappresentano un passaggio decisivo per la storia del concetto che stiamo analizzando.

Nel terzo capitolo viene analizzata la prima occorrenza del termine feticismo all'interno delle opere di Karl Marx che avviene negli scritti della *Gazzetta renana*. Si cercherà di mostrare come il termine, in questa fase, venga impiegato per descrivere il rapporto sussistente tra il popolo e le istituzioni in funzione critica verso la rappresentanza. Verrà sottolineata la parentela sussistente tra questa fase di utilizzo del feticismo e il concetto di alienazione; parentela che, tuttavia, non si ritiene essere una completa identità in quanto il feticismo mantiene un forte legame con la formulazione di De Brosses del concetto.

Il quarto capitolo è dedicato alla formulazione matura del concetto di feticismo in Marx, ovvero il feticismo della merce. Si tratterà qui di comprendere il funzionamento della merce come prodotto del lavoro in cui, però, centrale non è la produzione di utile ma la produzione di valore. La merce, come libera agente nella sfera della circolazione, viene interpretata come un elemento sacro: la sua circolazione non avviene in virtù dell'utilità che porta nella sua esistenza corporea ma in virtù dell'essere incorporazione di valore. La strutturazione del capitolo segue la tematizzazione althusseriana del problema della svista, vale a dire quello sguardo dell'economia borghese che non riesce a comprendere l'arcana natura del plusvalore. È feticistica, in tal senso, quella visione che interpreta come proprietà della cosa una caratteristica propriamente umana, attribuendo alle merci la socialità propria del lavoro umano.

Nel quinto capitolo prendiamo in esame le posizioni di alcuni economisti identificati da Marx come feticisti. In primo luogo si analizzerà la posizione di Samuel Bailey, esponente di punta dei *dissolutori della scuola ricardiana*. Successivamente si prenderanno in esame le posizioni di Roscher e di Hodgskin mostrando come quest'ultimo sia proprio vittima dell'impostazione feticistica del problema del valore. Infine, il capitolo conclude prendendo in esame il processo di feticizzazione del capitale, ovvero il fatto di concepire come una cosa, il capitale, un rapporto umano.

Nel sesto capitolo si tratterà della prima fase del problema del feticismo all'interno delle opere di Freud. Si mostrerà come lo psicoanalista erediti dalla scienza sessuologica del suo tempo il problema dello statuto dell'oggetto e di come utilizzi i concetti della sua scienza, la psicoanalisi, per dare una soluzione del problema. La prima formulazione concepisce il feticcio come il residuo di una rimozione parziale, ovvero una rottura tra la

rappresentazione della pulsione e l'oggetto verso cui viene soddisfatta. Esso rimane come residuo assumendo una posizione privilegiata nella vita sessuale del soggetto.

Infine, nell'ultimo capitolo, si prende in esame il problema del feticismo come concetto metapsicologico. In altre parole, Freud sostiene che la perversione feticistica possa essere utilizzata come una prova materiale e tangibile per appurare l'esistenza del complesso di evirazione. Esso consiste nel timore del bambino di subire la medesima punizione in cui ritiene sia incorsa la madre: l'evirazione del fallo. Il feticcio, come sostituzione del fallo materno, serve secondo Freud per mantenere viva la convinzione nel pene della madre disattivando il pericolo dell'evirazione. Il processo in atto non è più concepito da Freud come una rimozione, termine che rimane utilizzato per il destino degli affetti. Esso viene concepito come un processo di disconoscimento del pericolo, attraverso cui il bambino può, di conseguenza, perpetrare negli atti che, altrimenti, ritiene possano portare all'evirazione.

Sezione I

Capitolo 1: La Menzogna e il Sacro.

In me stesso apro un teatro in cui ci si
rappresenta un falso sonno un trucco
senza oggetto
una vergogna di cui sudo

Nessuna speranza
la morte
la candela spenta
(G. Bataille, *L'impossibile*)

1.1 Introduzione al concetto di *dépense*.

Per formulare il concetto di menzogna ci riferiremo soprattutto a *La parte maledetta*⁶ in cui questo concetto è legato a doppio filo con un'altra colonna portante della filosofia batailleana, ovvero il concetto di *dépense*⁷. Questa consiste in quella parte di consumo «rappresentata dalle cosiddette spese improduttive: il lusso, i lutti, le guerre, i culti, le costruzioni di monumenti sontuosi⁸, i giochi, gli spettacoli, le arti ...»⁹, in altre parole la *dépense* è un consumo che ha a che fare con la dimensione della perdita nella quale «risiede la dimensione della vita».¹⁰ Una prima parte, che riguarda il consumo produttivo, è funzionale alla riproduzione dell'ordine materiale vigente. La parte del consumo improduttivo¹¹, invece, ha secondo Bataille una funzione sociale prioritaria in quanto i rapporti di produzione e acquisizione «non sono altro che mezzi subordinati alla *dépense*».¹²

⁶ G. Bataille, *La Parte Maledetta*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

⁷ In italiano è tradotto come dispendio, in inglese come *Expenditure*.

⁸ Nel testo francese l'espressione utilizzata è «*les constructions de monuments somptuaire*». La traduzione italiana optava per «costruzione di monumenti sontuari» che, tuttavia, non ci è parsa convincente.

⁹ G. Bataille, *La nozione di dépense*, in *La parte maledetta*, cit., p. 6.

¹⁰ G. Bataille, *Il limite dell'utile*, Milano, Adelphi, 2000, p. 48.

¹¹ Il concetto di consumo improduttivo è stato usato anche in ambito di alcune teorie eco-socialiste per designare quelle risorse che il capitale è costretto impiegare per la reintegrazione delle condizioni di lavoro, con l'obiettivo di mostrare una seconda contraddizione all'interno del modo di produzione capitalistico: quella tra capitale e natura. Tuttavia, questo non è e né può essere considerabile, alla luce della filosofia batailleana, come improduttivo. Queste spese, infatti, hanno il fine di reintegrare risorse che saranno naturalmente sfruttate in un momento successivo; sono dunque sussunte al paradigma utilitaristico dell'acquisizione e della produzione, insoddisfacente per il filosofo francese. Cfr. J. O'Connor, *La seconda contraddizione del capitalismo*, Verona, Ombre Corte, 2021.

¹² G. Bataille, *La nozione di dépense*, cit., p. 10.

L'operazione analitica che il francese compie è essenzialmente quella di concepire la società a partire da paradigmi non utilitaristici, osservando come lavori, al cuore della società, delle sue strutture e della vita dell'uomo¹³, un qualcosa che vada oltre il mero perseguimento di fini particolari e individuali. Intende inoltre mostrare come il senso nella società sia prodotto per mezzo di una violazione di questi stessi paradigmi utilitari, continuamente affermati nelle teorie classiche della società. In altre parole la vita degli uomini non è subordinata a un fine teleologicamente determinato, «è come lo sfavillio delle stelle: essenzialmente non ha altro fine se non questo sfavillio, è la sua gloria a costituirne il senso ultimo».¹⁴ Questo significa che intendere l'utilità come motore fondamentale per la società è dunque una posizione assolutamente insostenibile: ricorrere all'utilità significa giustificare un certo tipo di movimento con un elemento esterno nel quale trova la sua causa, ovvero l'interesse o un fine utile. Tuttavia, obietta il francese, non vi è nessuna possibilità di definire che cosa sia utile agli uomini¹⁵. Una violazione delle presunte regole utilitarie è rilevata da Bataille nel fatto che sia necessario «ricorrere nel modo più ingiustificato a principi che si cerca di collocare al di là dell'utile e del piacere: l'onore e il dovere vengono ipocritamente impiegati in combinazioni di carattere pecuniario¹⁶ e lo spirito, per non parlare di dio, serve a mascherare lo smarrimento intellettuale dei pochi che rifiutano di accettare un sistema chiuso».¹⁷ Questo tipo di concezioni risulta dunque dubbia, in quanto non riescono veramente a cogliere ciò che è

¹³ Come detto sopra, la posta in gioco è molto più alta perché Bataille lavora su due piani: quello della coesione sociale, in riferimento diretto a Durkheim e a Mauss; e quello della vita dell'uomo le cui attività non sono ridotte a mero perseguimento dell'utile personale ma a un'esistenza gloriosa. Queste attività però espongono l'uomo al pericolo e di conseguenza egli si trova nella posizione di cedere e sprofondare nell'ordine omogeneo di un'esistenza piatta.

¹⁴ G. Bataille, *Il limite dell'utile*, cit., p. 49.

¹⁵ La discussione circa cosa sia l'utilità è ambigua anche all'interno del dibattito utilitarista. In particolare, Menger, Walras e Jevons, pensatori della scuola marginalista, introducono una frattura rispetto alle teorie classiche dell'utilità: «Di fronte a un sistema "classico" di pensiero che pone l'accento sul problema "macroeconomico" di accrescimento della "ricchezza delle nazioni", in un sistema di valori centrato sulle caratteristiche di produttività del lavoro, i marginalisti considerano in primo luogo l'individuo-consumatore, cercando di conoscere le leggi generali del processo di soddisfazione dei bisogni umani». Lo spostamento decisivo è dunque operato a favore dell'individuo che realizza i suoi bisogni per mezzo dello scambio, e proprio in base alle sue peculiarità soggettive. A. Vannucci, *La "rivoluzione marginalista" nelle scienze sociali: alcune osservazioni*, in *Quaderni di storia dell'economia politica*, Vol. 8, No. 1 (1990), p. 141. Sul tema del mutamento di prospettiva operato dai marginalisti rispetto ai teorici classici si veda anche *"Il desiderio e il valore"*. L'autore descrive l'intuizione dei tre pensatori della cosiddetta scuola marginalista come un «ritorno del soggettivo», in quanto la determinazione del valore non è più pretesa come oggettiva ma unicamente ancorata al desiderio dell'individuo. J. J. Goux, *Gli iconoclasti: Marx, Freud e il monoteismo*, Venezia, Marsilio, 1979, pp. 145-148.

¹⁶ Qui evidentemente il bersaglio polemico è la filosofia morale utilitaristica. Bentham nella *«Deontologia»* si propone di includere all'interno del calcolo di utilità quelle caratteristiche derivate dal riconoscimento sociale come l'onore, la reputazione etc... che definisce come entità fittizie (*Fictitious Entities*) in quanto la loro ragione sta nel principio di utilità. Cfr. J. Bentham, *Deontologia*, Firenze, La nuova Italia, 2000, p. 105 e ss.

¹⁷ G. Bataille, *La nozione di dépense*, cit., p. 4.

in atto nella tenuta della società che, tuttavia, funziona esattamente sulla base di queste regole utilitarie.

1.2 Oltre il principio di utilità: la fondazione delle istituzioni economiche.

La filosofia batailleana vuole muoversi in uno spazio al di là del principio di utilità, producendo un'analisi che permetta di leggere come centro il movimento di gestione dell'eccesso. Produzione e acquisizione occupano dunque, rispetto alla *dépense*, un carattere secondario: *La parte maledetta* può essere letta come un tentativo storiografico finalizzato alla ricerca di prove del carattere prioritario del dispendio.¹⁸

Una di queste prove principali è ritrovata dal francese nello studio delle istituzioni economiche delle società arcaiche, appoggiandosi agli studi di Marcel Mauss esposti nel *Saggio sul dono*. Discostandosi dall'economia borghese, Mauss, e di riflesso Bataille, legge all'origine dello scambio il Potlâc: «esso esclude ogni mercanteggiamento e, in generale, è costituito da un considerevole dono di ricchezze ostensibilmente offerte con il fine di sfidare e di obbligare un rivale. Il valore di scambio del dono risulta dal fatto che il donatario, per cancellare l'umiliazione e raccogliere la sfida, deve soddisfare all'obbligo, da lui contratto in occasione dell'accettazione¹⁹, di rispondere ulteriormente con un dono più importante, cioè di restituire a usura»²⁰. Un'origine delle istituzioni economiche che non si fonda sul baratto, vale a dire sullo scambio tra due soggetti con esigenze materiali o interessi e che, nel soddisfacimento di queste esigenze, trovano il movente²¹ del loro atto. L'usura ha inoltre una caratteristica fondamentale ovvero quella di perpetrare lo scacco, l'umiliazione; mantiene in vita e sempre attive le condizioni della donazione.

¹⁸ Di questa operazione il filosofo non fa grande mistero, in quanto l'intento traspare sin dalla strutturazione de *La parte maledetta*. Quest'opera infatti è suddivisa in: Introduzione teorica; tre istanze di prove storiche ovvero la società del consumo, la società militare e religiosa e infine la società industriale; il testo si conclude con l'indagine delle prove presenti. Per un'idea più dettagliata si rimanda a G. Dandurant, "*La part Maudite*" de Georges Bataille. *Pour une littérature du paradoxe*, in *Littérature*, ottobre 1998, n. 111.

¹⁹ Mauss chiarisce come in realtà l'atto del dono in primo luogo sia sottoposto a un certo tipo di costrizione, in secondo luogo implica l'obbligo di accettare e l'obbligo a restituire, a usura per l'appunto. Cfr. M. Mauss, *Essai sur le Don*; B. Karsenti, *L'uomo totale*, Milano, Il Ponte, 2012, pp. 341-357.

²⁰ G. Bataille, *La nozione di dépense*, cit., p. 11.

²¹ «Qualsiasi cosa possa contribuire a dare origine ad una qualsiasi azione o a prevenirla». J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, Torino, UTET, 2013, p. 159.

Mauss definisce il dono come fatto sociale totale. Il concetto di fatto sociale ha a che fare con il tema della costrizione: «riconosciamo un fatto sociale in base al potere di coercizione esterno che esercita o che è in grado di esercitare sugli individui; e riconosciamo a sua volta la presenza di questo potere in base all'esistenza di qualche sanzione determinata o alla resistenza che il fatto oppone a ogni iniziativa individuale che tenda a fargli violenza»²². L'approccio durkheimiano, in tal senso, si è sviluppato come una ricerca su ciò che c'è di costrittivo all'interno di una determinata società; di cui il diritto e la produzione normativa è la fonte privilegiata.²³ Il dono, come è stato mostrato, ha infatti questa caratteristica della costrizione che però si configura in maniera particolare: tramite «la finzione, formalismo e menzogna sociale: tutti meccanismi che contribuiscono a mascherare una costrizione sociale effettiva».²⁴ La menzogna opera a livello soggettivo in quanto il soggetto, «credendo di agire liberamente, [...] obbedisce in realtà a forze sociali che non riconosce»²⁵. Queste forze sociali sono mascherate dalla forma di liberalità che assume il dono. Inoltre è “fatto sociale totale” perché gli obblighi del dare, del ricevere e del ricambiare vanno intesi come un processo di produzione dell'ordine sociale. Tutti e tre questi obblighi si compenetrano e si intersecano nell'azione diventando così effettivi, non possono essere intesi a compartimenti stagni e analizzati in maniera autonoma e separata.²⁶

Il *focus* di Bataille, che fa di Mauss uno dei suoi perni teorici, è leggermente differente. Egli infatti non si concentra sul problema dell' obbligazione, che è molto forte in Mauss²⁷, ma sul movimento generale del dispendio che sarà chiarito nel paragrafo successivo. Scrive infatti: «I sociologi francesi hanno constatato che i riti sacrificali stringevano il legame tra gli uomini e fondavano l'unità comunale dei gruppi. Queste spiegazioni rendono conto degli effetti del sacrificio, ma non dicono cosa spingeva gli uomini a uccidere religiosamente i loro simili».²⁸ Se l'indagine dei suoi maestri si pone sul piano effettuale, cioè indagando cosa rimane alla società da questi sacrifici; la ricerca batailleana si rivolge invece a quegli impulsi che spingono l'uomo al bordo. In sostanza Bataille usa gli studi dell'etnologo come materiale storiografico per l'indagine operata

²² E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, Milano, Edizioni di comunità, 1963, p. 31 in B. Karsenti, *L'uomo totale*, cit., p. 370.

²³ Cfr. E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, Torino, Edizioni di comunità, 1992.

²⁴ B. Karsenti, *L'uomo totale*, cit., p. 376.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cfr. *Ivi*, *Il concetto di fatto sociale totale*, pp. 443-474.

²⁷ Cfr. C. Olson, *Excess, Time and the pure gift: Postmodern transformations of Marcel Mauss Theory*, in *Method and theory in the study of religion*, 2002, Vol. 14, No. 3/4 (2002), p. 353.

²⁸ G. Bataille, *Il limite dell'utile*, cit., pp. 134-135.

all'interno de *La parte maledetta*. Del fenomeno del *Potlâc* infatti valorizza l'aspetto irrazionale della *dépense* piuttosto che l'aspetto razionale della tenuta della società.²⁹

1.3 La pressione e l'economia generale.

L'opera, che abbiamo detto essere sostanzialmente una ricerca storiografica delle prove della *dépense* come struttura di coesione della società, apre con l'esposizione di un fatto:

l'organismo vivente, nella situazione che i giochi dell'energia determinano sulla superficie del globo, riceve in teoria più energia di quanta sia necessaria al mantenimento della vita: l'energia (la ricchezza) eccedente può essere utilizzato per la crescita di un sistema (per esempio di un organismo); se il sistema non può più crescere, o se l'eccedenza non può essere per intero assorbita dalla sua crescita, bisogna necessariamente perderla senza profitto, spenderla, volentieri o meno, gloriosamente o in modo catastrofico.³⁰

Innanzitutto, dunque, il fatto principale è che vi è più energia di quanta sia necessaria al solo riprodurre lo *status quo*, vi è un eccesso che è ciò che caratterizza la vita di ogni organismo³¹. Può estendere le sue ambizioni, puntare alla crescita del sistema, ma anche essa incontra ineluttabilmente un limite.³² La partita, e dalla citazione pare chiaro, si gioca interamente sull'eccedente, resto in-assorbibile: chiusa o saturata la strada della produzione, non rimane dunque che il dispendio, lo sperpero. Si configura dunque come una necessità imprescindibile per l'uomo che deve gestire queste eccedenze: si para lo scenario di un vero corpo a corpo, «poiché se non abbiamo noi stessi la forza di distruggere l'energia in sovrappiù, essa non può venire utilizzata; e, come un animale

²⁹ Come nota brillantemente C. Olson, lo scarto di Bataille su Mauss consiste proprio nel concentrarsi sulla dimensione irrazionale, dirompente, distruttiva e di eccesso che presenta il dono. Come vedremo questo ha a che fare con il movimento dell'economia generale. Mauss di concentra invece sull'obbligazione, sul movimento e sulla razionalità che spinge il o i soggetti coinvolti a entrare attivamente dentro la dinamica coercitiva del dono. Cfr. *Ivi*, pp. 352- 356.

³⁰ G. Bataille, *La parte maledetta*, cit., p. 35.

³¹ Nel suo celebre lavoro "*General System Theory*", Ludwig Von Bertalanffy intende analizzare le caratteristiche dei sistemi aperti, quali appunto gli organismi. Rispetto ai sistemi chiusi, essi hanno una differenza cruciale: «In open systems, however, we have not only production of entropy due to irreversible processes, but also import of entropy which may well be negative. This is the case in the living organism which imports complex molecules high in a steady state, can avoid the increase of entropy [...]». Dentro un Sistema chiuso, necessariamente si arriva a uno stato di disgregazione del sistema, mentre nei sistemi aperti si arriva a uno stato di equilibrio o stabilità. Ciò avviene sia che il sistema abbia una «*false start*», sia che occorra il fenomeno dell' «*overshoot*». È quest'ultimo in particolare che a noi interessa, in quanto è proprio questo fenomeno a essere caratterizzato da un grande eccesso di energia che, come abbiamo visto, l'organismo o il sistema deve disperdere per mantenere l'equilibrio. L. V. Bertalanffy, *General System Theory*, New York, George Braziller, 1968, p. 43 e p. 141.

³² Si infrange il sogno del capitale come soggetto automatico che si produce senza limite. Cfr. K. Marx, *Il capitale*, cit., Capitolo 4.

intatto che non si può ammaestrare, è lei a distruggerci, siamo noi che paghiamo le spese dell'inevitabile esplosione».³³

Queste considerazioni portano Bataille a opporre “all'economia ristretta”, che altro non è che l'economia della morale utilitaristica, della produzione per la produzione, “l'economia generale” che invece cerca di concepire le relazioni umane nei termini di dissipazione dell'energia eccedente e dunque della ricchezza³⁴. Questo passaggio è definito dal filosofo francese come «un rovesciamento copernicano»³⁵: il perno come si è detto è lo spreco delle risorse e non più l'accrescimento spasmodico delle stesse, è dunque inevitabile violare quelle fondamentali regole dello scambio, del baratto poste all'origine dell'antropologia dell' *Homo Oeconomicus*. Commentando Benjamin Franklin, Bataille scrive:

«Per l' “uomo d'affari” l'uccisore di scrofe, l' “uomo del sacrificio” è immorale. Gli affari, l'industria, il capitale, l'accumulazione sono il contrario del sacrificio: nei suoi caratteri la borghesia incarna questa necessità di eliminare lo spreco; nel suo grigiore, nella monotonia della sua esistenza, un borghese esprime la volontà sorniona di sfuggire al sacrificio».³⁶

È evidente da questo passaggio, come la logica dell'ottimizzazione, vale a dire la tendenza a nullificare ogni spreco, sia dominante nel pensiero borghese. Esso è incapace di pensare un accesso alla dimensione del sacro, troppo impegnato nelle “grigie” attività di produzione, accumulazione e acquisizione.

L'economia ristretta considera gli uomini unicamente come centri portatori di interessi che cercano di agire nel mondo al fine di conseguirli, mirando dunque ad un accrescimento di qualche tipo. Tuttavia, il ragionamento di Bataille, e il conseguente spostamento verso l'economia generale lo esclude: il limite della crescita è già stato raggiunto; l'utilizzo, che significherebbe farne un impiego utile implicante un vantaggio, una crescita o una conservazione, non può più avere luogo. Fuori gioco l'utilizzo rimane la perdita, «una perdita pura e semplice»³⁷, che però può (e dovrebbe) essere indirizzata in maniera piacevole. Questo è forse il momento più debole del testo, dove contrappone

³³ G. Bataille, *La parte maledetta*, cit., pp. 37-38.

³⁴ Sul passaggio dall'economia ristretta all'economia generale, si ritiene che la posizione di Goux sia molto precisa. Egli infatti tematizza molto bene la sovversione (*subvert*) operata da Bataille rispetto all'economia politica, in quanto al centro dei fenomeni sociali è posta la spesa improduttiva, definita «the most determinant phenomenon of social life». L'idea del saggio, poi, è quella di indagare le forme dello spreco nell'attuale società capitalista. J. J. Goux, *General economics and postmodern capitalism*, in *Yale French Studies*, n. 78 (1990), pp. 206-207.

³⁵ *Ivi*, p. 39.

³⁶ G. Bataille, *Il limite dell'utile*, cit., p. 63.

³⁷ G. Bataille, *La parte maledetta*, cit., p. 43.

il piacere, possibilità aperta dalla perdita, all'utilità. Come noto il pensiero utilitarista ha costruito il suo edificio sovrapponendo o intersecando le nozioni di utile, piacere, felicità, vantaggio.³⁸ Per fare un passo a lato rispetto a queste ambiguità, intendiamo leggere questo "piacere" unicamente come "non-distruttivo".³⁹ Ciò significa che si intende interpretare questa perdita piacevole nei termini di una dilapidazione che non produca, o produca in maniera limitata, effetti pericolosi per la società e per l'esistenza degli uomini. Esempi di questo tipo di fenomeni sono infatti la guerra o le carestie, letti dal francese come momenti in cui viene consumata la parte eccedente il possibile riassorbimento in termini produttivi.

Questo punto è in parte chiarito dall'analisi degli effetti della pressione esercitata da questo surplus. La geniale metafora che Bataille utilizza per spiegarsi è la seguente:

S'immagini una folla immensa, riunita nella speranza di assistere a una corrida che avrà luogo in un'arena troppo piccola. La folla, che ha un grandissimo desiderio di invadere l'arena, non può tuttavia entrarvi tutta: una moltitudine deve aspettare fuori. Ugualmente le possibilità della vita non possono trovare realizzazione all'infinito, esse sono limitate dallo spazio, come l'entrata della folla dal numero di posti.⁴⁰

Questa è la condizione di pressione, da cui naturalmente discende il primo effetto, quello logico: l'aumento dei posti. Qualora non siano sufficienti, e fuori dall'arena vi siano alberi, lampioni, muri etc., l'ulteriore effetto sarà quello di un'invasione di questi luoghi sopraelevati per assistere allo spettacolo. Vi è però un altro effetto possibile: «si può verificare una lotta all'ingresso. Se un uomo muore, l'eccesso del numero di individui rispetto al numero dei posti diminuirà»⁴¹. Vi è un'ambivalenza sostanziale: la pressione può condurre sia ad "un'apertura" che all'annientamento e alla distruzione.

³⁸ Cfr. J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, Torino, UTET, 1998, pp. 89-98.

³⁹ La lettura batailleana del fenomeno della guerra nei termini della *dépense* va in questa direzione e la nostra interpretazione può essere inoltre suffragata dalle pagine che il francese dedica al Piano Marshall. Lo squilibrio che si sarebbe determinato se gli Stati Uniti avessero scambiato le merci, donate con il piano Marshall avrebbe aggravato l'instabilità del mondo europeo. «Bisognava consegnare delle merci senza pagamenti: bisognava *donare* il prodotto del lavoro. Il piano Marshall è la soluzione del problema. È il solo mezzo di far passare in Europa i prodotti senza i quali l'agitazione del mondo si aggraverebbe.» G. Bataille, *La parte maledetta*, cit., p. 168.

⁴⁰ G. Bataille, *La parte maledetta*, cit., p. 44.

⁴¹ *Ibidem*.

1.4 La Maledizione, il sacrificio, il Potl'ac.

Veniamo al cuore del testo per ciò che concerne i nostri intenti analitici, ovvero il tema della menzogna. Con questo concetto intendiamo precisamente il velo, la copertura⁴², che si pone davanti al movimento di dilapidazione: «Nelle condizioni attuali, tutto concorre a obnubilare il movimento fondamentale che tende a restituire la ricchezza alla sua funzione, al dono, allo spreco senza contropartita».⁴³ Questo movimento, sostiene Bataille, non è un'evidenza per noi; bensì opera nella penombra, la struttura e il cuore della società sono celati per potersi aprire una valvola di sfogo.

La sua indagine parte dagli Aztechi, che « si collocano moralmente ai nostri antipodi. [...] Non erano meno preoccupati di sacrificare di quanto non lo siamo noi di lavorare».⁴⁴ La loro società era interamente imperniata sulla religione: il vero legame è costruito sulla base del sacrificio. Questo «restituisce al mondo sacro ciò che l'uso servile ha degradato, reso profano. L'uso servile ha reso cosa (oggetto) una realtà che, nel profondo, è della stessa natura del soggetto»⁴⁵. Il sacrificio permette di accedere alla dimensione sacra, religiosa, quella che esula dall'ambito dell'utilità inteso nel senso esposto sopra.⁴⁶ Questa dimensione è quella censurata dal mondo borghese che «disprezza i comportamenti gloriosi, e li reputa inferiori a quelli utili. Ammette i comportamenti gloriosi solo a patto che siano utili. La borghesia, in verità, fa dell'uomo un animale servile e meccanico»⁴⁷. La società Azteca è presa come prova storica per mostrare come il fulcro non sia la dimensione dell'utile e della produzione, quanto il processo di spreco che permette una vita gloriosa. Il movimento di dilapidazione è dunque quello di una restituzione all'ambito del sacro ciò che l'uomo ha contaminato facendone un uso servile, profanando.

⁴² Il termine che qui viene utilizzato è preso a prestito da S. Freud. Nei *Ricordi di copertura*, prendendo in considerazione la realizzazione dei ricordi di infanzia, mette in risalto l'operazione di due forze psichiche: una giustifica la rilevanza del ricordo, l'altra invece vi si oppone. L'esito, tuttavia, non è l'annullamento reciproco delle due forze ma un compromesso; esso «consiste nel fatto che l'immagine mnestica non riproduce l'episodio di cui si tratta perché qui ha avuto la meglio la resistenza), bensì un altro elemento psichico, legato a quello rifiutato per via di stretta associazione [...]. Il risultato del conflitto è dunque questo: al posto dell'immagine mnestica originariamente esatta se ne presenta un'altra che, rispetto alla prima, è spostata di circa un anello nell'associazione.» S. Freud, *Ricordi di copertura*, in *Opere II*, Torino, Bollati Boringhieri, 1968, pp. 438-439.

⁴³ G. Bataille, *La parte maledetta*, cit., pp. 49-50.

⁴⁴ *Ivi*, p. 58.

⁴⁵ *Ivi*, p. 66.

⁴⁶ «Felice come una scopa il cui gioco tracci nell'aria un mulinello» scrive Bataille. Questo frammento è particolarmente evocativo in quanto la felicità non viene solo associata alla sottrazione di utilità, ma anche al protendersi verso il cielo. Questo tema dell'erezione e dell'elevazione è un classico batailleano, sviluppato nelle pagine de *L'ano solare* (cfr. G. Bataille, *L'ano solare*, Milano, SE, 1998). (G. Bataille, *L'impossibile*, Milano, SE, 2020, p.21).

⁴⁷ G. Bataille, *Il limite dell'utile*, cit., p. 46.

Dal punto di vista dell'uomo, questo movimento si configura alla stregua di un tentativo di ritorno⁴⁸ ad una dimensione perduta, la dimensione dell'intimità.⁴⁹ Si fa così carico di questa distruzione, che non deve riguardare necessariamente l'oggetto nella sua fisicità, ma piuttosto nella sua utilità: in altre parole la distruzione in atto nel sacrificio riguarda l'utilità della cosa, ovvero la sua natura di cosa.⁵⁰ L'oggetto fa accesso nel mondo della religione.

Questo mondo intimo che si oppone al mondo reale è abbandonato per sempre dall'uomo: «Noi non disponiamo di mezzi per raggiungere: in verità raggiungiamo subitaneamente il punto che dovevamo e consumiamo il resto dei nostri giorni a cercare un momento perduto; ma molte volte lo manchiamo, proprio perché il cercarlo ce ne allontana»⁵¹. Il cedimento è determinato dal pericolo a cui si è esposti, l'uomo inizia a preoccuparsi del tempo a venire, il ritorno e l'accesso duraturo ci risultano impossibili. È la polarizzazione tra il culmine «connesso al dispendio di energia senza misura, alla violazione dell'integrità degli esseri» e del declino, il «momento di sfinimento, di fatica, dà il massimo valore alla preoccupazione di conservare e arricchire l'essere».⁵² Il primo momento, quello della vita, della vera esistenza dell'uomo, della gloria è però direttamente collegato al male: ha a che fare con la violenza⁵³, con la distruzione, con la sozzura e allo stesso tempo è ciò verso cui l'uomo, nel suo desiderio di ritorno, è inevitabilmente attirato.

Qui entra in campo la menzogna, la quale è esattamente la copertura di questo desiderio dello sporco: «Gli stati di gloria, i momenti sacri che svelano l'incommensurabile, oltrepassano i risultati cui si tendeva. La morale comune pone questi risultati sullo stesso piano delle finalità del sacrificio. Un sacrificio esplora il fondo dell'essere, e la distruzione che lo garantisce rivela il suo lacerare. Ma viene esaltato per uno scopo banale».⁵⁴ La maledizione, il sacrificio aprono l'accesso ad una dimensione verso cui

⁴⁸ In questi termini sarà poi successivamente concepito il feticcio secondo la lettura che Lacan fa di Freud. Cfr. J. Lacan, *La relazione oggettuale, Seminario IV*, Torino, Einaudi, 2007. Si configura anche alla stregua di un ritorno, il movimento che l'uomo compie, secondo Bataille, per ripristinare la dimensione animale perduta.

⁴⁹ Cfr. G. Bataille, *Teoria della religione*, Milano, SE, 2002, p. 43.

⁵⁰ Lavoro e sacrificio sono i due poli dell'attività umana, movimento di emancipazione e ineluttabile ritorno alla sfera utilitaria.

⁵¹ G. Bataille, *L'impossibile*, cit., p. 29.

⁵² G. Bataille, *Su Nietzsche*, Milano, SE, 1994, p. 48.

⁵³ «L'uomo raggiunge nella crocefissione il culmine del male. Ma proprio per averlo raggiunto ha cessato di essere separato da Dio. Da questo si vede che la comunicazione degli esseri è assicurata dal male. L'essere umano senza il male sarebbe ripiegato su se stesso, rinchiuso nella sua sfera indipendente». *Ivi*, p. 49.

⁵⁴ G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p.16.

l'uomo necessariamente vuole tendere ma a cui non può appartenere⁵⁵, a cui gli fa ribrezzo appartenere⁵⁶. Il raggiungimento si può dare immediatamente, come visto nella citazione poco sopra de *L'impossibile*, ma è caratterizzato dall'istantaneità. Ogni protrarsi oltre di questa ricerca della dimensione perduta è condannata al fallimento:

il quiproquò di ogni religione è quello di non dare all'uomo altro che una risposta contraddittoria: una forma *esteriore d'intimità*. Così le soluzioni successive non fanno che approfondire il problema: l'intimità non è mai stata veramente svincolata da elementi esteriori, senza i quali non potrebbe essere *significata*. Quando crediamo di cogliere il Graal, abbiamo colto soltanto la cosa, ciò che ci resta in mano non è che un paiolo.⁵⁷

Anche ogni forma di religione, che tuttavia garantisce un accesso ad una dimensione in cui normalmente solo all'animale è concesso stare, condanna l'uomo a un'essenziale inautenticità; l'accesso è contaminato da elementi di esteriorità, vale a dire da residui della dimensione utilitaria. Infatti, la condizione di vita dell'animale, vale a dire la condizione di immanenza, costituisce la sua differenza specifica rispetto all'uomo. Quest'immanenza si dà nella similitudine di un animale che mangia l'altro: quest'ultimo, pur tuttavia diverso, non può opporre la sua diversità al divoratore. Questa condizione è profondamente diversa rispetto a quella in cui versa l'uomo che, attraverso il suo lavoro, cerca di plasmare l'ambiente in relazione a fini teleologicamente dati.⁵⁸ In altre parole, gli animali non pongono le loro prede come oggetti. È in ciò che consiste la differenza dell'uomo che, invece, li pone come oggetti determinando tra se stesso e loro un rapporto di subordinazione⁵⁹. Dovrebbe ora risultare più chiaro il motivo per cui, quello che abbiamo precedente descritto come accesso, si può configurare propriamente come tale solo per l'uomo: «Il sentimento del sacro non è evidentemente più quello dell'animale che la continuità faceva perdere nelle nebbie in cui nulla era distinto». È l'uomo, dunque,

⁵⁵ Questo sentimento di desiderio di appartenenza è ben descritto nel romanzo *Il signore delle mosche*. La narrazione mostra bene il momento del culmine e della follia umana, va ricordato che i naufraghi hanno l'obiettivo di costituire una società "come quella dei grandi". Mostra inoltre altrettanto bene il momento del declino, della responsabilità e del pentimento. «Mentre Roger mimava il terrore del maiale, i piccoli correvano e saltavano all'esterno del cerchio. Piggy e Ralph, sotto la minaccia del cielo, si ritrovarono anch'essi bramosi di far parte di questa società impazzita, ma in qualche modo rassicurante. Erano lieti di toccare quel recinto di schiene brune che accerchiava il terrore e lo domava». W. Golding, *Il signore delle mosche*, Milano. Mondadori, 2017, p. 183.

⁵⁶ Il giorno successivo all'uccisione di Simon, si trovano Piggy e Ralph sulla spiaggia. «"Era buio. C'era quella... maledetta danza. C'erano lampi e tuoni. Avevamo paura!" [...] "È stato un incidente" disse Piggy all'improvviso. "Ecco cosa è stato, un incidente."», *Ivi*, p. 189.

⁵⁷ G. Bataille, *La parte maledetta*, cit., p. 129.

⁵⁸ Cfr. G. Bataille, *Teoria della religione*, cit., p. 21.

⁵⁹ Cfr. *Ibidem*.

con la subordinazione al fine degli utensili prodotti che impone una opposizione di «un mondo opaco – quello in cui l’animale vive – a un mondo chiaro».⁶⁰

Nella strutturazione dell’ordine è dunque necessario il dispendio di energia e di ricchezza, che altrimenti sovrasterebbe l’uomo.⁶¹ La modalità di dispendio privilegiata dall’uomo apre una dimensione di desiderio che però è al contempo non pienamente accessibile, pena la distruzione dell’uomo stesso. Questa dilapidazione deve avvenire “come se”⁶² appartenesse all’ordine omogeneo e utilitario, ed è esattamente in questo movimento che si costituisce la dimensione della menzogna.

1.5 Il *Potlâc* e le sue leggi.

Abbiamo già accennato in cosa consista il *potlâc* e del fatto che Mauss e Bataille lo considerino come un diverso punto di avvio delle istituzioni economiche, rispetto al baratto⁶³. Questo significa che, come motore del sapere economico, l’allievo non vede lo scambio reciproco di interessi, con il quale identifica la dimensione coprente, ma la *dépense*: quel movimento che permette l’accesso alla dimensione contagiosa e reattiva del religioso.

Il *potlâc*, che esclude per l’appunto il mercanteggiamento, è «il dono solenne di ricchezze considerevoli, offerte da un capo al suo rivale con lo scopo di umiliarlo, sfidarlo e di obbligarlo»⁶⁴; tuttavia può assumere anche la forma di una vera e propria distruzione di ricchezza che «differisce poco dal sacrificio».⁶⁵ Quello che interessa a Bataille, e a noi di riflesso per la nostra trattazione, è il legame sussistente tra i comportamenti economici e religiosi⁶⁶: questo può essere messo in luce solo a partire dal punto di vista dell’economia generale, che dà priorità al dispendio e non a produzione e acquisizione. Abbiamo però precedentemente messo in luce come il contatto con la dimensione intima aperta dal

⁶⁰ *Ivi*, pp. 34-35.

⁶¹ È L’eccesso la causa di ogni disturbo. Cfr. J.J. Goux, *General economics and postmodern capitalism*, cit., p. 207.

⁶² È questo “come se” l’elemento di contaminazione, che condanna ogni religione ad essere unicamente una forma esteriore di intimità.

⁶³ Per un’ulteriore discussione sul punto si rimanda a B. Karsenti, *L’uomo totale*, cit., pp. 463-474.

⁶⁴ G. Bataille, *La parte maledetta*, cit., p. 76.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Infatti, come nota Goux, la religione e l’arte sono economiche di per se stesse, se teniamo a mente che il centro dell’economia generale, e dunque della società, sono i fenomeni di *dépense*. Questo tipo di concezione, sostiene l’autore, è differente rispetto a quella elaborata da Marx per cui arte e religione non sarebbero altro che sovrastrutture costruite sopra la vera struttura consistente nelle infrastrutture economiche. Cfr. J. J. Goux, *General economics and postmodern capitalism*, cit., p. 208.

sacrificio sia allo stesso tempo problematica per l'uomo. Dunque, «la risoluzione del problema così posto richiede un'azione in due sensi opposti: dobbiamo da una parte superare i limiti prossimi che abitualmente non varchiamo, e dall'altra far rientrare con qualche mezzo il nostro superamento nei nostri limiti»⁶⁷. Questo qualche mezzo è la menzogna, vale a dire che deve essere costruito un sistema contingente per cui la perdita del *potlâc* possa essere intesa, dal soggetto coinvolto, come un acquisto: «bisogna dunque che il *dare* diventi *acquistare un potere*».⁶⁸

Le relazioni e le obbligazioni reciproche costruite con il *potlâc* riguardano una situazione di conflitto tra il capo e i rivali: si configura come una vera e propria lotta per il prestigio.⁶⁹ La posizione del donatore è una posizione doppiamente privilegiata: in primo luogo mette sotto scacco il donatario che si trova a dover restituire il dono per cancellare l'umiliazione; in secondo luogo questo dono deve essere maggiore per poter imporre sul donatore lo stesso scacco subito in prima battuta. Vediamo dunque che il donatore non ha una vera e propria perdita, ma che questa è sempre correlata a un guadagno successivo. Questo però si potrebbe definire come un premio di consolazione, in quanto «ciò che apporta al donatore non è l'inevitabile sovrappiù dei doni di rivincita, è il rango che acquisisce chi ha l'ultima parola».⁷⁰ L'ideale del *potlâc* è quello di non essere ricambiato.⁷¹ Il rango, che nella sua combinazione generale in seno alla società acquisisce la forma di gerarchia, si può acquisire come una cosa; la logica dell'acquisizione va dunque a coprire "l'Altra logica", quella del dispendio. Ambiguità e contraddizione sono le caratteristiche essenziali del *potlâc* e dell'esistenza dell'uomo: «essa colloca il valore,

⁶⁷ *Ivi*, p. 77.

⁶⁸ *Ivi*, p. 78.

⁶⁹ Si pensi ad esempio al Conte di Montecristo che fa uso della sua grande ricchezza, un uso e uno spreco vistoso e glorioso al fine di costruire un rapporto al tempo stesso di invidia e ammirazione verso coloro contro cui intende vendicarsi. Un esempio è la scena che riguarda la vicenda dei cavalli della baronessa Danglars: poco dopo il suo arrivo a Parigi il conte decide di comprare i cavalli più belli dell'intera città, pagandoli una cifra spropositata al barone. Quest'atto rende indispettita la baronessa e, pertanto, il conte decide di restituire gratuitamente i cavalli, impreziosendoli con dei diamanti incastonati. Poco dopo si presenta dal Barone per chiedere di riscuotere da lui un credito illimitato. La vicenda si chiude, in un certo senso, solo verso la fine del libro, quando il Conte di ripresenta nello studio di Danglars per chiedere la somma restante del suo credito. Il barone, che aveva tenuto da parte il denaro per un altro impiego, si trova in un certo senso costretto a cedere di fronte alla richiesta del conte. (Cfr. A. Dumas, *Il Conte di Montecristo*, Milano, Rizzoli, 2021, capp. 47 e 104).

⁷⁰ G. Bataille, *La parte maledetta*, cit., p. 79.

⁷¹ «Un po' confuso cercai qualche parola. Ma essa subito se ne dovette accorgere, e prevenendomi disse subito: "No, la prego, non parli... non vorrei che mi rispondesse o mi dicesse nulla. La ringrazio di avermi ascoltata e faccia buon viaggio». La scena finale mostra il desiderio della donna di liberarsi dallo scacco che la attanaglia, sin dallo svolgimento degli avvenimenti che ha narrato. Impedendo la risposta, mantenendo il narratore nella posizione passiva dell'ascoltatore, può estinguere in un certo senso il suo debito in maniera definitiva. S. Zweig, *Ventiquattro ore nella vita di una donna*, Milano, Garzanti, 2021, p. 85.

il prestigio e la verità della vita nella negazione dell'impiego servile dei beni, ma nello stesso tempo fa di questa negazione un impiego servile»⁷².

In questi termini pare, però, che ancora si sia legati a quella concezione dei rapporti sociali che hanno a che fare con i rapporti intersoggettivi, con le mire di un soggetto nei confronti dell'altro per l'imposizione del suo dominio. Tuttavia, questo è escluso dalla prospettiva che Bataille utilizza, ovvero ancora una volta quella dell'economia generale. Infatti, «il movimento generale della vita si compie egualmente al di là dell'esistenza degli individui. In definitiva l'egoismo è ingannato. Sembra avere una traccia invalicabile ma viene travalicato in mille modi».⁷³ Potremmo dire, utilizzando un'espressione che ricalca quella marxiana⁷⁴, che gli individui siano la personificazione della *dépense*, compiendo sotto l'alone della loro intenzionalità un movimento oscuro che ha a che con la struttura della società e la sua coesione.⁷⁵ La possibilità di crescita, di accrescimento e di acquisizione, per ipotesi, è già stata esclusa; dunque, «l'oggetto dell'avidità di ogni esistenza isolata, *l'energia*, viene necessariamente liberata: liberata davvero sotto la copertura della menzogna».⁷⁶

Bataille caratterizza la menzogna come un effetto di struttura, essa non è imputata a nessun individuo particolare e non rilevano le intenzionalità degli individui in campo⁷⁷. La menzogna, come copertura della "parte maledetta", struttura la società in quanto permette all'uomo la desiderata immersione in essa ma, tuttavia, garantisce l'accesso a questa dimensione in modo tale da disattivarne gli aspetti disgregativi.⁷⁸

⁷² G. Bataille, *La parte maledetta*, cit., p. 81.

⁷³ *Ivi*, p. 82.

⁷⁴ Marx usa l'espressione personificazione del capitale (*Personifikation des Kapitals*) per riferirsi alla classe borghese che agendo per la valorizzazione di valore, produce e riproduce il legame sociale specifico del capitale e, solo in quanto tale, è rispettabile. Cfr. K. Marx, MEW 23, *Das Kapital I*, p. 618. Trad. it. K. Marx, *Il Capitale I*, cit., pp. 756-757.

⁷⁵ In Bataille è centrale la messa in crisi dei confini individuali. Come nota R. Cavaletto, l'autore «concepisce l'esperienza vitale come massimo slancio verso l'impossibilità della *disindividualizzazione* totale (la morte, assoluta decostruzione del soggetto e ritorno al niente/essere)». R. Cavaletto, *Georges Bataille, il cerchio del sapere e la frattura dell'istante*, Torino, La Rosa Editrice, 2007, p. 45.

⁷⁶ *Ivi*, p. 83.

⁷⁷ L'inganno dell'egoismo è l'elemento che ci permette di mettere fuori gioco le intenzioni dei soggetti nei loro rapporti, ed è per tale peculiarità che il concetto di menzogna di Bataille ci pare interessante.

⁷⁸ Ne *L'impossibile* Bataille scrive: «Ogni caduta, in quel mondo d'incubo, è in se stessa l'esperienza della morte». Il contatto con questa dimensione è associato a più riprese all'incubo e all'angoscia e, tuttavia, al contempo è inebriante e associato alla vita. G. Bataille, *L'impossibile*, cit., p. 107.

1.6 Il sacro e l'eterogeneo.

Uno dei progetti filosofici dell'Autore era quello di articolare una scienza, denominata eterologia, che avesse per oggetto l'eterogeneo⁷⁹, vale a dire «ciò che è tutt'altro».⁸⁰ Questo concetto è chiaramente opposto a quello di omogeneo⁸¹ che, per contro, ha a che fare con le istituzioni, il diritto, l'economia: quanto è necessario per il mantenimento ordinato della società. In relazione alla trattazione fatta sin qui, dovrebbe risultare ben chiaro il nostro interesse per questo tentativo in quanto, nell'eterogeneo, è ricompresa la dimensione del sacro. In esso sono compresi due movimenti, l'eterogeneo va infatti «inteso come il rovesciamento, nell'istante, di una trascendenza subito destinata a riaffermarsi, e senza la quale, tuttavia, l'esperienza stessa del sacro non sarebbe stata possibile».⁸² Da questa breve citazione possiamo ricavare alcuni elementi che saranno cruciali per il proseguimento della nostra trattazione. In primo luogo, lo studio di Pellarin ci mostra il ruolo strutturante della riaffermazione della trascendenza⁸³, condizione di possibilità dell'esperienza del sacro. Non si dà dunque l'accesso al sacro senza un'uscita dallo stesso ed è proprio questa uscita che configura il sacro come tale. Inoltre questo stesso sacro ci viene presentato come un rovesciamento della dimensione in cui l'uomo «abita».⁸⁴

L'eterologia si configura come la scienza dello scarto, del rifiuto, della dimensione che è opposta ed esclusa al mondo omogeneo: «Eterogeneo è infatti quel corpo estraneo “considerato come sacro divino o meraviglioso” rispetto al quale si esercitano due impulsi

⁷⁹ Lo studio di Pellarin mette in luce come dentro a questa categoria lavorino diverse correnti di pensiero. In particolare, sono confluiscano contributi a partire dalla sociologia francese di Mauss e Durkheim, dalla fenomenologia hegeliana per ciò che concerne il negativo senza possibilità di recupero, dal marxismo in quanto viene messo in luce il ruolo rivoluzionario dell'escluso, dalla psicanalisi per il tema della rimozione e la teoria delle pulsioni, e dalla tradizione gnostica per la lettura del fenomeno come male. Cfr. S. Pellarin, *Georges Bataille: il soggetto al limite*, Gorizia, Qudulibri, 2021, pp. 64-65.

⁸⁰ (OC II 61 n) in S. Pellarin, cit., p. 64.

⁸¹ Ne *La struttura psicologica del fascismo*, l'omogeneità viene definita come: «commensurabilità degli elementi e consapevolezza di questa commensurabilità». In altre parole l'ordine omogeneo è quella parte di superficie, che ha a che fare con una strutturazione pienamente visibile ed avente a che fare con la sfera d'utilità: «la base dell'omogeneità sociale è la produzione. La società omogenea è la società produttiva, cioè la società dell'utile». G. Bataille, *La struttura psicologica del fascismo*, Milano, Mimesis Edizioni, 2010, pp. 109-110.

⁸² S. Pellarin, *Georges Bataille: il soggetto al limite*, cit., p.39

⁸³ Precedentemente si è insistito molto sulla dimensione del ritorno dell'uomo a una dimensione animale, caratterizzata dalla continuità e si è mostrato come questo ritorno sia di fatto impossibile. Ciò che si vuole mettere in luce ora è come sia proprio l'impossibilità a dare corpo alla dimensione del sacro. Infatti «Quella del sacro non è una dimensione originaria che si tratterebbe di riguadagnare», in quanto non può esistere prima e indipendentemente dalla dinamica della trasgressione. *Ivi*, p. 136. Sul tema della trasgressione in Bataille si veda anche M. Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, in *Scritti letterari*, Milano, Feltrinelli, 1971.

⁸⁴ Su questo tema si è già detto qualcosa precedentemente, in riferimento all'oggetto discontinuo in *Teoria della religione*.

violenti e polarizzati che caratterizzano l'esperienza dell'uomo, quelli di appropriazione ed espulsione»⁸⁵. Sono due, dunque, gli atteggiamenti che l'uomo ha di fronte a questo scarto irriducibile: quello del desiderio di appropriazione, di tendere, di accedere a questa dimensione; al contempo questo protendere verso il tutt'altro si dà insieme a una repulsione radicale verso questo elemento.

La tesi di Bataille è molto forte e molto affascinante allo stesso tempo. L'Autore sostiene che sia proprio l'eterogeneo, nonostante sia questa estrema negatività non riassorbibile in alcun modo, che strutturi l'omogeneità⁸⁶. Ciò che viene coperto, nell'affermazione (o per meglio dire riaffermazione) dell'omogeneo è quella dimensione di violenza, di cui si è discusso a più riprese, fortemente contagiosa e reattiva.

Un esempio in tal senso è quello proposto ne *Il limite dell'utile*, quando Bataille affronta il tema del progetto⁸⁷ all'interno della società capitalista. Egli scrive: «il capitale essenzialmente ha solo un bisogno: essere progetto di sviluppo che risponda al possibile»⁸⁸; a tal fine è necessaria l'accumulazione in vista del progetto⁸⁹. Tra accumulazione e progetto, tuttavia, è interposto un terzo elemento di mediazione irriducibile, di cui il capitale cerca inevitabilmente di fare a meno: quello del gioco, ovvero del rischio. Per tale ragione, è proprio intorno alla gestione del rischio che sono concentrati i maggiori sforzi della società capitalista e dell'attività dell'imprenditore. Tuttavia, l'imprenditore «non può sopprimere il rischio: una somma accumulata risponde a qualche progetto di impresa solo se messa in gioco; reciprocamente, un progetto di attività capitalista si distingue dalla fantasia solo quando vengono puntati su di esso dei capitali»⁹⁰. L'elemento aleatorio⁹¹ è dunque necessario alla posizione in essere, e alla

⁸⁵ S. Pellarin, *Georges Bataille: il soggetto al limite*, cit., p. 67.

⁸⁶ La polarità eterogeneo-omogeneo ricalca quella tra sacro e profano. Se il profano è ciò che ha a che fare con il consumo utilitaristico subordinato a un fine, il sacro è il dominio dell'esperienza aperta dal consumo improduttivo.

⁸⁷ Il concetto di progetto è legato a doppio filo con le logiche capitalistiche della produzione, in quanto impone e vincola le azioni dell'uomo e le subordina a fini utili. A questa figura, Bataille contrappone il sovrano che si configura come soggetto indipendente dalla sua azione. Cfr. R. Cavaletto, *Georges Bataille, Il cerchio del sapere e la frattura dell'istante*, cit., p. 65.

⁸⁸ G. Bataille, *Il limite dell'utile*, cit., p. 75.

⁸⁹ Tra le righe, appoggiandoci alle categorie marxiane, possiamo leggere processo di valorizzazione al posto della parola progetto.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ L'esempio del gioco non è forse calzante per ciò che riguarda la copertura della violenza, tuttavia è utile per mettere in luce l'irrazionalità, la malattia e la frenesia che caratterizzano il gioco, e sulle quali poggia la struttura progettuale del capitale.

realizzazione, del progetto che risulta «subordinato al fascino del gioco, al quale, in un patto con il diavolo, la volontà è senz'altro legata».⁹²

1.7 Il conflitto e la menzogna.

Un'altra riflessione che ci permette di porre a tema un carattere peculiare della menzogna, nel senso che abbiamo cercato di chiarire all'interno della filosofia batailleana, è quella sviluppata da Alexander Koyré ne le *Riflessioni sulla menzogna politica*⁹³. Questo testo ci permette, inoltre, di mettere a fuoco ancora una volta quella dimensione di copertura, a cui abbiamo più volte fatto riferimento, e arriva a configurarsi come una vera e propria condizione di esistenza della società, tanto in Bataille quanto in Koyré.

Da questo breve contributo di Koyré emerge un carattere molto interessante del concetto analizzato, ovvero quello del rapporto tra il conflitto e l'esistenza del gruppo. Una prima analogia tra la concezione di Bataille e di Koyré sta nel fatto che il primo, come abbiamo visto, la intende come un qualche mezzo per coprire il movimento di dilapidazione che garantisce la stabilità dell'ordine costituito, e il secondo legge la menzogna come un'arma del gruppo più debole che si deve garantire la sopravvivenza tentando di sfuggire al conflitto⁹⁴. In secondo luogo è ritenuta positiva dal filosofo russo, naturalizzato francese, fintantoché non spezza il legame sociale interno al gruppo; nel caso batailleano arriva addirittura ad avere un ruolo chiave nella produzione del legame sociale in quanto disinnescava la possibilità di contatto con il sacro, la dimensione perduta e desiderata e allo stesso tempo violenta e disgregativa.

La sopravvivenza, nelle concezioni formulate dai due autori, pare dunque legata, in ambedue i casi, al nascondimento del conflitto⁹⁵. Quello a cui serve la menzogna è la stabilità sociale prodotta esattamente tramite quel nascondimento del contatto tra un gruppo e l'altro reciprocamente ostili, o di una dimensione, quella sacra, e l'altra, profana e utilitaria.

Scrive Koyré:

⁹² *Ivi*, p. 76.

⁹³ A. Koyré, *Riflessioni sulla menzogna politica*, Catania, De Martinis & C., 1994.

⁹⁴ *Ivi*, pp. 21-24.

⁹⁵ In Bataille rimane tuttavia la dimensione conflittuale della lotta per il prestigio che però si è cercato di dimostrare come essa sia semplicemente la trasposizione di un conflitto più radicale e pericoloso, dalla dimensione del sacro alla dimensione dell'utile.

La menzogna presuppone il contatto; implica ed esige il commercio. Quest'ultima osservazione ci obbliga a spingere l'analisi un po' più oltre. Sospendiamo l'esistenza autonoma del nostro gruppo. Tuffiamolo tutto intero, nel mondo ostile di un gruppo estraneo, immergiamolo interamente in una società nemica, con la quale però, resta però quotidianamente in contatto: è chiaro che nel e per il gruppo in questione, la facoltà di mentire sarà tanto più necessaria, e la virtù della menzogna tanto più apprezzata, quanto la pressione esterna, la tensione tra "noi" e gli "altri", l'inimicizia degli "altri per "noi", ingrandirà e aumenterà di dimensione. [...] È chiaro che il gruppo sociale di cui stiamo seguendo le trasformazioni sarà obbligato a sparire. Sparire di fatto o piuttosto, applicando fino in fondo la tecnica e l'arma della menzogna, sparire agli occhi degli altri, sfuggire ai suoi avversari.⁹⁶

In sostanza un gruppo, un elemento, un contatto è percepito come pericoloso, contagioso e mina essenzialmente l'ordine sociale. Questo gruppo non deve sparire effettivamente, ma deve fare come se lo fosse: la menzogna si configura come la condizione di esistenza del gruppo. Cella la dimensione del conflitto e permette la riproduzione del legame sociale. È sempre una dimensione reattiva, pericolosa, scomoda, inquietante quella che deve essere celata; la menzogna ci permette di scendere nella «notte del segreto»⁹⁷ disattivando i reagenti che avrebbero portato alla dissoluzione della società.

Tutti questi elementi, a partire dai quali si sostiene la pertinenza della posizione di Koyré, che pur esula in un certo senso dagli obiettivi di questo lavoro, si ritrovano nella concezione batailleana della menzogna. Inoltre ci ha permesso di sottolineare come in realtà la dimensione del conflitto e quella della menzogna siano strettamente correlate.

In questo capitolo si è cercato di far emergere alcuni concetti fondamentali della filosofia batailleana, in particolare quello della menzogna, di dispendio, di sacro e di eterogeneo. Si è cercato di mostrare come la strutturazione dell'ordine, di una sfera omogenea e funzionante, si possa solo dare in opposizione a una sfera che riguarda il torbido, lo scarto e il rifiuto. Verso questa dimensione, l'uomo ha un atteggiamento di ambivalenza: da un lato ne è estremamente attratto, dall'altro percepisce il pericolo disgregativo e agisce in una direzione che possa permettere la copertura di questa dimensione aperta.

È proprio grazie a questa azione⁹⁸ di copertura che è possibile concepire il funzionamento della società a partire dai paradigmi utilitari, quelli che per Bataille hanno a che fare con

⁹⁶ *Ivi*, p. 25.

⁹⁷ *Ivi*, p. 29.

⁹⁸ Utilizzando il termine azione è necessario un chiarimento. Questa azione non si può attribuire a nessun soggetto definito e particolare, la copertura e la menzogna sono effetti determinati dalla struttura omogenea della società; nonché la condizione di possibilità di questa stessa omogeneità. Vi è, come dire, una sorta di deviazione degli intenti che avviene alle spalle della dimensione cosciente, di commensurabilità come

acquisizione e produzione. Tuttavia, l'uomo non può fare a meno di lacerare la sfera dell'omogeneità, di sporgersi verso l'abisso e, nel farlo, inevitabilmente viene ricacciato dentro la ricostruzione del limite, grazie proprio a questa azione di copertura, di menzogna. Tutta l'opera batailleana è, come ha notato brillantemente Foucault, un continuo porre a tema la questione del limite, la sua violazione e la conseguente riaffermazione. Trasgressione e impossibilità di appartenenza sono un binomio indisgiungibile, che si dà per mezzo di un accesso al sacro contaminato da elementi della sfera utilitaria: la verità del movimento, però, è quella di una spinta dell'uomo verso il bordo, del dispendio. L'inganno dell'egoismo è quello che ne permette la realizzazione, spingendo l'uomo verso e oltre il limite, verso le nebbie dell'indistinguibile, che però non può mai soddisfare pienamente il desiderio dell'uomo di appartenervi.

mostrato sopra in una nota, che la filosofia di Bataille ci permette di mettere a tema. Ed è proprio questa deviazione che costituisce la verità del movimento degli uomini come, ne *La lettera rubata*, la deviazione della lettera ne costituisce il suo tragitto proprio. Cfr. J. Lacan (a cura di G. Contri), *Il seminario su "La lettera rubata"*, in *Scritti* Vol. 1, Milano, Fabbri Editori, 2007.

Capitolo 2: Il feticismo. Per la storia di un concetto sociale.

2.1 Il termine feticcio e il concetto di feticismo.

Il termine feticcio deriva dalla parola portoghese *feitiço* che veniva utilizzato in origine dai preti portoghesi del XVI secolo per descrivere gli oggetti di culto e amuleti non cristiani adorati dalle popolazioni autoctone⁹⁹ per certi poteri magici.¹⁰⁰ Il termine è poi usato con regolarità da Pieter des Marees¹⁰¹ nella versione di *fetisso*. Questo a sua volta deriva dal latino *facticius* che significa artificiale e porta con sé pure la matrice di artificio inteso come sortilegio o stregoneria¹⁰². Tuttavia, nonostante questa connotazione, non veniva attribuito ai feticci un carattere demoniaco ma piuttosto utilizzato per designare i culti di popolazioni che erano composte da gente semplice e ignorante.

Il concetto di feticismo, invece, ha un'origine più recente. Il termine viene coniato da Charles de Brosses, presidente del parlamento di Dijon, nel 1760 in quanto compare nel suo celebre testo *Sul culto degli dei feticci o parallelo dell'antica religione egiziana con la religione attuale della nigrizia*.¹⁰³ Come avremo modo di vedere più dettagliatamente, il feticismo qui designa un tipo di culto anteriore rispetto a quello del politeismo. Questo concetto serve per indicare in generale le religioni dei primitivi consistenti nell'adorazione di oggetti inanimati. Come nota bene A. M. Iacono, è proprio l'incapacità degli osservatori occidentali di attribuire significato a questa vasta gamma di oggetti, denominati feticci, che comporterà la diffusione del concetto di feticismo.

In altre parole, veniva utilizzato il termine feticismo come negativo della società illuminata¹⁰⁴ per designare in sostanza uno scenario buio, in cui i lumi della ragione non si erano ancora accesi. Il concetto di feticismo serviva a descrivere non tanto i fenomeni di culto dell'Africa, o più in particolare della Guinea, quanto piuttosto un'immagine della

⁹⁹ In particolare le popolazioni africane.

¹⁰⁰ W. Pietz, *Bosman's Guinea: The Intercultural Roots of an Enlightenment Discourse* in *Comparative Civilizations Review* Vol. 9: No. 9, Article 3, 1982.

¹⁰¹ Cfr. W. Pietz, *The Problem of the Fetish, IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism*, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, Autumn, 1988, No. 16 (Autumn, 1988), pp. 105-124; W. Pietz, *The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish*, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, Spring, 1987, No. 13 (Spring, 1987), pp. 23-45.

¹⁰² In particolare Pietz, negli scritti della sua già citata trilogia, nota che il rapporto tra feitiçeria e stregoneria è stato influenzato dal cristianesimo. Cfr. W. Pietz, *The problem of the fetish II*, cit., pp. 24-25.

¹⁰³ C. de Brosses, *Sul culto degli dei feticci o parallelo dell'antica religione egiziana con la religione attuale della nigrizia*, Roma, Bulzoni Editore, 2000.

¹⁰⁴ D. L. Donham, *The erotics of history. An Atlantic African example*, University of California Press, 2018, pp. 28-32, in particolare p. 29.

Guinea prodotta dall'Illuminismo. È essenzialmente il prodotto di una proiezione del pregiudizio maturato dagli occidentali nei confronti di popolazione radicalmente altre e rispetto alle quali pretendono di essere superiori.

Questo fattore è stato messo bene in luce da William Pietz.¹⁰⁵ Egli propone un'indagine non particolarista, vale a dire che non si concentra unicamente sulla dimensione pura del culto all'interno di quella cultura. Non propende nemmeno per un'indagine universalista¹⁰⁶, ovvero il tipo di indagine prodotta, tra gli altri, da De Brosses. La ricerca di Pietz è finalizzata a valorizzare la particolare congiuntura in cui viene a formarsi, ovvero la descrizione da parte del mondo occidentale colonizzatore di un fenomeno che appare completamente irriducibile e incomprensibile grazie al lavoro della sola ragione.

L'indagine storica dello statunitense individua quattro capisaldi del concetto e uso del termine feticismo. In primo luogo, una caratteristica del feticcio è «quella della sua irriducibile materialità»¹⁰⁷ che ne determina la verità. In questo si distingue dall'idolo per il fatto che la verità di quest'ultimo è legata a doppio filo con la somiglianza con entità immateriali. È proprio lo stesso De Brosses a porre l'accento sull'assenza di una significazione ulteriore rispetto alla cosa stessa¹⁰⁸ inanimata. In secondo luogo, emerge il tema della singolarità e ripetizione: «Il feticismo ha un potere ordinatore [*ordering power*] che deriva dal suo *status* in quanto fissazione o iscrizione di un evento unico che ha portato elementi eterogenei in una nuova identità».¹⁰⁹ Questi feticci hanno la capacità di strutturare la società, reiterando il potere che ha fissato in essi gli elementi cruciali che permettono la fondazione della società stessa e delle relazioni che la compongono. Infatti

¹⁰⁵ W. Pietz, *The problem of the fetish I*, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, Autumn, 1985, No. 9 (Spring, 1985), pp. 5-17.

¹⁰⁶ Il particolarismo e l'universalismo sono le come modalità di indagine del fenomeno del feticismo dalle quali Pietz si vuole discostare. Esse sono ben chiarite nel saggio introduttivo all'edizione Italia di *Sul culto degli Dei Feticci*. Il particolarismo corrisponderebbe, secondo l'autrice, all'atteggiamento degli antropologi dediti a cancellare il termine feticismo, inteso in senso generico e dispregiativo. Per universalismo intende invece la sussunzione del feticismo sotto la tendenza universale al simbolismo fallico da una parte, e dall'altra la tendenza all'ipostatizzazione e a errori logici. In particolare, Pietz fa riferimento, proprio in relazione all'ipostatizzazione, all'uso kantiano del termine feticismo che compare principalmente in *La religione entro i limiti della sola ragione* nel capitolo intitolato *Intorno al culto falso di Dio nella religione statutaria*. Cfr. A. Ciattini, *Introduzione*, in *Sul culto degli Dei Feticci*, cit., pp. 14-16., W. Pietz, *The problem of the Fetish, I*, I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Torino, UTET, 2013 (edizione Ebook), p. 438 e ss.

¹⁰⁷ W. Pietz, *The problem of fetish I*, cit., p. 7. (traduzione mia)

¹⁰⁸ La locuzione "cosa stessa" è fortemente connotata da una tradizione fenomenologica che risale a E. Husserl. Il motto "ritornare alle cose stesse", ripreso poi anche da Heidegger nell'introduzione a *Essere e Tempo*, è uno dei punti centrali del programma filosofico husserliano. Tuttavia, l'utilizzo di questo termine che viene qui fatto non ha nessun riferimento in quella tradizione filosofica e viene utilizzato per riferirsi alla cosa dal punto di vista della sua oggettualità materiale.

¹⁰⁹ W. Pietz, *The problem of fetish*, cit., p. 7. (traduzione mia)

questi *heterogenous components* non sono solo materiali ma, soprattutto «desideri, credenze [*beliefs*] e le strutture narrative istituenti delle pratiche sono anch'esse fissate [*fixed or fixated*] dal feticcio, il cui potere è esattamente il potere di ripetizione dell'atto forgiante un'identità tra elementi altrimenti eterogenei». ¹¹⁰ Fissazione di un potere da un lato, ripetizione e riattivazione delle dinamiche che hanno aperto in primo luogo la necessità e il campo di azione di quel potere dall'altro. Gli elementi fissati sono, per così dire, quegli elementi strategici che servono per tenere insieme la società. Questo è un punto decisamente rilevante, soprattutto per il nostro lavoro, in quanto la strutturazione della società, la creazione di un ordine omogeneo, è un vero e proprio effetto prodotto grazie a questa fissazione. È interessante notare come la materialità dell'oggetto feticcio e il suo essere fissazione di elementi eterogenei siano essenzialmente indisgiungibili. Gli ultimi due elementi riscontrati da Pietz sono il valore sociale [*social value*] e l'individualità personale [*personal individuality*]. Per quanto riguarda il valore, gli occidentali non riuscivano essenzialmente a comprendere come delle sciocchezze [*trifles*] o immondizie [*trash*] potessero avere valore e cercavano dunque di approfittarsene scambiando queste cose per oggetti che avessero invece un vero valore [*real value*]. ¹¹¹ Vero valore è qui da intendere come un qualcosa che veramente merita di essere oggetto di uno scambio, che ha dunque una qualche utilità o sia fatto di materie preziose. L'ultimo punto, invece, considera l'influenza che questi oggetti hanno sul corpo umano quasi come fossero organi esterni di controllo. ¹¹²

Queste indagini sono state parzialmente messe in crisi da Ciattini, che evidenzia in Pietz due criticità fondamentali: la prima riguarda la tendenza del pensatore americano a costruire il pensiero illuminista come un blocco monolitico, tendenza che impedirebbe, secondo l'autrice, di valorizzare le differenze concettuali nei vari autori; in secondo luogo sostiene che l'attenzione di Pietz sia troppo orientata verso l'aspetto economico ¹¹³ e mercantile del termine feticismo ¹¹⁴. Il rischio, dunque, sarebbe quello di limitare le possibilità descrittive del concetto che è stato utilizzato in maniera differente in un

¹¹⁰ *Ivi*, pp. 7-8.

¹¹¹ Cfr. *Ivi*, p. 9.

¹¹² *Ivi*, p. 10. Ritorna sul tema quando rileva, in *The problem of fetish II*, il tema della relazione attiva del feticcio, definito come «a kind of external controlling organ»; W. Pietz, *The problem of the fetish II*, cit., p. 23.

¹¹³ L'accusa di economicismo è estesa anche alle indagini di A. M. Iacono.

¹¹⁴ Cfr. A. Ciattini, *Introduzione*, cit., p. 16-17.

numero svariato di contesti¹¹⁵ e, di conseguenza, attribuire a diversi autori dinamiche a loro estranee. Si crede tuttavia che l'approccio dello statunitense sia giustificato proprio in virtù del fatto che egli voglia muoversi in quello spazio prodotto dallo sguardo del mercante europeo che si avvicina a una serie di dinamiche delle quali non riesce a rendere conto in quanto radicalmente altre e che, dunque, cerchi di comprenderle alla luce delle sue proprie categorie. Bosman, uno degli autori di riferimento di Pietz, infatti, cercherà di comprendere la relazione dei Guineiani con i loro Feticci proprio utilizzando le categorie di pene e ricompense.¹¹⁶

2.2 L'origine del malinteso: l'arbitrarietà del feticcio.

Una domanda cruciale, in particolar modo per l'obiettivo generale di questo lavoro, è la seguente: «Come e in che modo il feticcio poté trasformarsi in feticismo, poté cioè assumere carattere generale entro un metodo comparativo? Come e in che senso il feticismo è stato formalmente connesso in un sistema concettuale capace di dare conto dei fenomeni più disparati e di sottenderli sotto un unico scenario?»¹¹⁷. Attraverso l'indagine di Pietz, abbiamo analizzato gli elementi cruciali in gioco nell'uso del termine feticcio; tuttavia, il nostro scopo è proprio quello di indagare come operi la categoria intesa in senso generalizzato. Qual è, dunque, il termine comune per cui la categoria di feticismo si è potuta venire a produrre, questa è la domanda decisiva, la cui risposta, determinerà la posizione di Mauss che concepisce la storiografia sul tema del feticismo come un immenso malinteso: il termine fondamentale è quello dell'arbitrarietà.

Abbiamo visto che la prima diffusione su larga scala del termine feticcio è legata all'esperienza dei navigatori che nei loro reportage descrivono questo tipo di culto. Due figure di spicco per il loro contributo sul tema, oltre che fonti dirette di De Brosses, sono Willem Bosman e il cavaliere des Marchais.¹¹⁸ Il primo, nei reportage dai suoi viaggi in Guinea, pone in maniera accentuata il problema della rappresentazione.

¹¹⁵ Si pensi banalmente all'idea generale di questo lavoro che intende proporre una lettura comune sul problema sollevato da questo fenomeno in due ambiti radicalmente differenti come la critica all'economia politica e la psicoanalisi.

¹¹⁶ Nel paragrafo successivo il passo presente negli scritti di Bosman sarà debitamente commentato. Si è ritenuto opportuno citarlo in questa sede per giustificare lo statuto del tipo di indagine prodotta da Pietz.

¹¹⁷ A. M. Iacono, *Teorie del feticismo*, Milano, Giuffrè Editore, 1985, p. 17.

¹¹⁸ In relazione a quest'ultimo, in particolare, è dedicata prioritariamente l'indagine riportata sopra di William Pietz.

Scrivere infatti:

Non ho potuto ancora scoprire ciò che essi vogliono rappresentare con i loro feticci, e in che modo figurano i loro idoli, poiché non lo sanno loro stessi. Tutto quel che si può dire, è che essi credono a un gran numero di idoli, poiché ne danno uno ad ogni persona, o almeno a ogni famiglia. Credono che questo idolo si prende cura della condotta di ciascuno, ricompensando il bene e punendo il male. [...] Ma credono non vi sia affatto punizione più terribile della morte, che temono in modo straordinario, ed è il timore della morte che li rende così zelanti nella loro idolatria.¹¹⁹

A ogni individuo o nucleo familiare viene attribuito un feticcio e questo fatto, secondo l'autore, è la causa della difficoltà di risalire all'elemento cui il feticcio rimanda. Un altro fatto che lascia incredulo Bosman consiste nella gerarchizzazione dei crimini di queste società guineane. Quelli considerati più peccaminosi, brutali e pericolosi non riguardano omicidio, furto o adulterio, quanto piuttosto atti di sfregio, danno al feticcio e dunque simbolicamente connotati. La priorità dunque non è tanto quella di difendere i singoli individui da atti che, nella società europea illuminata, iniziavano a essere considerati come il principale bersaglio della legislazione penale; prioritaria è la protezione del feticcio e la sua conservazione. Da qui deriva lo sbigottimento di Bosman, in quanto egli non riesce ad immaginare a cosa gli idoli¹²⁰ si riferiscano e dunque cosa meriti così tanta protezione. Un ulteriore elemento di rilievo è che Bosman applica al fenomeno una lettura utilitaria: egli intende la condotta di ogni famiglia diretta alla massimizzazione dei propri interessi, e, per far ciò, sarebbe loro indispensabile l'adorazione di questi oggetti-feticcio.

A differenza dell'olandese, il cavaliere des Marchais, le cui parole ci sono note grazie a J.B. Labat, concepisce una differenza essenziale: quella riguardante i feticci che rappresentano i singoli individui e quelli che rappresentano la collettività in generale. Inoltre concepisce un legame molto stretto tra la religione di questi selvaggi e i fenomeni irregolari della natura.¹²¹ Un ultimo punto decisivo è che, secondo il cartografo ed

¹¹⁹ W. Bosman, *Voyage de Guinée contenant une Description nouvelle et très-exacte de cette Côte où l'on trouve et où l'on trafique l'or, les dents d'Elephant, et les Esclaves*, Utrecht 1705, pp. 158-159, in A. M. Iacono, *Teorie di feticismo*, cit., p. 14.

¹²⁰ Risulta necessario un chiarimento sull'utilizzo dei termini idolo e feticcio. Il problema di Bosman è quello di concepire la relazione uomo-cosa sacra come una relazione in cui la cosa rimanda a una dimensione ultraterrena. Il feticcio non è ancora stato concettualizzato come un elemento divinizzato per sé e dunque non delineata la differenza tra esso e l'idolo.

¹²¹ Il rapporto tra il fenomeno straordinario e il fenomeno religioso è analizzato anche da Thomas Hobbes nel XXXVII capitolo del *Leviatano*, *Of miracles, and their use*. Un evento, secondo l'autore, può produrre meraviglia unicamente a due condizioni: se è strano [*Strange*] ovvero che si produce mai o raramente; inoltre non deve poter essere immaginata nessun mezzo naturale [*Natural mean*] capace di produrla, ma

esploratore francese, i feticci non fossero usati per interessi e bisogni personali e che andassero piuttosto «tenuti buoni per non avere alcun male: essi vegliano sui divieti».¹²² Sono dunque decisivi nella formulazione dei divieti, regolando in un certo modo la società e viene così dismessa la funzione utilitaristica attribuitagli dall'olandese.

Cerchiamo ora, alla luce di ciò che è emerso in relazione a Bosman e a des Marchais, e grazie al contributo di Iacono, di mettere in evidenza il rapporto tra il momento descrittivo del fenomeno che i navigatori hanno sotto agli occhi, e il momento comparativo, cioè in relazione alle pratiche, in generale, di selvaggi contemporanei e primitivi. Innanzitutto, secondo Iacono, la comparazione ha già a questo livello di sviluppo una formulazione sistematica, determinata principalmente dal fatto che era radicata la convinzione circa la «primordialità e grossolanità delle credenze di antichi e selvaggi».¹²³ In altre parole, si considera come omogeneo un orizzonte che riguarda l'altro, omogeneità determinata dall'ingenuità dei loro culti, delle loro azioni e dei ragionamenti. Tuttavia, il passaggio cruciale sta nel fatto che gli osservatori occidentali si svincolano dal soprannaturale per spiegare questo tipo di fenomeni culturali, non vi è più la mediazione del diavolo, incantesimi o stregonerie. Dunque «l'osservatore non ha più bisogno del soprannaturale per spiegare "l'altro", al contrario "l'altro" è il suo specchio nel tempo: il suo punto di osservazione è l'altura costituita dalla superiorità del mondo progredito».¹²⁴ Il punto di vista dell'osservatore è denso, intriso di pregiudizio: è quello di un esterno che guarda da fuori con la pretesa di non partecipare in alcun modo a ciò che succede. In secondo luogo l'osservatore si definisce proprio per mezzo di questa stessa osservazione, l'oggetto osservato è il suo negativo, ciò che non è più, la condizione da cui il progresso l'ha fatto elevare. La pretesa irrazionalità dei culti feticistici, intesi come idolatria primordiale¹²⁵, spinge gli osservatori a leggere come arbitraria la scelta degli oggetti-feticcio. Oggetti scelti a caso, senza un criterio che potesse rendere giustificazione di effetti sociali come

può unicamente essere concepito come prodotto della mano di Dio. L'esempio che Hobbes porta dell'arcobaleno è cruciale: «The first rainbow that was seen in the world, was a miracle, because the first; and consequently strange; and served for a sign from God, placed in heaven, to assure his people, there should be no more any universal destruction of the world by water. But at this day, because they are frequent, they are not miracles, neither to them that know their natural causes, nor to them who know them Not». Dalle pagine di questo capitolo, pare che il miracolo sia una condizione puramente ipotetica; tuttavia, ciò l'uomo può considerare miracolo, in maniera temporanea, una serie di fenomeni di cui, al livello di conoscenza posseduto, non è capace di dare una spiegazione conforme alle leggi di natura. T. Hobbes, *Leviathan*, New York, Oxford University press, 1998, pp. 290-296.

¹²² A. M. Iacono, *Teorie di feticismo*, cit., p. 23.

¹²³ *Ivi*, p. 25.

¹²⁴ *Ivi*, p. 26.

¹²⁵ Questa posizione è strettamente legata al concetto prima di De Brosses. Il feticismo sarà poi definito dal Presidente proprio in relazione alla sua irriducibile differenza rispetto all'idolo.

la posizione di divieti socialmente vincolanti o intorno ai quali è radicata una forte credenza circa gli effetti che questi feticci possano avere sulla loro vita materiale.

Abbiamo visto che il tema dell'arbitrarietà è centrale proprio perché si sviluppa come colonna portante delle narrazioni svolte circa i feticci. È proprio alla luce di queste considerazioni che Marcel Mauss¹²⁶ suggerisce di non utilizzare più il termine feticcio in quanto “immenso malinteso”. Egli sostiene che la scelta dei feticci non sia arbitraria e che vada piuttosto inquadrata alla luce dei codici della magia delle singole popolazioni¹²⁷. In altre parole, l'etnologo francese sostiene la necessità di calare questo tipo di fenomeno all'interno di un contesto specifico le cui logiche di senso siano radicalmente altre rispetto a quelle dell'osservatore. Tuttavia, l'incapacità di comprensione di queste dinamiche culturali diventa proprio il termine di paragone per la definizione dei selvaggi che saranno intesi, alla luce dell'arbitrarietà dei loro culti, come uno spazio omogeneo. L'arbitrarietà diventa la prova del fatto che occupano un gradino inferiore nella scala del progresso.¹²⁸

2.3 La prima comparazione diacronica: Lafitau.

Un altro contributo decisivo per la storia del termine feticcio è quello del gesuita Lafitau che si dedicò allo studio di Uroni e Irochesi¹²⁹. La svolta teorica apportata consiste nel rendere a doppio senso il rapporto tra antichi e selvaggi: non soltanto usare il materiale storico per comprendere anacronismi del loro presente, ma anche utilizzare il materiale etnografico raccolto per comprendere le popolazioni primitive.¹³⁰

Le ipotesi di Lafitau, che egli si propone di verificare per mezzo di una comparazione, sono l'origine comune dell'umanità e la non-esistenza di alcun popolo ateo. La comparazione, che assumerà un vero e proprio carattere sistematico, serve come metodo di dimostrazione delle ipotesi formulate. Egli cerca di comprendere il modo di funzionare dei vincoli sociali, pur di forma differente rispetto a quelli dati nelle società occidentali. Come nota Iacono, questo atto di comprensione della forma si configura come un

¹²⁶ Cfr. M. Mauss, *L'art et le mythe d'après M. Wundt (1908)*, in *Œuvres*, vol. II, Paris 1969, p. 217, in A. M. Iacono, *Teorie di feticismo*, cit., p. 22.

¹²⁷ Questo è il tipo di indagine definita da Pietz come particolarista.

¹²⁸ Cfr. A. M. Iacono, *Teorie di feticismo*, cit., p. 27. Sul tema del progresso e della superiorità occidentale, oggetto della polemica tra De Brogues e Voltaire si veda anche T. Ryan, *'Le Président des Terres Australes': Charles de Brogues and the French Enlightenment Beginnings of Oceanic Anthropology*, in *The Journal of Pacific History*, Sep., 2002, Vol. 37, No. 2 (Sep., 2002), pp. 157- 186. (in particolare pp. 164-166).

¹²⁹ Popolazioni autoctone dei territori al confine tra Stati Uniti e Canada.

¹³⁰ *Ivi*, p. 29.

«momento di omogeneizzazione», vale a dire che l'oggetto osservato viene assimilato dal modello dell'osservatore.¹³¹ In altre parole, l'analisi condotta da Lafitau ha un carattere eminentemente performativo, costruisce e modella l'oggetto osservato in relazione al punto di vista adottato: la comparazione diventa dunque il momento di «costruzione delle connessioni formali».¹³²

Il punto di vista dell'osservatore viene proiettato sulla società dei selvaggi, la cui diversità è determinata principalmente dalla diversa attitudine al lavoro. Questo è per noi un tema noto in quanto nel primo capitolo si è mostrato come Bataille ponesse l'accento sul tema del sacrificio come elemento dominante delle società arcaiche; posto occupato nelle nostre società dal lavoro e dalla produzione. Lafitau descrive i selvaggi come esseri indolenti, caratterizzati da pigrizia naturale¹³³, incapaci di trasformazione: «Dal tempo in cui sono in commercio con gli europei, l'utilità che hanno potuto trarne non ha fatto loro eliminare la fannulloneria: essi hanno preferito restare attaccati ai loro antichi modi, e hanno meno guadagnato nell'avvantaggiarsi delle arti che potevano metterli a loro agio e facilitare loro le comodità della vita di quanto abbiano perduto nell'imitare i nostri vizi».¹³⁴ La naturale pigrizia delle popolazioni indigene è contrapposta al carattere produttivistico, innovativo e laborioso degli uomini delle società occidentali. I selvaggi, dunque, vengono posti come “grado zero” del progresso dell'umanità. Questo avrà una forte connotazione deterministica, nel senso che il selvaggio diventerà primitivo.

Questo tipo di impianto serve al gesuita per confermare la sua teoria circa una religione unica per tutta l'umanità, affidata ai primi Padri. Dopo il diluvio le popolazioni si sarebbero separate e, mano a mano, la religione primordiale si sarebbe corrotta a causa delle passioni, dell'ignoranza, della paura.¹³⁵ Nonostante questa corruzione, Lafitau cerca dunque di ritrovare elementi di omogeneità nelle varie esperienze religiose del globo al fine di dimostrare la sua congettura. Ma è proprio sulla base di essa che la comparazione

¹³¹ Cfr. *Ivi*, p. 43.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ Il problema della pigrizia naturale degli uomini è un problema trasversale. Nel caso di Lafitau, la pigrizia viene proiettata su uomini che non fanno parte della cultura dell'osservato e che, de facto, hanno unicamente una visione del mondo estranea a quella del gesuita. Tuttavia, successivamente, questo tema della pigrizia naturale sarà dirimente nella società borghese occidentale; proiettato però verso i vagabondi, mendicanti, senza lavoro al fine di produrre un discorso che giustificasse l'istituzione di luoghi in cui si potesse mettere a valore questi elementi devianti. In particolare si rimanda alle proposte di J. Bentham sulle *Workhouses*. Sul tema della moralizzazione del deviante si rimanda a P. Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, Roma, Castelvecchi, 2018.

¹³⁴ Lafitau, t. I, p.107, in A. M. Iacono, *Teorie di feticismo*, cit., p. 45.

¹³⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 50-51.

è possibile, ovvero grazie all'idea per cui in origine tutte le popolazioni erano accomunate da questo culto primordiale.

Tralasciando gli elementi ideologici su cui la comparazione di Lafitau si appoggia, l'elemento più interessante è la possibilità di trasfigurare il selvaggio in primitivo. Pur con i dovuti distinguo, è su questa scia che Charles De Brosses proseguirà il lavoro di comparazione, generalizzandolo.¹³⁶

2.4 De Brosses, un uomo dell'età moderna.

Nello sviluppare la sua teoria del feticismo Charles De Brosses si avvale di tutte le fonti che sono state citate in precedenza e a cui, tuttavia, va aggiunto il nome di Hume che come vedremo sarà determinante. *Sul culto degli dei Feticci* si struttura in tre sezioni, la prima dove indaga i costumi del feticismo attuale, una seconda sezione dove costruisce la comparazione con il feticismo degli antichi, in particolare con il culto degli animali in Egitto, infine nella terza sezione, che è per noi senza dubbio la più interessante, si propone di produrre un'indagine sulle cause del feticismo. Nel suo tentativo di comprensione, De Brosses è un uomo pienamente moderno, in quanto riesce a comprendere concettualmente qualcosa di impossibile da concettualizzare prima.¹³⁷

¹³⁶ Ancora una volta, la posizione di Ciattini è critica nei confronti dell'indagine di Iacono. Secondo l'autrice, infatti, le analisi condotte in *Teoria di Feticismo* e *Le fetichisme. Histoire d'un concept* sarebbero limitate a mostrare l'ideologia coloniale sottesa alle analisi comparative di Lafitau e De Brosses, basate sulla presunta incapacità dei primitivi e dei selvaggi di simbolizzare e di rappresentare prodotta, secondo l'italiano, dall'influenza del modo dell'osservatore. Questo sarebbe un modo limitato di rappresentare il problema, quantomeno in relazione allo scritto del Presidente. Riferendosi a F. Manuel, l'autrice apre alla possibilità di un'indagine, in De Brosses stesso, di una analisi della sua società e che dunque non riguardi unicamente l'assolutamente altro ed esteriore. Tuttavia, a noi pare che questo problema sia aperto dalla polemica diretta da De Brosses contro il figurismo, più che inerente il concetto di feticismo. Manuel scrive: «A new state of man was not accompanied by a completely fresh mode of perception, for elements from previous stages of religious consciousness lingered on in even the most advanced rationalist epoch. At times, in the spirit of Hume, he seemed to doubt whether the common people would ever be much more than the superstitious horde that the mass of primitive Egyptians had been at the very zenith of their civilization». Se il riferimento riguarda dunque la superstizione dei popolani del mondo occidentale, intendiamo rigettare le critiche mosse, in quanto in De Brosses il feticismo assume una specificità proprio in relazione al culto di oggetti materiali che non hanno però nessuna dimensione a cui rimandare. Inoltre, riferendosi alle parole di R. Meek in *Il cattivo selvaggio*, l'autrice sostiene «che la concezione progressista e stadiale della storia non è ideologica ed etnocentrica. Si sostiene però che l'indagine del filosofo italiano non si limiti unicamente a denunciare l'elemento coloniale e ideologico. Infatti, e questo sarà maggiormente chiaro successivamente, egli intende valorizzare questo elemento di malinteso utilizzandolo come mezzo per un'indagine storiografica. Per le tesi di Ciattini su Iacono si rimanda a A. Ciattini, *Introduzione*, cit., pp. 18-23; la citazione di Manuel si trova in F. Manuel, *Eighteenth century confronts the Gods*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1959. Per quanto riguarda Iacono si rimanda a A. M. Iacono, *Teorie di Feticismo*, cit., *Il feticismo come problema storico e teorico*, pp. 137-182.

¹³⁷ Cfr. R. Koselleck, *Il secolo XVIII come inizio dell' "età moderna"*, in *Studi settecenteschi*, Napoli, Bibliopolis, n. 2-3 (1982-1983), p. 17.

Nella teoria del Presidente¹³⁸ il concetto di feticismo consiste in una generalizzazione per indicare una forma di religione primordiale comune a popoli antichi e selvaggi e che si differenzia fortemente dall'idolatria.¹³⁹ Sin dalle prime battute del testo viene definito come «culto non meno antico [del sabeismo, ovvero il culto delle stelle] di oggetti terrestri e materiali chiamati Feticci presso i Neri africani».¹⁴⁰ Secondo De Brosses, è un culto «diretto e privo di immagini, reso a piante e animali»¹⁴¹ ed è proprio in questa immediatezza, nell'assenza di nessun rimando immaginativo, che consiste la specificità del feticismo rispetto all'idolatria. Quest'ultima infatti ha quell'elemento di ulteriorità che consiste in una relazione con un'altra dimensione, di solito un Dio personale, di cui la cosa è il simbolo. Secondo Valerio Valeri, infatti, il feticismo è in De Brosses caratterizzato dall'assenza della funzione significativa¹⁴² e che non appena il feticcio inizia a rimandare a qualcosa di diverso da sé cessa di essere tale.¹⁴³

Alla base di questa generalizzazione non viene posta una congettura sull'origine della religione come intendeva Lafitau, quanto piuttosto una teoria generale della mente umana. Il feticismo è considerato essenzialmente come uno stadio infantile, puerile dello sviluppo umano. Infatti, «il suo sviluppo si deve ai tempi in cui i popoli erano puri e selvaggi, immersi nell'ignoranza e nella barbarie».¹⁴⁴ Si può porre immediatamente un'altra differenza circa la tesi del gesuita: quest'ultimo infatti considerava il culto dei feticci come l'esito di un processo di degradazione del culto primordiale. Al contrario De Brosses concepisce il feticismo proprio come stadio iniziale della religione:

All'inizio il genere umano aveva ricevuto da Dio persino istruzioni dirette conformi all'intelligenza, di cui la sua bontà aveva dotato gli uomini. È così stupefacente vedere che in seguito essi piombarono in uno stadio di brutta stupidità, che non possiamo non considerare come una punizione giusta e sovrannaturale della dimenticanza, di cui si erano resi colpevoli nei confronti della mano benefattrice che li aveva creati. Alcune nazioni sono restate sino ad

¹³⁸ Per riferirsi a Charles De Brosses è comunemente utilizzata l'espressione di "Presidente": l'edizione delle lettere spedite alla famiglia durante suo viaggio in Italia, porta il titolo *Le président de Brosses en Italie. Lettres familières écrites d'Italie en 1739 et 1740*. Inoltre è stato appellato come "Président Fetiche" da Voltaire che aveva posto una sorta di veto alla sua entrata in accademia.

¹³⁹ Scrive De Brosses: «Come la maggior parte dei Selvaggi i Neri non conoscono affatto l'idolatria degli uomini deificati. Per loro il sole o i feticci sono le vere Divinità» J. De Brosses, *Sul culto degli dei feticci*, cit., p. 110.

¹⁴⁰ C. De Brosses, *Sul culto degli dei feticci*, cit., p. 101.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 211.

¹⁴² La traduzione inglese su cui si è lavorato recita: «*absence of signifying function*».

¹⁴³ Cfr. V. Valeri, *Classic concepts of anthropology*, Chicago, Hau Books, 2018, pp. 105-106.

¹⁴⁴ J. De Brosses, *Sul culto degli dei feticci*, cit., p. 104.

oggi in questo stato informe: i loro costumi, le loro idee, i loro ragionamenti, le loro politiche sono quelle dei bambini.¹⁴⁵

Questo passo ci suggerisce di intendere il feticismo come lo stadio in cui i ragionamenti, le idee e i costumi di un popolo sono rimasti allo stato in cui Dio ha donato loro la facoltà di ragionare¹⁴⁶. In altre parole sono rimasti ancorati a una fase infantile dello sviluppo dell'umanità, da contrapporsi ad una fase matura e adulta consistente nella società in cui risplendono i lumi della ragione.

In continuità con le sue fonti, anche il Presidente del parlamento di Digione concepisce la scelta dei Feticci come arbitraria: «Questi Feticci divini sono semplicemente il primo oggetto materiale che è piaciuto a ciascuna nazione o a ciascun individuo scegliere e far consacrare dai sacerdoti con un rito».¹⁴⁷ Non vi è dunque nessuna motivazione razionale, secondo il francese, per scegliere un oggetto piuttosto che un altro come feticcio. Tuttavia le popolazioni autoctone hanno enorme considerazione del loro potere¹⁴⁸, perciò si preoccupano di fare ai propri Feticci numerose offerte.¹⁴⁹

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ Anche questo tratto è pienamente moderno. Si rimanda al quinto punto caratterizzante la storia moderna nell'articolo di Koselleck. Egli identifica come caratterizzante il fatto di identificare la non-contemporaneità di storie diverse, contemporanee tuttavia in senso cronologico. R. Koselleck, *Il secolo XVIII come inizio dell' "età moderna"*, in *Studi settecenteschi*, Napoli, Bibliopolis, n. 2-3 (1982-1983), p. 20.

¹⁴⁷ C. De Brosses, *Sul culto degli dei feticci*, cit., p. 109.

¹⁴⁸ Quando Kant, ne *La religione entro i limiti della sola ragione*, fa riferimento al feticismo come un concetto noto, il riferimento alla notorietà si crede sia da rintracciarsi proprio nella diffusione del libro di De Brosses. Infatti, il feticismo viene utilizzato proprio come cartina di tornasole per quello che il tedesco definisce «culto falso», ovvero tutte quelle attività che hanno a che fare con la pretesa dell'uomo di ingraziarsi Dio con mezzi differenti dalla sola condotta. Anche Kant dunque, che utilizza il concetto debrossiano come esplicatore di una pratica riguardante la sua propria società, parrebbe disporsi in una indagine che ha a che fare con la svolta di cui si vedrà successivamente. In questa storia del concetto di feticismo, tuttavia, si è ritenuto di non inserire un paragrafo sulla svolta kantiana. La prima ragione consiste nel fatto che l'utilizzo kantiano del termine riguarda l'ipostasi, la solidificazione del culto in una serie di pratiche *de facto* di stampo utilitaristico. In secondo luogo, la posizione kantiana fa riferimento al feticismo essenzialmente in qualità di mero esempio di una serie di pratiche che devierebbero dal culto vero e che pertanto si configurano come illusione. Questi fili attivati dalla posizione kantiana, tuttavia, deviano dall'intenzione di produrre una storia di un concetto che si vuole mostrare come propriamente sociale. Se è vero che Kant proietta il concetto in un contesto interno all'osservatore, come farà Comte prima e Marx e Freud poi, il suo discorso riguarda la verità della fede, questione teologica, con risvolti in ambito morale e pratico. L'esclusione di questa posizione nella ricostruzione del concetto di feticismo come indagine di un concetto sociale ha una scarsa rilevanza in quanto non contribuisce a dare una spiegazione circa la tenuta della società, vale a dire alla strutturazione di uno spazio omogeneo. , I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 438 e ss.

¹⁴⁹ Si è visto nel capitolo precedente che, dal punto di vista dell'economia generale, è unicamente rilevante la dimensione della *dépense*, che in quanto spesa improduttiva è necessaria come sfogo per l'energia in eccesso accumulatasi. Tuttavia De Brosses si concentra sulla capacità dei Feticci di determinare il comportamento degli autoctoni. Riferendosi ad un culto di serpenti scrive: «nessuno è spinto ad attaccarli. Ma se capitasse a qualcuno, nero o bianco, si ucciderne o di ferirne uno, tutta la nazione sarebbe pronta a sollevarsi». Si è tuttavia cercato di argomentare come, da un punto di vista batailleano, questa non sia altro che una dimensione di copertura. C. De Brosses, *Sul culto degli dei feticci*, cit., p. 115.

A partire da questo tipo di culti, De Brosses costruisce un parallelo con quello degli antichi egizi. Egli sottolinea come in entrambi l'elemento di adorazione di animali, oggetti inanimati o piante sia centrale: «Tra i Neri il costume è quello di mettere nella tomba di un uomo il Feticcio che ha più adorato. Analogamente insieme alle Mummie nelle tombe egiziane si trovano gatti, uccelli o altri scheletri di animali imbalsamati con altrettanta cura di quella riservata ai cadaveri degli uomini».¹⁵⁰ Questo è un esempio, tra i tanti ricordati dall'Autore nella seconda sezione in cui si ripropone esattamente di costruire uno stretto parallelo di tipo analogico¹⁵¹ fra i due costumi.

Questo permette all'autore di concludere l'analisi stabilendo che le azioni compiute dagli antichi che, nell'esempio riportato, sono gli egizi e quelle compiute dai Neri, selvaggi contemporanei a De Brosses, siano somiglianti. In quanto tali, il Presidente suppone che rispondano dunque a una medesima logica, al medesimo modo di pensare, potendo dunque attribuire alle popolazioni lontane nel tempo e nello spazio il medesimo stadio evolutivo della mente.

Nell'indagare le cause, il Presidente De Brosses bolla il feticismo come facente parte «di quel genere di cose, che sono tanto assurde da non poter essere nemmeno comprese nel ragionamento, che vorrebbe combatterle».¹⁵² Per l'Autore, infatti, non è concepibile nessuna spiegazione razionale di un culto del genere che quindi si presenta come radicalmente altro rispetto al raziocinio illuminato. In conseguenza di ciò, la causa è da attribuirsi non sul piano logico-argomentativo, quanto piuttosto sul piano dello sviluppo all'interno delle popolazioni in cui il feticismo ha una forte presa nella società.

Dunque:

quando in epoche e zone geografiche assai lontane si vedono uomini, che hanno in comune solo la loro ignoranza e la loro barbarie, aver tuttavia pratiche simili, è ancora più naturale concludere che l'uomo stesso è così fatto che, abbandonato alla sua condizione naturale e selvaggia, non ancora

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ In riferimento al problema dell'analogia costruita da De Brosses, alla luce delle prove e dati storici raccolti, non si può fare a meno che passare ancora una volta per la *General System Theory*. Bertalanffy definisce le analogie come somiglianze superficiale [*superficial similarities*] di fenomeni che però non corrispondono né nei loro fattori causali determinanti, né nelle loro leggi fondamentali. È in effetti sulla base di considerazioni di questo tipo che Mauss sostiene che la nozione di feticismo, come si è abbondantemente argomentato, non sia altro che un «immenso malinteso». Queste considerazioni riguardano tuttavia lo statuto scientifico e di verità della teoria di De Brosses, statuto che non è il bersaglio polemico di questo lavoro.

¹⁵² C. De Brosses, *Sul culto degli dei Feticci*, cit., p. 211.

plasmato da nessuna forma di riflessione o imitazione, dal punto di vista dei costumi e delle pratiche primitive, è sempre lo stesso in Egitto, come nelle Antille, in Persia come nelle Gallie.¹⁵³

Da questo passaggio emerge innanzitutto con chiarezza il termine di paragone per la comparazione, ovvero l'omogeneità dell'essere umano in una determinata condizione: quella del selvaggio. Se Lafitau costruisce il suo impianto comparativo per poter rintracciare nei vari costumi delle popolazioni indigene le tracce della religione primordiale, De Brosses parte da una condizione di assoluta omogeneità che si viene a perdere con il progredire della storia e dello sviluppo. Va osservato come il riferimento, sia storico che geografico, viene connotato in modo da rimarcare la lontananza di questi culti dalla società dell'Autore; lontananza che dunque è soprattutto culturale. Possiamo notare quindi come la coniazione del concetto di feticismo serva per descrivere uno scenario radicalmente altro, irriducibile rispetto al contesto e al punto di vista adottato dal francese. La teoria del feticismo si combina con un'ideologia squisitamente coloniale, per cui la supremazia dell'uomo europeo deriva proprio dall'illuminazione e dall'uso della ragione.¹⁵⁴

Posto che i selvaggi sono essenzialmente gli infanti dell'essere umano, De Brosses cerca di tirare le fila del suo discorso elaborando una teoria di tipo antropologico. Le credenze religiose sono considerate alla stregua di opinioni umane e, in quanto tali, sono necessariamente prodotte delle passioni umane: timore, ammirazione, riconoscenza e ragionamento. Continuando la sua argomentazione, l'Autore scrive: «Ciascuno di questi principi ha agito sui popoli secondo la maggiore o minore distanza dalla loro infanzia e, dunque, della maggiore o minore illuminazione dello spirito; [...] l'impressione fatta dalle prime di queste quattro cause (il timore che ha prodotto il Feticismo e l'ammirazione che ha prodotto il Sabeismo) è stata la più antica e la più estesa»¹⁵⁵. In primo luogo possiamo notare come al prodotto delle passioni più infantili sia attribuita la maggior diffusione. Il Feticismo è dunque la religione più elementare, basilare, in quanto puro prodotto del timore¹⁵⁶ e dilaga tra le popolazioni a cui mancano i lumi dell'intelletto. È proprio questo infatti l'esito della sua teoria generale della mente umana secondo la quale, pur partendo da una condizione di omogeneità, si riscontra un diverso grado di sviluppo in relazione all'uso della ragione.

¹⁵³ *Ivi*, p. 212.

¹⁵⁴ Cfr. A. M. Iacono, *Teorie di feticismo*, cit., p. 155.

¹⁵⁵ C. De Brosses, *Sul culto degli Dei feticci*, cit., p. 222.

¹⁵⁶ In altri momenti del testo, al timore ha aggiunto anche la follia come causa del Feticismo.

2.5 Ancora De Bosses: schema umano e lettura batailleana.

Dopo aver letto il testo di De Bosses, Diderot sostiene che la sua teoria non sia poi tanto innovativa rispetto a quella presente nella *Storia naturale della religione*¹⁵⁷ di David Hume. In effetti lo schema umano della teoria evolutiva delle religioni, con un passaggio dal politeismo al monoteismo, viene ripreso a piene mani da De Bosses che si limita, in un certo senso, a integrarlo con un nuovo stadio precedente proprio al politeismo.

Prima di procedere all'analisi di questo schema è necessario fare alcune precisazioni circa il valore del contributo di De Bosses. Innanzitutto, a fianco del tema del feticismo, è presente un altro macro-tema nel libro del francese che viene esplicitato proprio nelle prime righe del testo: la polemica contro il figurismo.¹⁵⁸ Questo è considerato dal Presidente come una sorta di dispositivo¹⁵⁹ utilizzato nella narrazione dei popoli, anche civilizzati, per giustificare conoscenze grossolane con «idee intellettuali della Metafisica più astratta»¹⁶⁰. Il dispositivo figurato dell'allegoria viene usato per giustificare delle credenze puerili, simili in un certo senso a quelle feticistiche. Lo spazio aperto dall'allegoria è quello dell'interpretazione¹⁶¹: «Una volta ammesso il sistema del senso figurato, vi si vede facilmente tutto ciò che si vuole come nelle nuvole: la materia non suscita mai imbarazzo, basta avere spirito e immaginazione, è un campo vasto, fertile di tutte le spiegazioni di cui si può avere bisogno».¹⁶² Si ritiene che questo non sia sufficiente per sostenere la posizione per cui De Bosses, con questo incipit, stia pensando ad un feticismo interno alle società sviluppate. Il concetto di feticismo, si è cercato di mostrarlo, serve proprio per designare qualcosa che sta fuori dalla possibilità di una concezione razionale e designa qualcosa di radicalmente altro rispetto al mondo concettuale dell'osservatore. Inoltre il feticismo non è caratterizzato da un rimando di senso altro,

¹⁵⁷ D. Hume, *Natural history of religion*, (1757), in *Essays. Moral, Political and Literary*, vol. II, London 1882.

¹⁵⁸ Per lo statuto del figurismo come bersaglio polemico si rimanda a D. H. Leonard, *Introduction: Fetishism, Figurism and Myth of the Enlightenment*, in R. C. Morris, D. H. Leonard, *The returns of fetishism*, Chicago, The university of Chicago Press, 2017, pp. 4-5, pp. 9-12.

¹⁵⁹ Per ciò che concerne il concetto di dispositivo si rimanda a G. Deleuze, *Che cos'è un dispositivo*, Napoli, Cronopio, 2019.

¹⁶⁰ C. De Bosses, *Sul culto degli Dei Feticci*, cit., p. 97.

¹⁶¹ Il termine utilizzato, a questo livello argomentativo, non si riferisce in alcun modo all'interpretazione di Paul Ricoeur intesa come esercizio del sospetto. Qui si tratta solo di attribuzione di un senso ulteriore, un'operazione di rimando a un altro significato che però non è posto sotto indagine critica. Cfr. P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Genova, Il melangolo, 1991.

¹⁶² *Ivi*, pp. 98-99.

verso un senso figurato. Il Presidente intende il culto degli oggetti, animali o piante proprio in quanto oggetti, animali e piante in se stesse; in altre parole non viene operata nessuna trasvalutazione di senso rispetto agli oggetti di culto. Inoltre nel feticismo dei Neri non è sottolineato alcun intento di copertura, che invece riguarda il figurismo quantomeno nell'accezione debrossiana.

Passiamo ora al rapporto tra Hume e De Brosses. Come nota Iacono, «il feticismo [...] è una specificazione o un completamento dell'analisi umana dell'origine politeistica della religione, nel senso appunto che esso precede nel tempo il politeismo in quanto tale».¹⁶³ Questo completamento risulta necessario secondo De Brosses in quanto, di questo movimento dal concreto verso l'astratto, il politeismo non è l'alba quanto piuttosto una tappa intermedia. Il feticismo è il punto finale, l'estremo massimo e irriducibile del concreto: gli oggetti non rimandano ad altro, nella loro scelta casuale e arbitraria, che alla loro oggettualità. Infatti, scrive Iacono, «quando gli oggetti saranno divinizzati in quanto sostituti simbolici di esseri invisibili, allora saranno da classificare in una fase più evoluta. Da questo punto di vista il politeismo è successivo e più progredito del feticismo».¹⁶⁴

Anche in Hume, come nella teoria del francese, la paura gioca un ruolo cruciale in quanto determina la limitatezza del sistema conoscitivo e di formazione concettuale. Il selvaggio, dunque, colpito da fenomeni irregolari di cui non è capace di dare un senso, razionalmente inteso come connessioni di cause ed effetti, assimila questi fenomeni «riconoscendone l'estraneità e la superiore potenza».¹⁶⁵

In primo luogo, abbiamo detto, si verifica un fenomeno di cui gli umani non sono in grado di dare una spiegazione. In quanto ignoto, esso viene temuto. Potremmo dire con Bataille che questo fenomeno si configura come eterogeneo in quanto, rispetto alle conoscenze di una data popolazione, esso è qualcosa di radicalmente altro. La risposta al timore dell'eterogeneo è l'assimilazione. Infatti, secondo Hume, il passaggio successivo è quello del trasferimento su questi fenomeni di un potere familiare, in modo che sia ricompreso all'interno dell'ordine concettuale del selvaggio. Questo potere ha la peculiarità di essere superiore a quello posseduto dall'uomo. È questa l'estraneazione del contatto, il potere attribuito al fenomeno irregolare deve necessariamente essere eccedente rispetto a quello dell'uomo in modo che possa entrare come fattore

¹⁶³ A. M. Iacono, *Teorie di feticismo*, cit., p. 122.

¹⁶⁴ A. M. Iacono, *L'ambiguo oggetto sostituto: il feticismo prima di Marx e Freud*, in S. Mistura (a cura di), *Figure di feticismo*, Torino, Einaudi, 2001, p. 45.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 125.

determinante nella regolazione delle cose umane. Infine, con la divinizzazione del fenomeno, si ha una piena assimilazione che è resa possibile proprio dal riconoscimento di estraneità del fenomeno.

Si conclude, in termini batailleani, la transizione dall'eterogeneo verso l'omogeneo per cui l'oggetto ritenuto sacro e meraviglioso arriva a mediare il contatto e l'accesso con la dimensione di ulteriorità verso cui l'uomo tende e a cui è inevitabilmente esposto. Infatti, Iacono nota come «la divinizzazione [...] di fenomeni irregolari della natura rispecchia questo doppio e contrastante sentimento dei “selvaggi”: essi assimilano nel loro universo concettuale povero questi fenomeni, ma lo assimilano riconoscendone l'estraneità e la potenza superiore».¹⁶⁶ Questo schema può dunque essere ricompreso in quello batailleano di attrazione e repulsione. Inoltre, un'altra affinità con i concetti di Bataille discussi nel primo capitolo si può ritrovare nel lavoro operato dal processo di divinazione. Questo, infatti, «crea e nello stesso tempo nasconde questa sostituzione»¹⁶⁷. In questa duplice operazione, la divinazione lavora costruendo un orizzonte di senso tollerabile in una determinata società e, al contempo, nascondendo il suo operato, si cela come elemento strutturante. Questo modo di procedere ricorda il concetto di menzogna batailleano che abbiamo appunto precedentemente esposto. Va tuttavia tenuto presente il fatto che questo schema, che il Presidente De Brosses riprende da Hume, viene applicato non alla società nella quale egli vive, quanto piuttosto in relazione ai culti dei selvaggi.

2.6 Il malinteso, il modello dell'osservatore e l'occhio pineale.

L'indagine fin qui svolta ha mostrato la formazione del concetto di feticismo in relazione alla descrizione di un fenomeno esterno, lontano rispetto all'osservatore. Abbiamo visto come nell'utilizzo del concetto sia presente una preponderante dimensione di pregiudizio, tanto nei viaggiatori quanto nel Presidente De Brosses. Tuttavia, come bene osserva Iacono, non si tratta solo di tacciare l'altro, il selvaggio, come inferiore; ciò che è

¹⁶⁶ *Ibidem.*

¹⁶⁷ A. M. Iacono, *Teorie di feticismo*, p. 126.

veramente in gioco è la costruzione di un sistema di tipo teorico-scientifico¹⁶⁸ con la pretesa di costruire un sistema comparativo.¹⁶⁹

La comparazione di tipo diacronico, operante prima in Lafitau e poi in De Brosses, è un tratto tipico dell'età moderna¹⁷⁰ e produce una classificazione, giustapponendo le diverse popolazioni sulla linea del progresso. Per questo motivo, secondo Iacono, la definizione diventata poi celebre di Marcel Mauss che bolla tutta la storiografia sul feticismo come «un immenso malinteso» sarebbe riduttiva. Secondo l'etnologo francese, infatti, il malinteso si sarebbe diffuso a causa della pretesa arbitrarietà della scelta degli oggetti-feticcio. Egli sostiene che la comprensione della scelta di questi oggetti sia possibile solo interpretata alla luce del codice della magia e delle tradizioni di quelle popolazioni. Tuttavia, «quello che egli chiama l' "immenso malinteso" segna il luogo del passaggio all'altro campo; ciò che egli chiama "semplicismo", "errore" dell'etnografia, è un'affermazione epifenomenica di qualcosa, la cui spiegazione rientra in un altro procedimento di indagine».¹⁷¹ Secondo Iacono questo altro campo è esattamente l'indagine storiografica, essa permette di mostrare come questa comprensione della realtà abbia prodotto teorie e concetti circa lo sviluppo dell'umanità, riguardando dunque «i modi della connessione e dell'osservazione».¹⁷² Mauss, nel pretendere l'inserimento della scelta del feticcio dentro un codice della magia, porta al banco d'accusa il modo di osservazione adottato dagli etnologi del '700, troppo impegnati a produrre teorie sull'evoluzione della mente umana e poco dediti all'analisi degli elementi connettenti e strutturanti all'interno di quelle società.

Nelle *Note sul ramo d'oro*¹⁷³, Ludwig Wittgenstein porta alla luce il medesimo aspetto denunciato da Mauss. Egli scrive: «il modo in cui Frazer¹⁷⁴ rappresenta le concezioni

¹⁶⁸ Lo stesso De Brosses considera infatti il culto dei feticci come un vero e proprio fatto storico, dati che gli servono per elaborare una teoria per la religione in maniera analoga al lavoro che aveva svolto per la teoria delle lingue. Sul modo di procedere analogo nel trattato sulle lingue e in quello su feticismo in De Brosses si rimanda a D. H. Leonard, *Introduction*, cit., p. 22 e ss. Inoltre C. De Brosses, *Sul culto degli Dei Feticci*, cit., p. 211.

¹⁶⁹ Cfr. A. M. Iacono, *Teorie di feticismo*, cit., pp. 140-144.

¹⁷⁰ Per un approfondimento sulle specificità dal punto di vista storiografico si rimanda a R. Koselleck, *Il secolo XVIII come inizio dell' "età moderna"*, in *Studi settecenteschi*, Napoli, Bibliopolis, n. 2-3 (1982-1983).

¹⁷¹ A. M. Iacono, *Teorie di feticismo*, cit., p. 145.

¹⁷² *Ivi*, p. 150.

¹⁷³ L. Wittgenstein, *Note sul ramo d'oro*, Milano, Adelphi, 1975.

¹⁷⁴ *Il Ramo d'oro* è il capolavoro dell'antropologo J. Frazer. Sul tema del mito chiarisce dalle prime battute del libro che tipo di utilizzo ne andrà a fare: «The real value of such tales is that they serve to illustrate the nature of the worship by providing a standard with which to compare it; and further, that they bear witness indirectly to its venerable age by showing that the true origin was lost in the mists of a fabulous antiquity.» J. Frazer, *The golden Bough*, 1922, Lux Occulta Press, p. 11. (l'edizione riportata è del 2009)

magiche e religiose è insoddisfacente perché le fa apparire come errori». ¹⁷⁵ Questo risulta problematico, in quanto è evidentemente in atto una proiezione del modello dell'osservatore che inibisce la comprensione del fenomeno. Designare come errore le concezioni magiche dei "selvaggi" non significa altro che stabilire che essi stanno costruendo relazioni di tipo causale in maniera erronea, in quanto prodotte in maniera differente rispetto al modello scientifico occidentale. Alla stessa maniera, la pretesa di arbitrarietà della scelta del feticcio implica non tanto un'erroneità del ragionamento sottostante, quanto piuttosto una sua assenza. ¹⁷⁶

Il problema, dunque, è quello wittgensteiniano della rappresentazione perspicua, vale a dire «la nostra forma di rappresentazione, il modo in cui vediamo le cose. [...] Tale rappresentazione perspicua media la comprensione, che consiste appunto nel "vedere le connessioni". Di qui l'importanza di trovare anelli intermedi». ¹⁷⁷ La nostra comprensione del mondo è inevitabilmente mediata da una serie di strutture che intaccano il nostro modo di osservare le cose e, di conseguenza, le cose osservate. L'analisi del funzionamento delle rappresentazioni precipue è ciò che spinge Iacono a ricostruire la genealogia di questo "immenso malinteso", il cui intento è proprio quello di mostrare come e con quali mezzi si è imposto, all'interno della produzione del concetto di feticismo, il punto di vista dell'osservatore. Ancora una volta, liquidare questo modo di comprendere il mondo come ideologico risulterebbe riduttivo. La sfida sta dunque nell'elaborare un modo di osservazione che permetta di analizzare un oggetto interno al campo d'indagine e che, tuttavia, non sia affetto dalle strutture che esso comporta. ¹⁷⁸

In termini batailleani, accettare la sfida significa enucleare l'occhio. ¹⁷⁹ L'occhio enucleato è «qualcosa di sé fuori di sé» ¹⁸⁰ e apre la possibilità di uno sguardo differente sul mondo reale. Infatti, «l'opposizione dell'occhio Pineale alla visione reale appare come il solo mezzo per svelare la situazione precaria – per così dire braccata – dell'uomo al

¹⁷⁵L. Wittgenstein, *Note sul ramo d'oro*, cit., p. 17.

¹⁷⁶ Si ricordi soltanto, in riferimento a De Brosses, che egli sosteneva che questi oggetti fossero scelti a caso.

¹⁷⁷ L. Wittgenstein, *Note sul ramo d'oro*, cit., p. 29.

¹⁷⁸ Questo sarà esattamente il problema marxiano per l'indagine sul feticismo, quantomeno nella sua formulazione matura. Per mostrare come lavori questo fenomeno di inversione è costretto a ricorrere a degli scenari siano precedenti a quello attuale capitalistico o che siano pertinenti alla dimensione letteraria. Questo proprio perché il fenomeno può essere mostrato solo per differenza rispetto allo scenario in cui l'osservatore opera.

¹⁷⁹ È S. Finzi che definisce l'occhio di Bataille un occhio enucleato nella breve postfazione a *l'ano solare*. Tuttavia, nei romanzi batailleani, abbondano scene di occhi scavati dalle orbite e tolti dal loro *locus*. Cfr. G. Bataille, *L'ano solare*, cit.; si veda inoltre G. Bataille, *La storia dell'occhio*.

¹⁸⁰ Citazione in S. Finzi, *L'occhio di Bataille e il soggetto psicoanalitico* in G. Bataille, *L'ano solare*, cit., p. 75.

centro degli elementi universali».¹⁸¹ In altre parole, l'enucleazione permette di vedere da quali forze il sé, a cui ancora l'occhio appartiene, è attanagliato. Per Bataille, questo significa ad esempio spostare lo sguardo dall'economia ristretta, dell'utile, all'economia generale, oppure vedere il lavoro strutturante dell'eterogeneo in relazione ad uno spazio omogeneo. Il nuovo occhio, l'occhio pineale, è posto in cima alla testa e sulla fronte, «al vertice dell'edificio psicologico umana»¹⁸²; ha dunque un legame privilegiato con il sole, *il non plus ultra* del dispendio, e da esso trae la sua forza. Questo ha una diretta implicazione in ciò che è la scienza e il suo utilizzo, essa infatti è adoperata per un fine che le è contrario: «l'esclusione della mitologia da parte della ragione».¹⁸³ I guadagni in termini di conoscenza permessi dalla scienza necessitano un capovolgimento, è proprio l'irrazionalità irriducibile, inassimilabile, che rende all'oggetto osservato un valore significativo. La necessità dell'enucleazione è determinata dal fatto che «gli occhi umani non sopportano né il sole¹⁸⁴, né il coito, né il cadavere, né l'oscurità».¹⁸⁵ È la necessità del distacco, dell'apposizione di uno schermo¹⁸⁶, che renda possibile un accesso alla verità nascosta nel sottosuolo o, per meglio dire, interpretare correttamente i movimenti che fanno emergere la verità dal sottosuolo, oltre la dimensione di copertura.¹⁸⁷ È l'occhio pineale che permette la visione notturna, la visione nell'oscurità, che apre la possibilità di vederlo capovolto. Il capovolgimento è la condizione per la corretta interpretazione delle dinamiche strutturali sottese che, come si è visto, portano una dimensione ineludibile di orrore.

Potremmo dire che, in un certo senso, l'operazione svolta dagli etnografi del '700, si configura in maniera coerente all'interno dello schema humiano sovraesposto. Nella definizione del feticcio come oggetto arbitrario, essi non fanno altro che eliminare dallo spazio omogeneo di umanità illuminata, alla quale pretendono di appartenere, i fenomeni a cui non sono in grado di dare una spiegazione coerente con il loro sistema di connessioni

¹⁸¹ G. Bataille, *L'ano solare*, cit., pp. 56-57.

¹⁸² *Ivi*, p. 59.

¹⁸³ *Ivi*, p. 36.

¹⁸⁴ Il sole è per Bataille l'emblema della *dépense*, in quanto la sua intera esistenza è vocata alla dispersione di energia senza riceverne. Riferendosi al sole, sottolinea ancora una volta come per l'essere umano sia difficile porsi una prospettiva che sia differente da quella utilitaria, di cui si è largamente discusso nel capitolo precedente.

¹⁸⁵ G. Bataille, *L'ano solare*, cit., p. 16.

¹⁸⁶ Sul tema dell'apposizione di uno schermo necessario alla visione si rimanda alla vicenda degli occhiali di Dupin ne *La lettera rubata* di E. A. Poe. Cfr. J. Lacan, *Seminario sulla lettera rubata*, cit.

¹⁸⁷ Non si tratta infatti di andare semplicemente alle spalle di un fenomeno per indagarne le "vere cause". Si tratta piuttosto di comprendere nel loro reale movimento le strutture della società nell'attività strutturante e ciò è unicamente possibile in virtù di un punto di vista differente rispetto a quello grezzo e utilitario. Quantomeno dalla prospettiva batailleana che accompagnerà tutta l'analisi del presente lavoro.

formali. Questa arbitrarietà, irrazionalità, non può appartenere in alcun modo alla visione del mondo del Secolo dei Lumi: tacciato come tale, dunque, il fenomeno del feticismo diventa correttamente interpretabile come puerile, sciocco, infantile.

2.7 Comte, il primo accenno a un' inversione della rotta.

Come nota brillantemente Iacono, ciò che accomuna l'indagine marxiana e freudiana sul tema del feticismo è l'utilizzo di questo «immenso malinteso» come elemento storiografico per produrre un'indagine inerente non tanto, come abbiamo appena visto, forme esotiche da cui distaccarsi; quanto piuttosto fenomeni interni, e strutturanti, la società borghese.¹⁸⁸

Un primo passaggio di questo tipo di indagine, tuttavia, è già presente all'interno della filosofia di Auguste Comte.¹⁸⁹ Come viene mostrato da Righi e Torricelli, in Comte vi sono almeno due svolte decisive circa lo statuto del concetto di feticismo. In una prima fase della sua filosofia, il feticismo si configura come un primo stato teologico destinato al tramonto¹⁹⁰; tuttavia, esso verrà successivamente considerato come una religione che «nasce dal predominio della vita affettiva sulla vita intellettuale».¹⁹¹ Come notano gli autori, nel *Cours de philosophie positive*¹⁹² il feticismo è ancorato a qualcosa che non ha un carattere transitorio; infatti «a provocare “una specie di ricaduta acuta verso il feticismo” è uno stato molto pronunciato di timore o di speranza determinato da qualsiasi passione».¹⁹³ Questo non limita il fenomeno alle società dei Neri o dei selvaggi in Nord America ma proietta direttamente il fenomeno all'interno della società stessa che Comte si propone di descrivere. È significativo che il filosofo francese, accanto al timore, che è il pilastro su cui si regge l'intera concettualizzazione debrossiana, aggiunga la speranza. Si ritiene che sia possibile proprio grazie a questo fattore, infatti, leggere l'analisi di Comte come una riflessione sulla propria società nella quale vive. Da dimensione della speranza ha infatti inevitabilmente a che fare con la preoccupazione del tempo futuro, con

¹⁸⁸ Cfr. A. M. Iacono, *Teorie di feticismo*, cit., pp. 137-169.

¹⁸⁹ In aggiunta ai saggi citati, per un'ulteriore comprensione del feticismo in Comte si rimanda alle pagine dedicate all'interno del dizionario delle idee filosofiche. A. Comte, S. Mariani (a cura di), *Dizionario delle idee*, Roma, Editori Riuniti, 1999, p. 28.

¹⁹⁰ Posizione tendenzialmente in linea con quella del Presidente De Brosses, sua fonte.

¹⁹¹ R. Righi, B. M. Torricelli, *Savie allucinazioni. Le teorie del feticismo di Auguste comte*, in S. Mistura (a cura di), *figure di feticismo*, cit., p. 90.

¹⁹² A. Comte, *Cours de Philosophie Positive*, ed. Culture et Civilisation, Bruxelles 1969, anastatica della prima, Bachelier, Paris 1830-1842, 6 voll.

¹⁹³ *Ibidem*. In virgolettato è presente una citazione diretta degli autori a A. Comte, *Cours*, cit., p. 463.

la dimensione batailleana del «voler durare» che caratterizza la società borghese. Vero è che, ad ogni modo, l'autore ritiene che «il feticismo non fa osservazioni, ha allucinazioni»¹⁹⁴ e che, di conseguenza, presenta comunque delle problematiche in quanto errore.

Il secondo passaggio decisivo per il tema trattato è quello dal *Cours de philosophie positive* al *Systeme de politique positive*. Nel primo testo, il feticismo era comunque concepito come produttore di conoscenze false mentre, nel *Systeme*, viene concepito come produttore di operazioni di tipo conoscitivo a tutti gli effetti alle quali, tuttavia capita di essere false. La sua possibilità di essere fecondo sta, dunque, in quanto propriamente errore.

Questo breve passaggio comtiano dovrebbe permetterci di introdurre una storia di questo problema del feticismo, interamente proiettato all'interno della società capitalista; una storia di cui Marx prima, e Freud poi, scriveranno i capitoli successivi. Nel tentativo di mostrare come lavorino le analisi marxiane e freudiane, mostrando lo statuto che il concetto di feticismo ha all'interno delle loro filosofie, ci discostiamo dalle proposte di abolizione del termine feticismo, ad esempio quella avanzata da R. Pool in *Fetishism Deconstructed*¹⁹⁵. Egli sostiene che il termine sia usato in maniera troppo confusionaria e che indichi cose radicalmente tra loro differenti, proponendone appunto l'abolizione.¹⁹⁶

Il feticismo è propriamente rivendicato, sulla scia della proposta teorica di Iacono e una lettura batailleana, come vero e proprio elemento di eterogeneità strutturante all'interno della società borghese capitalistica e che permette l'esistenza ordinata di un soggetto psicologico.

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 91.

¹⁹⁵ R. Pool, *Fetishism Deconstructed*, in *Etnofoor*, 1990, Jaarg. 3, Nr. 1, FETISHISM (1990), pp.114-127.

¹⁹⁶ È la posizione anche di M. Müller: « Max Müller noted that the word fetishism—“ whatever that may mean” (1876: ix)—had taken on such disparate and even contradictory meanings as to render its elimination from the science of religions necessary.»; in V. Valeri, *Classic concepts in Anthropology, cit.*, p. 115.

Sezione II

Capitolo 3: Marx. Il concetto di feticismo negli scritti della *Rheinische Zeitung*

CLAIRE: Vi dirò a che condizione. Vi do un miliardo e in compenso mi compro la giustizia.

IL BORGOMASTRO: la giustizia non si può comprare.

CLAIRE: Tutto si può comprare.

(F. Dürrenmatt, *La visita della vecchia signora*.)

“Non blaterare di giustizia e di leggi! Ma cosa vuoi che siano la giustizia e la legge, cosa mai dovrebbero dire al servo e in che modo riguardarlo! Adesso questo è il problema: vecchio come sei dove pensi di andare?”

(I. Cankar, *Il servo Jernej e il suo diritto*)

3.1 La ricostruzione del dibattito sulla libertà di stampa.

Il termine feticismo viene usato per la prima volta da Marx in alcuni articoli del 1842 redatti per la *Gazzetta renana (Rheinische Zeitung)*. Si cercherà di mostrare come questo concetto venga impiegato per delineare il rapporto instaurato tra il soggetto politico, il *Landtag* e il cittadino, evidenziando la continuità con i temi sollevati da De Brosses ed emersi nel capitolo precedente. Partiremo dunque da questo elemento, per poi discutere in un momento successivo le implicazioni generali del concetto e le tematiche attivate che verranno ricondotte al vero e proprio dibattito sulla libertà di stampa.

All'interno dell'articolo, il concetto di feticismo compare nella declinazione di “servo feticcio” (*Fetischdiener*) e viene utilizzato per descrivere la posizione della provincia

renana in relazione alla Dieta: «Senza dubbio essa ha il diritto, sotto prescritte condizioni, di crearsi cotesti dèi, ma subito dopo la creazione (*Schöpfung*) deve scordare, come l'adoratore del feticcio, che sono dèi di sua manifattura (*ihres Handwerks*)».¹⁹⁷ Bisogna innanzitutto notare che Marx utilizza il termine in maniera comparativa, vale a dire che, all'interno della società a lui contemporanea, esistono aggregazioni sociali che sono sorrette da rapporti di tipo omologo a quelli instaurati tra le popolazioni africane e i loro feticci, descritte da De Brosses. Questo rapporto è caratterizzato da due elementi essenziali: il primo elemento è quello della dimenticanza (*muss sie vergessen*), questo è un elemento strutturale e ciò è provato dalla formulazione in termini imperativi; il secondo elemento è l'oggetto dimenticato, ovvero la paternità della propria creazione. Infatti, la forza della Dieta è tratta proprio dalla Provincia stessa che, tuttavia, versa in una posizione di subalternità. Questo elemento, come vedremo, si configura come una pretesa di privilegio, o concessione fortuita (*zufälliger Konzession*) da parte di una specifica porzione di popolo mentre, all'altra parte, è imposto il diritto scritto la cui legittimità consiste nell'essere promulgato dalla Dieta.

Per capire l'importanza di questi elementi ci accingiamo ora alla ricostruzione del dibattito intavolato dai rappresentanti e discusso da Marx. È necessario mettere in chiaro che, secondo l'Autore, la questione della libertà di Stampa è qualcosa che travalica l'interesse particolare ed è una questione che coinvolge il *Land* nella sua interezza. Questo perché il dibattito permette di vedere la vera natura del *Landtag* e svelare le dinamiche politiche che sorreggono questo rapporto. Infatti scrive: «I dibattiti ci mostrano la polemica contro la libertà di stampa dell'ordine dei principi, dell'ordine dei nobili e degli ordini cittadini, cosicché non è l'individuo ma l'ordine a polemizzare. Quale specchio potrebbe dunque riflettere più fedelmente di questi dibattiti sulla stampa l'intima natura della Dieta?»¹⁹⁸ L'analisi marxiana si gioca dunque sul piano del vero e proprio giornalismo filosofico: partendo da una questione attuale, riesce a far emergere degli elementi strutturali come il rapporto sussistente tra la popolazione della provincia renana e la Dieta. La partita è dunque molto ampia; l'oggetto del dibattito è solo un pretesto per

¹⁹⁷ K. Marx, *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen* in MEW1, p. 42, trad. it., p. 86. La traduzione italiana è contenuta in una raccolta di scritti del giovane Marx a cura di L. Firpo. Questo sarà il testo di riferimento italiano per tutti e tre gli articoli che verranno discussi: *Dibattiti sulla libertà di stampa e sulla pubblicazione delle discussioni della Dieta; L'articolo di fondo del N. 179 della «gazzetta di Colonia»; Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*. K. Marx, *Scritti politici giovanili*, Torino, Einaudi, 1950. Per quanto concerne invece l'edizione tedesca, tutti e tre gli articoli sono presenti nel primo volume dei Marx-Engels-Werke (MEW1).

¹⁹⁸ K. Marx, *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*, MEW 1, p. 33; trad. it., p. 75.

porre a tema il rapporto feticistico instaurato tra i due soggetti: un rapporto di dominio della creatura sul creatore per mezzo del diritto come privilegio. Le discussioni al parlamento non hanno unicamente come bersaglio la libertà di stampa: «L'oratore dell'ordine dei nobili, [...] non polemizza coi popoli, bensì con gli uomini. Nella libertà di stampa combatte la libertà umana, nella legge sulla stampa la legge stessa».¹⁹⁹ Il problema oggetto di discussione riguarda dunque un qualcosa di essenziale, di viscerale per l'uomo, ovvero la sua libertà²⁰⁰ che si trova tuttavia negata nel rapporto sussistente tra la Provincia, da intendersi come insieme di uomini reali operanti (*Die wirklichen, wirkenden Menschen*)²⁰¹, e il Parlamento della Renania.

Chiarita finalmente la posta in gioco, Marx inizia a riportare il dibattito. Il primo interlocutore con cui si confronta sostiene la seguente posizione: «“La censura” sarebbe “un male minore che non il disordine della stampa”. “Questa persuasione si rafforzò a poco a poco nella nostra Germania” (ci si domanda a quale parte della Germania voglia alludere l'oratore), “tanto che anche da parte della Confederazione vennero emanate al riguardo delle leggi, che anche la Prussia ha sancito, sottomettendovisi”».²⁰² Marx intende controbattere una pretesa dannosità della libertà di stampa, giustificata dal fatto che anche in altri contesti sono stati adottati dei provvedimenti contro la stessa. L'interesse del parlamento per la liberazione della stampa dai vincoli imposti è paradossale: questi stessi vincoli provano che il destino della stampa è quello di non essere libera.²⁰³ In altre parole, gli oratori a cui l'Autore si oppone vogliono naturalizzare uno stato di cose esistente, nello specifico le catene dalle quali la stampa è avvinghiata, proiettandolo verso il futuro come stato di cose definitivo ed immutabile.²⁰⁴ Questo elemento è subito identificato dal filosofo tedesco:

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 41; trad. it., p. 84.

²⁰⁰ Questo è un tema particolarmente caro a Marx durante tutta la sua produzione. Egli, infatti, definirà il comunismo come regno della libertà: «Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion.» K. Marx, *Das Kapital III* in MEW25, p. 828.

²⁰¹ Termine a prestito dall'*Ideologia tedesca*. Ciò che si vuole mostrare è la libertà negata nel sussistente rapporto tra gli individui operanti e lo Stato come costruzione di tipo universalistico che agisce per loro. K. Marx, *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer, und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, MEW3, p. 20, trad. it., Editori Riuniti, Roma, 1958, p. 8.

²⁰² K. Marx, *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*, MEW1, p. 34; trad. it, p. 75.

²⁰³ Cfr, *Ibidem*.

²⁰⁴ Il problema del carattere di naturalità delle leggi borghesi è stato posto come centrale dal giovane Lukacs. Il fenomeno della reificazione, infatti, si configura come una seconda natura dell'uomo. G. Lukacs, *Storia e Coscienza di classe*, Milano, SugarCo, 1991, p. 111 e ss.

Si tratta di un argomento diplomatico contro ogni riforma, che esprime nel modo più risoluto la teoria classica di un partito determinato. Ogni limite posto alla libertà è una prova effettiva e irrefutabile che un tempo i potenti avevano la convinzione di dover limitare la libertà, e questa convinzione serve da norma che il sole si muoveva intorno alla terra. Venne forse confutato Galileo?²⁰⁵

Ciò che viene rigiocato contro la libertà di stampa sono le vecchie convinzioni, *de facto* confutate e storicamente superate, che riflettono rapporti di potere simil feudali. Ciò che le catene poste alla libertà di stampa provano non ha nulla a che fare con il destino della stampa; provano invece che storicamente questa convinzione è esistita e a maggior ragione che essa debba essere dismessa definitivamente. Infatti, Marx porta altri esempi storici che riguardano il passato e la natura dello stato di diritto:

La schiavitù legale della gleba non era forse una prova reale contro le ubbie razionali secondo le quali il corpo umano non dev'essere oggetto di mercato e di possesso? La tortura non confutava forse la stolta teoria secondo la quale il salasso non può far zampillare la verità, lo squartamento non rende sinceri, gli spasimi non sono confessioni? Allo stesso modo, argomenta il nostro oratore, l'esistenza della censura confuta la libertà di stampa, il che è un argomento di fatto, cioè una verità pragmatica: come dire che la topografia può misurare la sua grandezza allorché, davanti a determinate barriere, cessa di essere reale e vera.²⁰⁶

Le convinzioni a favore della servitù della gleba e quelle circa utilità in ambito processuale di torture e confessioni²⁰⁷ esprimevano un certo tipo di rapporto storico esistente che, tuttavia, è mutato. In modo analogo, l'esistenza della censura non può essere altro che l'espressione di tale rapporto anacronistico che Marx reclama dunque come mutato: una contemporaneità del non contemporaneo. L'elemento ironico, la confutazione di Galileo, è proprio volto a mostrare l'irrazionalità²⁰⁸ e l'anacronismo delle argomentazioni degli oratori nel *Landtag*. Tale riferimento va inoltre inquadrato in riferimento all'importanza attribuita da Marx alla Rivoluzione Francese²⁰⁹: ciò che i

²⁰⁵ K. Marx, *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*, MEW1, p. 34; trad. it., pp. 75-76.

²⁰⁶ K. Marx, *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*, MEW1, ; trad. it., p. 76.

²⁰⁷ Per approfondire il tema della riforma del diritto penale si veda M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi, 2014, C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, Milano, Rizzoli, 1950; B. Mandeville, *An Enquiry into the Causes of the Frequent Executions at Tyburn* (1725).

²⁰⁸ Bedeschi nota come l'analisi marxiana successiva è vocata all'analisi degli elementi irrazionali del modo di produzione capitalistico messi in luce dalla teoria del valore. La problematica qui è declinata in ambito di una critica alle istituzioni politiche. Cfr. G. Bedeschi, *Introduzione a Marx*, Bari, Laterza, 1981, p. 173.

²⁰⁹ «La gigantesca scopa della Rivoluzione francese del secolo decimottavo spazzò tutti questi resti dei tempi passati, sbarazzando così in pari tempo il terreno sociale dagli ultimi ostacoli che si frapponevano alla costituzione di esso dell'edificio dello stato moderno.» K. Marx, *Le lotte di classe in Francia*, Roma,

membri della Dieta sostengono sono argomentazioni che fanno capo a principi essenzialmente dismessi dalla Rivoluzione e, per questo motivo, gioca contro di essi il paragone con la servitù della gleba e della tortura.²¹⁰

L'Autore imputa agli oratori della Dieta una visione statica della storia. In parte questo è già stato affrontato proprio in riferimento alla proiezione verso il futuro dei vincoli a cui la stampa è stata sottoposta. Il tema è riproposto da Marx prendendo in considerazione la discussione circa l'esistenza della libertà di stampa in altri popoli. In particolare, l'oratore della Dieta sostiene che la stampa inglese ha un unico merito: quello di essere storica. Proprio in virtù della sua storicità non può essere termine di confronto. Sarebbero dunque i fondamenti storici che costituiscono il merito della stampa inglese «Come se la stampa non appartenesse anch'essa alla storia».²¹¹ Per dimostrare il male della libertà di stampa, viene invece presa come esempio la stampa olandese in quanto le viene imputata la responsabilità di aver cagionato la rivoluzione. Marx sottolinea l'incongruenza dell'oratore:

La stampa inglese non testimonia a favore della stampa in genere, perché è inglese. La stampa olandese testimonia contro la stampa in genere, sebbene sia soltanto olandese. Nel primo caso tutti i meriti della stampa vengono rivendicati ai fondamenti storici, nell'altro tutti i difetti dei fondamenti storici vengono attribuiti alla stampa. Nel primo caso la stampa non deve partecipare alla perfezione storica, nell'altro la storia non deve partecipare ai difetti della stampa. Come in Inghilterra la stampa è concresciuta con la storia e le peculiari condizioni locali, così è avvenuto in Olanda e in Svizzera.²¹²

Vi è dunque un'altra indebita proiezione dei fatti storici sulla stampa nel caso olandese e allo stesso tempo un'indebita pretesa di astrazione dalla storia nel caso della stampa inglese. La storia per Marx non può essere semplicemente intesa come uno scenario astratto. Essa ha a che fare con il modo di produzione in quanto riproduzione dell'esistenza fisica e, allo stesso tempo, con la modalità storicamente determinata di questa riproduzione. È uno spazio che si gioca nella materialità di tutte le forme di relazione umana.²¹³ Gli argomenti addotti contro la libertà di stampa, poggiati sul caso storico olandese, fanno riferimento a delle mancanze (*Mängel*) del popolo. Tuttavia,

Editori Riuniti, 1974, p. 77. Per quanto riguarda lo sviluppo della forma politica attuale che sta criticando, dunque, è stato un passaggio cruciale.

²¹⁰ Lo stile dell'intero articolo è vocato a mostrare i residui feudali ancora attivi nel rapporto con il parlamento renano.

²¹¹ K. Marx, *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*, MEW1, p. 37; trad. it., p. 79.

²¹² *Ivi*, p. 38; trad. it., p. 80.

²¹³ Cfr. C. Luporini, *La concezione della storia in Marx*, in *Marx, Un Secolo*, Roma, Editori riuniti, 1983.

sostiene Marx, esse dovrebbero allo stesso modo appartenere alla censura²¹⁴ o «Forse [che] i censori sono estranei alla comunità storica, immuni dallo spirito di un'epoca?»²¹⁵ Per la censura viene pretesa un'estraneazione dalla storia, come se agisse su un binario parallelo e sovraordinato rispetto a quello della realtà dello sviluppo storico. Una peculiarità del pensiero marxiano, tuttavia, è quella del principio di specificazione storica; vale a dire che «Marx concepisce tutte le istituzioni e i rapporti della società civile nella loro peculiarità storica. Egli critica tutte le categorie della teoria sociale borghese, nelle quali questo carattere specifico è oscurato».²¹⁶ Per l'Autore, la pretesa di far giocare alla censura un ruolo fuori dalla storia è inaccettabile.

3.2 La pubblicazione dei dibattiti della dieta: il feticismo tra pubblicità e apparenza.

Nella questione della pubblicazione dei dibattiti della Dieta²¹⁷, Marx riscontra nuovamente l'alone di feudalità che emergeva nelle argomentazioni degli oratori contrari alla libertà di stampa. Esso si presenta sotto forma di una rivendicazione di privilegi: è proprio questo il *leit motiv* di tutti e tre gli articoli che ci accingiamo a commentare.

Il nocciolo del dibattito consiste nell'individuare il soggetto responsabile della pubblicazione dei dibattiti del *Landtag*. L'ottenimento della loro pubblicazione si può veramente un diritto conquistato dalla popolazione della provincia renana? I renani devono considerare la pubblicazione dei dibattiti avvenuti in parlamento come una vittoria o, in altre parole, devono ritenere una conquista la concessione del parlamento su questo tema? Sono questi interrogativi che muovono Marx all'analisi:

²¹⁴ Cfr. K. Marx, *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*, MEW1, pp. 40-41; trad. it., p. 84.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ K. Korsch, *Karl Marx*, Bari, Laterza, 1964, p. 11. È sempre in condizioni dense e intrise di storia che si giocano le azioni umane. Alla fine del primo capitolo del secondo libro del *Capitale*, Marx discute i tre elementi fondamentali del ciclo di produzione capitalistico caratterizzato dalla formula D-M...P...M'-D'. Il primo consiste in una presupposizione del carattere capitalistico del processo di produzione, ovvero che l'operaio salariato è già presupposto in questo ciclo di produzione. La compravendita in atto nel primo D-M implica già, prima della materializzazione dell'atto di scambio, un soggetto come acquirente e uno come venditore. Nell'evidenziare questo carattere, l'Autore rimanda al capitolo 24 del primo volume del *Capitale*, *La cosiddetta accumulazione originaria*, in cui viene mostrato come storicamente si è prodotta la separazione tra mezzi di sussistenza e mezzi di produzione, caratterizzante la condizione del lavoratore libero e salariato. Il modo storico di sviluppo nei suoi diversi stadi determina dunque l'articolazione delle forze in campo, forze dalle quali l'analisi non può astrarre. Cfr. K. Marx, *Il capitale II*, Torino, UTET, 2020, p. 53, pp. 84-86.

²¹⁷ Trattato nella seconda parte dell' articolo dedicato al dibattito sulla libertà di stampa.

La provincia crederà (*glaubt*) di avere in mano la Dieta non appena la pubblicazione dei dibattiti non sia più abbandonata all'arbitrio (*Willkür*) della saggezza della Dieta, ma sia diventata una necessità legale. Dovremmo designare la nuova concessione come un nuovo passo indietro (*Rueckschritt*), se dovessimo interpretare che la pubblicazione è affidata all'arbitrio delle rappresentanze provinciali.²¹⁸

Innanzitutto il rapporto che si instaura tra la provincia e la Dieta è un rapporto di apparenze. Infatti la relazione sussistente appare come se, all'elemento decisionale della Dieta, venisse sottratto l'alone di indeterminatezza e arbitrarietà. La pubblicazione dei dibattiti diventa un'operazione imposta per legge, una vittoria dello Stato di diritto. Tuttavia, se l'alchimia è il sapere capace di trasformare le rocce in oro, le forme moderne della politica sono capaci di trasformare il progresso in un regresso (*Rückschritt*). Questo perché: «I privilegi dei delegati provinciali non sono i diritti della provincia. Al contrario, i diritti della provincia cessano non appena diventano privilegi dei rappresentanti provinciali. Così le corporazioni del Medioevo avevano assorbito in sé tutti i diritti del paese e li usavano come privilegi contro il paese stesso.²¹⁹ Il cittadino²²⁰ non vuole il diritto come privilegio». Il regresso, dunque, è la trasmutazione del diritto in concessione: subito il rapporto reale appare ribaltato. La Dieta trae la sua linfa dalla Provincia e assume un'esistenza e un funzionamento che sono autonomi e contrari rispetto alla provincia. Essa crede ancora nella sua vittoria che porta la forma del diritto. In altre parole, il diritto non è altro che una copertura del dominio dello Stato, come concetto universale, sulla comunità di cittadini liberi e uguali.

Lo spazio aperto dalla politica, lo Stato e le sue istituzioni, sono lo spazio omogeneo batailleano²²¹: uno spazio in cui le traiettorie degli individui sono regolate e appaiono come il prodotto o la realizzazione di determinati fini utili e che, al tempo stesso, quest'apparenza chiude la possibilità di visione del “marciame sotto il tappeto”. L'interesse di Marx, evidente sin da questi suoi primi scritti, è la messa a tema e la produzione di un discorso di ciò che si insinua fra le pieghe. Un progetto, dunque, che ha

²¹⁸ K. Marx, *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*, MEW1, p. 41; trad. it., p. 85.

²¹⁹ Non si può far passare inosservato l'ennesimo riferimento al medioevo.

²²⁰ «In parte questi diritti umani sono diritti politici, diritti che vengono esercitati solo in comunione con gli altri. La partecipazione alla *comunità*, e cioè alla comunità *politica*, allo *Stato*, costituisce il loro contenuto. Essi cadono sotto la categoria della *libertà politica*, sotto la categoria dei *diritti del cittadino*.»; K. Marx, *Zur Judenfrage*, in MEW1, p. 362; trad. it., *Sulla questione ebraica*, in *Marx-Engels-Opere* Vol. 3, Roma, Editori Riuniti, 1976.

²²¹ Sull'impoliticità e, allo stesso tempo, sulla rilevanza di Bataille per una riflessione sulla politica si veda F. Rella, S. Mati, *Bataille. Il filosofo*, Milano, Mimesis, 2007.

nell'oggetto dei punti di contatto con quello batailleano dell'eterologia²²², la scienza del tutt'altro.

Il "tutt'altro", posto in profondità e costituente l'essenza del diritto, è il rapporto di dominio imposto nella comunità degli uguali cittadini. Opera come un motore nascosto, facendo sì che «i diritti della Dieta non sono più diritti della provincia, ma diritti contro la provincia, e la Dieta stessa sarebbe il torto più grande fatto alla provincia nella mistica persuasione (*mystische Bedeutung*)²²³ di essere il massimo dei suoi diritti». ²²⁴ È in atto l'inversione che, coperta da questo alone di misticità, produce l'effetto di far valere l'illecito (*Unrecht*) come diritto. La centralità di questo elemento è provata dall'insistenza con cui Marx ritorna su questo aspetto:

Quanto profondamente l'oratore sia impelagato in questa concezione medievale della Dieta, quanto sfacciatamente sostenga il privilegio della Dieta contro il diritto del paese, lo dimostrerà il seguito del suo discorso. «L'estensione di cotesta concessione (cioè la pubblicazione dei dibattiti) potrebbe scaturire solo da un convincimento interiore, non già da influenze esterne». Una svolta sorprendente! L'influenza della provincia sulla sua Dieta viene designata come qualcosa di «esterno» (*Äußeres*)²²⁵, al quale si contrappone il convincimento della Dieta sotto forma di una delicata interiorità, la cui natura ipersensibile grida alla provincia: *Noli me tangere*.²²⁶

Il *Landtag* considera la provincia come qualcosa di esterno²²⁷, nonostante i cittadini siano a tutti gli effetti la fonte della sua possibilità di azione e dunque della sua posizione: trae

²²² Di cui nel primo capitolo si è già mostrato il contributo propriamente marxiano.

²²³ La traduzione italiana usa qui il termine persuasione per indicare il tedesco *Bedeutung*. Nonostante la scelta del traduttore, successivamente ci riferiremo a questa locuzione con le espressioni di "senso mistico" o alone di misticità, in quanto "persuasione" è sbilanciato in favore di una convinzione soggettiva. Il tipo di rapporto a cui Marx riferisce, e che intende criticare, riguarda un effetto di struttura. Non è l'indagine di un'operazione consapevole di un soggetto, quanto piuttosto l'effetto di una serie di forze disposte sul campo. Per un approfondimento sul concetto di persuasione si rimanda a N. Cavazza, *La persuasione*, Bologna, Il Mulino, 2018.

²²⁴ K. Marx, *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*, MEW1, p. 42; trad. it., p. 85.

²²⁵ Successivamente verrà discusso il tema marxiano dell'alienazione. Tuttavia, è interessante il fatto che, per descrivere il tipo di rapporto instaurato, Marx utilizzi il termine *Äusseres* e non i termini "*Entfremdung*" o "*Entäusserung*".

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ Questo tipo di rapporto verrà poi sviluppato nell'*Ideologia tedesca* in riferimento all'estraneità delle forze produttive: «Il potere sociale (*die soziale Macht*), cioè la forza produttiva moltiplicata che ha origine attraverso la cooperazione dei diversi individui, determinata nella divisione del lavoro, appare a questi individui, poiché la cooperazione stessa non è volontaria ma naturale, non come il proprio potere unificato (*vereinte Macht*), ma come una forza estranea (*eine fremde Gewalt*), posta al di fuori di essi, della quale essi non sanno donde viene e dove va, che quindi non possono più dominare e che al contrario segue una successione di fasi e di gradi di sviluppo la quale è indipendente dal volere e dall'agire degli uomini e anzi dirige questo volere e agire». Anche in questo passo è messo in luce come l'estraneità sia correlato con un'inconsapevolezza e che, proprio per effetto di essa, si perde la capacità di azione. (DI, p.34, trad. it. Mod., p. 24 in L. Basso, *Socialità e Isolamento: la singolarità in Marx*, Roma, Carocci, 2008, p. 105)

le forze vitali dalla provincia e le assorbe facendole proprie. Al momento dell'autonomia segue il momento del dominio, le forze assorbite servono come strumento per imporre la propria legge sotto forma di Diritto: « Faremo, insomma, quel che vorremo. *Sic volo, sic iubeo, stat pro ratione voluntas.*²²⁸ È in tutto e per tutto un linguaggio da dominatori, che certo nella bocca di un moderno rappresentante d'un ordine ha un sapore strano e commovente»²²⁹. Marx in questo passaggio è particolarmente esplicito: mette in luce l'elemento del dominio e, al tempo stesso, ritorna sulla questione della modernità. È la nostalgia per il dominio feudale che viene giocato contro la libertà dei moderni. In altre parole, la costruzione politica della *bürgerliche Gesellschaft*²³⁰ non è altro che il luogo in cui poter perpetrare un dominio di tipo simil-feudale.²³¹ Questo non significa altro che la pretesa, da parte di un certo gruppo, di una serie di privilegi e che garantiscono al gruppo stesso una posizione dominante all'interno della società.

Questo ragionamento è quello che porta l'Autore a sostenere che «una pubblicazione dei dibattiti alla Dieta, che sia posta in balia delle delegazioni provinciali, è peggio della non pubblicazione; infatti, se la Dieta mi mostra non ciò che è, ma ciò che vuol apparire di fronte a me, io la riterrò ciò per cui si fa passare, vale a dire una apparenza, ed è male che un'apparenza abbia esistenza legale (*gesetzliche Existenz*)».²³² La forma moderna di questo rapporto di privilegio è dunque la legge che trova giustificazione proprio per il

²²⁸ La citazione è ripresa dalla sesta satira di Giovenale. In questo testo il poeta romano espone i problemi derivanti dal matrimonio, in particolare riferendosi al dominio che la donna assume nella casa e nella gestione della famiglia. La moglie acquisisce una posizione di autonomia, la sua parola vale per decretare la legge domestica e per stabilire ciò che necessita cura e attenzione. Nel testo di Giovenale, inoltre, la donna viene dipinta come un essere volubile, capriccioso e dispotico, mosso non tanto da istanze razionali quanto piuttosto dalla propria volontà che è tendenzialmente atta a rovinare la vita e la quiete del marito («non ne troverai una che risparmia chi la ama»). È interessante che Marx citi questo testo per due ragioni. La prima consiste nella messa in luce il tema dell'arbitrarietà: la decisione ha un valore in quanto il soggetto occupa una determinata posizione sociale. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, è nell'arbitrarietà della scelta dell'oggetto che consiste una delle caratteristiche del feticismo dei Neri. La seconda ragione riguarda invece il contesto: il matrimonio diventa quello che è proprio perché l'uomo, in balia dei suoi desideri di bellezza, di denaro («è dalla dote che vengono le frecce. La libertà si compra»), si subordina e si cala in questa situazione. È un cedimento determinato dal desiderio, un desiderio sciocco, puerile ma fatale. Questo tema, dunque, ricorda proprio l'elemento centrale in De Brosses, vale a dire un rapporto di subordinazione instaurato con un oggetto arbitrario, un oggetto che incarna le proprie proiezioni e dalle quali si autonomizza. Cfr. Giovenale, *Satire*, Milano, Mondadori, 2011, p. 81.

²²⁹ K. Marx, *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*, MEW1, p. 42; trad. it., p. 86.

²³⁰ Per un approfondimento circa l'ambivalenza della *Bürgerliche Gesellschaft* si rimanda a L. Basso, *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*, cit.

²³¹ In un passo successivo commenterà: «Ma noi non ci meravigliamo d'incontrare al giorno d'oggi una delle innumerevoli figure del principio cristianamente aristocratico, modernamente feudale, in una parola romantico». L'intero taglio dell'articolo è costruito per mettere in luce la riproposizione delle logiche feudale che, tuttavia, vengono pretese come cancellate dallo spazio politico moderno.

²³² K. Marx, *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*, MEW1, p. 44; trad. It., p. 88.

fatto di avere la provincia, il popolo della Renania, come origine in quanto dovrebbe rappresentarne gli interessi. La rappresentanza (*Vertretung*) altro non è che apparenza e lo è perché non esprime la voce del popolo pur tuttavia agendo proprio in nome degli interessi del popolo. Il tema della libertà di stampa è dunque il punto di accesso per discutere di un fattore cruciale della vita politica dello Stato moderno: «La questione è se la provincia debba avere un controllo sulla rappresentanza o no!»²³³ Dove la Dieta pretende per sé il privilegio di potersi esprimere liberamente, il popolo in nome di cui essa agisce deve pretendere di uscire dalla «prigionia del segreto».²³⁴ Questo è un passaggio fondamentale proprio perché Marx riesce a comprendere la novità, la nuova forma di un problema atavico, ovvero quello del diritto di governare. «Il popolo è entrato anche nel governo»²³⁵, è il popolo stesso che per mezzo dei rappresentanti deve agire nella sfera di azione politica e dunque il problema diventa quello del «nuovo mistero della rappresentanza»²³⁶ (*das neue Mysterium der Vertretung*). In altre parole il problema è di come garantire che gli interessi perseguiti non siano fini particolari dei rappresentanti e che vi sia una effettiva corrispondenza tra la volontà della provincia e quella dei delegati in parlamento. Con la pubblicazione selettiva dei dibattiti della Dieta, o con la loro totale occultazione, si vuole dunque impedire il controllo della popolazione sull'attività delle istituzioni. Questo comporta, secondo Marx, un collasso della categoria di rappresentanza in quanto non si può definirla tale qualora venga meno il controllo dei mandanti.²³⁷ La forma politica moderna, caratterizzata da questo meccanismo rappresentativo, è affetta da un' «assurda contraddizione per cui la mia personale attività dev'essere l'azione altrui a me ignota».²³⁸ La possibilità del soggetto di agire politicamente è mediata dall'azione di altri soggetti su cui l'attore non ha però più alcun controllo. La posizione del soggetto politicamente agente è quella del servo feticcio, come abbiamo visto, cioè fonte primaria del potere di organizzazione della società come spazio omogeneo e, al contempo, subordinato a questa forma di potere di cui è creatore. Queste considerazioni ci permettono di mostrare il giovane Marx al lavoro per erodere dall'interno i concetti della politica moderna che hanno fitte radici nel concetto di rappresentanza. Tuttavia, quella marxiana potrebbe sembrare una posizione contraddittoria in quanto viene problematizzato l'aspetto della pubblicazione: l'Autore da un lato pretende un'apertura

²³³ *Ibidem.*

²³⁴ *Ivi*, p. 43; trad. it., p. 87.

²³⁵ *Ivi*, p. 44; trad. it., p. 88.

²³⁶ *Ibidem.*

²³⁷ Cfr. *Ibidem.*

²³⁸ *Ibidem.*

nella libertà di stampa, dall'altro si mostra contrario a una pubblicazione selettiva dei dibattiti. Il problema di Marx consiste nell'arbitrarietà che la Dieta pretende di arrogarsi: in un tale scenario tutte le decisioni sono inevitabilmente rimesse alla stessa con l'essenziale differenza che la concessione appare ai moti di ribollimento sociale come una vittoria. Il significato specifico dell'operazione è quello di imporre il proprio dominio che assume l'apparenza di un progresso.

L'approccio marxiano, che per certi versi potrebbe risultare fenomenologico, è totalmente differente rispetto a quello di altri suoi contemporanei che vedono nella libertà di stampa un fatto sempre e comunque positivo. È questo il caso di Jeremy Bentham che intende fare del giornale un organo costituzionale.²³⁹ L'inglese concepisce il giornale, con la sua possibilità di diffusione di notizie, come un elemento centrale per la coesione sociale e per il perseguimento della felicità del maggior numero. Tuttavia, egli sostiene che il giornale non ha alcun vantaggio ad essere un giornale schierato in quanto ciò precluderebbe una fetta di acquirenti. Di conseguenza i giornali sarebbero "naturalmente neutrali" in quanto l'essere di parte lede i loro stessi interessi. Va detto, tuttavia, che il giornale si proporrebbe come un elemento intermedio e terzo rispetto ai cittadini e alle istituzioni politiche ma questo fatto passa in secondo piano nel momento in cui lo stesso Bentham concepisce l'attribuzione di pene e ricompense come una delle principali funzioni di governo. Lo schema benthamiano è troppo ingenuo e per Marx sarebbe assolutamente inaccettabile: è solo l'analisi delle forze in campo che permette di poter intendere correttamente, vale a dire come apparenza, l'alone giuridico che i soggetti, le istituzioni politiche, impongono per l'esercizio del loro dominio.

La nostra trattazione dovrebbe essere riuscita a chiarire il riferimento iniziale al feticismo utilizzato da Marx. La forma politica condiziona l'uomo e il suo dispiegamento delle forze nella realtà. Nel momento in cui la Dieta tratta la provincia come qualcosa ad essa esterna, gli individui vengono sottoposti a delle forze astratte di cui sono produttori e da cui vengono dominati. Questo genere di questioni può essere considerato a tutti gli effetti come un'anticipazione del concetto di alienazione che verrà sviluppato negli scritti successivi del giovane Marx. In particolare, ciò che emerge dalle analisi dell'Autore è «la scissione o separazione dagli uomini, nella società borghese, del "potere sociale" da essi

²³⁹ A tal proposito si veda P. Rudan, *L'inventore della costituzione: Jeremy Bentham e il governo della società*, Bologna, Il Mulino, 2013, J. Bentham, *Difesa dell'usura, Libertà di stampa e discussione pubblica, Garanzie contro il mal governo*, in *Libertà di gusto ed opinione* Bari, Edizioni Dedalo, 2007.

oggettivato sia sotto forma di forza produttiva, sia sotto forma di Stato»²⁴⁰. In questo testo, in cui cerca di sviscerare la difesa della censura, si tratta chiaramente del secondo caso e, più in generale, un attacco alla struttura dei concetti politici moderni in quanto per l'appunto fondati su questa separazione.

Ne *L'ideologia tedesca* Marx scrive che «sono gli uomini i produttori delle proprie rappresentazioni»²⁴¹, così infatti è la provincia che si produce i propri dèi e vi si subordina perdendo così la cognizione di esserne in principio il creatore. Le analisi marxiane successive, prodotte in particolare dal confronto con i *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel, continueranno a sviluppare questo tema denunciato qui in forma giornalistica. Per Marx l'universalità dell'uomo, che «consiste nel fatto che egli rappresenta l'essenza suprema dei modi sociali, sue manifestazioni in quanto Wesen di secondo grado»²⁴² è il centro del discorso politico moderno. Gli uomini concepiscono la loro socialità solo per mezzo di loro prodotti, elevati a divinità e che acquisiscono il dominio sull'uomo che li teme: «*Secular authorities then utilize this fear, awe and servility to dominate the masses. Men are dominated by other men through the very powers they transferred to God.*»²⁴³ È esattamente per descrivere questo tipo di rapporto che Marx usa il termine «servo feticcio».

3.3 Alienazione e note feuerbachiane.

In questa primissima fase del pensiero marxiano, il concetto di feticismo viene utilizzato per mettere a fuoco il concetto di alienazione. Tra essi sussiste una certa continuità che tuttavia non si può dire una piena sovrapposizione.

L'influenza di Ludwig Feuerbach nel pensiero del giovane Marx è nota ed è proprio a partire dalle letture feuerbachiane che viene elaborata la teoria dell'alienazione.²⁴⁴ I bersagli polemici di Feuerbach sono essenzialmente il cristianesimo e la filosofia speculativa hegeliana, in cui l'inversione tra soggetto e predicato è attiva. La tesi centrale

²⁴⁰ G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Bari, Laterza, 1968, p. 107.

²⁴¹ K. Marx, *L'Ideologia tedesca*, cit., p. 20; trad. it., p. 8.

²⁴² L. Basso, *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*, Roma, Carocci Editore, 2008, p. 39.

²⁴³ W. H. Nielsen, *Note on Marx's theory of alienation*, in *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal*, Fall 1968, Vol. 2, No. 1, Literature and Alienation (Fall 1968), pp. 123-129, p. 125.

²⁴⁴ Il tema dell'alienazione è presente anche in Hegel, in particolar modo nella *Fenomenologia dello spirito*. Tuttavia, è solo a partire dagli sviluppi teorici di Feuerbach che Marx ne fa un uso sistematico all'interno del suo progetto filosofico. Per una discussione del concetto di alienazione in Hegel in relazione a Marx si rimanda a G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo*, cit., in particolare capitolo 1.

di Feuerbach consiste nel fatto che «la religione risponde, nel quadro di un pensiero magico, mitologico, a domande che però sono autentiche, centrali, per l'esistenza dello stesso genere umano».²⁴⁵ L'inversione tra soggetto e predicato, dunque, è attiva ad un livello che risulta essenziale per la vita umana e che ne costituisce la dimensione autentica. Tuttavia, è proprio quest'inversione che de-potenzia l'attività della vita umana e condanna l'uomo al "declino".²⁴⁶ Infatti, «Feuerbach definisce l'epoca moderna nel suo complesso come l'epoca della parvenza, del superficiale e dell'illusorio»²⁴⁷; noi, invece, passando per Bataille, possiamo dire che l'epoca moderna è l'epoca della menzogna.

L'alone di misticità è definitivamente presente nella concezione feuerbachiana del cristianesimo, in quanto «la persona divina è una delle tante configurazioni della parvenza».²⁴⁸ Ciò che viene mistificato nella religione è l'uomo che ne sta alla base: è infatti solo a partire dall'uomo che sono possibili queste costruzioni «dell'immaginazione e dell'arbitrio».²⁴⁹ La religione, sostiene Feuerbach, si fonda su una mancanza ovvero quella dell'uomo di concepire Dio come se stesso, infatti l'uomo «non sa che la sua coscienza di Dio è l'autocoscienza della sua stessa essenza».²⁵⁰ L'uomo dunque non sa o, riproponendo la riflessione marxiana, ha dimenticato che l'oggetto di adorazione e culto è egli stesso percepito come Altro e nel quale vengono proiettate, alienate, le peculiarità più propriamente umane.²⁵¹ Questa mancanza, è stato visto, caratterizza anche la posizione subordinata della provincia nei confronti della Dieta: la dimensione della dimenticanza è centrale nel far sì che l'uomo sia subordinato alle costruzioni politiche della modernità, di cui il *Landtag* non è altro che un esempio. In maniera analoga, «l'uomo [...] rende oggettiva la sua essenza e rende poi se stesso oggetto di quest'essenza oggettivata, trasformata in un soggetto, in una persona; egli pensa se stesso, e a se stesso come oggetto, ma in quanto oggetto di un oggetto, di un altro ente».²⁵² L'uomo, dunque,

²⁴⁵ F. Bazzani, *Introduzione*, in L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1994, p. 27.

²⁴⁶ Cfr. G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit.

²⁴⁷ L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cit., p. 7.

²⁴⁸ *Ivi*, p. 29.

²⁴⁹ *Ivi*, p. 55.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 75.

²⁵¹ È per questa ragione che nella religione risiedono pulsioni e questioni che hanno a che fare con l'essenza e l'autenticità dell'essere umano. Non si può non sottolineare l'affinità di questa posizione con quella di Georges Bataille presentata nel primo capitolo. La religione, l'elemento sacro, è proprio ciò che permette all'uomo l'accesso a quell' "intimità perduta", una dimensione verso cui ineluttabilmente tende ma a cui non può mai accedere pienamente e direttamente.

²⁵² *Ivi*, p. 90.

si crea il proprio Dio e proietta in esso le sue forze svincolandole dai limiti propriamente umani: la corporeità e la realtà.

Le analisi feuerbachiane sulla religione cristiana presentano come centrale l'elemento di ipostatizzazione²⁵³ ponendo le basi per un concetto di uomo che non sia unicamente imperniato sulla capacità teoretica ma anche sui bisogni pratici che determinano la materialità dell'uomo. Vi è dunque una stretta correlazione tra l'uomo e il bisogno²⁵⁴ che può essere pensata da Marx sulla base delle sue letture di Feuerbach. È la materialità oggettuale che permette l'esistenza del bisogno e dunque la materialità può e deve essere il punto di partenza da cui indagare. Infatti, «il bisogno umano si realizza quindi nel processo della oggettualizzazione²⁵⁵; gli oggetti “dirigono” e “regolano” l'uomo nello svolgimento dei rispettivi bisogni». ²⁵⁶ Questi bisogni umani, inoltre, impongono all'uomo la capacità di impossessarsi dell'oggetto: «la capacità di agire materialmente è pertanto uno dei maggiori bisogni dell'uomo». ²⁵⁷ L'uomo, nella realizzazione dei suoi bisogni, deve poter operare in uno spazio reale e concreto. ²⁵⁸ Il problema di estraneazione e alienazione, dunque, consiste nella de-materializzazione di questi stessi oggetti che regolano l'attività dell'uomo. In virtù di questo processo, acquisiscono una posizione di dominio in quanto sfuggenti all'operatività dell'uomo: «*noli me tangere*». ²⁵⁹ La religione, sostiene Heller, è una forma di estraneazione tipica della società classista, in quanto «in essa e nel suo massimo oggetto, “Dio”, le forze essenziali dell'uomo appaiono come forze estranee che lo dominano». ²⁶⁰ Il medesimo meccanismo, abbiamo visto, è trasposto da Marx nella lettura dei fenomeni politici e del rapporto tra istituzioni.

La prospettiva marxiana si può considerare come un'integrazione della prospettiva di Feuerbach da un punto di vista politico. ²⁶¹ Il discorso di Marx in questi scritti della

²⁵³ Cfr. G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo*, cit., pp. 60-61.

²⁵⁴ Cfr. A. Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, Milano, Mimesis, 2021, p. 47.

²⁵⁵ È bene spiegare che per Heller «per oggetto del bisogno non è da intendersi solo l'oggettualità cosale. Il mondo nella sua totalità è un mondo oggettivo, ogni rapporto sociale, ogni prodotto sociale è oggettivazione dell'uomo». *Ivi*, p. 48.

²⁵⁶ *Ivi*, p. 49.

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ È rilevante infatti che Basso sostenga che «la questione dell'individualità non può venir affrontata astrattamente, sulla base di una visione «teoreticistica», ma deve essere giocata nella pratica, ovvero a partire da un'indagine specifica». Non solo la concretezza è lo spazio per la realizzazione dei veri bisogni umani, ma è anche il luogo in cui indagare i rapporti sussistenti tra gli uomini. L. Basso, *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*, cit., p. 16.

²⁵⁹ Riferimento al *noli me tangere* di Marx.

²⁶⁰ A. Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, cit., p. 53.

²⁶¹ Cfr. C. Cesa, *A proposito dell'influenza di Feuerbach su Marx*, in *Rivista critica di storia della filosofia*, Aprile-Giugno 1967, vol. 22, n.2, p. 172.

gazzetta renana è volto a mostrare l'ombra ristagnante che opera dentro i concetti politici della modernità, attingendo a piene mani dalla prospettiva filosofica feuerbachiana che viene rielaborata mettendo a fuoco gli aspetti estranianti di Stato, Parlamento, legge e rappresentanza.

Tuttavia, schiacciando il feticismo sulla teoria dell'alienazione vengono persi alcuni elementi fondamentali che ne determinano la discontinuità. In primo luogo, possiamo notare che l'Autore non usa mai né il termine *Entfremdung* né il termine *Entäusserung* nemmeno per descrivere il modo di trattare la provincia come qualcosa di esteriore. Questo fatto è estremamente rilevante proprio perché questi due concetti non rimandano in nessun modo ad uno scenario primitivistico e non rappresentano in maniera adeguata il centro dell'analisi marxiana. In altre parole estraneazione e alienazione non restituiscono in maniera adeguata la paradossalità della situazione in cui verte la provincia:

Questi signori²⁶², poiché non vogliono che la libertà sia un dono naturale di cui esser debitori alla luce solare e universale della ragione, bensì un dono soprannaturale di una costellazione particolarmente benigna, poiché considerano la libertà come una proprietà individuale (*individuelle Eigenschaft*) di determinate persone e classi, sono costretti di conseguenza a comprendere la ragione universale e la libertà universale tra i cattivi sentimenti e le chimere di un «sistema logicamente ordinato». Per salvare le libertà particolari del privilegio proscrivono la libertà universale della natura umana. Ma poiché la malvagia generazione del secolo XIX e la coscienza dei nobili moderni, da esso corrotta, non potrebbero trovare comprensibile ciò che in sé è incomprensibile, perché privo di concetto (come cioè qualificazioni interne, essenziali, universali, attraverso particolarità esterne, accidentali, contingenti dovrebbero esser connesse a determinati individui, senza esserlo però con la natura umana in genere e soprattutto con la ragione, quindi senza esser comuni a tutti gli individui), allora necessariamente trovano scampo nel miracoloso e nel mistico.²⁶³

La paradossalità è da un lato quella della sottomissione volontaria, dall'altra quella di mostrare come rapporti analoghi a quelli pretesi come puerili e sciocchi da De Brosses giocano un ruolo cruciale nella strutturazione della società. È proprio questo l'aspetto sciocco e infantile che il termine feticismo permette di mettere a fuoco. Infatti, Marx scrive:

²⁶² I membri del *Landtag* che difendono la censura.

²⁶³ K. Marx, *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*, MEW1, p. 47; trad. It., p. 92.

Per combattere la libertà di stampa si deve difendere l'imaturità permanente del genere umano. È supposizione tautologica che, se la schiavitù forma la natura dell'uomo, la libertà contraddirebbe a tale natura. Scettici malvagi potrebbero essere tanto impudenti da non credere alle parole dell'oratore. Se l'imaturità del genere umano è il fondamento mistico contro la libertà di stampa, la censura in ogni caso è un mezzo assai accorto contro la maturità del genere umano.

È l'aspetto immaturo del popolo che si sottomette a un potere che ne pretende l'imaturità quello che Marx vuole sottolineare con il concetto di feticismo. Già nell'uso che viene fatto di questo termine c'è un elemento irriducibile rispetto alla teoria dell'alienazione che sarà sviluppata dal tedesco negli scritti giovanili successivi, in particolare nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844.

3.4 Illusione della realtà o realtà dell'illusione? I fantasmi producono il reale.

Le discussioni precedenti portano alla luce un altro tema capitale: quello del rapporto tra l'illusione e la realtà. Si è visto infatti che il diritto viene usato come mezzo per affermare il proprio dominio sugli individui e che Marx, ponendo l'accento su questa dimensione, mette a nudo la trasmutazione dell'illecito in diritto. Quest'ultimo è una dimensione apparente, illusoria ma tuttavia reale: la sua verità si manifesta nell'errore.²⁶⁴

I concetti politici moderni presentano un'ambivalenza strutturale: sono rappresentativi della realtà a cui si riferiscono e, al tempo stesso, celano la natura reale dei rapporti sociali che esprimono²⁶⁵, due movimenti contrapposti e tendenzialmente contraddittori. Risulta infatti difficile pensare un elemento che al tempo stesso descriva e nasconda i rapporti in atto. Se «i concetti politici fanno parte del mondo dell'apparenza»²⁶⁶, essi dovrebbero essere necessariamente qualcosa di falso, qualcosa da prendere alle spalle e sostituire. Tuttavia, in termini marxiani, apparenza non significa finzione o menzogna, non è un *sic et simpliciter* l'altro polo della realtà.²⁶⁷ L'apparenza ha un effetto produttivo, creativo

²⁶⁴ Cfr. S. Lippi, *Trasgressioni. Bataille, Lacan.*, Napoli, Orthotes, 2019, pp. 114-115. L'errore è la trasgressione in quanto occupa il limbo tra il Reale e il simbolico. L'errore diventa dunque la possibilità di manifestazione del reale, errore proprio in quanto schermato e mediato.

²⁶⁵ Cfr. S. Mezzadra, M. Ricciardi, *Introduzione*, in *Karl Marx, antologia degli scritti politici*, Roma, Carocci, 2002, p. 14.

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ Queste affermazioni sembrano contraddire la tesi del presente lavoro, ovvero dimostrare la possibilità di leggere il fenomeno del feticismo come menzogna nel senso esposto nel primo capitolo. Gli autori, nell'utilizzare il termine menzogna, fanno probabilmente riferimento al senso comune del termine cioè come sinonimo di inganno. La menzogna di cui si occupa il presente lavoro, al contrario, si riferisce a degli

che produce reale; il concetto altro non è che *strumento*²⁶⁸ per la produzione di queste apparenze. La realtà è esattamente il prodotto specifico di queste apparenze che sono tali proprio perché nascondono la materialità dei rapporti in atto. È ancora il problema di Bataille, il problema dell'occhio; l'occhio che prova disgusto e orrore si nasconde nel reale che diventa la sua casa. È anche il problema della coesistenza di ciò che si dà e ciò che si nasconde.²⁶⁹

Su queste riflessioni si sviluppa *Antropologia e Marxismo*²⁷⁰ di Maurice Godelier. Egli sostiene che «per Marx il punto di partenza della scienza non sta nelle apparenze, nel visibile, nelle rappresentazioni spontanee che i membri della società si fanno della natura delle cose, di se stessi e dell'universo».²⁷¹ L'operazione di Marx consiste essenzialmente nel distaccarsi dal reale, se per reale si intende come le cose appaiono e gli effetti materiali prodotti da queste stesse apparenze. Se «essere radicali vuol dire cogliere le cose alla radice»²⁷², non possiamo che intendere lo spazio del diritto per quello che è: apparenza. Questa permette la costruzione di uno spazio omogeneo sorretto dalla celatezza di alcuni rapporti strutturali e, proprio grazie ad essa, si produce tale omogeneità. In altre parole, è in atto una repulsione, un'estromissione di tali rapporti dallo spazio di visibilità. L'inversione, la de-materializzazione delle forze concrete degli uomini, lavora dando consistenza ai fantasmi, fantasmi in carne e ossa che operano nel mondo reale.²⁷³ Secondo Marx, in Hegel è in atto il tipo di inversione tra soggetto e predicato posta a tema da Feuerbach²⁷⁴: i soggetti dovrebbero essere la famiglia e la società civile, in quanto reali empirici, e non lo Stato che esiste solo in quanto idea astratta. Di conseguenza, «la

effetti di struttura, che non riguardano direttamente il coinvolgimento di individui nelle loro peculiarità. La menzogna, si è visto, è quella dimensione coprente che rende operativo, perpetrabile un movimento costitutivamente essenziale all'uomo e che, tuttavia, non può essere direttamente perseguito. Cfr. *ibidem*. Sul tema della menzogna come inganno o dire il falso si vedano F. D'Agostini, *La menzogna*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012; M. Bonfantini, C. Castelfranchi, A. Martone, I. Poggi, J. Vincent (a cura di), *Menzogna e Simulazione*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1997. In particolare M. Bonfantini, A. Ponzio, *Il dialogo della menzogna*, pp. 11-32, U. Eco, *Dire il contrario*, pp. 33- 43.

²⁶⁸ Nel primo capitolo si è visto come il concetto di strumento, per Bataille, è la discriminante fondamentale tra l'esistenza dell'uomo e quella autentica dell'animale. È lo strumento, infatti, l'elemento discriminante che pone una mediazione tra l'uomo e l'ambiente in cui è calato determinando un'esistenza trascendente ma inautentica. Cfr. G. Bataille, *Teoria della religione*, cit., p. 20 e ss.

²⁶⁹ Cfr. P. Ricoeur, *Della Interpretazione, saggio su Freud*, cit., p. 17.

²⁷⁰ M. Godelier, *Antropologia e Marxismo*, Roma, Editori Riuniti, 1977.

²⁷¹ *Ivi*, p. 27.

²⁷² K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* in MEW1, p. 385; trad. it., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, Roma, Editori riuniti, 1996, p. 60.

²⁷³ Sul tema del fantasma e dello spettro in Marx non si può che rimandare a J. Derrida, *Spettri di Marx*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1994. Inoltre, discutendo gli appunti sul *Notes Magico*, Derrida mette in luce la possibilità di produzione del reale della traccia che si cancella. J. Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, in *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 2002

²⁷⁴ Di cui egli però non era riuscito a mettere in luce gli aspetti politici.

Trennung fra società civile e Stato comporta la separazione fra l'individuo della prima e l'individuo del secondo, fra il bourgeois e il citoyen». ²⁷⁵ L'elemento decisivo è però il primo, cioè l'individuo privato che lotta per il perseguimento dei propri interessi e lo Stato non è altro che una costruzione illusoria in cui regnano una libertà e un'uguaglianza astratte. ²⁷⁶

Alla luce di quanto emerso, pare doveroso prendere le distanze dal lessico utilizzato da Bedeschi in *Introduzione a Marx* quando sostiene che «la cultura borghese costituisce per Marx l'ideologia» ²⁷⁷, cioè una coscienza in larga misura falsa e capovolta della realtà». ²⁷⁸ Porre l'accento sulla falsità della cultura e della coscienza, in contrapposizione alla verità della visione dell'operaio, può essere fuorviante in quanto viene messo in secondo piano l'aspetto produttivo di quest'inversione. Le costruzioni ideologiche borghesi strutturano, celando i rapporti di violenza sottesi, spazi omogenei per la coesistenza degli uomini. Il proletariato si trova nella posizione di poter mostrare la vera natura dei rapporti sussistenti nelle dinamiche di produzione e riproduzione sociale ²⁷⁹; tuttavia, proprio per l'aspetto produttivo di questa "falsità" non si può semplicemente impostare il discorso nei termini di una dicotomia irriducibile di vero e falso. Sono gli stessi sviluppi della filosofia di Marx che ci portano a leggere il rapporto tra falso e vero, tra realtà e illusione ²⁸⁰ in questo modo, infatti, «la dimensione statuale non costituisce semplicemente, come sembrava risultare da alcuni passi della *Kritik* e della *Judenfrage*, un'illusione assimilabile al fenomeno religioso, ma presenta una sua realtà». ²⁸¹ È certo, dunque, che lo sguardo

²⁷⁵ L. Basso, *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*, cit., p. 55.

²⁷⁶ Cfr. *Ivi*, p. 62. L'autore mette bene in luce come queste considerazioni che Marx sviluppa siano, in realtà, prodotto di un fraintendimento delle opere di Hegel, in particolare dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. In particolare, il fraintendimento di Marx consiste nell'interpretare Stato e società civile come opposti; opposizione prodotta dal fatto che viene trascurato il concetto di «fine immanente», mentre viene unicamente considerato quello di «necessità esterna». Cfr. *Ivi*, p. 54.

²⁷⁷ La relazione tra ideologia e feticismo è ben messa in luce da Balibar, il quale intende la teoria del feticismo come l'erede della critica all'ideologia elaborata nel giovane Marx. Cfr. E. Balibar, *La filosofia di Marx*, Roma, Manifestolibri, 2012.

²⁷⁸ G. Bedeschi, *Introduzione a Marx*, Bari, Laterza, 1981, p.113.

²⁷⁹ È proprio la posizione occupata dal proletariato che spinge Lacan a sostenere che Marx sia l'inventore del concetto di sintomo. È proprio «il fatto di considerare dei fatti come dei sintomi» ciò che, secondo lo psicanalista francese, hanno in comune Marx e Freud. Cfr. J. Lacan, *Di un discorso che non sarebbe del sembiante*, Torino, Einaudi, 2010, p. 18.

²⁸⁰ Il concetto che si intende chiamare in causa con il termine illusione è quello freudiano. Esso ha il ruolo fondamentale di dare una giustificazione e una struttura a un sistema di privazioni, costituendo un «tesoro di rappresentazioni per rendere sopportabile l'umana miseria». La religione, freudianamente, è illusione che però non può configurarsi come mero errore. La caratteristica fondamentale della struttura e del funzionamento di questo concetto è la dimensione di desiderio che permette all'illusione di non essere in contrapposizione con la realtà, ritagliando uno spazio reale per l'impossibile. S. Freud, *Il futuro di un'illusione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012, p. 153 e ss.

²⁸¹ L. Basso, *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*, cit., p. 81.

borghese non riesca a far affiorare i rapporti sociali esistenti nella maniera in cui si dispiegano ma, proprio per questa ragione, dà ad essi una dimensione di realtà, intesa come coscienza comune e concretezza.

3.5 Una questione di esegesi: ancora De Brosses.

Ne *L'articolo di fondo della «Gazzetta di Colonia»*, Marx vuole prendere le distanze dall'uso del termine feticismo che viene fatto nell'articolo. Il signor H. pretende di dimostrare che è proprio la religione il fondamento di ogni comunità umana che pretenda unicamente il raggiungimento di un fine esteriore, ovvero una società il cui fine unico non sia quello di permettere il mero abbandono dell'uomo alle sue passioni e ai suoi desideri, degradandosi a livello dell'animale. La prova ultima di questa posizione consiste nel mostrare come il feticismo, in quanto religione più rozza e primitiva²⁸², «eleva in certo qual modo l'uomo oltre i desideri sensuali, i quali, se egli si lascia da essi completamente dominare, lo abbassano al livello degli animali, rendendolo incapace di raggiungere ogni più alto scopo»²⁸³.

La critica marxiana si gioca qui tutta sull'interpretazione del concetto di feticismo debrossiano. È De Brosses che concettualizza il feticismo in quanto forma di religione più rozza, come mero culto della materialità stessa degli oggetti. Non vi è nessuna relazione di rimando, il feticismo si ferma alla cosa adorata e in onore della quale praticare atti di sacrificio. Proprio per l'assenza di rimando, di significazione, il culto semplice e puerile di questi soggetti è il più rozzo; De Brosses non riesce a spiegarsi la stupidità e l'irrazionalità che danno realtà a queste convinzioni. Marx infatti scrive:

E il feticismo poi! È una cultura da bazar da un soldo! Ben lungi dal sollevare l'uomo sopra i desideri, al contrario il feticismo è proprio «la religione dei desideri sensuali». La fantasia dei desideri adescia il feticista, facendogli credere che una «cosa inanimata» perderà il proprio carattere specifico per diventare il soddisfacimento dei suoi desideri. Quindi il desiderio selvaggio del feticista infrangerà il feticcio, non appena questo cesserà d'essere il suo umilissimo servo.²⁸⁴

Nel feticismo è dunque attiva una componente di desiderio²⁸⁵ che opera ciò che con Bataille possiamo pensare come sacrificio di utilità. La cosa, l'oggetto nel culto feticistico

²⁸² Siamo sul piano della lettura di Charles De Brosses.

²⁸³ K. Marx, *L'articolo di fondo del N. 179 della «gazzetta di Colonia»*, MEW1, p. 90; trad. it., p. 138.

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ È necessario notare come la componente di desiderio sia fondamentale anche nella formulazione freudiana del concetto di illusione proprio per far coesistere le sfere di realtà e apparenza.

non ha valore per le sue proprietà intrinseche. Questo, si è visto, è ciò che lasciava Bosman sbigottito. È la dimensione culturale che trasmuta l'oggetto, che lo consacra ad una dimensione ulteriore il cui accesso, tuttavia, si realizza come soddisfacimento del desiderio. Apertura e istantanea chiusura. Quest'ultima conferisce senso al movimento di apertura²⁸⁶, e proprio su questo Marx si concentra: il feticista è prigioniero della sua fantasia perché il movimento di trasvalutazione è da un punto di vista soggettivo la realizzazione del suo desiderio. È determinante, ancora una volta, la dimensione della menzogna. Una volta che il feticcio cessa di essere il catalizzatore di un certo investimento libidico, non permettendo più la realizzazione di desideri fantastici, cessa anche la sua funzione essenziale di strutturazione della società.

Marx gioca contro l'articolaista lo stesso De Brosses, a riprova del fatto che, in questi primi scritti, il concetto di feticismo sia ancora impiegato nel suo senso originario e che però venga ricontestualizzato per mostrare le ombre del sistema di pensiero a lui contemporaneo. Le istanze sollevate dal tedesco sono proprio volte a mostrare l'irrazionalismo del culto feticistico: per De Brosses rappresentava essenzialmente il baratro, il grado zero dello sviluppo della ragione umana. Non può essere la base per nessun ragionamento, quello feticistico è semplicemente uno stato irrazionale del culto e della società umana che necessita e pretende un superamento. È questo che Marx gioca contro l'articolaista. Per noi tuttavia è rilevante proprio perché chiarisce l'uso organico del concetto negli altri articoli dove mostra come quest'irrazionalità sia ancora attiva, operante e condizione essenziale per l'esistenza di questa specifica società, delle sue strutture e istituzioni. Inoltre, intepretando il feticismo unicamente nel senso dell'alienazione feuerbachiana si verrebbe a perdere il riferimento centrale a tutte queste questioni attivate dalla lettura di De Brosses.

3.6 Tra feticismo e ironia.

Nel *Dibattito sulla legge contro i furti di legna*, in continuità con l'articolo sui dibattiti per la libertà di stampa, il problema è ancora una volta quello di mostrare l'usurpazione del diritto ad opera della borghesia. Il tema discusso al *Landtag* è quello di arginare il

²⁸⁶ La violazione istantanea del limite è, secondo Bataille, sempre accompagnata dalla riaffermazione del limite: «A meno che non si muoia, quell'attimo è ineluttabilmente inghiottito dal flusso temporale, nel quale il soggetto immancabilmente si ristrutturava come coscienza parlante e pensante». R. Cavaletto, *Georges Bataille, il cerchio del sapere e la frattura dell'istante*, cit., p. 54.

fenomeno, molto diffuso, del raccoglimento dei rami secchi nei boschi di proprietà altrui da parte degli strati più poveri della popolazione. Questo è stato per secoli ritenuto un diritto consuetudinario.

Marx innanzitutto vuole mostrare l'assurdità della posizione di un oratore che sostiene che il furto della legna è così frequente proprio perché a questo fenomeno non viene applicata la categoria di furto. Egli scrive: «lo stesso legislatore dovrebbe concludere per analogia che gli schiaffi sono frequenti per il fatto che non sono giudicati assassini. Si decreti dunque che lo schiaffo è un assassinio»²⁸⁷. Marx, qui, usa l'ironia proprio per mostrare la paradossalità delle argomentazioni e delle categorie giuridiche. Le fattispecie giuridiche di furto, e nella caricatura marxiana di omicidio (*Todschlag*), non intervengono *de facto* in alcun modo sulla ripetibilità e sulla messa in pratica dell'atto. È ancora una volta il problema della contrapposizione di interessi: una parte vuole imporre il proprio dominio sull'altra proprio per mezzo del diritto, rivendicato e preteso come strumento per la libertà dei cittadini.

Le pene, secondo l'oratore, devono essere comminate puntualmente e severamente poiché un'ulteriore tutela del diritto consuetudinario della popolazione è devastante; essi andrebbero prima a tagliare gli alberi ancora verdi per poi raccogliarli una volta secchi.²⁸⁸ Va dunque tutelato il diritto degli uomini, il diritto tradizionale e consuetudinario, o il diritto degli alberi? È in questi termini che Marx pone la questione:

Da un lato l'accettazione dell'articolo porta necessariamente a recidere una quantità di uomini mondi di intenzioni delittuose dal verde albero della moralità e buttarli come legna secca nell'inferno del delitto, dell'infamia e della miseria. Dall'altro, contro il ripudio dell'articolo sta la possibilità che si danneggino alcuni alberelli. Non occorre altro per decidere! Trionfino gl'idoli di legno e cadano le vittime umane.²⁸⁹

L'idolatria degli alberi, dunque, vince sul diritto degli uomini. La paradossalità della tutela giuridica viene mostrata appellando gli alberi come oggetto di idolatria: il vero culto della società borghese è la pratica del diritto. Essa è vocata alla difesa degli alberi, vale a dire alla difesa dei beni dei proprietari terrieri, piuttosto che alla tutela dei contadini. Un attentato all'albero diventa dunque per magia un attentato al proprietario dell'albero²⁹⁰ che, in quanto uomo e cittadino, pretende una difesa giuridica. Non è ben chiaro secondo

²⁸⁷ K. Marx, *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna* in *MEW1*, p. 110; trad. it., p. 179.

²⁸⁸ Cfr. *Ivi*, p. 111; trad. it, p. 180.

²⁸⁹ *Ibidem*; trad. it., p. 180.

²⁹⁰ Cfr. *Ivi*, p. 112; trad. it., p. 181

Marx come l' appropriarsi di una cosa che, in quanto caduta, non appartiene più all'albero, possa risultare un'offesa al proprietario dell'albero. La partita è dunque molto più ampia e riguarda la definizione di proprietà²⁹¹ ed è proprio questo aspetto che, per mezzo degli alberi, vuole essere tutelato. Il fatto è che «la raccolta di legna caduta e il furto di legna sono dunque cose essenzialmente diverse»²⁹²: la raccolta, l'appropriazione dei rametti è una questione radicalmente differente rispetto ad un atto vandalico con l'intento di danneggiare un bene per poi appropriarsene.²⁹³

L'identificazione di questi due atti, tuttavia, è densa di conseguenze politiche. L'estensione della categoria di furto risulta significativa e paradossale in quanto si viene a giocare il diritto contro l'uomo per favorire la vita dell'albero. Il cittadino che vede nel diritto lo spazio in cui dovrebbe essere determinata la sua tutela rimane interdetto. Infatti, il popolo «vede la punizione, ma non scorge il delitto, e poiché vede la punizione dove non esiste il delitto, ben presto finirà per non veder delitto dove è punizione»²⁹⁴. Si opera dunque una grande confusione, una sovra estensione della categoria giuridica di furto, da un punto di vista materiale, non fa altro che invalidare integralmente la stessa fattispecie giuridica; non è infatti appellando un atto come furto che si giustifica l'illiceità dello stesso. Il popolo rivendica un diritto consuetudinario (*Gewohnheitsrecht*) che non è locale, specifico della popolazione della Renania, ma appartiene ai poveri di tutti i paesi.²⁹⁵ Questo fatto è particolarmente rilevante perché, secondo Marx, è proprio il diritto consuetudinario a essere il diritto proprio delle grandi masse contadine e socialmente disagiate.²⁹⁶

Viene riattivata la dicotomia tra la consuetudine dei privilegiati, con evidente riferimento alla nobiltà ereditaria come residuo di feudalità, e la consuetudine dei poveri che diventa un attentato alla proprietà dei primi.²⁹⁷ Secondo Marx il diritto consuetudinario non può essere considerato illecito in quanto non consiste in altro che «*die Antizipation eines gesetzlichen Rechtes*»²⁹⁸: è diritto a tutti gli effetti, il quale si mostra e manifesta i suoi

²⁹¹ Questo aspetto è stato mirabilmente messo in luce da M. Basso che parte proprio dal *Dibattito sulle leggi contro i furti di legna* per ricostruire la polemica di Marx contro la scuola storica del diritto. M. Basso, *In fatto di possesso. Marx, Gans e il diritto* in *Global Marx*, Milano, Meltemi editore, 2020, pp. 17-33.

²⁹² K. Marx, *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna* in *MEW1*, p. 112; trad. it., p. 181.

²⁹³ «Per appropriarsi di legna verde bisogna separarla a forza dalla pianta di cui fa parte; e come ciò è un'aperta ingiuria all'albero, è altresì un'aperta ingiuria al proprietario dell'albero». *Ivi*, Trad. it., p. 181.

²⁹⁴ *Ivi*, p. 113; trad. it., p. 182

²⁹⁵ Cfr. *Ivi*, p. 115; trad. it., p. 185.

²⁹⁶ Cfr. *Ibidem*; trad. it, p. 185.

²⁹⁷ Cfr. *Ibidem*.

²⁹⁸ *Ivi*, p. 116; trad. it., p. 187.

effetti anticipando la copertura del diritto-legge. Con l'imposizione del diritto scritto «vogliono imporre, in luogo del contenuto umano, la configurazione bestiale del diritto, che oramai è divenuta una mera maschera animalesca»²⁹⁹ Come la libertà di stampa, anche la raccolta dei rametti fornisce soltanto un esempio di come lavorano i concetti liberali di legge e diritto; essi non sono altro che dispositivi per l'affermazione di particolari interessi privati,³⁰⁰ la cui realizzazione appare giuridicamente come casuale concessione (*zufälliger Konzession*). È ancora una volta centrale il concetto di apparenza che, anche a questo livello dell'esposizione, designa un'articolazione di quello spazio omogeneo reso tale dal lavoro di nascondimento operato proprio dalle apparenze³⁰¹. Il riferimento alla casualità non è irrilevante. Nel capitolo precedente si è mostrato come proprio questa caratteristica sia la peculiarità del fenomeno descritto e concettualizzato da De Brosses. È la casualità, il fatto che i feticci non rimandino ad alcuna dimensione ulteriore, che dunque siano scelti a caso, ciò che determina il feticcio in quanto feticcio. L'uso del concetto di feticismo da parte di Marx è particolarmente significativo e pare proprio riferirsi alla connotazione del fenomeno descritta dal francese. Se ci si dimentica di essere il padre della creazione, non rimane che la casualità come elemento che connota il rapporto di privilegio sussistente tra le due parti.

Subentra inoltre il ruolo ideologico della moralità che «considererà come il compito più serio, doloroso e delicato quello di incorporare nell'ambito dell'attività delittuosa un'azione finora irreprensibile».³⁰² Il dominio imposto per mezzo del diritto è anche un dominio ideologico: la sussunzione ad atti criminali e deplorevoli di azioni che finora

²⁹⁹ *Ivi*, p. 115; trad. it., p. 186.

³⁰⁰ Cfr. *MEW1*, pp.117-119; trad. it, pp. 186-188.

³⁰¹ Cfr. S. Mezzadra, M. Ricciardi, *Introduzione in Karl Marx. Antologia degli scritti politici*, cit., p. 20.

Come ben mettono in luce gli autori, nascosto dalla luce dei riflettori vi è proprio quel rapporto di dominio che caratterizza nello specifico questa conformazione sociale. Facendo riferimento a queste considerazioni mutate da Marx, non possiamo dunque che rigettare i tentativi di ricostruzione della sfera politica rawlsiani. In *A theory of Justice*, Rawls propone essenzialmente di rifondare lo spazio politico partendo da principi razionali e su cui ciascun individuo concorda. La selezione di questi principi avviene in uno scenario, denominato velo d'ignoranza (*veil of ignorance*), in cui ogni individuo dimentica e non sa quale posizione occuperà successivamente nella società. L'organizzazione materiale prende forma a partire da un procedimento piramidale-stratificato: i principi più importanti necessitano di piena realizzazione affinché si possa procedere con gli stati (*stage*) successivi. Marxianamente, il problema di queste costruzioni politiche consiste nel loro muoversi nella dimensione dell'illusione, tentando di correggerne le dinamiche. Non si può in alcun modo, come Rawls, risolvere un problema strutturale modificando la distribuzione dei beni, anche solo di quelli considerati o pretesi come essenziali. È stato messo in luce come questo tipo di approccio sia, da un punto di vista della produzione, «*self-defeating*» proprio a partire dalle premesse del suo sistema; in altre parole, senza poter comprendere le cose al loro cuore ogni tipo di costruzione sociale risulta vano o disfunzionale Cfr. J. Rawls, *A theory of justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971; J. Brennan, *Rawls' Paradox*, in *Constitutional political economy*, 2007-12, Vol.18 (4), p.287-299.

³⁰² *MEW1*, p. 121, trad. it., p. 193.

sono state accettate è il sintomo del cambio di paradigma che muove la sfera giuridica.³⁰³ L'interesse dominante è sempre l'interesse della classe dominante e questo non ha una dimensione astratta, ideale ma pratica: «e nulla v'è di più pratico nel mondo che l'abbattere i propri nemici! “Chi odia una cosa e non la distrugge volentieri?” già ci insegna Shylock. Il vero legislatore non deve temere altro che l'ingiustizia; ma l'interesse che ispira la legge conosce soltanto il timore per le conseguenze del diritto, il timore davanti agli scellerati, contro cui legifera. Crudeltà è il carattere delle leggi dettate dalla viltà, poiché la viltà riesce a essere energica solo con l'essere crudele».³⁰⁴ Il passaggio shakespeariano³⁰⁵ è cruciale perché serve a Marx per mostrare che, *de facto*, la comunità di cittadini avente luogo nello Stato non è altro che il prodotto di una dominazione, di una violenza che si trasmuta in libertà e uguaglianza. Il prodotto di questa stessa dominazione è il privilegio del proprietario del bosco³⁰⁶ (*Waldeigentümer*) e la sua tutela di fronte agli

³⁰³ «L'illegalismo dei diritti che assicurava spesso la sopravvivenza dei più poveri, tende, col nuovo *status* della proprietà, a divenire un illegalismo di beni. Bisognerà allora punirlo.» M. Foucault, *Sorvegliare e Punire*, cit., p. 93.

³⁰⁴ K. Marx, *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna* in *MEW1*, p. 125; trad. it., p. 193.

³⁰⁵ La lettura che Christian Smith dà a questo passaggio valorizza il cinismo di Shylock, interpretando la sua intransigenza come un'operazione di messa alla prova delle relazioni economiche del capitalismo: «Marx uses this dramatic framework to ask if laws established by private interest afford the right to be upheld even if the violators would die were they to obey the new law». Tuttavia, il problema marxiano non può essere inteso nei termini di una contrapposizione tra la consuetudine popolare e una «mercificazione del legno». Marxianamente i ramoscelli caduti non possono essere merce in quanto non incarnano lavoro umano e dunque valore. Il problema è piuttosto quello della difesa della proprietà e dell'imposizione di rapporti giuridici feudali come le *corvée* o il pagamento di un'ammenda: «Das Verbrechen wird zu einer Lotterie, in welcher der Waldeigentümer, wenn das Glück will, sogar noch Gewinnste ziehen kann» (*MEGA I.1*, 225). La disamina dell'articolo sui furti di legna si conclude infine mostrando come Shylock, che ha provato a giocare seguendo le regole del diritto per ottenere giustizia, perda miseramente. La differenza tra Shylock e i proprietari terrieri della Renania consiste nel fatto che il primo, a differenza dei secondi, altro non è che un nemico dell'ordine costituito. È l'invidia che lo muove contro Antonio e ne desidera la distruzione. Marx attinge direttamente dall'opera di Shakespeare per mostrare il lavoro del diritto nell'assimilare l'elemento eterogeneo (si prenda ad esempio la figlia che lo rinnega per sposare un veneziano o l'acquisizione delle sue proprietà da parte di Venezia), disattivare l'elemento di torbidità e altamente reattivo che disgregherebbe lo spazio sociale omogeneo. C. A. Smith, *Shakespeare's influence on Karl Marx, the shakespearean roots of marxism.*, New York, Routledge, 2022, pp. 101-107.

³⁰⁶ Questo dominio della nobiltà o della classe agiata per mezzo del diritto è tema essenziale de *La visita della vecchia signora*, breve opera teatrale di Friedrich Dürrenmatt. Si realizza la profezia di Claire Zachanassian, la signora riesce a portare a termine la sua vendetta che viene giustificata con un perseguimento della giustizia. Ella torna nella cittadina immaginaria di Gullen, sua antica città natale, per vendicarsi con un fidanzato in gioventù che aveva rinnegato il figlio costringendola ad abbandonare il villaggio. Nonostante i cittadini inizialmente di mostrino riluttanti dal compiere l'omicidio, iniziano piano piano a speculare sulla morte del signor Ill che toglierebbe inevitabilmente ciascuno dalla miseria. La vicenda si conclude con un'assemblea comunale in cui si vota il da farsi: «IL PRESIDE: Comune di Gullen! Questa è l'amara realtà: noi abbiamo tollerato l'ingiustizia. [...] Qui non è una questione di denaro... (applauso formidabile). ... non è questione di benessere e di vita comoda; non di lusso; qui è questione se vogliamo attuare la giustizia.» Non per amor di denaro, dunque, si tratta della giustizia che tuttavia dovrà rimanere nascosta: la condizione per la donazione rimane per il grande pubblico celata, ne sono consapevoli soltanto i cittadini di Gullen. La morte del signor Ill sarà registrata come paralisi cardiaca. Claire è di fatto l'*alter ego* di Shylock. La differenza sta che il primo, come si è detto, risultava essere un estraneo per la città di Venezia; la signora Zachanassian riesce a imporre il proprio interesse con una proposta irrinunciabile. Il diritto, la giustizia, le servono unicamente come copertura per compiere la propria

interessi delle classi più povere: un diritto che costa ai poveri la pelle.³⁰⁷ Pare, dunque, che «la legna [possegga] la meravigliosa qualità, non appena viene rubata, di procacciare al suo proprietario la qualità di Stato ch'egli prima non possedeva».³⁰⁸ Una qualità magica quella del legno, che trasmuta il suo proprietario in Stato e che ne usurpa le istanze imponendo i propri interessi³⁰⁹: la posizione occupata all'interno della società determina la struttura e i limiti dei bisogni degli individui che la occupano.³¹⁰ Ed è questo fatto che viene sistematicamente celato dietro l'apparenza irenica delle categorie del diritto: «la libertà individuale è quindi solo apparente: il singolo sceglie gli oggetti dei suoi bisogni e plasma i bisogni individuali non conformemente alla sua personalità, ma soprattutto al posto da lui occupato nella divisione del lavoro».³¹¹

Nella conclusione dell'articolo Marx scrive:

I selvaggi di Cuba ritenevano che l'oro fosse per gli Spagnuoli un feticcio: lo festeggiavano con cerimonie e canti, quindi lo gettarono in mare. Se i selvaggi di Cuba avessero assistito a una seduta degli ordini provinciali renani, non avrebbero pensato che il legno fosse il feticcio dei renani? Ma una successiva seduta avrebbe loro insegnato che al feticismo si collega il culto degli animali, e i selvaggi di Cuba avrebbero gettato a mare le lepri per salvare gli uomini.³¹²

Marx utilizza il termine feticismo e lo gioca in chiave ironica riferendosi proprio al contesto primitivo. La prima seduta permetterebbe ai cubani di notare il sovrainvestimento cognitivo³¹³ da parte dei renani circa il legno. È proprio il sovrainvestimento che viene messo in luce da Bosman e De Brosses: i Neri proiettano in

vendetta; l'anima dei cittadini in miseria viene corrotta dal denaro con il quale la signora si compra un posto come cittadina del villaggio. Ella sa bene come funziona: «l'umanità, signori miei, è fatta per le borse dei milionari; con il mio potere finanziario ci si può permettere l'ordinamento del mondo. [...] Chi non può scucire deve adattarsi, se vuole esser della festa. Voi volete essere della festa. Decente è solo chi paga, ed io pago. Güllen per un assassinio, prosperità per un cadavere. Avanti, voialtri.» Ciò che è ancora più interessante è il contrasto tra l'esplicitzza della signora e l'esigenza della città di giustificare con una vera e propria menzogna il fatto. L'orrore non è tollerabile, mina i valori, le fondamenta ideologiche su cui il paese pretende di essere costruito: la giustizia diventa il mezzo con cui promuovere i gretti interessi privati dei cittadini. F. Dürrenmatt, *La visita della vecchia signora*, Torino, Einaudi, 1989, p. 72, p. 52.

³⁰⁷Cfr. K. Marx, *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna* in MEW1, p. 137; trad. it., p. 213.

³⁰⁸ *Ibidem*.

³⁰⁹ La citazione infatti continua: « Il proprietario può dunque solo riavere ciò che gli è stato preso. Se gli viene dato in cambio lo Stato, il che avviene quando egli ottiene contro il ladro oltre il diritto privato anche quello pubblico, bisogna che sia stato derubato dello Stato, bisogna che lo Stato fosse una sua proprietà privata. Il ladro di legna portava dunque, novello Cristoforo, lo Stato stesso sulle proprie spalle dentro i ceppi rubati.» *Ibidem*.

³¹⁰ Cfr. A. Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, cit., p. 31.

³¹¹ *Ivi*, p. 59.

³¹² K. Marx, *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna* in MEW1, p. 147; trad. it., p. 225.

³¹³ «Il carattere delle cose è un prodotto dell'intelletto.» *Ivi*, trad. it., p. 189.

oggetti di nessun valore qualità che questi oggetti non possiedono e che, proprio per questa indebita attribuzione, hanno conseguenze materiali nella strutturazione della società. La seconda, immaginaria, seduta porta alla luce un tema per noi centrale. La dimensione che viene instaurata per mezzo dello Stato non ha, in nessun modo, la finalità di tutelare gli individui che ne fanno parte; al contrario è la subordinazione materiale di una parte, a cui puntualmente viene sottoposto il diritto scritto, ad opera di un'altra che di contro si può fregiare dei privilegi fortuiti di cui è titolare. Marx gioca la primitività contro i moderni per mostrare, ancora una volta, come il *telos* della strutta sociale non sia che quello di valorizzare degli interessi particolari, incarnati da una parte della popolazione. Il concetto di feticismo, dunque, permette di spostare il punto di osservazione e mettere a tema un rapporto interno al contesto dei colonizzatori bianchi che, proprio per mezzo di questo concetto, designavano delle pratiche pretese come irrazionali. L'irrazionalità dei primitivi, tuttavia, era vocata alla salvaguardia e non alla distruzione dell'uomo.

Capitolo 4: Marx. Il feticismo delle merci

«Ritengo che la cosa più misericordiosa al mondo sia l'incapacità della mente umana di mettere in correlazione tutti i suoi contenuti. Viviamo su una placida isola di ignoranza nel mezzo del nero mare dell'infinito, e non era destino che navigassimo lontano. Le scienze, ciascuna tesa nella propria direzione, ci hanno finora nuociuto ben poco; ma, un giorno, la connessione di conoscenze disgiunte aprirà visioni talmente terrificanti della realtà, e della nostra spaventosa posizione in essa che, o diventeremo pazzi per la rivelazione, o fuggiremo dalla luce mortale nella pace e nella sicurezza di un nuovo Medioevo»

H. P. Lovecraft, *Il richiamo di Cthulhu*

«Con questo si possono fare strane cose. Ciò che non sai è quello che il coltello fa di per sé. Le tue intenzioni possono essere buone. Ma anche il coltello ha le sue intenzioni.»

Com'è possibile? Domandò Will.

«Le intenzioni di un utensile sono ciò che fa. Un martello intende percuotere, una morsa intende serrare, una leva intende alzare. Sono ciò per cui sono stati fatti. Ma a volte un utensile può avere usi diversi da quelli che conosciamo. A volte, facendo ciò che tu intendi, fai anche ciò che intende il coltello, senza saperlo.»

P. Pullman, *Il cannocchiale d'ambra*

È vero; la poesia che abbia consistenza è sempre qualcosa di contrario alla poesia, poiché, mentre ha per fine ciò che è perituro, lo tramuta in eterno.

G. Bataille, *La letteratura e il male*

4.1 La struttura della forma merce.

Prima di affrontare il fenomeno che Marx definisce feticismo delle merci, dobbiamo chiarire che cos'è una merce. Essa ha per il filosofo tedesco un ruolo chiave in quanto è proprio l'elemento che apre l'intera esposizione del *Capitale*³¹⁴: la merce è «la cellula elementare»³¹⁵ (*Elementarform*) della ricchezza nelle società a modo di produzione

³¹⁴ L'edizione utilizzata è quella presente nella MEGA 1 pubblicata da Dietz Verlag, MEW23. L'edizione italiana utilizzata è K. Marx, *Il capitale I*, Torino, UTET, 2020. Eventuali riferimenti ad altre traduzioni saranno specificati nel testo. Della medesima edizione sono utilizzati il *Il capitale II* (MEW24) ed il terzo volume (MEW25).

³¹⁵ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 49; trad. it., p. 107.

capitalistico. Questo significa, in primo luogo, che nella merce sono presenti tutti gli elementi per poter comprendere l'intera struttura sviluppata della società capitalistica.³¹⁶ In secondo luogo che la merce è una forma e, più specificamente, la forma in cui si manifesta la ricchezza prodotta in una società storicamente determinata. In altre parole, l'assunzione della forma di merce da parte della ricchezza è un tratto distintivo della società capitalistica.³¹⁷ La forma di merce, inoltre, è caratterizzata da un'essenziale duplicità: in primo luogo ha valore d'uso; in secondo luogo ha valore.

Sotto il primo aspetto: «La merce è [prima di tutto] un oggetto esterno, una cosa che per le sue proprietà soddisfa bisogni umani, di qualunque genere siano».³¹⁸ Questo significa che la merce altro non è che un oggetto, una cosa, con una qualche utilità per l'uomo. Il fatto che le merci siano oggetti esterni, inoltre, implica la necessità di un'appropriazione da parte dell'uomo che diventa condizione essenziale per il soddisfacimento dei bisogni umani. I cosiddetti³¹⁹ bisogni naturali, vale a dire quei bisogni che si riferiscono al sostentamento e alla conservazione della vita umana, devono necessariamente essere soddisfatti. La naturalità di questi bisogni riguarda unicamente l'uomo e non necessariamente l'animale in quanto il modo del soddisfacimento del bisogno socializza, o rende sociale, il bisogno stesso.³²⁰ Da questo punto di vista, tra i bisogni naturali figurano gli *strumenti*³²¹: essi sono gli oggetti che l'uomo pone fra sé come animale e l'ambiente in cui vive. La realizzazione di questi strumenti condanna l'uomo al mondo profano caratterizzato dalla subordinazione dell'uomo ai fini utili per cui l'utensile è stato progettato³²². In termini marxiani, l'utilità della cosa ne fa un valore d'uso.³²³ Tuttavia questo valore d'uso non galleggia in aria, l'utilità è legata a doppio filo con le

³¹⁶ Cfr. L. Basso, *Feticismo e costituzione della soggettività nel capitale*, in *Fenomenologia e società*, n.4/2009, XXXII, pp. 112-127, p. 113.

³¹⁷ Questo tuttavia non significa che al di fuori del modo di produzione capitalistico non esistano merci. Tuttavia solo all'interno di questo modo di produzione questa forma della ricchezza è dominante.

³¹⁸ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 49; trad. it., p. 107.

³¹⁹ A. Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, cit., p. 37.

³²⁰ Cfr. *Ibidem*.

³²¹ Anche l'animale ha "bisogni naturali". Tuttavia, secondo Bataille, la differenza sta proprio nel fatto che essi non sono socializzati come quelli dell'uomo. Infatti «ogni organismo è staccato dagli altri organismi: in questo senso la vita organica, nel momento stesso in cui accentua la sua relazione col mondo, ritira dal mondo, isola la pianta o l'animale che teoricamente possono, se si esclude la relazione fondamentale della nutrizione, essere considerati come mondi autonomi». (G. Bataille, *Teoria della religione*, cit., p. 23) L'animale, la pianta, hanno la possibilità di isolarsi dal mondo; non hanno necessità di apporre fra loro stessi e l'ambiente degli oggetti che mediano l'appartenenza a quest'ultimo.

³²²³²² Il mondo profano è caratterizzato dalla dimensione di utilità: «Il tempo trascorso a fabbricarlo ne determina direttamente l'utilità». *Ibidem*.

³²³ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 50; trad. it., p. 108.

caratteristiche fisiche della cosa³²⁴, ovvero con la sua materialità.³²⁵ Questo però non è un fatto specifico del modo di produzione capitalistico: «I valori d'uso costituiscono il contenuto materiale della ricchezza, qualunque forma sociale essa rivesta».³²⁶ Di conseguenza, l'affermazione per cui la ricchezza nel modo di produzione capitalistico non è che un mostruoso ammontare di merci (*ungeheure Warensammlung*) non può essere giustificata dall'esistenza della merce come valore d'uso. L'uso, il consumo, rimane una costante in ogni sistema di produzione sociale.

Proprio per questo aspetto, la «merce sembra a prima vista una cosa ovvia, banale (*selbstverständliches, triviales Ding*)».³²⁷ La realizzazione dei bisogni naturali è *de facto* condizione per l'esistenza dell'uomo; da questo punto di vista non si presenta nessun mistero. La peculiarità del modo di produzione capitalistico consiste nella coesistenza, a un tempo e nello stesso elemento materiale, di valore d'uso e valore di scambio. Il valore di scambio «appare in primo luogo come il rapporto quantitativo, la proporzione, in cui valori d'uso di un genere dato si scambiano con valori d'uso di un genere diverso, un rapporto che varia costantemente col variare dei tempi e dei luoghi».³²⁸ In altre parole, è il rapporto di valore tra oggetti aventi utilità specifiche differenti che appare come qualche cosa di casuale (*Zufälliges*) e intrinseco alla merce stessa.

Innanzitutto, dal punto di vista soggettivo, lo scambio risulta essere la modalità in cui un individuo possessore di cose può ottenerne delle altre che soddisfano i suoi bisogni: «tutte le merci sono non valori d'uso per chi le possiede e sono valori d'uso per chi non le possiede».³²⁹ Non esiste un valore di scambio per lo stesso valore d'uso: nello scambio delle merci vengono scambiate merci di qualità differenti³³⁰, ad esempio grano e ferro, e in quantità differenti. Lo scambio tra quantità differenti di grano e di ferro implica un elemento aggiuntivo, entrambi sono «eguali a una terza [cosa], che in sé e per sé non è né l'una né l'altra».³³¹ Esiste dunque un elemento che mediando lo scambio esprime

³²⁴ *Ibidem*.

³²⁵ Si è visto come Pietz consideri l'elemento materiale come una costante nelle analisi sul concetto di feticismo che risulta caratterizzato dalla proiezione nell'elemento materiale di valori o credenze socialmente condivise. La formulazione marxiana del feticismo delle merci, infatti, non si appoggia sull'elemento materiale come supporto del valore d'uso. La merce come cosa utile presta la sua materialità corporea per un elemento di origine integralmente sociale, il valore. Cfr. W. Pietz, *The problem of the fetish I*, cit.

³²⁶ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 50; trad. it., p. 109.

³²⁷ *Ivi*, p. 85; trad. it., p. 148.

³²⁸ *Ivi*, p. 50; trad. it., p. 109.

³²⁹ *Ivi*, p. 100; trad. it., p. 165.

³³⁰ «L'abito non si scambia contro abito, lo stesso valore d'uso non si scambia contro lo stesso valore d'uso.» *Ivi*, p. 56; trad. it., p. 115.

³³¹ *Ivi*, p. 51; trad. it., p. 110.

l'elemento di uguaglianza tra i due valori d'uso. L'uguaglianza non può in alcun modo essere determinata dalle proprietà delle cose, queste entrano in campo solo nel momento in cui vengono utilizzate o consumate. Astraendo dalle forme materiali che rendono le merci valori d'uso, rimane la proprietà di essere prodotti del lavoro³³². Astraendo dalla forma utile della cosa, si astrae di conseguenza anche dalla forma utile in cui il lavoro è speso: la merce non è più «il prodotto del lavoro del falegname o del muratore o del filatore, o di qualunque altro lavoro produttivo»³³³ ma unicamente il prodotto di lavoro astrattamente umano.

Ciò che caratterizza la forma materiale della ricchezza nel modo di produzione capitalistico è dunque il fatto che al contempo i prodotti del lavoro abbiano una certa utilità, determinata dalle loro qualità sensibili, e che tutti abbiano in comune la peculiarità di essere prodotti del «dispendio di forza lavoro umana».³³⁴ Le cose prodotte, e questo è l'elemento veramente nuovo del modo di produzione capitalistico, «rappresentano soltanto il fatto che nella loro produzione si è spesa forza lavoro umana; che vi è accumulato del lavoro umano. Come cristalli di questa sostanza sociale a tutte comune, esse sono valori – valori di merci».³³⁵ Non conta più la forma in cui il lavoro viene speso, né ha più rilevanza la qualità intrinseca della merce: la qualità corporea dei prodotti del lavoro è solo il guscio vuoto per il valore della merce ovvero quella sua qualità che, essendo in comune a tutte le sue simili, permette a una di essere scambiata con un'altra. Per quanto riguarda l'utilità, essa è sacrificata in *toto*: il prodotto del lavoro che conta solo come incarnazione di lavoro astratto si spoglia della sua forma naturale.³³⁶ Da questo punto di vista, il lavoro umano produttore di merci, il lavoro astrattamente umano, è *dépense*. Le cose prodotte non sono più dunque oggetti d'uso, utensili o cose utili interposte dall'uomo tra se stesso e l'ambiente in cui vive. Esse vengono *distrutte* in quanto cose: «non è più una tavola, o una casa, o un filo, o un'altra cosa utile».³³⁷ Grazie a questo sacrificio o distruzione di utilità le cose prodotte del lavoro astrattamente umano acquisiscono un'aura di sacralità. Il lavoro è *dépense* proprio perché non è subordinato alla creazione di oggetti utili, è una spesa improduttiva dal punto di vista del valore d'uso. La spesa di lavoro umano indifferenziato si cristallizza in oggetti, cose che hanno una funzione utile per l'uomo; tuttavia Marx ci vuole mostrare che, al momento dello

³³² Cfr. *Ibidem*.

³³³ *Ivi*, p. 52; trad. it., p. 111.

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ Cfr. I. Rubin, *Saggi sulla teoria del valore*, Milano, Feltrinelli, 1976, p. 116.

³³⁷ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 52; trad. It., p. 111.

scambio, le cose vivono spogliate della loro pelle e si scambiano in virtù della sostanza che è loro essenziale: il tempo impiegato nella loro produzione. La grandezza di valore non consiste in altro che nella durata di questo esercizio di *dépense*. Il lavoro produttore di merci non è impiegato per produrre cose utili, quanto per produrre cose che incarnino valore: l'utilità diventa la dimensione di copertura, l'involucro per il valore che si deve realizzare nel mondo degli scambi. I prodotti del lavoro, prodotti per lo scambio, non vengono materialmente distrutti; tuttavia sono distrutti in quanto cose³³⁸, in quanto nella loro esistenza nello spazio del mercato esse contano solo per la loro *intima* essenza, il valore. È questo il carattere paradossale del lavoro, necessariamente speso in una forma utile, utilità che decade al momento dello scambio, che risulta velato, oscurato.³³⁹

Dal momento dello scambio, la merce come cosa non più utile è a tutti gli effetti un animale batailleano. La merce ha accesso alla dimensione del mercato proprio grazie al valore: è solo in quanto valori che le merci hanno possibilità di essere scambiate. La merce vive e circola in questo spazio indistinto: «Livellatrice e cinica nata, essa è quindi sempre disposta a scambiare con qualunque altra merce, sia pure sgradevole di aspetto più che Maritorna, non solo l'anima, ma il corpo».³⁴⁰ In quanto ogni merce non è che incarnazione di valore essa non fa valere la propria differenza specifica nei confronti delle altre. È la medesima posizione dell'animale che, secondo Bataille, ne mangia un altro. Le merci vivono in una condizione di immanenza animale, non pongono tra loro nessuna differenza, «la distinzione richiede una *posizione* dell'oggetto come tale»³⁴¹ e questa *posizione* risulta alla merce impossibile. L'esistenza nel mercato, la scambiabilità sono possibilità aperte dal sacrificio di utilità; le merci hanno ancora soltanto per l'uomo una valenza di cosa. Nel rapporto tra loro non si pongono a oggetto una dell'altra, esse vivono per lo scambio, per realizzarsi una nell'altra e vivere l'una nella pelle dell'altra³⁴²: le

³³⁸ G. Bataille, *La parte maledetta*, cit., p. 66.

³³⁹ Cfr. *Ivi*, p. 49.

³⁴⁰ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 100; trad. it., p. 165.

³⁴¹ G. Bataille, *Teoria della religione*, cit., p. 21.

³⁴² Questo aspetto è particolarmente visibile se prendiamo in esame l'analisi sulle forme di valore condotta nel terzo paragrafo del primo capitolo del primo libro del Capitale. La forma valore semplice x Tela (A)= y Abito (B), che già nasconde l'arcano della forma valore, deve essere scomposta nei suoi due poli. Il polo di sinistra esprime il suo valore nel corpo della merce che occupa il polo di destra; in altre parole «l'abito presta il suo corpo per rappresentare il valore della tela» (K. Marx, *Das Kapital I*, p. 63; trad. it., pp. 122-123). In quest'espressione è determinante la posizione occupata: il polo di sinistra consiste nella forma valore relativa, la merce il cui valore è espresso in relazione al corpo di un'altra merce; il polo di destra consiste nella forma valore equivalente, che presta il suo corpo per esprimere il valore della merce nel polo di sinistra. Per Marx il primo passaggio non è lo studio dei rapporti tra le quantità, quanto piuttosto comprendere come due oggetti di diversa qualità sono ridotti ad unità commensurabile. L'equivalenza impone la riduzione delle qualità differenti del lavoro speso nella produzione al loro elemento in comune. (Cfr. *Ivi*, p. 65; trad. it., p. 125). Questo significa per la precisione che le merci nella dimensione dello scambio non fanno valere la propria differenza l'una sull'altra. Al contrario una merce, qualitativamente

merci vivono nel mondo della circolazione come acqua dentro l'acqua.³⁴³ Esse vengono al mondo come valori d'uso³⁴⁴ e questa è la loro forma naturale. Il vero problema si pone nel momento in cui i prodotti del lavoro, una volta scambiati, assumono la forma di un elemento sacro: l'uomo che non ha accesso alla dimensione di intimità e immanenza animale non può che continuare a credere di porre le cose a oggetto, vale a dire utilizzarle come medio per fini teleologicamente determinati. Fermo a questo punto l'uomo non può comprendere l'oggettività del valore: questa visione gli è strutturalmente preclusa.

4.2 Il feticismo delle merci.

Siamo finalmente nella posizione di proseguire le analisi marxiane sul concetto di feticismo. Nei tre articoli della *Gazzetta Renana* presi in considerazione, il concetto di feticismo viene impiegato con una forte matrice debrossiana e indica il rapporto di subordinazione dell'individuo alle forme politiche dello Stato borghese. Inoltre viene utilizzato per ironizzare sul rapporto che gli aristocratici hanno con i loro possessi e le loro proprietà, per le quali organizzano l'intero apparato legislativo statale. La problematica marxiana è ancora ideologica in quanto l'obiettivo consiste nel rovesciare la dialettica per raddrizzarla.³⁴⁵ In altre parole, si tratta di ciò che si può fare per tutelare le classi più disagiate e difenderle da pretese neo-feudali, lottare contro la censura etc. Tuttavia, nei testi posteriori ai tre articoli analizzati il concetto di feticismo scompare.³⁴⁶

differente, si presta per esprimere il valore dell'altra: «Per esprimere il valore della tela come gelatina di lavoro umano (*Gallerte menschlicher Arbeit*), bisogna esprimerlo come una "oggettività" materialmente diversa dalla tela e, insieme, comune ad essa e ad altra merce» (*Ivi*, pp.65-66; trad. it., p. 126). L'elemento comune è il dispendio di lavoro, che è materializzato in un'altra merce, la quale assume la forma di valore equivalente. La forma naturale della merce che esprime l'equivalenza (merce B) funziona come uno specchio per il valore della merce A: «la forma equivalente di una merce è quindi la forma della sua immediata scambiabilità con un'altra merce» (*Ivi*, p. 70; trad. it., p. 131). La merce dunque ha la caratteristica dell'immediatezza e di un'esistenza immanente.

³⁴³ G. Bataille, *Teoria della religione*, cit., p. 22.

³⁴⁴ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 62; trad. it., p. 121.

³⁴⁵ Cfr. L. Althusser, *Per Marx*, Roma, Editori riuniti, 1972, pp. 72-74.

³⁴⁶ Dire che scompaia del tutto significa commettere un errore, tuttavia l'utilizzo sporadico del termine nei testi successivi si riferisce ai nuclei tematici che sono stati trattati. In *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, Marx sostiene che l'uomo che si asserva al dominio delle forze astratte può essere comparato (*Vergleichen können*) al servo feticcio che rimane impantanato nelle malattie del cristianesimo. (K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* in MEW1, p. 387.) In *Louis-Bonaparte und Fould* il termine feticcio si riferisce all'acquisizione e al mantenimento dei possessi in sovrapposizione alla conquista del potere politico da parte dell'aristocrazia. Con una serie di azioni speculative, gli aristocratici riescono a ottenere due piccioni con una fava: incremento del loro patrimonio e stabilimento dell'ordine pubblico. (cfr. K. Marx, *Louis-Bonaparte und Fould*, in MEW10). Infine in *Per la critica dell'economia politica*, Marx si riferisce essenzialmente alle medesime questioni del capitale con particolare accento sulla pretesa naturalità del valore e del valore di scambio. (K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in MEW13, p. 21)Questo tema in particolare sarà sviluppato nel capitolo quinto in

Negli anni immediatamente successivi, il problema della subordinazione a una propria creatura prende forma nel concetto di alienazione (*Entäusserung*) o di estraneazione (*Entfremdung*). Il feticismo utilizzato nei primi anni '40 conteneva il germe della teoria dell'alienazione che tuttavia sboccia e fiorisce altrove, nei concetti di alienazione ed estraneazione. Quando ricompare, a partire da *Per la critica dell'economia politica* e dal *Capitale*, esso è stato ri-semantizzato e viene impiegato per indicare un fenomeno completamente differente. Ci sono certo alcune linee di continuità: la violenza del rapporto celato, la casualità del rapporto e il gigantesco tema dell'apparenza che produce reale. Tuttavia è giocato in un campo profondamente diverso, Marx non si occupa più delle strutture e dei concetti politici ma si concentra sull'indagine dei rapporti economici. Inoltre il feticismo ora serve a descrivere un fenomeno tutto interno al modo di produzione capitalistico e di cui è un elemento apparente quanto essenziale. Alla luce di queste brevi indicazioni questa lettura del fenomeno del feticismo prende le distanze da quelle interpretazioni che schiacciano inevitabilmente questo concetto su quello di alienazione. Si prenda ad esempio Korsch. Egli sostiene che il feticismo delle merci altro non è che un'esposizione scientifica di ciò che nel periodo feuerbachiano aveva designato come auto-estraneazione³⁴⁷, riconducendo ogni estraneazione presente nel mondo economico a quella del feticcio merce.³⁴⁸ La differenza tra feticismo e alienazione³⁴⁹ starebbe unicamente nella posizione occupata all'interno della costellazione concettuale. Tuttavia questo non è sufficiente né a rendere, come si vedrà, la strutturalità del fenomeno che Marx cerca di comprendere, né a comprendere la dimensione di realtà strutturata dall'apparenza. Per queste ragioni, infine, ci intendiamo discostare anche dall'affermazione di Böhme³⁵⁰ secondo cui il feticismo viene impiegato da Marx come una metafora che serve a smascherare (*entlarvt*) la struttura profonda e nascosta del moderno capitalismo (*die Tiefenstruktur des modernen Kapitalismus*). La formulazione marxiana di questo concetto non è in alcun modo metaforica, il feticismo non designa

relazione alla dissoluzione della scuola ricardiana e alla dismissione degli argomenti degli economisti volgari.

³⁴⁷ Cfr. K. Korsch, *Karl Marx*, cit., p. 122.

³⁴⁸ *Ivi*, p. 124.

³⁴⁹ Diversa e più produttiva è la posizione di Perlman. Egli intuisce il nesso sussistente tra alienazione, feticismo e teoria del valore; tuttavia li concepisce come differenti approcci ad un medesimo problema. Le ragioni con cui abbiamo cercato di dismettere la lettura del fenomeno da parte di Korsch potrebbero fornire qualche elemento per capire questo cambio di approccio. Cfr. F. Perlman, *Introduction: commodity fetishism*, in I. Rubin, *Essay on Marx's theory of value*, New York, Black rose books, 1973.

³⁵⁰ H. Böhme, *Fetischismus und Kultur*, Hamburg, Rowohlt Verlag, 2006, p. 317.

l'ignoto con il noto³⁵¹; describe e cerca di comprendere il funzionamento specifico di un'apparenza che struttura il reale, il reale della circolazione.

Nel *Capitale* il carattere di feticcio riguarda la struttura assunta dai prodotti del lavoro, ovvero dalle merci. L'arcano³⁵² della merce non consiste in alcun modo nella sua forma naturale, nella sua pelle di valore d'uso, quanto piuttosto in quella dinamica di sacrificio che si è cercato di mettere in luce nel paragrafo precedente: il tavolo non è altro che legno lavorato «ma non appena si presenta come *merce*, eccolo trasformarsi in una cosa insieme sensibile e sovrasensibile (*ein sinnlich übersinnliches Ding*)».³⁵³ Sussiste dunque una sopravvalutazione (*Überschätzung*)³⁵⁴ dell'oggetto che perde completamente il contatto con il mondo delle cose, prendendo il volo per il suo mondo: quello dell'immanenza animale. Tuttavia è proprio questa specifica dinamica che traccia la linea di demarcazione tra il modo di produzione capitalistico e gli altri modi di produzione, cioè produrre oggetti che assumono un'esistenza che appare autonoma nello spazio della circolazione.

L'enigma nasce proprio dalla struttura della forma merce³⁵⁵ ed in particolare produce tre effetti e fenomeni particolari che caratterizzano l'inghippo. In primo luogo «l'eguaglianza dei lavori umani assume la forma materiale dell'eguale oggettività di valore dei prodotti del lavoro»³⁵⁶; questo significa che ogni oggetto è essenzialmente uguale all'altro nella sua struttura essenziale, cioè essere oggetto di valore. Non vale più la differenza specifica da merce a merce. In secondo luogo, «la misura del *dispendio*³⁵⁷ (*Mass der Verausgabung*) di forza lavoro umana mediante la sua durata temporale assume la forma della grandezza di valore dei prodotti del lavoro».³⁵⁸ La quantità di valore contenuta in una merce è determinata dalla durata del dispendio, cioè quanto tempo è socialmente necessario³⁵⁹ per la produzione di una determinata merce, vengono presi in

³⁵¹ Cfr. J. Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, in *La scrittura e la differenza*, cit., p. 258.

³⁵² L'edizione italiana utilizzata traduce *Geheimnis* con segreto. Tuttavia la scelta di traduzione schiaccia la dinamica in atto sul lato soggettivo piuttosto che sugli effetti di struttura e si viene a perdere il riferimento al mistero della fede. Cantimori traduce con arcano, pertanto si farà fede a questa scelta di traduzione.

³⁵³ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 85; trad. It., p. 148.

³⁵⁴ Cfr. L. Frauenknecht, *Fetischismusbegriffe. Der Sexuelle Fetischismus bei Freud und der Warenfetischismus bei Marx*, Norderstedt, GRIN Verlag, 2014.

³⁵⁵ Cfr. K. Marx, *Das Kapital I*, p. 86; trad. It., p. 149.

³⁵⁶ *Ibidem*.

³⁵⁷ Corsivo mio.

³⁵⁸ *Ibidem*.

³⁵⁹ È impreciso limitarsi alla quantità di tempo spesa nella produzione di una merce. Se due produttori della stessa merce impiegano tempi differenti nella produzione, le merci prodotte non hanno valore differente. La quantità di valore cristallizzata nelle merci deve essere spesa in relazione allo sviluppo delle forze produttive di un determinato contesto sociale. Marx è ben consapevole del fatto che il "lavoro" del capitalista consista proprio nel rendere utile e ottimizzare delle risorse impiegate nella produzione. In altre parole il capitalista si deve assicurare che il tempo di lavoro che comanda ai propri operai sia speso in forma utile e adeguata ai produttori suoi competitori. Entra anche in questa dinamica l'elemento centrale di

considerazione unicamente segmenti di tempo. Infine «i rapporti fra i produttori (*Verhältnis der Produzenten*), nei quali le determinazioni sociali dei loro lavori si attuano, assumono la forma di un rapporto sociale fra i prodotti del lavoro».³⁶⁰ Questo è finalmente l'elemento decisivo, il rapporto tra i produttori appare sociale solo grazie alla mediazione delle cose; appare come se le cose avessero un rapporto sociale di per sé e, di riflesso, diventano sociali i rapporti tra i produttori. In questo consiste per l'appunto l'arcano della forma merce: la funzione specifica e socialmente rilevante di questa forma consiste nello specchiare il carattere sociale del lavoro speso nella produzione sui prodotti del lavoro, le merci.³⁶¹ Per comprendere meglio questo fenomeno bisogna ritornare alla dinamica dello scambio. Nella produzione di valori d'uso l'uomo impiega il suo tempo in una forma utile, differente a seconda dell'oggetto prodotto; tuttavia l'oggetto prodotto non serve a lui in quanto oggetto ma viene portato sul mercato al fine di essere scambiato con oggetti che, al contrario di quello posseduto, soddisfano un suo bisogno. Ogni produttore, prima dello scambio, non ha alcuna relazione in quanto i lavori sono eseguiti in maniera reciprocamente indipendente³⁶². È solo nello scambio che si manifesta la relazione tra i produttori, tuttavia la relazione è coperta dal movimento delle cose che passano da una mano all'altra e cambiano di posto. È proprio il fenomeno di apparenza dei «rapporti materiali fra persone e rapporti sociali fra cose (*sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen*)»³⁶³ che Marx intende definire come feticismo della merce. Le merci appaiono stare in rapporto le une con le altre, sono in una posizione di autonomia rispetto ai produttori dai quali assorbono il carattere sociale del lavoro in esse sostanziato per poi rifletterlo sugli uomini al momento dello scambio. In altre parole il fenomeno del feticismo opera celando il carattere sociale dei rapporti di produzione. Il lavoro che appare privato e indipendente rivela solo in un secondo momento, quello dello scambio, la socialità.

Innanzitutto bisogna notare che il feticismo ha a che fare con la dimensione dell'apparenza: fa apparire il carattere sociale del lavoro come se la socialità fosse un carattere intrinseco delle cose. Tuttavia, come argomentato precedentemente, l'apparenza per Marx non si configura mai come qualcosa di falso e da dismettere in toto. Al contrario,

costrizione. Ciò che si vuole mettere in luce è la non soggettività del valore: questo elemento non è proprietà della merce, né un fatto casuale. Esso risponde a una vasta di complessità di fattori che hanno luogo nella società, ad esempio lo sviluppo di nuovi macchinari, la divisione del lavoro e la cooperazione, il livello di *know-how* medio, etc.

³⁶⁰ *Ivi*, p. 86; trad. it., p. 149.

³⁶¹ Cfr. *Ivi*, p. 86; trad. it., pp. 149-150.

³⁶² Cfr. *Ibidem*.

³⁶³ *Ivi*, p. 87; trad. it., p. 151.

il feticismo della merce è un'apparenza che ha degli specifici effetti sulla realtà; in altre parole produce reale. Queste considerazioni sono ben espresse da Balibar che scrive: « il feticismo non è - come potrebbe essere, ad esempio, un'illusione ottica o una credenza superstiziosa - un fenomeno soggettivo, una percezione falsata della realtà. Esso costituisce piuttosto il modo in cui una realtà (una certa forma o struttura sociale) non può non apparire». ³⁶⁴ Se il modo di produzione capitalistico produce merci, e le merci hanno una struttura tale che, necessariamente, nasconde la socialità del lavoro in esse sostanziato facendola apparire come una propria caratteristica, ciò significa che il modo di produzione capitalistico lavora e opera proprio in virtù di questo effetto prodotto dalla forma di merce. L'apparenza feticistica è la copertura che permette la strutturazione di uno spazio omogeneo: questo altro non è che la circolazione o il mercato delle merci. Ad esso gli uomini, in quanto possessori di merci, possono partecipare solo in virtù della propria volontà «alienando la propria [merce], soltanto col beneplacito dell'altro» ³⁶⁵; tuttavia si è mostrato come in realtà ogni merce sia già in origine scambiabile con ogni altra e che si presti a promiscue attività di cambio d'abito. Le merci, in quanto cose o valori d'uso, non possono resistere all'uomo ³⁶⁶: rimangono funzione dei loro bisogni. Le merci hanno però la duplice esistenza, in quanto valori la loro utilità è integralmente sacrificata per permettere a loro un'esistenza ultraterrena. Non a caso Marx, nel spiegare il carattere di feticcio della merce, fa diretto riferimento alla «regione nebulosa del mondo religioso» in cui «i prodotti della testa umana appaiono come figure autonome, dotate di vita propria». ³⁶⁷

Un secondo elemento cruciale che possiamo estrarre dalla citazione di Balibar consiste nella strutturalità del fenomeno. Durante il corso del presente lavoro si è cercato di sottolineare come i fenomeni di cui ci si occupa sono strutturali e non meramente soggettivi. Il fenomeno del feticismo in quanto strutturante uno spazio omogeneo è la condizione di possibilità della soggettività ³⁶⁸. La strutturalità implica di conseguenza che il fenomeno coinvolge la realtà nel suo complesso e non solamente i singoli che vi operano; in altre parole «è la realtà che si dissimula e non la coscienza che si aliena». ³⁶⁹ È questa stessa realtà dissimulata, per cui le merci paiono avere un valore in sé, che costituisce la possibilità e il punto di partenza spontaneo della falsa coscienza, la quale

³⁶⁴ E. Balibar, *La filosofia di Marx*, cit., p. 74.

³⁶⁵ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 99; trad. It., p. 164.

³⁶⁶ Cfr. *Ibidem*

³⁶⁷ *Ivi*, p. 86; trad. it., p. 150.

³⁶⁸ Cfr. L. Basso, *Feticismo e costituzione della soggettività nel capitale*, cit.

³⁶⁹ M. Godelier, *Antropologia e marxismo*, cit., p. 290.

altro non è che la costituzione del soggetto. Il soggetto che si viene a costituire presenta la peculiarità di essere un «non-soggetto» in quanto non può percepire l'effetto delle azioni che come qualche cosa ad esso esterno.³⁷⁰ Egli è ignaro di prendere le cose solo esternamente, portando le merci sul mercato crede di perseguire il proprio interesse alienando merci di propria produzione per soddisfare i propri bisogni. Non sa tuttavia che, nel fare questo, egli al contempo equipara il proprio lavoro a quello di ogni altro produttore e proprio in virtù di questa inconsapevolezza è possibile la strutturazione dello spazio della circolazione. Il feticismo delle merci esemplifica l'aspetto nascosto della soggettivazione, il valore appare come una qualità positiva delle cose che diventano soggetto di se stesse.³⁷¹ L'elemento del negativo viene completamente occultato nel modo di produzione capitalistico, un elemento residuo e irriducibile che l'occhio umano non può tollerare. È il problema della “parte maledetta”, una parte altamente reattiva e socialmente disgregante che ha a che fare con la violenza, il sacrificio, l'orrido e che struttura attorno a se una copertura affinché i soggetti possano continuare ad agire. Gli elementi della teoria marxiana del feticismo sono dunque essenzialmente due: il primo consiste nello scoprire la presenza di rapporti umani sotto l'apparenza di una relazione tra cose³⁷²; il secondo, invece, nel «dimostrare la necessità per cui nell'economia mercantile i rapporti sociali di produzione prendono forma di cose e si esprimono attraverso di esse».³⁷³

Proprio questo secondo punto ci chiarisce perché Marx designa questo fenomeno di apparenza con il termine feticismo. Abbiamo detto in cosa consiste il fenomeno, ovvero la socialità appare come una proprietà delle cose di per sé ed il loro movimento rende possibile, media, la socialità degli uomini che le possiedono. Anche lo scambio presenta un'ambivalenza costitutiva: dal lato della realizzazione di un bisogno, è un processo puramente individuale; dall'altro, nel realizzare le merci come valori, è puramente sociale in quanto sociale è il lavoro cristallizzato in esse. Solo il secondo elemento, tuttavia, è la peculiarità specifica del modo di produzione capitalistico: la produzione è un culto collettivo vocato a delle cose appaiono costruire, definire, regolare lo spazio sociale in

³⁷⁰ Cfr. E. Balibar, *La filosofia di Marx*, cit., p. 81. Non si può non sottolineare la similarità con la dinamica sussistente nel meccanismo della rappresentanza per cui il popolo renano viene trattato dalla Dieta come qualcosa di esterno (*äusseres*).

³⁷¹ Cfr. S. Tomsic, *The capitalist Unconscious*, New York, Verso, 2015, p. 45

³⁷² Le indagini di Lukàcs sul concetto di reificazione si concentrano proprio sulla forma cosale assunta dalle relazioni tra gli uomini. (Cfr. G. Lukàcs, *Storia e coscienza di classe*, cit.) Sul punto si veda anche S. Petrucciani, *Aspetti e problemi della reificazione*, in A. Bellan (a cura di) *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale*, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pp. 71-94.) In particolare Petrucciani sottolinea il carattere della naturalizzazione di qualche cosa che in realtà è una relazione sociale.

³⁷³ I. Rubin, *Saggi sulla teoria del valore*, cit., p. 6.

cui il soggetto può agire. La produzione, deliberatamente vocata allo scambio³⁷⁴, determina la condizione di dipendenza onnilaterale delle persone che non possono fare a meno che dipendere le une dal lavoro indipendente e privato delle altre. In altre parole, ogni decisione privata e indipendente inerente il cosa e il quanto della produzione determina al contempo la riproduzione della società nel suo complesso. La società è tenuta insieme da una «rete di sottili rapporti indiretti»³⁷⁵, la regolazione appunto passa per mezzo di decisioni private e individuali su cose che si assumono l'onere di interagire le une con le altre nello spazio omogeneo della circolazione. Pare che sia l'elemento materiale, su cui viene proiettato il potere sociale delle azioni sociali degli individui, a strutturare la società e per questo motivo Marx chiama questo tipo di fenomeno come feticismo.

Vi è inoltre un problema prettamente terminologico, vale a dire che si rivela necessario lo sviluppo di nuovi termini all'altezza dei concetti di rapporto che vengono esplicitati nelle indagini marxiane. La problematica del feticismo nel giovane Marx è differente. Con questo concetto il filosofo intendeva designare la dimenticanza dei cittadini di aver determinato la validità delle decisioni prese in nome della provincia *tout court* e, al contempo, l'apparenza che la forma di legge assume per perpetrare un dominio neo-feudale il cui culmine viene raggiunto nel dibattito sulle leggi contro i furti di legna. L'esistenza dei cittadini tuttavia rimane duplice come *Bourgeois e Citoyen*: da un lato sono membri dello Stato, dall'altra sono individui particolari con interessi etc. La soluzione che consiste nel riportare la dialettica con i piedi per terra propone di concentrarsi sugli elementi che determinano la materialità della vita degli individui, ridimensionando o abbattendo costruzioni ideali come quella statuale³⁷⁶ funzionali al perseguimento degli interessi unicamente della classe dominante.³⁷⁷ L'apparenza prodotta dal modo di produzione capitalistico di merci non è qualcosa che si può semplicemente rovesciare. Questa «aderisce ai prodotti del lavoro non appena sono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione di merci»³⁷⁸; è un'apparenza che è lì appiccicata e che è condizione di possibilità del modo di produzione

³⁷⁴ cfr. K. Marx, *Das Kapital I*, p. 103; trad. It., p. 168.

³⁷⁵ I. Rubin, *Saggi sulla teoria del valore*, cit., p. 8.

³⁷⁶ Il problema è formulato in maniera piuttosto esplicita da Marx ed Engels nel *Manifesto del partito comunista* quando scrivono: «Il potere politico moderno non è altro che un comitato, il quale amministra gli affari comuni della classe borghese nel suo complesso». K. Marx, F. Engels, *Il manifesto del partito comunista*, Bari, Feltrinelli, 2005, p. 8.

³⁷⁷ Questo tipo di impostazione della problematica è definita da Althusser come ideologica e, nella primissima fase che noi abbiamo analizzato nel capitolo precedente, momento razionalista-liberale.

³⁷⁸ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 87; trad. It., p. 150.

capitalistico. Il guscio mistico non può dunque essere un qualcosa di esterno come la filosofia speculativa, o la concezione del mondo o il sistema, ma «aderisce alla dialettica stessa»³⁷⁹. Ed è proprio questo tipo di consapevolezza che Althusser rintraccia nel periodo scientifico della scansione proposta nelle prime pagine di *Per Marx*. Il problema marxiano è un problema nuovo e consiste nella comprensione del come e del perché le cose assumano l'apparenza di avere dei rapporti sociali o, dal lato opposto, perché la socialità diretta delle persone debba necessariamente rimanere celata per il funzionamento specifico di questo modo di produzione. Non si tratta dunque di cambiare il punto di vista, ma di un vero e proprio sconvolgimento della problematica teorica³⁸⁰ dell'economia politica: a differenza di Smith e Ricardo che si occupano della grandezza del valore, il filosofo di Treviri intende concentrarsi sulla forma assunta dal valore³⁸¹, forma cosale di un rapporto sociale.

4.3 La svista.

L'economia politica classica è la scienza che si ferma alla descrizione dei fenomeni economici così come strutturati dall'apparenza feticistica, cioè non è in grado di rendere conto di quei fenomeni che avvengono alle spalle³⁸² degli individui impegnati nello scambio. Per Marx, che per l'appunto intende la sua indagine come *critica dell'economia politica*, questo implica concentrare le analisi sugli effetti che la forma del valore imprime sulle relazioni tra gli uomini. Al contrario, Smith e Ricardo³⁸³ si fermano ai fenomeni così come necessitano di apparire; si fermano alla dimensione di copertura consistente nella tela di rapporti di scambio volontari, la circolazione. Louis Althusser, particolarmente attento alla questione, sostiene che l'indagine di Marx ci permette proprio di vedere i buchi in cui incappa Smith: «non ha visto ciò che tuttavia era sotto i suoi occhi, non ha afferrato ciò che tuttavia aveva a portata di mano. “Sviste”, tutte più o meno correlate a quell' “enorme svista” che è la confusione tra capitale costante e capitale variabile, che domina con la sua incredibile *aberrazione* tutta l'economia politica classica».³⁸⁴ In altre parole l'indagine dell'economia borghese non è stata spinta abbastanza a fondo e, a causa

³⁷⁹ L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 74.

³⁸⁰ Cfr. L. Althusser, *L'oggetto del capitale*, in *Leggere il capitale*, Milano, Feltrinelli, 1980.

³⁸¹ Per un approfondimento si rimanda a Backhaus.

³⁸² La celebre locuzione marxiana “non sanno di fare ciò ma lo fanno”

³⁸³ A questi va probabilmente aggiunto anche Quesnay che certamente per Marx figura tra gli economisti classici. A fianco ad alcune intuizioni teoriche per Marx geniali, come la distinzione tra capitale fisso e capitale circolante, Quesnay si arena nella convinzione per cui il plusvalore sia unicamente prodotto dell'attività agricola.

³⁸⁴ L. Althusser, *Leggere il capitale*, cit., p. 19.

di ciò, non riesce a comprendere il ruolo funzionale delle apparenze in cui si trova invischiata.

Si apre il problema più volte affrontato nel corso di questo lavoro, il problema della visione. Concepire le articolazioni teoriche dell'economia borghese come prodotto di una svista ha delle conseguenze non indifferenti. Innanzitutto bisogna considerare che questa svista non è cecità, non si tratta qui di non vedere più nulla ma al contrario è una visione che costruisce reale e vi imprime le proprie forme. La svista «concerne il vedere: il non vedere è allora interno al vedere, è una forma del vedere, e sta quindi in un rapporto necessario col vedere».³⁸⁵ Il problema è ancora una volta strutturale, è l'occhio, o meglio, la possibilità di visione dell'occhio ad essere inadeguata all'oggetto creato proprio da questa stessa visione. Tuttavia questo è proprio il modo specifico di funzionamento dell'occhio che rifugge l'orrido, producendo così una copertura per i movimenti reali. Questo tema è centrale anche in Bataille. Si è visto che il filosofo francese fa partire le sue analisi dal punto di rottura, quel momento in cui, all'interno di un determinato sistema, ogni possibilità di ulteriore crescita è impedito. Raggiunta la soglia, le energie che continuano ad accumularsi necessitano di fuoriuscire³⁸⁶: nel Medioevo venivano costruite gigantesche chiese e cattedrali, nelle società cosiddette arcaiche sussisteva il *Potlâc*, infine anche le guerre assolvono di valvola di sfogo delle energie accumulate. Bisogna tuttavia fare i conti con l'occhio; quello che vediamo del *Potlâc* non è la necessità della distruzione ma gli effetti sociali della lotta per il prestigio. È l'occhio stesso che, a contatto con una visione intollerabile, con il Reale³⁸⁷, restituisce un oggetto compatibile con la struttura omogenea in cui il soggetto è calato e di cui è, come si è visto nel caso marxiano, condizione di possibilità. Questo implica che «ciò che l'economia politica non vede non è un oggetto preesistente che essa avrebbe potuto vedere ma non ha visto, ma un oggetto che essa stessa produce nella sua operazione conoscitiva e che non le preesisteva: precisamente questa stessa produzione identica a questo oggetto».³⁸⁸ Precisamente questa operazione consiste nella lettura della dinamica scambista come una regolazione reciproca degli interessi individuali dei soggetti coinvolti. Da un lato

³⁸⁵ *Ivi*, p. 21.

³⁸⁶ Ne *L'ano solare* Bataille utilizza l'immagine del vulcano: «il globo terrestre è coperto da vulcani che gli servono da ano. Benchè questo globo non mangi niente, rigetta spesso il contenuto delle sue viscere». G. Bataille, *L'ano solare*, cit., p. 16.

³⁸⁷ Lacan ha brillantemente mostrato come gli occhiali con cui Dupin entra nella stanza siano uno schermo funzionale alla sua impresa di rubare la lettera al ministro. La lettera, che ha trasformato il ministro nella regina, può ora essere veramente deviata solo grazie alla giustapposizione di uno schermo. J. Lacan, *Il seminario sulla lettera rubata*, cit.

³⁸⁸ L. Althusser, *Leggere il capitale*, cit., pp. 24-25.

l'economia non vede la traslazione dell'oggetto operata dalla sua operazione conoscitiva; dall'altro i soggetti stessi agiscono in maniera inconsapevole. Per Althusser, la possibilità di visione dischiusa da Marx è possibile solo grazie ad un «cambiamento di terreno»³⁸⁹ prodotto da una riflessione sulla possibilità di visione stessa. È questo che il francese definisce “seconda lettura”, una lettura sintomale che naviga negli interstizi degli errori, dei lapsus e dei refusi: «essa scopre ciò che si cela nel testo che legge e contemporaneamente lo correla a un altro testo presente come assenza necessaria nel primo»³⁹⁰. In altre parole ciò significa rigettare la visione di uno spazio omogeneo, coperto dall'utile, prodotto dalla lettura dell'economia classica che prende le mosse dalla «coscienza spontanea»³⁹¹ che ha dei fenomeni.

Ci sono tre problemi che restano irrisolti di cui ci si occuperà nei paragrafi successivi. Il primo consiste nel comprendere a fondo in cosa consiste ciò che si può vedere. Il secondo concerne il modo in cui è possibile dischiudere la visione del non-visto. Infine ci dovremo occupare dell'elemento celato, cioè di ciò che, al fine di strutturare uno spazio omogeneo, deve essere coperto dall'apparenza di socialità intrinseca delle cose.

4.4 L'oggetto della svista.

L'oggetto della svista è ciò che l'occhio può vedere, uno spazio omogeneo di cui gli economisti borghesi pretendono di fornire analisi e descrizioni: la circolazione delle merci. Essa consiste nella rete di scambi reciproci intessuti tra i possessori di merci al fine

³⁸⁹ *Ivi*, p. 28.

³⁹⁰ *Ibidem*. È questo tipo di lettura dell'operazione conoscitiva in Marx che permette di leggere un omologia nella problematica con la psicoanalisi. Si è già citato *Della interpretazione. Saggio su Freud* di Ricoeur che legge nelle indagini di Marx e Nietzsche e Freud un esercizio di sospetto. Per un riferimento più diretto alla pratica psicoanalitica, si prenda ad esempio il lavoro dell'analista nell'interpretazione dei sogni. Esso consiste esattamente nel rapportare un testo, quello onirico, ad un altro per comprenderne le corrispondenze: «Una volta conosciuti, i pensieri del sogno ci riescono senz'altro comprensibili. Il contenuto del sogno ci è dato, per così dire, in una scrittura geroglifica (*Bilderschrift*), i cui segni vanno tradotti, uno per uno, nella lingua dei pensieri del sogno». (J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., p. 282) Derrida si concentra sul concetto di scrittura figurata marcando la differenza tra essa e un'eventuale immagine iscritta. Per Freud, dunque, è centrale «l'economia della parola»; i rapporti intessuti tra questo mondo e l'altro, quello onirico. Freud stesso è abbastanza esplicito nel rimarcare il carattere innovativo della sua operazione conoscitiva. Lo psicoanalista, per sciogliere e risolvere l'enigma del sogno, parte dai pensieri onirici (*Traumgedanken*) e non dal contenuto manifesto (*Trauminhalt*) del sogno. Questo significa, ancora una volta, che il punto di partenza dell'indagine non sono le manifestazioni spontanee del fenomeno che risultano inevitabilmente inquinate. Freud cerca di partire dall'origine dell'immagine, dal materiale che poi, sottoposto al lavoro di condensazione e spostamento, produce il contenuto del sogno. (cfr. S. Freud, *Die Traumdeutung*, Hamburg, Nikol Verlag, 2021, p. 298). A partire da considerazioni sul concetto di lavoro nell'interpretazione dei sogni (*Die Traumarbeit*), Tomsic costruisce un parallelo tra il concetto di lavoro nei due autori. Cfr. S. Tomsic, *The capitalist unconscious*, cit., p. 114 e ss.

³⁹¹ M. Godelier, *Antropologia e Marxismo*, cit., p. 27.

di realizzarne gli interessi, è l' «Eden dei diritti innati dell'uomo» in cui regnano «Libertà, Eguaglianza, Proprietà e Bentham».³⁹² L'intero primo libro del capitale a partire dal capitolo quinto si occupa di mostrare come in realtà l'intero modo di produzione capitalistico funzioni violando sistematicamente tutti e quattro questi elementi; tuttavia essi, nonostante costituiscano mera apparenza, sono reali all'interno della sfera della circolazione ed il loro carattere illusorio svanisce soltanto una volta che ci si cala nei *segreti laboratori della produzione*. Prima di scendere all'inferno, però, bisogna comprendere a fondo le dinamiche apparenti della sfera della circolazione. Questa è una necessità strettamente correlata con l'oggetto del nostro lavoro in quanto, sin dalle prime battute del presente capitolo, si è sottolineato il carattere di realtà dell'apparente socialità delle cose, o delle apparenze in generale.

La prima forma di circolazione delle merci si compone di due momenti: il possessore di una merce la mette in vendita sul mercato, scambia la sua merce con denaro che utilizza per l'acquisto di una merce che, al contrario di quella posseduta all'inizio, soddisfa i suoi bisogni. Accanto al ciclo della vendita per la compera, M-D-M, è in atto un altro processo circolare ovvero quello della compera per la vendita, D-M-D.³⁹³ Questo è il ciclo del denaro e, come vedremo, si caratterizza per il fatto che l'inizio e la fine del ciclo siano costituiti da sostanza della medesima qualità ma in differente quantità. Tuttavia, ciò che ora deve interessare è il carattere di liberalità con cui ogni elemento di entrambi i cicli appare. Nella dinamica dello scambio sia nel verso della vendita (M-D) che nel verso della compera (D-M) i soggetti coinvolti sono accomunati dalla volontarietà di concludere l'atto, un rapporto sociale contrassegnato dal vantaggio reciproco. In secondo luogo questi rapporti sono di natura temporanea e sono separati gli uni dagli altri, in altre parole appaiono come casuali ma a un livello esteso viene garantita una certa continuità. Il contatto tra gli individui, volontario e temporaneo, si limita al momento dello scambio; non pare esservi alcun altro luogo di contatto tra gli individui.³⁹⁴ I contatti sociali non sono pre-determinati, appaiono come casuali e fortuiti.

Il problema dell'economia borghese consiste proprio nel non vedere la struttura di questi rapporti e di non riuscire a comprendere il funzionamento di copertura del ciclo M-D-M. Il ciclo del capitale completo del capitale si compone di tre stadi: il primo in cui il capitalista appare sul mercato, il suo denaro viene convertito in merci e forza lavoro; il

³⁹² K. Marx, *Das Kapital I*, p. 189; trad. it., p. 271.

³⁹³ Cfr. *Ivi*, pp. 161-162; trad. It., pp. 237-238.

³⁹⁴ Cfr. I. Rubin, *Saggi sulla teoria del valore*, p. 14.

secondo stadio consiste nella combinazione dei fattori all'interno della produzione; il terzo nella vendita dei prodotti sul mercato in cui è comparso in primo luogo.³⁹⁵ Il ciclo completo del capitale presenta la seguente forma D-M ...P... M'-D'. Un primo aspetto centrale per la comprensione dell'oggetto della svista è che la compravendita di merci e di forza lavoro³⁹⁶ avviene su due mercati del tutto differenti. Nel mercato del lavoro il capitalista si presenta sul mercato per comprare merci, forza lavoro, mentre l'operaio per vendere la propria forza lavoro.³⁹⁷ Questa dinamica volontaria, abbiamo detto, permette all'operaio di portare sul mercato delle merci il denaro ottenuto dallo scambio di forza lavoro e acquistare i mezzi che servono per il suo sostentamento. La posizione in cui gli individui isolati appaiono sul mercato, tuttavia, è affatto casuale e fortuita: l'operaio vende la propria forza lavoro che viene acquistata per essere impiegata nel ciclo produttivo. A tal fine il capitalista compera sul mercato delle altre merci i mezzi (Pm) che servono all'operaio per impiegare materialmente la propria forza lavoro in maniera produttiva. Tuttavia, sul mercato delle merci egli vi ritorna nuovamente come compratore per acquistare ciò di cui egli ha bisogno. Questa dinamica è nota anche agli economisti classici, tuttavia non in termini strutturali. Si prenda ad esempio la teoria del lavoro di Adam Smith che concepisce il lavoro come la capacità di imporre agli altri un certo tipo di comando:

Wealth, as Mr. Hobbes says, is power. [...]The power which that possession immediately and directly conveys to him, is the power of purchasing; a certain command over all the labour, or over all the produce of labour, which is then in the market. His fortune is greater or less, precisely in proportion to the extent of this power; or to the quantity either of other men's labour, or, what is the same thing, of the produce of other men's labour, which it enables him to purchase or command.³⁹⁸

Smith dunque vede la dinamica del potere e vede l'elemento centrale, per Marx, della costrizione, cioè la possibilità del possessore di esercitare un certo tipo di comando sul lavoro altrui al fine di ottenere ciò che è individualmente necessario. Tuttavia ciò che manca è la comprensione della dinamica strutturale. La formula D-M...P...M'-D' è dunque ben nota agli economisti classici, il problema risiede nel fatto che essi leggono nel valore incrementato semplicemente la porzione di lavoro comandato di cui il possessore, in virtù del potere di cui è titolare, si appropria. Infatti «l'accento qui non cade

³⁹⁵ Cfr. K. Marx, *Das Kapital II*, p. 31; trad. It., p. 46.

³⁹⁶ La forza lavoro è quella merce del tutto specifica che consiste nella capacità di ogni uomo di dispendio delle sue forze psicofisiche per una determinata quantità di tempo.

³⁹⁷ Cfr. K. Marx, *Das Kapital II*, p. 34; trad. It., p. 50.

³⁹⁸ A. Smith, *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, University of Chicago Press, 1977, p. 51.

sulla valorizzazione del valore, ma sulla forma denaro di questo processo; sul fatto che, alla fine, si ritrae dalla circolazione più valore in forma denaro di quanto non ci si fosse anticipato in origine». ³⁹⁹ L'inghippo vero e proprio consiste nel processo di valorizzazione, vale a dire il processo che Marx è in grado di mostrarci e di cui ci occuperemo in seguito. Gli economisti borghesi, al contrario, sono capaci di descrivere «un movimento che si svolge esclusivamente nella circolazione; può quindi spiegare i due atti 1) D-M e 2) M-D', solo ammettendo che, nel secondo atto, M sia venduto al disopra del suo valore e perciò sottragga alla circolazione più denaro di quanto ve ne fosse immesso». ⁴⁰⁰ La circolazione dunque è l'oggetto della svista e al contempo lo spazio che impedisce di vedere la struttura che copre, una struttura orientata alla valorizzazione di valore. Il problema teorico degli economisti classici è quello di considerare D-M...P...M'-D' come formula conclusa, prodotta occasionalmente e singolarmente dagli individui; in altre parole viene interpretata nei termini in cui vengono concepiti gli scambi di merci in generale: volontarietà, casualità, temporaneità. Le analisi che sono state qui condotte dovrebbero aiutare a comprendere che la realizzazione individuale dei bisogni è unicamente il mezzo per un altro fine, quello della valorizzazione del valore. ⁴⁰¹

La circolazione funziona come spazio di assimilazione. È il luogo in cui i prodotti del lavoro di altri modi di produzione sociale entrano in contatto con il capitale merce o con il capitale denaro entrando dunque nel ciclo del capitale industriale diventando valore impiegato nel processo di valorizzazione. Il capitalista acquista prodotti del lavoro che, una volta acquistati, diventano modo d'essere del capitale produttivo. La tendenza risulta dunque quella di estendere la circolazione di merci anche a modi di produzione eterogenei al fine di avere garantita la riproduzione degli elementi fondamentali per il ciclo produttivo. ⁴⁰² Un primo effetto dell'assimilazione consiste nella conversione di tutti i produttori immediati in operai salariati. Questo significa apporre il velo del salario sul rapporto tra il compratore ed il venditore di forza lavoro. In secondo luogo, se la produzione mondiale suppone una circolazione mondiale questo implica che deve esistere un mezzo di circolazione mondiale. In altre parole deve esistere una sostanza, il famoso elemento terzo in cui le cose scambiate possono riconoscersi come uguali, che sia mondialmente riconosciuto come adempiente a questa funzione. L'assimilazione operata per mezzo della circolazione impone l'oro come tale sostanza e diventa denaro mondiale:

³⁹⁹ *Ivi*, p. 66; p. 85.

⁴⁰⁰ *Ibidem*.

⁴⁰¹ Cfr. A. Heller, *La teoria del bisogno in Marx*, cit., p. 57.

⁴⁰² Cfr. K. Marx, *Das Kapital II*, p. 113-114; trad. it., pp. 141-142.

«il denaro mondiale funziona come mezzo di pagamento generale, come mezzo generale di acquisto, e come materializzazione assolutamente sociale della ricchezza in genere (*universal wealth*)». ⁴⁰³ L'oro come mezzo di circolazione mondiale si spoglia dei nomi particolari che gli sono del tutto esteriori ⁴⁰⁴ in quanto la sua essenza consiste nel sostanziare la comunanza di merci che hanno esistenza sul mercato mondiale. Le tendenze assimilative del modo di produzione capitalistico diventano un ostacolo per una comprensione scientifica dei fenomeni economici.

L'impostazione analitica degli economisti borghesi è vittima di questa tendenza essenziale. In altre parole, gli economisti proiettano su ogni modo di produzione non capitalistico le categorie che invece sono prodotto specifico di questo modo di produzione. In questo senso il prodotto della scienza borghese è ideologico in quanto funziona come strumento di dominio e opera a livello della riproduzione in maniera strutturale. ⁴⁰⁵ È impedita la possibilità di concepire i fenomeni se non a partire dalle loro determinazioni spontanee, il sapere economico si ferma proprio a questo livello espositivo ovvero alla circolazione. Questo fatto è messo in evidenza da Marx quando nel secondo libro del *Capitale* discute le teorie su capitale fisso e capitale circolante. ⁴⁰⁶ La divisione tra capitale fisso e capitale circolante o fluido è interna al capitale costante. Il capitale circolante è il capitale anticipato dal capitalista per l'acquisto degli oggetti che entrano fisicamente nella materialità del prodotto. È circolante perché l'intero valore anticipato e pagato dal capitalista al precedente possessore ritorna nella sfera della circolazione una volta ultimato il ciclo produttivo. ⁴⁰⁷ Una parte del capitale fisso, al contrario, «rimane sempre fissata in essa (nella sfera della produzione), autonoma nei confronti delle merci che contribuisce a produrre». ⁴⁰⁸ Il capitale fisso è caratterizzato dal fatto che, ultimato il ciclo produttivo, una sua parte continui a sussistere fuori dalla sfera della circolazione e possa essere impiegata per futuri cicli produttivi. Questa parte, infatti, trasmette parte del

⁴⁰³ Cfr. K. Marx, *Das Kapital I*, p. 157; trad.it, p. 232.

⁴⁰⁴ Cfr. *Ivi*, p. 117; trad. it., p. 182-183.

⁴⁰⁵ Cfr. L. Althusser, *Apparati ideologici di stato*, in *Freud e Lacan*, Roma, Editori Riuniti, 1977, p.71

⁴⁰⁶ Nel primo libro del *Capitale* la distinzione fondamentale era tra capitale costante e capitale variabile. Come si è visto nel paragrafo 3, Althusser stesso identifica la svista proprio nella confusione tra capitale costante (*Konstantes Kapital*) e capitale variabile (*variables Kapital*). Il primo consiste nel capitale impiegato per l'acquisto di mezzi di lavoro e oggetti di lavoro, il secondo consiste nell'acquisto della forza lavoro. La forza lavoro, tuttavia, è l'unica merce che è capace di creare nuovo valore che si viene a cristallizzare negli oggetti. L'economia borghese, però, facendo confusione dei due elementi non è in grado di vedere l'origine puntuale del valore negli oggetti che viene indebitamente estesa a tutte le merci comprate per essere combinate nel sistema produttivo. Cfr. K. Marx, *Das Kapital I*, p. 214 e ss.; trad. It., p. 298 e ss.

⁴⁰⁷ Cfr. K. Marx, *Das Kapital II*, pp. 158-159; trad. it., pp. 196-197.

⁴⁰⁸ *Ivi*, p. 160; trad. it., p. 198.

valore tramite l'usura e questo fenomeno succede gradualmente⁴⁰⁹: «il suo valore sgocciola come denaro dal processo di circolazione nella stessa proporzione in cui questo mezzo di lavoro cessa d'essere depositario di valore nel processo di produzione».⁴¹⁰ Il valore anticipato nel capitale fisso ha dunque una duplice esistenza, una che si conserva nella sua forma d'uso e funziona per perpetrare i cicli produttivi; l'altra, al contrario, si separa nella forma denaro e viene immessa nella circolazione. È solo al capitale produttivo, nella sua possibilità di duplice esistenza, che pertiene la distinzione tra capitale fisso e capitale circolante.⁴¹¹ Queste considerazioni sono importanti per Marx in quanto imputa a Adam Smith il problema della confusione tra capitale merce e capitale denaro all'interno di un unico calderone, quello del capitale circolante, che nell'impostazione teorica dello scozzese, era posto in antitesi al capitale produttivo e non al capitale fisso. Il vero problema a livello teorico secondo il tedesco risiede nel fatto che:

Adam Smith determina i mezzi di sussistenza dei lavoratori come capitale circolante in antitesi al capitale fisso, I. perché scambia il capitale fluido, in antitesi al capitale fisso, con le forme del capitale appartenenti alla sfera della circolazione, con il capitale di circolazione; scambio che si è perpetrato acriticamente dopo di lui. Egli perciò confonde il capitale merce con l'elemento fluido del capitale produttivo, e allora si capisce da sé che, là dove il prodotto sociale assume la forma della merce, i mezzi di sussistenza dei lavoratori come quelli dei non-lavoratori, le materie prime ed ausiliarie come i mezzi di lavoro stessi, debbano essere forniti attingendo dal capitale merce.⁴¹²

Questa confusione sotto il cappello del capitale merce inibirà, *de facto*, la possibilità di vedere la funzione svolta nel processo di valorizzazione da parte del capitale variabile: in Smith l'elemento produttivo del capitale consiste nel capitale anticipato in mezzi di produzione e non in forza lavoro.⁴¹³ Il prodotto della teoria smithiana è di aver reso impossibile ai successori «l'interpretazione della parte di capitale spesa in forza lavoro come parte variabile».⁴¹⁴ Quello su cui Marx vuole dunque porre l'accento è la confusione operata dagli economisti borghesi tra produzione, uno spazio che non riescono a prendere coerentemente in esame, e la circolazione che monopolizza integralmente il campo

⁴⁰⁹ Per una discussione più approfondita di questo tema si rimanda all'intero capitolo 13 sulle macchine nel primo libro del capitale.

⁴¹⁰ K. Marx, *Das Kapital II*, p. 164; trad. It., p. 203.

⁴¹¹ *Ivi*, p. 208.

⁴¹² *Ivi*, p. 264.

⁴¹³ Cfr. *Ivi*, p. 266.

⁴¹⁴ *Ibidem*.

d'indagine. Così facendo, però, diventa impossibile la comprensione della valorizzazione come consumo di forza lavoro.

4.5 Come vedere l'invisibile, l'analisi dei quattro scenari.

Dopo aver mostrato che cosa la svista vede, bisogna procedere indagando il modo in cui è possibile aprire l'opportunità per il *cambio di terreno* di cui parla Althusser. Questo implica comprendere come diventa possibile osservare gli effetti della forma merce, ovvero come osservare lucidamente degli effetti che sono attivi e prodotti già nello scenario dell'osservatore. È ancora una volta il problema delle cosiddette rappresentazioni precipue, una proiezione delle strutture dell'osservatore lo rende inabile a un'osservazione accorta. Fermarsi alla circolazione, lo spazio che proprio il carattere di feticcio della merce rende reale, significa arenarsi all'apparente de-socializzazione degli individui.

Nel paragrafo *Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano*, Marx dedica alcune pagine all'indagine di alcune organizzazioni sociali del modo di produzione diversi dal modo di produzione di merci, ovvero il capitalismo. Questo gli permette di osservare al negativo degli effetti che sono ora attivi nel suo scenario ma che tuttavia in questi altri sono del tutto assenti. L'impossibilità di vedere gli effetti direttamente è la peculiarità delle oggettualità spettrali, le merci, che usurpano integralmente la possibilità di visione degli osservatori. Essi devono viaggiare di qua e di là per il mondo, come fa Marx, per poter vedere all'opera la struttura della forma merce.⁴¹⁵ Questa modalità di indagine mostra ancora una volta che il feticismo delle merci non è un fenomeno soggettivo. Non basta infatti un nuovo punto di osservazione per mettere in luce il fenomeno; qui si tratta di cambiare oggetto di osservazione, partendo dalle categorie prodotte nel contesto

⁴¹⁵ Cfr. L. Basso, *Tra forme pre-capitalistiche e capitalismo: il problema della società nei Grundrisse*, in *La lunga accumulazione originaria, Politica e lavoro nel mercato mondiale*, Verona, Ombre corte, 2008, pp. 58-73. L'autore mette bene in luce il fatto che l'indagine marxiana degli altri modi di produzione sia condotta proprio per produrre un'analisi sul modo di produzione capitalistico.

dell'oggetto osservato. Solo in questo modo è possibile mostrare l'invisibile⁴¹⁶, invisibilità determinata dal carattere genetico⁴¹⁷ del feticismo nella produzione di merci. Gli scenari chiamati in causa da Marx sono la condizione di Robinson Crusoe, il Medioevo, la condizione dei contadini slavi e l'associazione di uomini liberi, ovvero il comunismo.

L'esperienza di Robinson sulla sua isola è la prima che permette a Marx di dissipare «l'incantesimo e la stregoneria»⁴¹⁸ del mondo produttore di merci. Il personaggio di Defoe viene chiamato in causa con duplice intento. Il primo è quello di ironizzare sulle robinsonate degli economisti borghesi; il secondo, direttamente collegato al primo, è quello di mostrare come uno scenario preso a paradigma dall'economia borghese in realtà sia una prova della non naturalità delle leggi che gli economisti descrivono. Robinson Crusoe vive in una condizione particolare, egli è veramente l'uomo isolato e libero.⁴¹⁹ Come ogni uomo, ha «da soddisfare bisogni di genere diverso: foggarsi utensili, fabbricarsi mobili, addomesticare lama, pescare, cacciare ecc».⁴²⁰ In altre parole, la sua esistenza contempla il soddisfacimento di quelli che Heller, come abbiamo visto, chiama bisogni naturali. La vera differenza tra Robinson e gli individui che producono merci è che il primo non ha bisogno di «preghiere e simili», perché «considera tali attività», che

⁴¹⁶ Anche Godelier cerca di portare avanti una simile operazione, volta però all'analisi di scenari antropologici differenti rispetto al modo di produzione capitalistico. In particolare l'antropologo francese utilizza i concetti della filosofia marxiana per poter dire qualcosa, mostrare l'invisibile, delle società cosiddette primitive. Parlando della pratica magica tra i Baruya, popolazione autoctona della Nuova Guinea, egli scrive: «L'elemento essenziale di queste formule [magiche] è evidentemente l'invocazione del nome segreto dell'essere a cui ci si rivolge. [...] L'uso di tali nomi segreti e incantesimi implica che l'essere a cui ci si rivolge abbia una duplice natura, sia cioè una realtà materiale visibile – patata dolce, taro, ragno... - e insieme invisibile, capace di ascoltare gli appelli rivoltigli e di essere costretto a rispondere, perché ci si rivolge a lui con termini che esso "intende" in quanto designano la sua essenza reale.» (M. Godelier, *Antropologia e Marxismo*, cit., p. 335.) È evidente il riferimento marxiano con cui Godelier legge queste pratiche culturali, ovvero il concetto di merce la cui essenza coesiste in forma duplice: la sua forma naturale, che assolve alla funzione di valore d'uso, corrisponde qui all'esistenza materiale della cosa; dall'altro l'essenza sovrasensibile della merce, invisibile e celata all'uomo, corrisponde alla realtà invisibile delle cose con cui l'uomo può solo nell'istante entrare in contatto. L'indagine dell'invisibile che la filosofia di Marx permette di dischiudere apre la possibilità di visione anche in altri ambiti, scenari e contesti.

⁴¹⁷ Il carattere genetico del feticismo coinvolge due dimensioni: la prima è la genesi del soggetto che dunque è anch'esso prodotto specifico della forma merce; la seconda riguarda invece la produzione dell'oggetto-merce in quanto, come si è detto, il feticismo aderisce ai prodotti del lavoro nel momento in cui sono prodotti come merci. Cfr. L. Basso, *Feticismo e costituzione della soggettività nel capitale*, cit.; K. Marx, *Das Kapital I*, p. 87; trad. it., p. 150.

⁴¹⁸ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 90; trad. It., p. 154.

⁴¹⁹ L'intento marxiano consiste nel rimarcare sulla paradossalità della situazione mostrando che, in uno scenario in cui l'uomo è libero, la produzione ha delle caratteristiche differenti dalla produzione capitalistica di merci. Tuttavia, come mostra bene Iacono, Defoe si concentra principalmente sulla condizione di Robinson che riesce a vivere proprio grazie alla tecnica che riesce a portare in salvo sull'isola. Secondo l'Autore, dunque, è errato leggere nel Robinson la condizione emblematica di uomo isolato. Cfr. A. M. Iacono, *Il borghese e il selvaggio: l'immagine dell'uomo isolato nei paradigmi di Defoe, Turgot e Adam Smith*, Milano, Franco Angeli, 1982.

⁴²⁰ K. Marx, *Das Kapital I*, pp. 90-91; trad. It., p. 155.

soddisfano i suoi bisogni naturali, «come svago e ristoro».⁴²¹ Crusoe può comprendere le attività propriamente umane come quello che sono, egli produce e impiega produttivamente il suo tempo per soddisfare dei bisogni che gli appartengono in quanto essere umano. Inoltre non ha bisogno di un «alone di misticità»⁴²² per giustificare la propria attività, essa trova ampiamente il proprio senso nella forma materiale che assumono i prodotti del suo lavoro. Questo non si può invece dire per le merci del modo di produzione capitalistico, esse non sono prodotte per l'uso ma per lo scambio; vale a dire per realizzarne l'essenza mistica, simil religiosa, consistente nel loro valore. Il passaggio per l'isola di Robinson ci permette di mettere a tema una questione cruciale. Il valore delle merci non è in alcun modo qualcosa di fisico, non v'è niente di materiale nel suo valore.⁴²³ Le diverse attività, ed il tempo ad esse dedicato, hanno un legame a doppio filo con l'effetto utile che intende produrre⁴²⁴: «tutte le relazioni fra Robinson e le cose che formano la ricchezza creata dalle sue mani sono così semplici e trasparenti, che perfino il signor Wirth⁴²⁵ potrebbe, senza un particolare sforzo mentale, comprenderle. Eppure tutte le determinazioni essenziali del valore vi sono racchiuse».⁴²⁶ Nonostante ogni attività a cui Robinson si dedica ha come esito dei prodotti in cui è incarnato lavoro umano astratto, questi sono prodotti ignorando integralmente la dimensione sacrale a cui sarebbero vocati se fossero prodotti come merci. La forma materiale soddisfa ampiamente i bisogni del produttore, si accontenta delle qualità sensibili dei prodotti.

⁴²¹ *Ibidem.*

⁴²² Espressione ripresa dal capitolo precedente.

⁴²³ Dopo aver descritto il fenomeno di inversione prodotto dalla forma merce, Marx scrive: «Analogamente, l'impressione luminosa di una cosa sul nervo ottico si rappresenta non come stimolo soggettivo dello stesso nervo, ma come forma oggettiva di una cosa esistente al di fuori dall'occhio. Senonché, nell'atto del vedere, la luce è realmente proiettata da una cosa, l'oggetto esterno, su un'altra, l'occhio; è un rapporto fisico tra cose fisiche; mentre la forma merce, e il rapporto di valore fra i prodotti del lavoro in cui essa si esprime, non hanno assolutamente nulla a che vedere con la loro natura fisica e coi rapporti materiali che ne discendono: è solo il rapporto sociale ben determinato esistente fra gli uomini che qui assume ai loro occhi la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose.» (K. Marx, *Das Kapital I*, p. 86, trad. it., p. 150.) Nell'atto del vedere è in campo un fenomeno fisico, le forme materiali pretendono di essere invertite per poter essere viste correttamente. A differenza di esse, il valore delle merci è propriamente un prodotto umano o meglio, un prodotto o una caratteristica che le merci hanno in virtù dell'attività umana che le ha create.

⁴²⁴ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 91; trad. It., p. 155.

⁴²⁵ Max Wirth (1822-1900) è un economista volgare tedesco. All'interno del *Capitale* compare un'altra volta sempre all'interno del primo volume in termini denigratori rispetto a Roscher circa la concezione del valore. (*Ivi*, p. 243; trad. It., p. 333.) A questo economista, che per temi dovrebbe collocarsi in quella che Marx chiama *Dissoluzione della scuola ricardiana*, non viene dedicato nemmeno un paragrafo delle *Teorie del plusvalore*. Pertanto la sua comparsa all'altezza dell'esperienza di Robinson non può che avere una funzione ironica per mettere in luce la trasparenza e la semplicità del rapporto tra il personaggio di Defoe e le sue attività produttive.

⁴²⁶ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 91; trad. It., p. 155.

Passiamo ora al «cupo Medioevo europeo». Questo scenario è caratterizzato dall'esistenza di rapporti di dipendenza personale, i servi della gleba erano costretti a lavorare per un padrone. Tuttavia «i rapporti di dipendenza personale costituiscono il fondamento sociale dato, lavori e prodotti non hanno bisogno di assumere una forma fantastica diversa dalla loro realtà: entrano come servizi e prestazioni in natura nel meccanismo sociale».⁴²⁷ La violenza del dominio personale costituiva l'ordinamento sociale dato e dunque socialmente accettato⁴²⁸. Come nota Duby⁴²⁹, anche nel Medioevo esistono dei dispositivi ideologici, ad esempio la teoria dei tre ordini, funzionali alla perpetrazione di una costrizione socialmente estesa ad una classe; tuttavia non è necessario alcun «*Eden dei diritti umani*». La differenza fondamentale consiste nel fatto che la teoria dei tre ordini funziona come una giustificazione a posteriori per solidificare un determinato *status quo* che si basa sulla divisione del lavoro manuale, spirituale e bellico. Chiamando in causa questo fatto, Marx pone l'accento sulla dimensione di copertura che è essenzialmente necessaria alla strutturazione del modo capitalistico di produzione di merci. Non si può dare produzione di merci senza menzogna, l'occhio umano non tollera l'orrido e deve stabilire una dimensione di distacco che nega il pieno accesso alla dimensione intima di cui possono solo far parte gli animali. Inoltre, nel mondo medioevale la gestione del tempo è trasparente: «la *corvée* è misurata mediante il tempo esattamente come il lavoro produttore di merci, ma ogni servo della gleba sa che quella che spende al servizio del padrone è una quantità data della propria forza lavoro personale»⁴³⁰. I servi della gleba⁴³¹ sanno di dover lavorare per il mantenimento del proprio padrone e sono consapevoli dei momenti in cui ciò avviene. Nel modo di produzione capitalistico il salario appare come il frutto naturale del lavoro e non vi è una distinzione netta tra lavoro necessario, ovvero la quantità di lavoro che un operaio deve impiegare per produrre l'equivalente dei mezzi di sostentamento a lui necessari, ed il *pluslavoro*, ovvero la quantità di lavoro comandato eccedente il lavoro necessario. In altre

⁴²⁷ *Ivi*, p. 91; trad. it., p. 156.

⁴²⁸ Nel capitolo precedente si è cercato di mostrare come Marx, negli articoli della *Gazzetta Renana*, attraverso il concetto di feticismo cerchi proprio di mettere in luce il tentativo dell'aristocrazia di ripristinare un ordine di questo tipo.

⁴²⁹ G. Duby, *Le origini dell'economia europea. Guerrieri e contadini nel medioevo.*, Roma, Laterza, 1971, pp. 188 e ss.

⁴³⁰ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 91; trad. It., p. 156.

⁴³¹ Qui il riferimento ai servi della gleba è funzionale a marcare una discontinuità tra lo scenario medioevale e quello capitalistico della produzione di merci. Nel capitolo precedente, al contrario, si è mostrato come Marx utilizzi il riferimento alla servitù della gleba per mostrare la continuità tra lo scenario feudale-medioevale e le pretese dell'aristocrazia. Anche questo fattore è sintomo del cambiamento della problematica marxiana. (Cfr. Nota 10, capitolo 3.)

parole, nel mondo medioevale il lavoro comandato non aveva necessità di apparire come se fosse libero: i rapporti sociali appaiono come rapporti personali e non hanno bisogno dell'apparente mediazione delle cose.

Marx passa poi a considerare l'industria patriarcale e rurale delle famiglie contadine. Esse producono sempre in relazione ai propri bisogni, gli oggetti «si presentano di fronte alla famiglia come prodotti diversi del suo lavoro domestico ma non si presentano l'uno di fronte all'altro come merci».⁴³² In altre parole questo è uno scenario in cui, come nel modo di produzione capitalistico, è presente la divisione del lavoro ma il prodotto del lavoro socialmente diviso non assume la forma di merce. Il lavoro è socialmente diviso in relazione alla funzione specifica che deve assumere per il sostentamento della famiglia. Il lavoro viene quindi unicamente considerato sul piano concreto della forma specifica in cui viene speso. Questo passaggio è particolarmente interessante proprio perché impedisce una sovra-estensione della categoria di divisione del lavoro a modi di produzione non capitalistici. Essa era diventata un perno teorico dell'economia classica grazie a Adam Smith.⁴³³ Marx è perfettamente consapevole del fatto che non si possa dare produzione di merci senza divisione del lavoro.⁴³⁴ Tuttavia, come bene nota Durkheim⁴³⁵, lo scozzese non riesce a comprendere gli effetti sociali della divisione del lavoro che diventa il modo specifico della società capitalista di stare insieme.⁴³⁶

L'ultimo scenario da considerare è l'associazione di uomini liberi (*Verein freier Menschen*). L'associazione, che altro non è che il comunismo⁴³⁷, è composta da uomini che impiegano la loro forza lavoro personale socialmente, come un'unica forza lavoro sociale. Ciò che avviene per Robinson isolato sull'isola, qui avviene socialmente: i prodotti sono tutti oggetti d'uso. Una parte rimane sociale e viene utilizzata come mezzo di lavoro, un'altra viene distribuita individualmente per il consumo. Il tempo di lavoro

⁴³² *Ivi*, p. 91; trad. it., p. 156.

⁴³³ In particolare nel secondo capitolo de *La ricchezza delle nazioni*. A. Smith, *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, cit., p. 29 e ss.

⁴³⁴ «Nell'insieme multiforme dei valori d'uso, o corpi di merci, di vario genere, si esprime un complesso di lavori utili altrettanto multiformi, altrettanto diversi per specie, genere, famiglia, sottospecie, varietà – una divisione sociale del lavoro. Essa è condizione di esistenza della produzione di merci – benché la produzione di merci non sia inversamente condizione di esistenza della divisione del lavoro». K. Marx, *Das Kapital I*, p. 56; trad. it., p. 115.

⁴³⁵ «La divisione del lavoro non è un fenomeno specifico del mondo economico; possiamo osservare la sua crescente influenza nelle regioni più diverse della società. Le funzioni politiche, amministrative e giudiziarie si specializzano sempre di più, e lo stesso si può dire delle funzioni artistiche e scientifiche». E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, Torino, Edizioni di comunità, 1999, p. 40.

⁴³⁶ A tal proposito si pensi anche al passaggio in *La filosofia di Marx* in cui Balibar mostra come in un primo momento il concetto di feticismo fosse in Marx legato alla distinzione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale.

⁴³⁷ Cfr. L. Basso, *Feticismo e costituzione della soggettività nel capitale*, cit., p. 124.

serve «da misura di partecipazione individuale del produttore al lavoro comune, e perciò anche alla parte individualmente consumabile del prodotto comune»⁴³⁸. Il vero inghippo della socialità, da cui chiaramente Robinson era sollevato, consiste nella distribuzione dei prodotti del lavoro. Tuttavia qui il tempo non diventa un segmento omogeneo in cui necessità individuale e comando si uniscono. Il tempo di lavoro speso come forza lavoro sociale determina la parte di prodotto a cui ogni individuo ha diritto per sé, senza bisogno di alcuna copertura: il rapporto di produzione sociale che consiste nel considerare prodotti del lavoro come merci implica il riferire come eguali i lavori umani specifici cristallizzati in esse. Il tempo di lavoro determina dunque la quantità di merci da scambiare, facendo astrazione dalla materialità in cui il lavoro viene speso.

Le approfondite analisi storiografiche condotte dall'Autore ci permettono di vedere che il modo di produzione capitalistico non è l'unico modo di produzione in cui vengono prodotte merci. Tuttavia è l'unico in cui la produzione diventa dominante. A questa caratteristica va combinato un evoluto grado di sviluppo delle forze produttive e con esse anche lo spezzarsi del legame dei rapporti tra signoria e servitù.⁴³⁹

Ciò che si è mostrato finora dovrebbe fornire un'adeguata impostazione del problema della visione che è per Marx anche la modalità con cui costruire un sapere di tipo scientifico. Siamo arrivati a questa conclusione partendo dall'impostazione althusseriana del problema; tuttavia ora siamo nella posizione di poter fare qualche passo avanti. L'analisi degli scenari mostra innanzitutto l'importanza dell'organizzazione delle forze produttive nei vari modi di produzione. Althusser stesso, citando Engels nella lettera a J. Bloch insiste sul carattere determinante solo in ultima istanza della produzione.⁴⁴⁰ Questo lascia dunque aperto lo spazio all'analisi di altri fattori. Se così non fosse, infatti, non si potrebbe comprendere la necessità del carattere feticistico dei prodotti del lavoro nel modo di produzione capitalistico. Questo carattere mistico assunto dai prodotti del lavoro ha in primo luogo a che fare con la dimensione della circolazione delle merci come spazio in cui le relazioni tra le persone appaiono come relazioni tra cose; uno spazio sacro a cui l'uomo non può appartenere. Se l'apparenza risulta necessaria, significa che essa cela

⁴³⁸ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 92; trad. It., p. 157.

⁴³⁹ Cfr. *Ivi*, p. 93; trad. it., p. 158. L'operazione svolta da Marx chiamando in causa gli scenari pre-capitalistici si configura pienamente come critica. L'oggetto dell'indagine marxiana è passibile di analisi critica solo nel momento in cui si costituisce come autonomo, sganciandosi dai vincoli etici e politici da cui è indissolubilmente legato nei modi di produzione pre-capitalistici. Cfr. T. R. Riva, *A partire dal sottotitolo del capitale: critica e metodo della critica dell'economia politica*, in *Consecutio rerum*, Anno III, Numero 5, pp. 91-108; p. 93.

⁴⁴⁰ Cfr. L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 92. La produzione è il fattore determinante, ma solo «in ultima istanza». «Né Marx né io abbiamo affermato di più». Chi «forzerà questa frase» per farle dire che solo il fattore economico è quello determinante «la trasformerà in una frase vuota, astratta, assurda».

qualcosa di altamente reattivo e socialmente disgregante. Cerchiamo di essere il più espliciti possibile. I prodotti del lavoro devono assumere la forma di merce per far sì che la socialità dei rapporti interni alla produzione sia alla vista usurpata dall'apparente socialità delle cose. Questo perché la socialità del lavoro, che permette alle merci un'esistenza autonoma e conferisce loro la scambiabilità, è una socialità perversa caratterizzata da un rapporto personale violento e di dominio che, per dispiegarsi, deve tuttavia apparire come volontario, temporaneo e libero. La condizione per la produzione di un sapere scientifico è dunque l'immersione nei bassifondi della realtà sociale, immergersi integralmente nella *maledizione*.

4.6 La forma denaro del valore, l'oro.

Prima di procedere con questa immersione è necessario un ulteriore approfondimento sulla forma del valore in quanto è questa stessa che pretende, nello spazio sociale, una certa apparenza. Dobbiamo occuparci, in linea con la struttura espositiva di Marx, del denaro, che è, all'apparenza, l'elemento dinamico delle relazioni sociali.

Lo scambio di merci è uno scambio tra equivalenti, ciò che permette l'equiparazione, il terzo (*Dritten*), che non è né l'una né l'altra merce, è il denaro. Nella circolazione immediata di merci, M-D-M, il denaro assolve la funzione di intermediario: è l'elemento che rende possibile il passaggio da una mano all'altra della merce. In questo senso la merce denaro media il ricambio sociale organico (*Stoffwechsel*). Il denaro è una merce particolare; come la forza lavoro anch'esso ha un legame peculiare con il valore delle merci. Se la forza lavoro è la merce il cui consumo produce valore, il denaro è, al contrario, la merce in cui il valore si deve rappresentare. Seguendo l'indagine marxiana sulla forma valore, è la quarta e ultima forma: «il genere di merci specifico con la cui forma naturale la forma equivalente concretesce fino a identificarvisi socialmente diviene merce denaro, funge da denaro. La funzione specificamente sociale, e quindi il suo monopolio sociale, è allora di recitare la parte di equivalente generale nel mondo delle merci». ⁴⁴¹ La terza forma di valore, la forma equivalente, si forma per esclusione (*Ausschließung*) ⁴⁴²: la merce che funziona come equivalente si trova isolata nel polo della forma relativa e presta il suo corpo per rappresentare il valore di ogni merce. Solo a partire da questa uguaglianza posta «il valore di ogni merce è [ora] distinto non solo dal proprio,

⁴⁴¹ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 83; trad. It., p. 146.

⁴⁴² Nasce come opera comune del mondo delle merci. (*Die allgemeine Wertform entsteht dagegen nur als gemeinsames Werk der Warenwelt*). Ivi, p. 80; trad. It., p. 143

ma da qualunque, valore d'uso; e appunto perciò viene espresso come l'elemento comune ad essa e a tutte le merci.»⁴⁴³ Questo significa che è proprio l'uguaglianza di tutte le merci ad una, la quale funziona come rappresentante del loro valore, che libera le merci dalla propria fisicità. È dunque questa operazione, puramente sociale, che permette alle merci di riferirsi tra loro come valori di scambio, pur apparendo ai soggetti che le portano sul mercato come valori d'uso per il loro bisogno.

A differenza della forma equivalente, la forma denaro si costituisce per sostituzione. Non è più una merce qualsiasi che occupa la posizione di equivalente generale, ma l'oro e l'argento. Questa posizione privilegiata è stata conquistata dai metalli storicamente⁴⁴⁴: «il progresso - rispetto ad una merce qualsiasi come equivalente – consiste unicamente nel fatto che la forma dell'immediata scambiabilità generale, o la forma equivalente generale, si è ora immedesimata, per consuetudine sociale, con la forma naturale specifica della merce oro».⁴⁴⁵ L'oro è denaro solo perché in precedenza si rappresentava di fronte alle altre merci in quanto merce, nei singoli atti di scambio funzionava già come elemento scambiabile. Ora l'oro diventa l'elemento che rappresenta la scambiabilità generale delle merci, assolvendo la cruciale funzione di «misura generale dei valori (*Wertmaß*)».⁴⁴⁶ Marx tuttavia è molto chiaro, la scambiabilità delle merci non è in alcun modo resa possibile dal denaro; al contrario, è proprio in virtù della loro intrinseca scambiabilità che le merci possono essere riferite l'una all'altra come valori. Ciò dipende dal carattere sociale dei lavori in esse sostanziate che tuttavia è sistematicamente celato apparendo come una proprietà in sé delle cose. Il carattere di feticcio della merce, dunque, configura il denaro come «la *necessaria forma fenomenica* della misura *immanente* del valore delle merci: il tempo di lavoro».⁴⁴⁷ Il denaro non può rappresentare direttamente la quantità di lavoro astrattamente umano sostanziato nelle merci, il denaro assolve la funzione di rappresentare il carattere di uguaglianza che le merci paiono avere in sé in quanto cose. È il velo materiale dei rapporti sociali instaurati nella produzione di merci come cose di valore.

È necessario fare ulteriore chiarezza. L'oro, il denaro⁴⁴⁸, è una merce il che implica che anch'essa è un prodotto del lavoro. Tuttavia la sua funzione come merce è quella di

⁴⁴³ *Ivi*, p. 79; trad. it., p. 142.

⁴⁴⁴ Cfr. *Ivi*, p. 84; trad. it., p. 147.

⁴⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁴⁶ *Ivi*, p. 109; trad. it., p. 175.

⁴⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁴⁸ Ci arroghiamo la medesima licenza che si prende Marx e consideriamo solo l'oro come merce che funziona come denaro. Il posto come denaro, si è visto, è conquistato dai metalli sul piano della storia. Nell'Europa post-carolingia, pur sussistendo un sistema monetario bi-metallico, è l'oro che acquisirà la

prestare il suo corpo aureo per rappresentare il valore di tutte le merci presenti sul mercato, risultando di conseguenza immediatamente scambiabile con ognuna di esse e di essere mezzo di circolazione. Per Marx, tuttavia, l'inghippo risiede nel comprendere come e perché ogni merce è denaro:

Le cose oro e argento, così come escono dalle viscere della terra sono nello stesso tempo incarnazione immediata di ogni lavoro umano. Di qui la magia del denaro. Il contegno puramente atomistico degli uomini nel loro processo di produzione sociale, e quindi la forma di cosa – indipendente dal loro controllo e dal loro agire cosciente come individui – assunta dai loro propri rapporti di produzione, si rivelano in primo luogo nel fatto che i prodotti del loro lavoro assumono generalmente la forma delle merci.⁴⁴⁹

Le proprietà specifiche di oro e argento paiono essere, per natura, quelle dell'immediata scambiabilità con ciascuna merce; si trovano così nella posizione di regolare le attività umane di produzione e scambio. Ogni merce è denaro perché è immediatamente scambiabile con denaro. Non solo. Ogni merce è prodotta come merce in quanto incarnazione di valore ed è prodotta per lo scambio. Il suo destino, già nella mente del produttore è quella di realizzarla come valore sul mercato, ottenendo il quantitativo di denaro corrispondente al suo valore. Il carattere feticistico dell'oro, «l'enigma fattosi visibile, e abbagliante la vista»⁴⁵⁰, è di medesima fattura del carattere feticistico della merce: la socialità della produzione di oro, in quanto merce, risulta impedita alla vista se ci si limita alla circolazione. Il mistero è però un po' più fitto. Ogni merce che entra sul mercato vi entra per mezzo di uno scambio tra equivalenti. Se la sostanza che in ogni merce è uguale si sostanzia in oro, e nessuna merce può essere scambiata con se stessa, come può l'oro entrare nel mercato come merce equivalente generale, cioè come denaro. Il mistero della merce e il mistero dell'oro-denaro trovano soluzione mediante il medesimo procedimento: l'indagine della sfera della produzione.

La produzione di oro è produzione merci. Essendo prodotto come una merce ha valore ed è prodotto per lo scambio. La produzione di merci, vocata alla valorizzazione del valore, aumenta progressivamente la quantità di valore, sostanziata nel denaro, all'interno della circolazione. È quest'apparente creazione da nulla che produce confusione. Tuttavia, «per quanto sembri paradossale a prima vista, è la classe capitalistica a gettare in circolazione

posizione dominante come mezzo di circolazione. Per approfondimenti sul tema della moneta e dell'oro si rimanda a C. M. Cipolla, *Le avventure della lira*, Bologna, Il mulino, 1975; C. M. Cipolla, *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Bologna, Il mulino, 1974.

⁴⁴⁹ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 107-108; trad. it., p. 174.

⁴⁵⁰ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 108; trad. It., p. 174.

il denaro che serve alla realizzazione del plusvalore racchiuso nelle merci. Ma, *notabene*: ve lo getta non come denaro anticipato, dunque non come capitale. Lo spende come mezzo di acquisto per il proprio consumo privato».⁴⁵¹ La quantità di oro presente nella circolazione, che necessariamente per esigenze di sistema deve aumentare di ciclo in ciclo, è introdotta in quanto spesa per il consumo privato. In altre parole, l'oro entra nella circolazione in quanto immediatamente scambiata per i mezzi che soddisfano il bisogno del produttore. Il sistema è in equilibrio: una parte del plusvalore esiste come incarnazione di lavoro umano nella forma di prodotti; un'altra parte esiste nella sua pura pelle aurea. Questo perché vi sono capitalisti che immettono nella circolazione più oro di quanto non ne sottraggano, la loro attività produttiva consiste specificamente nella produzione di oro.⁴⁵² Il plusvalore esiste dunque, già come risultato della produzione, nella sua forma fatta e finita senza alcun passaggio per la sfera della circolazione. La produzione della sostanza del valore, l'oro, funziona come misura del valore in quanto essa stessa è un prodotto del lavoro ovvero gelatina di lavoro umano cristallizzato. La sua differenza dagli altri prodotti del lavoro consiste semplicemente nella non-necessità di passare per la sfera della circolazione per realizzarsi.

4.7 La teoria del valore-lavoro.

Per analizzare l'oggetto del *Capitale* bisogna abbandonare il cosiddetto *Eden dei diritti innati dell'uomo* ed immergersi nei «Segreti laboratori della produzione (*die verborgne Stätte der Produktion*)».⁴⁵³ È in questo luogo, e non all'interno della circolazione che si può comprendere la forma reale che ha la socialità. Una parte del problema è stata solo accennata. Il rapporto sociale perverso che deve essere celato per produrre una realtà sociale omogenea è il rapporto sotteso alla creazione di valore, in altre parole il rapporto sociale che si instaura per produrre merci. Cercando di essere più precisi, i rapporti di compravendita di merci.

Gli uomini non partecipano in maniera libera alle dinamiche del mercato, la posizione di compratore e venditore non sono realmente intercambiabili. Tuttavia, la dimensione più importante per il tema del presente lavoro è «Bentham», ovvero che «ognuno dei due ha a che fare soltanto con se stesso: la sola forza che li avvicina e li mette in rapporto è quella del loro utile personale (*Eigennutzes*), del loro particolare vantaggio, dei loro interessi

⁴⁵¹ K. Marx, *Das Kapital II*, p. 335; trad. It., p. 407.

⁴⁵² Cfr. *Ivi*, p. 337; trad. it., p. 409.

⁴⁵³ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 189; trad. It., p. 270.

privati». ⁴⁵⁴ Lo scambio come funzione dell'utilità e dell'interesse personale è esattamente il dispositivo di apparenza che permette di costruire una copertura adeguata alla realtà del rapporto sociale. Questo perché schiaccia il carattere della merce integralmente sulla sua dimensione corporea, sulla sua forma naturale. L'utilità e il valore d'uso permettono di ignorare il valore della merce. Dall'analisi degli scenari è emerso che è proprio l'esistenza di utilità sacrificata, il valore, che conferisce al prodotto del lavoro nella società capitalista la sua caratteristica principale. Le merci non sono scambiate come cose utili, sono scambiate in quanto valori e proprio per questo possono rappresentarsi l'una nel corpo dell'altra.

Sul mercato, si è visto, esistono due forme della circolazione. La prima, la circolazione immediata di merci, M-D-M, si apre con un atto di vendita per concludersi con l'atto di compera. La caratteristica di questo ciclo è che il polo conclusivo è merce come quello iniziale, tuttavia il *telos* di questo ciclo consiste nell'ottenere una merce di qualità differente. In altre parole lo scopo è quello della soddisfazione dei bisogni. La seconda, la circolazione del denaro, D-M-D, si apre con una compera e si conclude con una vendita. Il denaro qui non è speso, ma solo anticipato, in quanto il ciclo si conclude con un elemento della medesima qualità di ciò che lo ha innescato. Nella compera, il capitalista si reca sul mercato per comperare merci, mezzi di lavoro, e una merce peculiare, la forza lavoro. Questi fattori vengono combinati insieme nella produzione e poi, le merci prodotte in conseguenza al processo lavorativo, vengono vendute sul mercato trasformandole nuovamente in denaro. Tutte queste peripezie sembrano «costituire un'operazione tanto futile (*zwecklos*) quanto assurda» ⁴⁵⁵, tuttavia a variare non è la qualità bensì la quantità. La vera forma del ciclo è D-M-D' e tutto il meccanismo viene messo in moto per la produzione di un surplus di denaro al termine del ciclo stesso. ⁴⁵⁶ La quantità di denaro eccedente rispetto al denaro anticipato è plusvalore ed in esso consiste lo scopo del ciclo del denaro. Questo è possibile solo in quanto il valore delle merci vendute è superiore a quello delle merci acquistate. Tuttavia, gli economisti che hanno cercato di rendere conto di questo fenomeno noto partendo dalle analisi sulla circolazione delle merci hanno fatto un buco nell'acqua. Spiegazioni che presuppongono scambi iniqui, ovvero tra merci che non sono scambiate al proprio valore, non sono adeguate a rendere conto della struttura di un sistema che continuamente mette sul mercato una quantità di valore superiore a

⁴⁵⁴ *Ivi*, p. 190; trad. it., p. 271.

⁴⁵⁵ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 165; trad. It., p. 241.

⁴⁵⁶ Cfr. *Ibidem* e ss.

quella acquistata. Ciò che Marx comprende consiste nel fatto che il cambiamento di valore tra la compra e la vendita consiste nel consumo di una merce particolare. In altre parole, se il consumo inerisce al valore d'uso, deve esistere una merce sul mercato il cui uso determini una maggiorazione del valore.⁴⁵⁷ Tale merce è la forza lavoro che viene venduta dall'operaio, suo proprietario, al capitalista: questa vendita garantisce all'acquirente la possibilità di utilizzo della forza lavoro per un determinato segmento di tempo. In cambio, l'operaio ottiene una quantità di denaro che permette a lui di soddisfare i suoi bisogni vitali. Alla luce di quanto visto sin qui, il carattere feticistico della merce consiste nell'apparenza del valore delle stesse come una proprietà in sé delle cose: ciò significa che ad essere celata è l'origine del valore delle merci ovvero il consumo di questa merce particolare, la forza lavoro. La produzione di merci è produzione di valore⁴⁵⁸ e dunque consumo di forza lavoro. È proprio per esplorare le condizioni in cui avviene il consumo di forza lavoro che si deve abbandonare la sfera della circolazione, in essa compaiono soltanto i terminali essenziali della realizzazione del valore ma non si può rendere conto in alcun modo della variazione generale del valore sul mercato.

Partiamo dal carattere di illibertà che affetta il rapporto sociale nel mercato. La forma estesa del ciclo del denaro è la seguente: D- M ...P ...M'-D'. Il processo con cui ottenere un valore maggiore rispetto a quello contenuto nelle merci all'inizio si apre con un acquisto. Chi orienta il processo si presenta sul mercato per acquistare: ciò implica che strutturalmente vi sia qualcuno che, nel medesimo mercato, sia nella posizione di vendere. In altre parole, D-L, l'acquisto di forza lavoro, «presuppone già l'operaio salariato (*unterstellt der Lohnarbeiter*), quindi i mezzi di produzione come parte del capitale produttivo, quindi il processo di lavoro e di valorizzazione, il processo di produzione come funzione del capitale».⁴⁵⁹ La struttura sociale del modo capitalistico di produzione prevede l'esistenza di soggetti che, non avendo alcuna proprietà oltre le proprie braccia, sono costretti a vendere l'unica merce di cui dispongono ovvero la forza lavoro. La vendita di forza lavoro è *conditio sine qua non* per la loro sopravvivenza, essi sono dipendenti dal salario che percepiscono in cambio della vendita. Tuttavia, «il rovescio di una dipendenza è il dovere».⁴⁶⁰ L'individuo che non ha altro oltre alla forza lavoro è

⁴⁵⁷ Cfr. K. Marx, *Das Kapital I*, p. 181; trad. It., p. 260.

⁴⁵⁸ È necessaria tuttavia una precisazione. Le merci, o più in generale i prodotti del lavoro, hanno per Marx sempre valore in relazione alla quantità di tempo necessaria alla loro produzione. Non è questo il carattere specifico del modo di produzione capitalistico che viene ritenuto valido per ogni modo di produzione. Ciò che vi è di specifico nel modo di produzione capitalistico è il senso sociale della divisione del lavoro: l'incremento del valore, ΔD .

⁴⁵⁹ K. Marx, *Das Kapital II*, p. 67; trad. It., p. 85.

⁴⁶⁰ M. Godelier, *Antropologia e Marxismo*, cit., p. 294

costretto a venderla sul mercato. L'assunto fondamentale marxiano sullo spazio del mercato, però, prevede che le merci siano scambiate al loro valore e, di conseguenza, ciò avviene anche per la forza lavoro.

Lo scambio salario-forza lavoro, nonostante non sia libero in quanto mosso da una condizione strutturale in cui versa l'operaio, appare equo. Per dissipare l'alone di equità dobbiamo prendere brevemente in esame l'analisi marxiana sulla giornata lavorativa (*Der Arbeitstag*). Essa è divisa in due segmenti: tempo di lavoro necessario e pluslavoro (*Mehrarbeit*). Il primo consiste nella quantità di lavoro necessario all'operaio per produrre i mezzi di cui necessita per vivere. Il secondo, il tempo di pluslavoro, consiste nel tempo in cui il lavoratore è costretto a lavorare superata la soglia del tempo di lavoro necessario⁴⁶¹. In altre parole, ogni giornata lavorativa ingloba costitutivamente una parte di lavoro non pagato che si materializza in *plusprodotto* e la cui vendita sul mercato delle merci garantisce al proprietario quell'incremento di denaro rispetto al denaro anticipato. L'intero processo lavorativo è messo in moto proprio per estorcere una quantità di lavoro superiore a quella necessaria al sostentamento dell'operaio: «il tempo per il quale sta in lui di vendere la propria forza lavoro, è il tempo per il quale è costretto a venderla; che il suo vampiro non allenta la presa “finché c'è ancora un muscolo, un tendine, una goccia di sangue da sfruttare”»⁴⁶². La riproduzione dell'operaio diventa in altre parole una mera funzione dell'estrazione di una quantità di valore superiore al salario come valore corrispondente alle merci necessarie per il sostentamento.

Quanto emerso inerisce la produzione in quanto «*processo di creazione di valore (Verwertungsprozess)*»⁴⁶³. Il valore di una merce dipende dalla quantità di lavoro cristallizzato in essa e l'intero processo lavorativo è subordinato alla creazione di valore. Il processo lavorativo avviene è un processo di trasformazione che avviene tra fattori oggettivi, merci acquistate dal capitalista che funzionano come mezzi di produzione e come mezzi di lavoro e tra un fattore, la merce forza lavoro attaccata all'individuo che la ha venduta. L'uomo lavora e trasforma le cose in funzione di uno scopo determinato che il prodotto del lavoro deve assolvere. Tuttavia, la struttura di costrizione che abbiamo analizzato imprime un'inversione del rapporto che l'uomo ha con i mezzi di lavoro:

La cosa [*Sache*] si espone, però, diversamente dal punto di vista del processo di valorizzazione. Non è il lavoratore che impiega i mezzi di produzione, ma sono i mezzi di produzione che impiegano il lavoratore. Non è il lavoro vivo che si rende effettuale nel lavoro oggettuale come

⁴⁶¹ Cfr. K. Marx, *Das Kapital I*, p. 245; trad. It., p. 335.

⁴⁶² *Ivi*, pp. 319-320 ; trad. it., p. 419.

⁴⁶³ *Ivi*, p. 200; trad. it., p. 284.

suo organo oggettivo, ma è il lavoro oggettuale che, succhiando lavoro vivo, si conserva e si accresce e in tal modo diventa *valore che si valorizza*, diventa capitale e funziona come tale.⁴⁶⁴

I mezzi che l'uomo si trova a dover utilizzare nel processo di creazione del valore non sono che incarnazioni di lavoro umano indifferenziato, merci. L'attività dell'uomo, in questo senso, non fa altro che aggiungere una nuova lavoro e di conseguenza nuovo valore. I mezzi di lavoro e i vari fattori della produzione esistono soltanto nella funzione di ricettori di nuovo lavoro umano e vengono acquistati sul mercato proprio a tale scopo. Il capitale è lavoro umano cristallizzato che viene impiegato per un ulteriore ricezione di valore ed è dunque valore che si valorizza o valore in processo. L'impiego di forza lavoro di dispiega in due momenti fondamentali: dovendo interfacciarci con cose aventi valore, in primo luogo deve conservare il valore in esse e, al contempo, iniettare in esse nuovo valore⁴⁶⁵. L'acquisto di forza lavoro è teleologicamente determinato unicamente al processo di valorizzazione del valore, assoggettato al capitale.

Il capitale è un particolare rapporto di produzione che si articola nelle trame di quella tela di rapporti indiretti tra gli individui di cui parla Rubin nei *Saggi sulla teoria del valore*. Le peculiarità di questo rapporto sono manifeste solo per mezzo delle cose e appaiono ai soggetti come proprietà delle cose stesse⁴⁶⁶. Il processo di estrazione di plusvalore, che è il fine specifico del legame sociale di capitale è per Marx violento. La struttura di uno spazio omogeneo richiede batailleanamente assimilazione e repulsione degli elementi eterogenei. Si è mostrato che la circolazione delle merci assolve entrambe le funzioni. Lavora innanzitutto contaminando i modi di produzione non capitalistici che diventano modi di produzione di merci. In secondo luogo funziona come copertura del legame sociale instaurato tra i soggetti, determinando l'incomprensione più grande dell'economia classica borghese: l'incapacità di comprendere l'origine del valore. David Ricardo, e Marx lo riconosce a più riprese, è stato senza dubbio un pioniere nell'elaborare una teoria del valore-lavoro: egli «non distingue mai espressamente e con chiara consapevolezza il lavoro, come si rappresenta nel valore, dallo stesso lavoro in quanto rappresenta nel valore d'uso il suo prodotto»⁴⁶⁷. Ricardo non riesce a comprendere il carattere duplice del lavoro, come processo lavorativo e come processo di creazione del valore. Il lavoro astrattamente

⁴⁶⁴ K. Marx, *Il "capitolo sesto inedito" del primo libro de "Il capitale"*, Napoli, La città del sole, 2018, p. 97.

⁴⁶⁵ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁶⁶ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁶⁷ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 94 (nota 31); trad. It., Nota a p. 159.

umano esula dalla sfera della circolazione in cui i prodotti del lavoro appaiono come valori d'uso⁴⁶⁸. Proprio in questo consiste la dimensione di menzogna.

È necessario sviluppare alcune precisazioni ulteriori. Il dominio che si instaura nel legame sociale di capitale, tendente alla produzione e alla riproduzione di valore, è differente rispetto al dominio che l'aristocrazia tenta di imporre per mezzo della forma del diritto e della rappresentanza. Il processo di creazione del valore, l'origine del valore, è celata anche al capitalista stesso. Egli si interfaccia con l'operaio nel libero spazio della circolazione, è convinto di pagare il suo lavoro per mezzo del salario. Nessuno degli soggetti prodotti e agenti nella circolazione possono rendere conto delle dinamiche dello scambio delle merci. La socialità appare come una caratteristica delle cose, le merci liberate dalla grigia esistenza dell'utilità si librano nel cielo della religione a cui l'uomo ha rinunciato. Dall'alto le cose dominano e regolano la vita degli uomini, in quanto è il loro scambio che permette il soddisfacimento dei bisogni naturali dell'uomo. Al contempo, però, esse realizzano la loro essenza sacra vivendo ognuna nel corpo dell'altra unite dall'intimità animale che le caratterizza. L'estrazione di plusvalore appare come una proprietà naturale del sistema, i soggetti per mezzo dei quali questo processo si materializza appaiono solo casualmente vincolati gli uni agli altri da rapporti temporanei giustificati dalle incombenze della vita umana. Il processo appare de-soggettivato, come un fatto naturale, il capitalista esercita le sue funzioni come personificazione del capitale, agendo con coscienza e volontà⁴⁶⁹: «il dominio del capitalista sul lavoratore è, perciò, il dominio della cosa sull'uomo, del lavoro morto su quello vivo, del prodotto sul produttore, perché le merci, che diventano mezzi di dominio sui lavoratori [...] sono, di fatto, meri risultati del processo di produzione, i prodotti di esso».⁴⁷⁰ Siamo tornati al punto di partenza, un elemento materiale (*materiell*) in cui sono incarnate delle proprietà, delle abitudini e delle strutture sociali intorno al quale si struttura integralmente la società. Si è interpretato il mondo in cui le merci vivono come un mondo sacro e più volte nel corso del lavoro sono comparsi riferimenti al mondo religioso, in riferimento ai concetti elaborati da Bataille. Tuttavia, un ulteriore tassello in questa direzione ci viene fornito da Godelier in *Per una teoria marxista dei fatti religiosi*. In questo articolo propone una scansione in quattro tappe del rapporto tra le pratiche religiose nei popoli primitivi e la forma del legame sociale. Parte dall'analisi dei pigmei *mbuti*, in cui la pratica insieme

⁴⁶⁸ Cfr. L. Althusser, *Leggere il capitale*, cit., p. 92.

⁴⁶⁹ Cfr. K. Marx, *Il "capitolo sesto inedito" del primo libro de "Il capitale"*, cit., p. 98.

⁴⁷⁰ *Ivi*, p. 99.

reale e simbolica dei rituali in favore della foresta producono un'intensificazione del legame sociale. In questo modo di organizzare la vita delle comunità riscontra un germe di inversione: «i *mbuti* agiscono realmente su se stessi, pur se immaginano che la loro rinnovata unità sia il prodotto, l'effetto, della presenza e della benevolenza più attiva della foresta»⁴⁷¹. Lo schema si complica negli stadi successivi, gli eschimesi introducono la figura del sacerdote⁴⁷² che si occupa di mediare il rapporto con le potenze sovranaturali che influenzano le condizioni di riproduzione della vita naturale. Da qui in poi, Godelier cerca di mostrare come la religione⁴⁷³ sia quel dispositivo ideologico che permette una giustificazione della stratificazione in classi della società e al contempo fornisce una base per la disuguaglianza materiale. In particolare negli indiani pawnee e wichita il capo è possessore di uno speciale pacchetto magico, costituito da alcuni oggetti sacri, al quale è attribuito il potere di controllare la fertilità dei campi e la migrazione dei bisonti e può garantire di conseguenza una florida esistenza all'intera comunità. L'ideologia religiosa funziona quindi sia come legittimazione e fonte della dipendenza che, al contempo, «è riconosciuta e accettata, perché l'ideologia è condivisa dai dominanti e dai dominati»⁴⁷⁴. Questa condivisione cementa il legame sociale, struttura la comunità in quanto tale; struttura che si basa su l'esercizio di una violenza senza violenza. Lo sfruttamento, il rapporto di dominio, esiste ma non si materializza: è solo dominio ideale. Affinché la comunità sia tale, è necessaria una copertura al rapporto violento e strutturante la comunità stessa. Nel modo di produzione capitalistico, il ruolo qui svolto dall'ideologia religiosa è assolto dalla circolazione: la dimensione apparente⁴⁷⁵, ma spesso e reale, della

⁴⁷¹ M. Godelier, *Antropologia e marxismo*, cit., p. 293.

⁴⁷² Non si può non sottolineare la similarità con la figura del Lama analizzata da Bataille. La soluzione per la gestione dell'eccedente in Tibet, secondo il francese, consiste nel devolvere al monastero la quota di surplus vocandola integralmente al sostentamento della famiglia del Lama e delle spese religiose. Cfr. G. Bataille, *La parte maledetta*, cit., pp. 110-111.

⁴⁷³ Non si può ignorare sul tema del rapporto tra religione e capitalismo il contributo di Walter Benjamin. Egli sostiene che nel capitalismo vada scorta una sorta di religione in quanto soluzione palliativa alle stesse istanze che precedentemente erano risolte dalla religione. L'utilitarismo assume la sua «tonalità religiosa» in quanto consiste nel senso che struttura il culto capitalistico. Benjamin scorge altre due caratteristiche essenziali: il culto capitalistico è totalizzante, nel senso che non vi è uno spazio di tempo in cui è sospeso; in secondo luogo è un culto indebitante e colpevolizzante. Il capitalismo è, secondo il tedesco, il primo culto che non espia il peccato ma crea colpa. L'effetto è contagioso e strutturante: «Una coscienza spaventosamente colpevole, che non sa come espiare, si afferra al culto, non per espiare in esso questa colpa/debito, ma per renderla universale, per conficcarla a forza nella coscienza e, infine e sopra ogni cosa, per implicare Dio stesso in questa colpa/debito, al fine di suscitare in Lui stesso interesse per l'espiazione» (W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, Genova, Il Melangolo, 2013, p. 43.) Interessante è dunque l'esito a cui il capitalismo come culto religioso approda, ovvero quello di eliminare il carattere trascendente di Dio.

⁴⁷⁴ M. Godelier, *Antropologia e marxismo*, cit., p. 295.

⁴⁷⁵ Già Mandeville era consapevole di questo paradosso, ovvero della sistematica violazione di quei precetti che pretendono di strutturare le relazioni tra gli uomini. In particolare, l'olandese sottolinea l'innaturalità dell'atto virtuoso che consiste nell'azione avente l'altro come fine. Con la parabola de *La favola delle api*,

produzione di merci in condizioni di libertà, proprietà e uguaglianza. In essa l'interazione sociale è prerogativa delle cose, i soggetti possono interagire solo in quanto possessori di merci; è la dimensione di realtà del feticismo delle merci.

l'Autore mostra l'impossibilità di una società che funziona correttamente se ogni azione viene svolta seguendo i precetti della moralità. Infatti, «soltanto gli sciocchi cercano di rendere onesto un grande alveare. Godere le comodità del mondo. Essere famosi in guerra, e, anzi, vivere nell'agio senza grandi vizi è un'inutile utopia nella nostra testa. Frode, lusso e orgoglio devono vivere, finché ne riceviamo i benefici» (B. Mandeville, *La favola delle api*, Roma, Laterza, 1987, p. 20) In altre parole è impossibile secondo Mandeville di vivere secondo virtù e, al contempo, far progredire la società industriosa: l'alveare liberato dalla meschinità è destinato al *declino*.

Capitolo 5: Marx. Il feticismo degli economisti volgari.

5.1 La teoria del valore di Ricardo.

In questo capitolo si cercherà di affrontare il concetto di feticismo adoperato da Marx in opposizione a quelli che egli definisce “economisti volgari”. Il problema è pressoché il medesimo a quello del feticismo delle merci, declinato però in rapporto alla scienza dell’economia politica, formulando una comprensione delle dinamiche che questo sapere pretende di descrivere. In altre parole, si tratta sempre di comprendere l’origine del valore delle merci, passando per l’analisi che di tale concetto viene fatto nelle versioni pseudo-scientifiche delle analisi condotte da Adam Smith e David Ricardo.⁴⁷⁶ Gli economisti volgari di cui ci si occuperà in questo capitolo, e a cui viene affibbiato l’appellativo di feticisti, hanno tutti in comune il fatto di muovere i loro passi a lato della teoria del valore di Ricardo. Il motivo è presto detto. A partire dalle formulazioni ricardiane, negli anni ’20 del XIX secolo, iniziarono in Inghilterra una serie di moti operai che avevano al centro del loro programma quello di appropriarsi (o riappropriarsi) di una parte maggiore del loro prodotto.⁴⁷⁷ Queste rivendicazioni hanno, secondo gli economisti del tempo, a che fare con le teorie ricardiane che vengono di conseguenza depotenziate e criticate.⁴⁷⁸

Nel terzo libro de *Le teorie del plusvalore*⁴⁷⁹, l’obiettivo polemico di Marx è la cosiddetta dissoluzione della scuola ricardiana che banalizza le indagini svolte dai predecessori nei campi dell’economia politica. Con questo tipo di operazione, i detrattori di Ricardo intendono disconoscere il rapporto sussistente tra i soggetti nelle relazioni economiche, concependo le azioni degli uomini nello spazio del mercato come proprietà delle cose. In tal modo, ogni pretesa e rivendicazione dei movimenti operai perde il suo perno teorico. Un discorso sulle implicazioni teoriche del concetto di feticismo in relazione a queste

⁴⁷⁶ A questi due autori, inoltre, sono dedicati quasi integralmente due volumi delle *Storia delle teorie economiche*. Nonostante le critiche mosse alla distinzione tra capitale fisso e capitale circolante, che inibiscono la possibilità di leggere il rapporto di dominio sussistente nel modo di produzione capitalistico, Marx valorizza le analisi dei due economisti proprio per il loro rigore scientifico e metodologico.

⁴⁷⁷ Cfr. M.Dobb, *Theories of value and distribution since Adam Smith*, New York, Cambridge University Press, 1973, p. 98.

⁴⁷⁸ Due esempi di questo processo di dissoluzione della scuola ricardiana sono McCulloch e Samuel Bailey.

⁴⁷⁹ L’edizione tedesca utilizzata di *Theorien über den Mehrwert* (volumi II e III) sono quelli editi da Dietz Verlag in MEW 26.2 e 26.3. L’edizione italiana adottata è K. Marx, *Storia delle teorie economiche*, Roma, Newton Compton Editori, 1974 (volumi 2-3). Tuttavia l’originale tedesco è un testo frammentato e contiene brani, citazioni e parole in lingua inglese. Pertanto, quando rilevante, sarà messo in evidenza la variazione linguistica nel testo originale.

teorie si configura come necessario all'interno dell'economia generale di questo lavoro: gli economisti volgari e le loro teorie economiche sono una delle dimensioni reali e più spesse delle apparenze feticistiche strutturanti lo spazio omogeneo. Esse sono condizione di possibilità del modo di produzione capitalistico e, pertanto, è necessario smantellare l'ideologia economica in quanto funzione del sistema⁴⁸⁰.

Il tema del feticismo ci impone di concentrare la nostra attenzione sui rapporti tra uomini ed il modo in cui si dispiegano. In questo senso è stata aperta una breccia da Ricardo, le cui analisi permettono di leggere i rapporti sussistenti e la distribuzione del prodotto⁴⁸¹ tra le diverse branche della produzione. Bisogna inoltre considerare che l'economista britannico muove le sue analisi a partire dal fatto che esista una porzione di prodotto, il cosiddetto *surplus*, eccedente rispetto al mero soddisfacimento dei bisogni degli immediati produttori⁴⁸².

La teoria del valore di Ricardo si pone come una rottura nei confronti della tesi di Adam Smith che, infatti, viene analizzata fin dalle prime righe di *The principles of political economy and taxation*⁴⁸³. In particolare, viene posta sotto esame l'ambiguità di cui è carico il termine valore: esso indica l'utilità di un oggetto, riferendosi alle sue caratteristiche specifiche e alle sue proprietà; indica inoltre anche la possibilità fornita

⁴⁸⁰ Cfr. *Ibidem* e A. Mazzone, *Il feticismo del capitale: una struttura storico-formale* in N. Badaloni (a cura di), *Problemi teorici del marxismo*, Roma, Editori riuniti, 1976, pp. 105-164.

⁴⁸¹ Come nota Bernard Manin, le diverse concezioni del liberalismo, siano esse improntate a una limitazione dell'intervento politico o una strutturazione dei poteri in modo bilanciato, poggiano inevitabilmente sulla convinzione di un sistema auto-equilibrante per cui le forze agenti in uno spazio comune (nello specifico, in relazione alle idee di Hayek a cui il saggio si riferisce, il mercato) le forze agenti sfuggono al controllo individuale e lavorano autonomamente alla produzione del bene comune. Queste concezioni portano inevitabilmente alla chiusura dello spazio che Marx, e prima di lui i cosiddetti socialisti ricardiani, intendono aprire alla luce delle teorie di Ricardo per l'analisi dei rapporti umani sottostanti al processo di produzione. Cfr. B. Manin, *I due liberalismi: mercato e contro-poteri*, in *Neoliberalismo, neoliberalismo e Sinistra Europea*, Franco Angeli, nr. 3-4 Settembre 1984-Aprile 1985, pp. 45-62.

⁴⁸² Questa è la caratteristica comunque che la cosiddetta storiografia raffiana identifica come *leit motiv* dell'economia classica, comprendente Smith, Ricardo e Marx. (Cfr. C. Napoleoni, *Discorso sull'economia politica*, Torino, Boringhieri, 1985) In alcune analisi, tra cui quella di M. Dobb, che saranno più volte richiamate all'interno di questo capitolo, è molto accentuato l'elemento di continuità tra Ricardo e Marx proprio in virtù di questo elemento comune. Tuttavia si cercherà di mostrare gli elementi essenzialmente nuovi della concezione marxiana del valore. A tale riguardo, si rimanda anche ai lavori di T. R. Riva, *Teoria del valore e ricostruzione dialettica. H.G. Backhaus e la critica dell'economia politica*, in H. G. Backhaus, *Dialettica delle forme di valore. Elementi critici per la ricostruzione della teoria marxiana del valore*, Roma, Editori riuniti, 2009; H.G. Backhaus, *Dialettica delle forme di valore*, cit.; G. Pilling, *The law of value in Ricardo and Marx*, in *Economy and society*, London, Routledge, 1972, 1:3, pp. 281-307; L. Tsoulfidis, *Ricardo's theory of value and Marx's critique*, in *History of Economic Ideas*, 1998, Vol. 6, No. 2 (1998), pp. 69-88. Tuttavia alcune indicazioni sulla difficoltà dell'esposizione ricardiana e sull'impostazione dei principi sono fornite dallo stesso Marx in diversi luoghi del suo lavoro, in particolare nel decimo capitolo di *Storia delle teorie economiche* in cui attribuisce all'impostazione ricardiana i difetti della teoria di Bailey che verrà successivamente analizzata.

⁴⁸³ D. Ricardo, *Principles of political economy and taxation*, Mansfield Center, Martino Publishing, 2016. (L'edizione utilizzata riproduce la terza edizione dei *Principles*).

dagli oggetti di permettere al possessore di ottenere altri oggetti per esso utili, ovvero la caratteristica di avere un determinato potere d'acquisto.⁴⁸⁴ Il tema dell'utilità dell'oggetto, come si può notare, è ricorrente nel nostro lavoro. Ancora una volta, tuttavia, le peculiarità proprie degli oggetti vengono scartate in quanto, nonostante alcuni beni siano assolutamente necessari⁴⁸⁵, è opinione comune ritenere che essi non siano di valore alcuno. Questo basta a Smith, e di conseguenza a Ricardo, per mettere fuori gioco l'utilità come ragione dello scambio tra gli oggetti. È tuttavia necessaria un'ulteriore precisazione. L'indagine ricardiana sul valore intende fornire un concetto adeguato all'elemento che le cose scambiate hanno in comune e, al contempo, questo elemento deve poter indicare le quantità delle diverse merci nello scambio. In altre parole, l'economista inglese schiaccia il concetto di valore integralmente sul valore di scambio.⁴⁸⁶ A questo punto Ricardo procede mostrando quali sono le due fonti del valore, inteso nel secondo senso appunto: la prima è la scarsità⁴⁸⁷, la seconda è la quantità di lavoro necessario per ottenerle.

L'elemento veramente interessante è dunque il secondo, quello della quantità di lavoro necessaria alla produzione delle merci. Questo viene ricavato da Ricardo a partire dal già citato passaggio de *La ricchezza delle nazioni* in cui Smith sostiene che il vero costo di una qualsiasi cosa altro non è che il sacrificio (*toil and trouble*) imposto al produttore di quella determinata merce⁴⁸⁸. Il passaggio dello scozzese continua sostenendo che era il lavoro il prezzo originario di ogni merce, ciò che veniva utilizzato per pagare le merci di

⁴⁸⁴ Cfr. *Ivi*, p. 5. La posizione che sta esponendo Ricardo è quella di Adam Smith ne *La ricchezza delle nazioni*.

⁴⁸⁵ Gli esempi classici a cui si attinge sono l'acqua e l'aria.

⁴⁸⁶ Questo elemento è stato brillantemente messo in luce da Tsoulfidis, il quale mostra infatti come Ricardo usi in maniera intercambiabile *value* e *exchangeable value*. L. Tsoulfidis, *Ricardo's theory of value and Marx's critique*, cit., p.70.

⁴⁸⁷ «There are some commodities, the value of which is determined by their scarcity alone. No labour can increase the quantity of such goods, and therefore their value cannot be lowered by an increase supply». (D. Ricardo, *Principles of political economy and taxation*, cit., p. 6) Qui è evidente che l'economista parla del prezzo e non del valore in senso marxiano. Infatti questi oggetti a cui si riferisce sono statue, libri rari etc.

⁴⁸⁸ Interessante a tal proposito è l'approccio di Meek che insiste sul fatto che anche in Smith la merce ha valore per il fatto che in essa sia stato speso lavoro sociale. Tuttavia la quantità di questo lavoro non è sufficiente per determinare la quantità di lavoro che questa merce, scambiata nel mercato, può comperare. La differenza tra l'input e l'output, al contrario, pare per Smith la discriminante fondamentale. R. L. Meek, R. L. Meek, *Studies in the theory of value*, New York, Monthly Review Press, 1973 (II ed.), p. 78. Sull'origine smithiana della teoria del valore di Ricardo insiste anche N. Naldi, *Labour employed in production and labour commanded: a Ricardian conjecture*, Cambridge Journal of Economics, Vol. 27, No. 4 (July 2003), pp. 547-562. Tuttavia il problema della teoria smithiana è, secondo Marx, l'indistinzione dei due modi di divisione del lavoro; concetto da cui tuttavia ricava la teoria della quantità di lavoro comandabile come misura degli scambi. Cfr. N. Badaloni, *Marx: centralità della "critica" e suo modo d'essere*, in *Marx, un secolo*, cit., p. 24.

cui ci si appropria⁴⁸⁹. Questa condizione però è ritenuta propria solo per «that early and rude state of society which precedes both the accumulation of stock and appropriation of land»⁴⁹⁰. A monte, dunque, della civiltà umana gli uomini scambiano i loro prodotti in relazione al lavoro necessario alla produzione. Questo meccanismo, tuttavia, si rompe nel momento in cui, come è il caso della società capitalistica, il lavoratore è un dipendente⁴⁹¹ e, proprio in virtù di questo rapporto, è costretto a cedere parte del prodotto al proprietario del capitale⁴⁹². Questo significa che il moderno rapporto di lavoro è tale per cui una parte del prodotto viene appropriata da soggetti che possono combinare i fattori della produzione e, grazie a questa appropriazione, ottengono i mezzi per la propria sussistenza e un profitto⁴⁹³. Di conseguenza, secondo Smith, il lavoro contenuto nella merce non può essere una misura standard e invariabile. Il valore del lavoro, cioè la quantità di beni che si possono acquistare in cambio della produzione delle merci, varia a seconda della porzione spettante ai lavoratori produttivi, dunque Smith intende adottare come misura invariabile la quantità di lavoro comandabile (*Commandable labour*)⁴⁹⁴. Tuttavia trovare una misura adeguata per esprimere l'elemento comune in uno scambio rimane un problema di difficile soluzione e Ricardo si insinua in quest'ambiguità per darne una innovativa.

La quantità di lavoro che una merce può comprare non può, ricardianamente, essere ritenuta una misura invariabile in quanto è soggetta esattamente alle stesse fluttuazioni delle merci con cui dovrebbe essere comparata.⁴⁹⁵ Al contrario, la quantità di lavoro contenuta in una merce risponde perfettamente all'esigenza in questione in quanto varia soltanto in relazione ad una o più merci e si esprime come una variazione del rapporto stesso. In altre parole, Ricardo ritiene di correggere⁴⁹⁶ Smith perché il punto di partenza

⁴⁸⁹ Cfr. D. Ricardo, *Principles of political economy and taxation*, cit., p. 6. Nel testo è integralmente riportata la citazione di Adam Smith.

⁴⁹⁰ *Ibidem*.

⁴⁹¹ Cfr. R. L. Meek, *Studies in the theory of value*, cit., pp. 70-71.

⁴⁹² Il concetto in Smith, come si è visto, si riferisce a capitale fisso (mezzi di lavoro) e capitale circolante (mezzi necessari al sostentamento degli operai). Questa distinzione, tuttavia, sarà ulteriormente problematizzata nell'indagine della posizione di Thomas Hodgskin.

⁴⁹³ Questa lettura del passaggio smithiano è l'interpretazione tradizionale. Vi è tuttavia un'altra lettura che intende il valore non tanto come la quantità di lavoro altrui impiegato nelle merci consumate, quanto piuttosto la quantità di lavoro venduta al fine di ottenere le merci che si necessitano. Cfr. N. Naldi, p. 550-552.

⁴⁹⁴ Questo porta alla formulazione di una teoria dei costi, per cui il prezzo finale della merce deve comprendere contemporaneamente una retribuzione al lavoratore, il profitto del capitalista e la rendita al proprietario terriero.

⁴⁹⁵ D. Ricardo, *Principles of political economy and taxation*, cit., p. 7.

⁴⁹⁶ Il tipo di correzione applicata a Smith, nelle intenzioni di Ricardo, è una correzione di tipo logico. Cfr. R. L. Meek, *Studies in the theory of value*, cit., p. 83.

dello scozzese, sia esso il prezzo del grano o la quantità di lavoro che si può acquistare con una merce, suppone a priori il rapporto di scambio⁴⁹⁷. È dunque il principio del lavoro contenuto quello che viene adottato dall'economista britannico: la quantità di lavoro contenuta nei prodotti che vengono scambiati determina le rispettive quantità degli elementi nello scambio riesce cioè a spiegare ciò che allo scozzese non era riuscito⁴⁹⁸, ovvero come mai una determinata merce ha potere di acquisto e la grandezza di questo. Inoltre è possibile, grazie a questa teoria, concepire l'origine e la dimensione della quantità di valore nuova che viene scambiata e si inserisce nella dimensione del mercato.⁴⁹⁹ Non si può guardare, come Smith intende fare, alla quantità di merci scambiate contro il lavoro⁵⁰⁰; è la quantità di lavoro impiegata nella produzione delle merci che determina il rapporto di scambio. Infatti, «the proportion between quantities of labour necessary for acquiring different objects seems to be the only circumstance which can afford any rule for exchanging them for one another»⁵⁰¹. Il problema ricardiano, di fatto, è il seguente: se il rapporto di scambio tra due merci varia, quale è delle due la merce che ha variato il suo valore?⁵⁰² Il procedimento, per l'economista, risulta abbastanza banale in quanto sarebbe possibile, attraverso una comparazione dei due termini dello scambio con altre merci, comprendere quale delle due abbia subito un'effettiva variazione.⁵⁰³ La vera rottura con l'economia politica precedente si ha, tuttavia, proprio nella formalizzazione di questa variazione del valore delle merci di riferimento, siano esse grano o quantità di lavoro contenuta nei prodotti. Infatti la protesta di Ricardo è di ordine concettuale⁵⁰⁴: «the cause of the variation between corn and other things is the smaller quantity of labour necessary to produce it, and therefore, by all just reasoning, I am bound to call the variation of corn and labour a fall in their value, and not a rise in the value of the things with which they are compared».⁵⁰⁵ Questa operazione è

⁴⁹⁷ Cfr. C. Napoleoni, *I fisiocratici, Smith, Ricardo, Marx. Le origini dell'economia politica*, Firenze, GoWare, 2020, p. 96.

⁴⁹⁸ Cfr. R. L. Meek, *Studies in the theory of value*, cit., p. 63.

⁴⁹⁹ Cfr. C. Napoleoni, *I fisiocratici, Smith, Ricardo, Marx. Le origini dell'economia politica*, cit., p. 101.

⁵⁰⁰ Secondo Dobb l'approccio di Ricardo del lavoro contenuto è manifestazione dell'opposizione alla teoria smithiana del valore-salario, ovvero il fatto che il valore non dipenda dalla quantità di cose, di beni, che si possono comprare con il salario. M. Dobb, *Theories of value and distribution since Adam Smith*, cit., p. 76.

⁵⁰¹ D. Ricardo, *Principles of political economy and taxation*, cit., p. 9.

⁵⁰² Cfr. *Ibidem*.

⁵⁰³ Cfr. *Ibidem*.

⁵⁰⁴ Il progetto scientifico ricardiano cerca di costruire uno «strumento di pensiero», il valore, che sia in grado di rendere conto della molteplicità dei fenomeni di equivalenza che si verificano nello scambio. Si ritiene inoltre che questo progetto si possa a tutti gli effetti intendere, utilizzando le categorie di Cassirer, come finalizzato a produrre una «unità grandezza concettuale» che funziona da misura comune per i diversi processi qualitativi. Cfr. E. Cassirer, *Il concetto di sostanza, il concetto di funzione*; Morcelliana, 2018, p. 45.

⁵⁰⁵ D. Ricardo, *Principles of political economy and taxation*, cit., pp. 10-11.

possibile unicamente in virtù del fatto che la misura adottata è effettivamente il medio invariabile per poter comparare i valori (di scambio) tra le merci.⁵⁰⁶

Avendo brevemente provato a chiarire i fondamenti della teoria del valore ricardiana, cerchiamo di esaminare ancora due concetti che saranno costantemente richiamati: la rendita e il salario. Il tema della rendita è centrale in Ricardo proprio perché, partendo dal principio del lavoro contenuto e ritenendo il grano come la risorsa fondamentale per la sussistenza dei lavoratori, essa è il risultato dell'aumento in alcune terre della difficoltà di produzione. Innanzitutto la rendita è «that portion of the produce of the earth which is paid to the landlord for the use of the original and indestructible powers of the soil».⁵⁰⁷ Dunque viene concepita come un elemento fisico⁵⁰⁸ che diventa oggetto di appropriazione da parte del proprietario del terreno. Egli si appropria di un prodotto *naturale* della terra in cambio dell'uso, cioè della possibilità concessa all'uomo di lavorarla che si combina tuttavia con il potere della terra di produrre autonomamente. Tuttavia è centrale l'elemento della proprietà: «if air, water, the elasticity of steam, and the pressure of the atmosphere were of various qualities; if they could be appropriated, and each quality existed only in moderate abundance, they, as well as the land, would afford a rent, as the successive qualities were brought into use».⁵⁰⁹ La qualità degli elementi naturali deve essere passibile di appropriazione affinché possa essere pagata una rendita e, in secondo luogo, queste qualità devono essere integrate in un processo lavorativo per cui il prodotto sia altresì passibile di appropriazione.

Da questo tipo di impostazione risulta evidente che il problema ricardiano riguarda essenzialmente la distribuzione del prodotto, da intendersi tuttavia come divisione tra la classe dei proprietari terrieri (*landlords*) e quella dei capitalisti.⁵¹⁰ Questo perché il salario del lavoratore è da intendersi sempre a livello di sussistenza⁵¹¹ che tuttavia può variare, come ogni altra cosa, in relazione alle variazioni dei prezzi, ovvero alla difficoltà di produzione, delle merci necessarie alla sussistenza.⁵¹² Tuttavia questo elemento, a meno

⁵⁰⁶ Per questo motivo la teoria di Ricardo è congeniale a Marx per spiegare il profitto senza però supporre una violazione della legge del valore, cioè che gli scambi tra merce e denaro non siano scambi tra equivalenti. Cfr. M. Dobb, *Theories of value and distribution since Adam Smith*, cit., p. 147.

⁵⁰⁷ D. Ricardo, *Principles of political economy and taxation*, cit., p. 33.

⁵⁰⁸ Cfr. C. Napoleoni, *I fisiocratici, Smith, Ricardo, Marx. Le origini dell'economia politica*, cit., p. 92.

⁵⁰⁹ D. Ricardo, *Principles of political economy and taxation*, cit., p. 39.

⁵¹⁰ Essi per l'economista inglese sono coloro che possiedono di tutti i mezzi necessari per rendere possibile il lavoro (*to give effect to labour*). Cfr. *Ivi*, p. 53.

⁵¹¹ «The natural price of labour is that price which is necessary to enable the labourers, one with another, to subsist and to perpetuate their race, without either increase or diminution». *Ivi*, p. 52.

⁵¹² Cfr. *Ibidem*. Inoltre anche Ricardo, come Marx, considera l'elemento dei costumi e delle tradizioni. Cfr. *Principles of political economy and taxation*, cit. M. Dobb, *Theories of value and distribution since Adam*

di non voler portare alla morte l'intera popolazione produttiva, è, secondo Ricardo, ineludibile⁵¹³. La vera partita si gioca tra le due classi⁵¹⁴ che si trovano nella posizione di appropriarsi del *surplus*, di quella parte appunto che eccede la necessità di sopravvivenza e di progressione della specie. Inoltre, proprio in virtù di questa caratteristica del salario, Ricardo è convinto che il saggio di profitto agricolo determini il saggio di profitto generale⁵¹⁵. Per dimostrarlo, tuttavia, si configura necessaria la teoria del valore così come elaborata nei principi per mostrare che, di fatto, è la produttività decrescente delle terre marginali che determina il valore (prezzo di scambio) del grano in quanto le circostanze a cui quest'ultimo viene prodotto sono più difficoltose e, di conseguenza, inizia a sussistere la possibilità di profitto nelle terre infra-marginali.⁵¹⁶ Il problema è impostato tuttavia in termini puramente quantitativi: maggiore è la difficoltà di produrre una determinata merce, il grano, maggiore sarà il valore del grano e di conseguenza il salario a sussistenza deve necessariamente crescere.⁵¹⁷

Una vera e propria rottura sussiste su questo punto tra Ricardo e Marx. L'analisi marxiana del valore non solo considera questo elemento sotto il profilo della quantità: l'indagine sulla forma valore mostra la necessità della forma assunta dal rapporto di produzione che si cristallizza. Ciò che si pone come elemento centrale per il filosofo tedesco è l'indagine qualitativa e comprendere come «il valore non esiste al di là e indipendentemente dalla sua “adeguata” forma di manifestazione».⁵¹⁸ Ricardo non riesce a elaborare una teoria del denaro in quanto, a detta di Marx, commette l'errore di sviluppare l'identità tra il prezzo di costo e il valore prima di aver bene chiarito la sostanza del valore. Il fatto di chiamare in causa, all'interno dell'indagine sul valore, il saggio generale di profitto, gli impedisce di interpretare correttamente i rapporti per come si dipanano nella sfera della produzione in quanto è già essa stessa il presupposto del saggio generale di profitto.⁵¹⁹ Infine, secondo

Smith, cit., p. 91. Marx, tuttavia, in *Salario, Prezzo, Profitto*, problematizza ulteriormente la questione della quantità monetaria del salario riferendosi alla differente forza contrattuale in America e in Inghilterra. Cfr. K. Marx, *Salario, prezzo profitto*, Roma, Editori riuniti, 2006.

⁵¹³ Il problema è impostato in maniera radicalmente differente rispetto a A. Smith. Lo scozzese concepisce la rendita come dipendente dal rapporto instauratosi tra il lavoratore e il capitalista: in altre parole la rendita sarebbe essenzialmente il residuo, la parte marginale nel prezzo una volta pagati salario e profitto.

⁵¹⁴ Napoleoni parla di una vera e propria lotta di classe tra capitalisti e proprietari terrieri.

⁵¹⁵ Cfr. C. Napoleoni, *I fisiocratici, Smith, Ricardo, Marx. Le origini dell'economia politica*, cit., pp. 92-93.

⁵¹⁶ Cfr. D. Ricardo, *Principles of political economy and taxation*, cit., p. 37.

⁵¹⁷ Una tesi di Ricardo, successivamente ridiscussa più e più volte, è che il prezzo naturale del lavoro salga al progredire della società a causa dell'aumentata necessità dei beni fondamentali alla sussistenza. In altre parole, ciò che aumenta è l'utilizzo di terre sempre meno produttive che vanno a determinare un aumento del valore di quelle stesse merci. Cfr. *Ivi*, p. 52-53.

⁵¹⁸ G. H. Backhaus, *Dialettica delle forme di valore*, cit., p. 226.

⁵¹⁹ Cfr. K. Marx, *Storia delle teorie economiche II*, p. 186.

Marx, v'è un ulteriore problema in quanto «il valore del salario non determina il valore delle merci, ma il valore delle merci che entrano nel consumo degli operai determinano il valore del salario»⁵²⁰. Questa riformulazione permette a Marx di ribaltare la teoria ricardiana e di introdurre un concetto cardine: il *plusvalore relativo*.⁵²¹

5.2 Samuel Bailey: il valore e la relazione tra cose.

L'importanza della critica di Bailey alla teoria del valore di Ricardo consiste nel tentativo di mostrare come il valore altro non è che una pura relazione tra cose. Ciò che spinge Marx a discutere le analisi di Bailey è proprio il ripudio (*Ablehnung*) della teoria valore-lavoro, criticata in quanto impone di pensare il valore come una caratteristica positiva. L'errore analitico commesso dall'economista, secondo Marx, è imputabile alla confusione ricardiana nella determinazione concettuale del valore e, in secondo luogo, è diretta verso il concetto di «valore assoluto o reale».⁵²² Bailey sostiene a più riprese che il valore delle merci in Ricardo è il risultato appunto di un'indebita positivizzazione⁵²³, di un rapporto che è integralmente sviluppato e risolto tra le cose oggetto di scambio.

⁵²⁰ *Ivi*, p. 192.

⁵²¹ Nel capitolo precedente si è mostrato essenzialmente come, secondo Marx, l'estrazione di plusvalore avvenga come comando di lavoro non pagato, vale a dire il lavoro eccedente rispetto a ciò che è necessario alla sussistenza dell'operaio. Questa eccedenza di lavoro comandato rispetto al lavoro necessario viene definito da Marx plusvalore assoluto. Questo processo di estrazione, tuttavia, incontra una serie di limiti sia naturali che sociali: la giornata lavorativa non può durare oltre un certo limite in quanto è necessario un determinato lasso di tempo per la reintegrazione della merce forza-lavoro. A fianco del plusvalore assoluto, Marx elabora il concetto di plusvalore relativo. Questo processo di estrazione non lavora sull'allungamento temporale della giornata lavorativa ma sull'intensificazione delle forze produttive al lavoro in modo da diminuire il valore dei mezzi di riproduzione dell'operaio. In altre parole, l'intensificazione del lavoro determina una riduzione del tempo di lavoro necessario alla produzione dei beni che l'operaio converte in salario. Questo processo avviene, secondo Marx, attraverso due modalità: la prima riguarda l'organizzazione del lavoro (cooperazione e divisione del lavoro); la seconda invece ha a che fare con l'introduzione delle macchine e il ruolo del progresso tecnologico.

⁵²² Cfr. K. Marx, *Storia delle teorie economiche II*, p. 152. In riferimento all'incomprensione delle teorie di ricardiane da parte dei suoi contemporanei si rimanda anche a *Ricardo and the 93% Labor Theory of Value*. L'autore sostiene che la teoria del valore di Ricardo non sia un'«analytical labour theory» quanto piuttosto un'«empirical labour theory». La differenza consiste nel fatto che l'ultima concepisce la quantità di lavoro necessario alla produzione come il fattore dominante della variazione del valore, ma non l'unico. In particolare, l'importanza attribuita da Ricardo alla dimensione quantitativa avrebbe indotto i suoi successori a considerare il lavoro contenuto come l'unico fattore determinante. Questa interpretazione di Ricardo, inoltre, conferma la tesi di Marx per cui la lettura di Bailey sia causata dall'errore di esposizione di Ricardo. Cfr. G. J. Stigler, *Ricardo and the 93% Labor Theory of Value*, *American Economic Review*, Jun., 1958, Vol. 48, No. 3 (Jun., 1958), pp. 357- 367.

⁵²³ «Quest'ultimo rimprovero deriva dall'esposizione difettosa di Ricardo, perché egli in realtà, non esamina il valore, secondo la forma – la forma determinata che il lavoro assume come sostanza del valore – ma soltanto le grandezze di valore, le quantità di lavoro astrattamente generale e, in questa forma, sociale, le quali producono la differenza nelle grandezze di valore delle merci» (*Ibidem*). Questo passaggio del testo di Marx va inquadrato all'interno della polemica contro le teorie di Ricardo e Smith sul concetto di prezzo di costo. Tuttavia, ciò che è per noi realmente interessante è rimarcare ancora una volta l'importanza che la

*A Critical Dissertation on the Nature, Measures, and Causes of Value: Chiefly in Reference to the Writings of Mr. Ricardo and His Followers*⁵²⁴ si apre proprio con la questione di determinare in che cosa consista il valore: «It denotes, strictly speaking, an effect produced on the mind; but as we are accustomed in other cases to give a common name to a feeling and to the cause which has excited it; and to blend them together in our thoughts, so in this case we regard value as a quality of external objects».⁵²⁵ L'approccio dell'economista e filosofo inglese sembra proprio quello di voler trattare il valore come una specie di impressione prodotta nella nostra mente. L'analisi filosofica, però, è quello strumento che deve permettere di discernere tra le cause, ciò che produce la sensazione, e gli effetti prodotti⁵²⁶. Ad ogni modo, se si intende il valore come un effetto impresso nella mente la dimensione considerata è unicamente quella soggettiva. Scompare, in questo senso, la dimensione relazionale che Marx pretende di portare alla luce con la sua critica dell'economia politica. Tuttavia, la dinamica dello scambio è anche in Bailey legata a doppio filo con il cosiddetto valore. Le cose, infatti, non hanno alcun valore di per sé in quanto non si considera comunemente valore il piacere, l'utilità o la bellezza degli oggetti⁵²⁷; è «soltanto quando gli oggetti sono considerati al contempo come soggetti dello scambio o della preferenza che la sensazione (*feeling*) del valore (*of value*) cresce».⁵²⁸ È dunque necessario, affinché possa sussistere la sensazione soggettiva di valore, in relazione a un oggetto, che l'individuo sia chiamato a determinare una preferenza tra cose (in cui una, la preferita, avrà dunque più "valore") oppure uno scambio. In altre parole, Bailey pretende di considerare il valore non tanto delle cose in sé ma sempre per comparazione: il valore è quel sovra-investimento soggettivo che porta a considerare un oggetto come più importante, più utile, migliore rispetto a un determinato altro. Il rapporto tra i soggetti possessori di merci è ancora una volta casuale, come è

forma di un fenomeno sociale assume. Questo elemento è talmente rilevante da impedire a Ricardo di concludere l'indagine che aveva tentato di iniziare ma, soprattutto, produce e devia il dibattito successivo su una serie di tematiche che hanno l'effetto di dismettere, seguendo questa strada di analisi, in maniera definitiva la possibilità di leggere i rapporti umani sottostanti la produzione.

⁵²⁴ S. Bailey, *A Critical Dissertation on the Nature, Measures, and Causes of Value: Chiefly in Reference to the Writings of Mr. Ricardo and His Followers*, London, Charles Wood, 1825. D'ora in poi *Critical dissertation*.

⁵²⁵ *Ivi*, p. 1.

⁵²⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 1-2

⁵²⁷ Cfr. *Ivi*, p. 2.

⁵²⁸ *Ibidem*. (traduzione mia)

casuale il rapporto di scambio tra i prodotti in quanto (pare) integralmente determinato dalle preferenze soggettive.⁵²⁹

È proprio la convinzione dell'esistenza del valore come una sensazione (*feeling*) impressa dalle cose sul soggetto che configura Bailey come un pensatore feticista. Egli rimane intrappolato nell'apparenza dei rapporti tra le cose e tra le loro proprietà: «Tale apparenza, il nostro adoratore di feticci, la prende per qualcosa di reale e crede effettivamente che il valore di scambio sia determinato dalle loro proprietà come cose, che sia una proprietà naturale delle medesime».⁵³⁰ Le analisi dell'inglese si muovono integralmente nello spazio delle cose ignorando da un lato il rapporto tra i soggetti che agiscono nello scambio, e dall'altro, la socialità del lavoro incarnato nei prodotti. Inoltre Bailey considera quello tra cose come un vero e proprio rapporto, una relazione, caratterizzata in particolar modo dalla correlazione tra i due termini coinvolti, la merce A e la merce B. Egli intende proprio confutare l'idea ricardiana per cui, al variare delle quantità per cui le due merci sono scambiate, ciò che muta è la condizione di una delle due merci che si può dire aumenti o diminuisca di valore.⁵³¹

Infatti,

If value were a positive or intrinsic quality, this might be true; but since it denotes a mere relation between two objects, to suppose any alteration could take place in this relation to one and not as to the other; to suppose that the value of A to B could be altered, and not the value of B to A, would, as I have already remarked, be absurd, as supposing that the distance of the sun from the earth could be increased or decreased, while the distance of the earth from the sun remained as before⁵³².

Il valore è una relazione reciproca, se la merce A aumenta la quantità per cui può essere scambiata contro la merce B, è necessario il contro movimento secondo il quale diminuirà la quantità di merce B scambiata contro la merce A⁵³³. Di conseguenza, una merce aumenta di valore e, contemporaneamente, l'altro polo del rapporto diminuisce di valore e ciò è proprio determinato dall'esistenza di questa relazione tra cose. L'esempio che Bailey utilizza per descrivere la reciprocità del rapporto, quello della distanza tra la terra

⁵²⁹ A partire da queste considerazioni si può notare perché Backhaus considera Bailey come il precursore della cosiddetta scuola marginalista e della teoria soggettivista del valore. Cfr. H. G. Backhaus, *Dialettica delle forme di valore*, cit., p. 170.

⁵³⁰ K. Marx, *Storia delle teorie economiche III*, p. 127; trad. It., p. 111.

⁵³¹ Cfr. S. Bailey, *Critical dissertation*, cit., p. 10

⁵³² *Ivi*, pp. 11-12.

⁵³³ «The value of A is expressed by the quantity of B for which it will exchange, and the value of B is in the same way expressed by the quantity of A». *Ivi*, p. 3.

e la luna, è indicatore di un ulteriore fattore di rilievo. Nel capitolo precedente, discutendo della forma merce e del valore, si è visto che quest'ultimo non è una qualità sensibile dei prodotti del lavoro ma tuttavia vi appartiene proprio in virtù della socialità del modo di produzione. In particolare, si è visto come Marx tenti di dismettere in maniera definitiva ogni analogia, tra meccanismi di inversione, con i fenomeni fisici. Tuttavia qui l'autore della *Critical dissertation* equipara il valore proprio ad un fenomeno fisico, misurabile alla maniera di qualsiasi proprietà specifica degli oggetti come la lunghezza. Il valore infatti non è che una relazione caratterizzata unicamente dalla quantità, le reciproche quantità dei prodotti che vengono scambiati.⁵³⁴

Alla luce di quanto detto, dovrebbe essere più chiaro che cosa Marx abbia in mente con il concetto di feticismo. L'inversione attiva nella definizione di Bailey del valore è per Marx evidente: «Non è il rapporto in cui due merci vengono scambiate che ne determina il valore, ma è il valore che determina il rapporto con cui sono scambiate»⁵³⁵. In altre parole, il valore è quell'elemento che, essendo comune tra due quantità specifiche di merci, determina il rapporto di scambio e lo configura a tutti gli effetti come uno scambio di equivalenti. Al contrario, Bailey assume lo scambio come fatto ignorando la ragione dello stesso. Questo tipo di approccio è per Bailey valido proprio in virtù del fatto che egli concepisce il valore come un fenomeno soggettivo, alla stregua della sensazione prodotta da un colore sull'occhio umano. Si perde di conseguenza la totale possibilità di vedere e indagare le cause del rapporto di scambio, in particolare la socialità del lavoro incarnatosi che si rappresenta come uguale nei termini equiparati al momento della compravendita. Marx sostiene dunque che sia Bailey stesso che positivizza la relatività del rapporto⁵³⁶, attribuendo alle cose come proprietà ciò che in realtà sono fortuiti rapporti di scambio e fermandosi dunque alla grezza dimensione della materialità delle cose. Tuttavia, come si è visto, anche per Marx il concetto di valore è legato a doppio filo con lo scambio, tuttavia egli riconosce l'elemento vivo, umano in esso:

il valore "implica", in realtà, uno "scambio", ma lo scambio è uno scambio di cose fra uomini, uno scambio che non ha assolutamente a che fare con le cose in quanto tali. La cosa conserva le medesime "proprietà" sia nelle mani di A che in quelle di B. In effetti il concetto di "valore" presuppone quello di "scambio" dei prodotti. [...] Lo scambio dei prodotti come merci è un

⁵³⁴ Cfr. *Ibidem*.

⁵³⁵ K. Marx, *Storia delle teorie economiche III*, p. 129; trad. It., p. 114.

⁵³⁶ Cfr. *Ivi*, p. 126; trad. it., p. 111.

certo sistema di scambio di lavoro e di dipendenza del lavoro dell'uno dal lavoro dell'altro, un certo modo di lavoro sociale o produzione sociale.⁵³⁷

Marx ancora una volta mostra brillantemente la non neutralità della forma del prodotto del lavoro in quanto essa determina, sottende e presuppone una determinata architettura dei rapporti sociali. Questa architettura è esattamente ciò che, in termini batailleani, l'occhio dell'economista volgare rifugge: l'orrido della produzione e la violenza del rapporto di dominio.⁵³⁸ Lo scambio, il contatto tra i portatori di merci, è il luogo in cui il rapporto sotteso è massimamente visibile. Non a caso Marx, prima di esporre la teoria dello sfruttamento del lavoro, nel quarto capitolo del primo libro del *Capitale*, illustra dettagliatamente il processo di scambio e la circolazione delle merci nella loro forma naturalmente sociale, il denaro.⁵³⁹ Il problema di Marx è proprio quello di mostrare come il sistema apparente è strutturato intorno a una dinamica che contraddice radicalmente i dogmi attorno a cui il sistema pretende di essere costruito.⁵⁴⁰ In questo senso, il ruolo strutturante dello scambio consiste proprio nel fornire una copertura per i rapporti umani all'interno della produzione.

⁵³⁷ *Ivi*, p. 127; trad. it., p. 112.

⁵³⁸ Il problema dell'effetto di struttura è messo bene in luce da Sollers, seppur in relazione alla figura di Sade. Egli scrive: «La nostra nascita necessariamente avviene in una cultura, e questa cultura, il cui ruolo consiste nel costringerci e nel farci servire le sue vedute, è interamente fondata sulla nozione di causa». Con causa, qui, l'autore intende lo scopo, il *telos*, della struttura sociale data in cui la cultura si dà. Così come l'autore ritiene che Sade intenda mettere a nudo la «nevrosi costitutiva dell'umanità», il suo fondo irrazionale, irriducibile e strutturante, allo stesso modo il progetto filosofico e scientifico marxiano intende produrre un discorso sul fondamento che rende possibile lo scopo della struttura sociale data: la valorizzazione. Inoltre, «siamo costretti ad ammettere come esterna a noi, come giudice, come misura, garanzia, identità suprema, paternità, legge, verità, Essere, Dio infine sotto tutte le sue forme, una causa che ci viene inculcata dalla paura e dall'educazione». Sollers identifica dunque il problema dell'educazione, che diventa successivamente centrale per Althusser in relazione agli apparati ideologici di stato. Tuttavia questo passo ci fornisce anche un'ulteriore chiave di lettura per il nostro problema, quello del feticismo. La struttura sociale appare come data ed è integralmente funzionale alla produzione di valore, questo processo ingloba ogni essere cancellando la dimensione del rapporto: «diventiamo creature della nostra creatura». (P. Sollers, *Sade nel testo*, in P. Klossowski, *Il pensiero di Sade*, Napoli, Guida Editori, 1973, p. 45.) Questo problema della causa, inoltre, è messo in luce da M. Turchetto in *La causalità in Marx* in cui si preoccupa di analizzare sostanzialmente lo sfondo scientifico della *critica dell'economia politica*. L'autrice sostiene che la vera svolta teorica di Marx consiste nel comprendere che «gli oggetti che una scienza indaga non sono dati ma, appunto, costruiti teoreticamente, o meglio, gli oggetti non "si danno" immediatamente alla scienza, ma a questa "sono dati" da una struttura osservativa costruita teoreticamente». La produzione di questi oggetti è l'effetto di struttura, il quale fornisce le rappresentazioni spontanee da cui partire per la comprensione della realtà, occultandola. In relazione a questo aspetto, dunque, l'azione contro la cultura di Sade e il progetto scientifico di Marx hanno più di un punto di contatto. (M. Turchetto, *La causalità in Marx*, in *Quaderni di storia dell'economia politica*, 1987/1988, Vol. 5/6, No. 3/1 (1987/1988), pp. 307-330, p. 327.

⁵³⁹ Lo spazio sociale, occupato dai movimenti delle merci, è dominato da una merce specifica che detiene il «monopolio sociale». Questa merce è la merce-denaro ed ha la funzione di rappresentare nel suo corpo il valore delle merci che vengono scambiate. Questa funzione rappresentativa è, secondo Marx, di determinazione sociale e, tuttavia, appare come se questa merce la assolve proprio in virtù delle sue caratteristiche come merce.

⁵⁴⁰ Ci si sta riferendo, ancora una volta, al cosiddetto Eden dei diritti umani.

Le indagini di Bailey, tuttavia, si fermano ad un livello ancora precedente rispetto a quelle di Ricardo circa la natura del rapporto umano nella produzione. Si ferma molto prima in quanto «si attiene alla forma in cui il valore di scambio della merce si rappresenta, appare come merce»⁵⁴¹: Bailey parte e conclude le sue analisi al livello di quelle cosiddette «rappresentazioni spontanee», si ferma al movimento delle cose limitandosi a considerare le sensazioni prodotte nel soggetto. È proprio per mettere a fuoco questo punto che si è insistito sulla produzione del concetto di valore in Ricardo. Se si fa a meno di una funzione, se non si elabora un concetto di funzione, si rimane intrappolati da un sistema di geroglifici e immagini simboliche che ingannano la propria immaginazione.⁵⁴² In altre parole, ciò che a Bailey manca è un'unità di misura per rendere conto dell'uguaglianza tra le merci; si ferma sostanzialmente al punto di vista della metafisica da cui tutto «appare accidentale e estrinseco».⁵⁴³

Se «il feticismo del mondo delle merci consiste [dunque] essenzialmente nella capacità della forma in cui si manifesta il valore di dissimulare l'essenza reale di questo e di mostrare precisamente il contrario»⁵⁴⁴; la vera questione diventa comprendere questo rovescio, questo contrario, come costituente la vera e propria base per la costruzione delle rappresentazioni spontanee. Il valore è un'oggettualità spettrale, un vero e proprio fantasma⁵⁴⁵ che, in quanto tale, necessita di un corpo: concepire il valore come un rapporto tra cose significa ignorare ciò che si manifesta per mezzo del corpo di cui il fantasma viene concepito come una proprietà. Da un lato Ricardo ha solo intravisto il problema in quanto non si è occupato della forma⁵⁴⁶, risolvendo unicamente il problema dello scambio da un punto di vista quantitativo⁵⁴⁷: le cose nello scambio sono uguali, e lo sono perché «rappresentano lo stesso quantum di valore».⁵⁴⁸ Rappresentare il valore, tuttavia, significa abbandonare il corpo di cui il fantasma si è impossessato e vederlo per quello che è, valore, lasciando così alle spalle ciò che di specifico c'era in quel determinato corpo di merce. Bailey, dall'altro, presuppone lo scambio: questo movimento non è più il banco di prova del valore della merce ma è la causa del valore. L'esistenza

⁵⁴¹ K. Marx, *Storia delle teorie economiche III*, p. 136; trad. it., p. 121.

⁵⁴² Cfr. E. Cassirer, *Il concetto di sostanza e concetto di funzione*, cit., p. 35.

⁵⁴³ *Ibidem*.

⁵⁴⁴ M. Godelier, *Antropologia e Marxismo*, cit., p. 300.

⁵⁴⁵ Cfr. H. G. Backhaus, *Dialettica delle forme di valore*, cit., p. 62.

⁵⁴⁶ Cfr. T. R. Riva, *Teoria del valore e ricostruzione dialettica. H.G. Backhaus e la critica dell'economia politica*, cit., p. 35.

⁵⁴⁷ Per ulteriori precisazioni sul rapporto tra analisi quantitativa e qualitativa si rimanda a Sweezy in *Marx un secolo*.

⁵⁴⁸ K. Marx, *Storia delle teorie economiche III*, p. 124; trad. it., p. 110.

dello scambio non può essere la ragione per poter equiparare due elementi eterogenei: «non è come tela e come paglia che le cose possono essere equiparate».⁵⁴⁹

L'attacco di Marx su questo punto è molto diretto:

Bailey crede, che se si parlasse *soltanto di due merci* – nel reciproco scambio – la relatività del valore nel suo significato, si scoprirebbe da se stessa. Asino! Come se per due merci che si scambiano fra loro – due prodotti che stanno fra loro come merci – non fosse ugualmente necessario, al pari che mille, dire perché sono identiche. Del resto, se non esistessero che due prodotti, il prodotto non diventerebbe mai merce, e quindi non ci sarebbe nemmeno il valore di scambio della merce.⁵⁵⁰

Sviluppando la teoria dell'economista inglese, Marx mostra che essa poggia su una tautologia.⁵⁵¹ Il valore, si è visto, viene concepito da Bailey come la quantità di un oggetto contro cui la quantità di un altro oggetto viene scambiata. Questo è il vicolo cieco a cui necessariamente approda il suo tentativo di analisi proprio in virtù del fatto che non riesca a spiegare in che modo l'uguaglianza viene posta. L'ipotesi di lavoro è infatti uno scenario in cui la forma merce non esiste in quanto vengono considerate solo due prodotti all'interno del rapporto di scambio. Tuttavia è solo come merci che i prodotti del lavoro assumono una vita autonoma rispetto ai loro corpi materiali. Infatti:

Non essendo il prodotto fabbricato come oggetto immediato di consumo per i produttori ma soltanto come *portatore di valore*, come una specie di assegno su un determinato *quantum* di tutte le rappresentazioni del lavoro sociale, tutti i prodotti sono costretti a darsi, in quanto valori, una forma di esistenza differente dalla loro esistenza come valori d'uso.⁵⁵²

Questa forma di esistenza, ed è chiaro dall'indagine sulle forme di valore nel primo capitolo del *Capitale*, è la forma denaro: la merce esclusa che ha la funzione di rappresentare il valore di tutte le merci prodotte. La miopia di Bailey è, secondo Marx, particolarmente evidente quando inizia a parlare del denaro. Egli sostiene che il valore si trasforma in qualcosa di indipendente da un rapporto quantitativo in quanto oltre alle merci esiste il denaro. Secondo l'economista inglese, questo significa che noi non consideriamo il rapporto reciproco tra le merci (paglia e tela, per richiamare l'esempio precedente) ma lo consideriamo sempre attraverso un elemento intermedio, il denaro.⁵⁵³ Proprio a causa dell'esistenza di questo medio, secondo Bailey, si è prodotta la *finzione*

⁵⁴⁹ *Ivi*, p. 137; trad. it., p. 121.

⁵⁵⁰ *Ivi*, p. 142; trad. it., p. 125

⁵⁵¹ Se $a=b$ e $b=a$, $a=a$. (p. 123)

⁵⁵² *Ivi*, p. 142; trad. it., p. 125

⁵⁵³ Cfr. *Ivi*, p. 143; trad. it., p. 126.

*del concetto di valore*⁵⁵⁴ che egli considera alla stregua di mistici sproloqui. Il suo intervento nel dibattito dell'economia politica inglese di primo Ottocento era mirato a riportare l'attenzione sulle *cose* sostenendo la necessità di fare attenzione alle parole in modo da non trasformare dei problemi teorici in mere dispute verbali.⁵⁵⁵ Tuttavia dovrebbe ora essere chiara l'inaccettabilità da parte di Marx di questa concezione del denaro che altro non è che la forma in cui l'uguaglianza dei valori si esprime.⁵⁵⁶ Ciò che è invece interessante è il punto di approdo in questo breve *excursus* delle teorie economiche di Bailey. Si è potuto vedere, ancora una volta, come l'elemento del denaro in realtà produca reale nella sua dimensione apparente in quanto «l'analisi superficiale»⁵⁵⁷ degli economisti volgari viene infatti mossa a partire dalle apparenze dei fenomeni economici. In ragione di ciò Marx definisce Bailey feticista in quanto non riesce a vedere l'elemento sociale del rapporto di scambio che viene declassato come un mero rapporto quantitativo reciproco e causale tra oggetti.

5.3 Roscher: gli economisti volgari ed il problema dell'origine del valore.

La volgarità dell'economia post-ricardiana consiste nell'inadeguatezza delle analisi circa la forma, l'origine e il concetto di valore. In altre parole, questi economisti non riescono, per varie ragioni, a comprendere il valore come il prodotto di una determinata relazione sociale tra uomini. Pur non figurando tra i dissolutori della scuola ricardiana, riteniamo che un passaggio per Roscher sia interessante per ben comprendere gli errori comuni nelle analisi degli economisti volgari, avendo però sempre in riferimento le considerazioni svolte circa lo statuto del concetto di feticismo ed il suo rapporto con il plusvalore. Nell'economista tedesco sono delineate le caratteristiche fondamentali della volgarità in quanto dà credito a tutte le analisi pseudoscientifiche nel campo economico.

La circolazione è quello spazio di apparenza che struttura la società come uno spazio omogeneo, in cui la sfera di produzione viene sistematicamente occultata. Tuttavia, rimanendovi all'interno bisogna comunque fare i conti con l'esistenza di un *surplus* di risorse e dell'accrescimento progressivo del sistema. Una caratteristica comune agli

⁵⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵⁵ Cfr. T. Sowell, *Samuel Bailey Revisited*, in *Economica*, Nov., 1970, New Series, Vol. 37, No. 148 (Nov., 1970), pp. 402-408.

⁵⁵⁶ «La prima funzione dell'oro consiste nel fornire al mondo delle merci la materia della sua espressione di valore, ossia nel rappresentare i valori delle merci come grandezze omonime, qualitativamente eguali e quantitativamente comparabili» K. Marx, *Il Capitale I*, cit., p. ; trad. it., p. 175.

⁵⁵⁷ Cfr. K. Marx, *Storia delle teorie economiche III*, p. 142; trad. it., p. 125.

economisti volgari è quella di risolvere il problema a livello della circolazione: questo significa dismettere l'idea per cui lo scambio avviene tra elementi che si equivalgono in quanto a valore.⁵⁵⁸ Infatti, secondo Marx, ogni tentativo di questo genere deriva da un *quid pro quo*, una confusione tra i concetti di valore d'uso e valore di scambio. In particolare, in questo passo viene preso in esame un frammento di Condillac:

È falso che nello scambio si dia valore eguale contro valore eguale. Al contrario. Ognuno dei due contraenti dà sempre un valore minore per uno maggiore... Se in realtà si scambiassero sempre valori eguali, non vi sarebbe guadagno per nessun contraente. Invece tutti e due guadagnano, o dovrebbero guadagnare. Perché? Perché il valore delle cose consiste unicamente nel loro rapporto con i nostri bisogni.⁵⁵⁹

Il guadagno che entrambi i contraenti ottengono è in forma di utilità in quanto scambiano ciò che per loro è inutile al fine di ottenere ciò che gli è utile. In questo senso, il saldo di utilità tra il possesso di una merce e quella nuova ottenuta è sempre positivo in quanto non vi sarebbe alcuna ragione di scambio se si intendesse ottenere delle merci senza alcuna utilità. Tuttavia, si è visto più volte come Marx intenda il valore d'uso della merce solo ed unicamente in relazione al consumo, sia esso individuale o produttivo. Perfino Ricardo comprende che non può essere l'uso delle merci a determinarne il valore. Per questo il nostro autore ritiene scorrette le determinazioni concettuali messe in campo da Condillac che «fa tutt'un fascio di valore d'uso e valore di scambio».⁵⁶⁰ Un ulteriore errore viene commesso, secondo Marx, in quanto il francese parte da una situazione in cui il produttore produce i propri mezzi di sussistenza e, di conseguenza, entra nella circolazione solo il superfluo. Tuttavia la circolazione nella società capitalistica non si configura come lo spazio in cui scambiare gli eccedenti⁵⁶¹, al contrario le merci prodotte non hanno nessuna utilità per il produttore e vengono prodotte unicamente per lo scambio. Proprio a causa della confusione prodotta dalla sua indistinzione concettuale, Marx considera Condillac un maestro di Roscher nel quale riscontra la medesima confusione su cui poggia l'intera opera *Grundlage der Nationalökonomie*.

⁵⁵⁸ Cfr. K. Marx, *Il capitale*, trad. it., p. 251. Per mostrare tuttavia che quest'idea era radicata e ben nota ai fisiocratici, Marx cita Le Trosne: «Lo scambio è per natura un contratto di eguaglianza, cioè scambio di valore con valore eguale. Non è quindi un mezzo per arricchire, poiché tanto si dà quanto si riceve» *Ibidem*.

⁵⁵⁹ E. B. de Condillac, *Le Commerce et le Gouvernement*, Paris, Daire et Molinari, 1776, in *den Melanges d'Economie Politique*, Paris 1847, p.267, 291. Citato da K. Marx, *Das Kapital I*, cit., p. 173; trad. It., p. 251.

⁵⁶⁰ *Ibidem*.

⁵⁶¹ Una parte della critica marxiana è anche indirizzata allo scenario utilizzato da Condillac e acriticamente recepito da Roscher. Una società in cui vengono scambiati solo gli eccedenti rispetto al proprio fabbisogno non è lo scenario tipico del modo di produzione capitalistico. Cfr. *Ibidem*.

Il problema appena esposto viene ripreso da Marx nella distinzione tra capitale costante e capitale variabile. Si tratta di capire l'origine dell'aumento di valore dei prodotti al termine del ciclo di produzione. Roscher, sulla scorta della posizione di Say, sostiene che l'attività dei mezzi di lavoro all'interno del processo lavorativo sia determinante nella creazione di nuovo valore. La tesi di Say consiste nel «dedurre il plusvalore (interesse, profitto, rendita) dai “*services productifs*” che i mezzi di produzione, terra, strumenti [...]rendono mediante i loro valori d'uso nel processo lavorativo».⁵⁶² In altre parole, i due economisti sono concordi nel ritenere che il valore nuovo creato sia il prodotto del lavoro dei macchinari: la confusione sopracitata tra valore d'uso e valore è qui ancora integralmente attiva. È fuori dubbio che qualsiasi mezzo di lavoro contribuisca al valore contenuto nel prodotto, infatti «i mezzi di produzione trasmettono valore alla nuova forma del prodotto solo in quanto, nel corso del processo lavorativo, perdono valore nella forma dei propri valori d'uso originari».⁵⁶³ Tuttavia sarebbe puerile ritenere che grazie a questo fatto sia possibile creare ulteriore valore all'infinito: i mezzi di lavoro non fanno altro che trasmettere valore, ovvero il valore che possiedono in virtù del processo produttivo con cui sono stati prodotti. Secondo Marx, dunque, è impossibile che qualsiasi mezzo, strumento o materia di lavoro possa trasmettere più valore al prodotto finito di quello necessario alla sua stessa produzione.

Il problema di Roscher è essenzialmente quello di non riuscire a comprendere neanche che il valore aggiunto non è affatto il prodotto di una cosa, ma, piuttosto, è causato dall'impiego di forza-lavoro, ovvero la merce che ha la peculiarità di poter creare nuovo valore. In questo senso, prima ancora del debito intellettuale verso Say, Roscher è un continuatore della scia aperta dalle indagini dal «buffo svarione»⁵⁶⁴ di Adam Smith. Lo scozzese inizia la sua operazione di analisi cercando di determinare gli elementi del valore della merce, facendo discendere dal valore i redditi; conclude infine le analisi facendo derivare i redditi dalle fonti originarie di ogni valore: il salario, il profitto e la rendita.⁵⁶⁵ Alla luce di quanto mostrato, è insostenibile l'idea per cui «il valore creato da un frantoio, detratti tutti i costi, è pur qualcosa di nuovo, di essenzialmente diverso dal lavoro mediante il quale lo stesso frantoio è stato costruito».⁵⁶⁶ In altre parole, sarebbe nuovo valore in quanto l'olio, che ha valore, sarebbe il prodotto di un processo lavorativo che

⁵⁶² K. Marx, *Das Kapital I*, cit., p. 220-221; trad. It., p. 305n.

⁵⁶³ *Ibidem*.

⁵⁶⁴ K. Marx, *Das Kapital II*, cit., trad. It., p. 451.

⁵⁶⁵ Cfr. *Ibidem*.

⁵⁶⁶ K. Marx, *Das Kapital I*, cit., p. 220-221; trad. It., p. 305n.

ha coinvolto il frantoio. È evidente che qui l'autore non consideri l'usura, un concetto che Marx ribadisce più volte essere centrale per la comprensione dell'origine del valore nel lavoro vivo.

Disconoscendo l'elemento relazionale del valore, Roscher non comprende, oltre all'origine del plusvalore, nemmeno l'accumulazione «ad esso connesso».⁵⁶⁷ Egli ritiene che la parsimonia del capitalista, l'astensione dal consumo e dallo sperperio, siano la condizione di possibilità per poter accumulare risorse pretendendo un interesse per il loro utilizzo.⁵⁶⁸ La posizione del capitalista, dunque, risulta da un atto moralmente virtuoso che, in quanto tale, permette di godere di un beneficio. Il *focus* è, come si è visto per Bailey, tutto spostato verso l'elemento soggettivo che in questo caso consiste nel comportamento virtuoso.⁵⁶⁹ Tuttavia, il concetto che Marx ha in mente di accumulazione è radicalmente differente. Il filosofo tedesco intende essenzialmente quel processo storico che ha portato alla “produzione” dei *liberi lavoratori indipendenti*: coloro che, non avendo più la possibilità di lavorare con i propri mezzi di produzione, sono liberamente costretti⁵⁷⁰ a vendere la propria forza lavoro per ricavare i mezzi per sopravvivere.⁵⁷¹ La volgarità di Roscher consiste dunque nel disconoscere il lavoro delle forze sociali in atto nella produzione dell'attuale assetto della società. Le sue⁵⁷² teorie non sono, secondo Marx, unicamente prodotte dall'ignoranza, cioè dall'incapacità di comprendere le dinamiche sottostanti alla strutturazione di quello che si è a più riprese definito come “spazio omogeneo”. Roscher e gli altri economisti volgari rifuggono accurate analisi dei concetti di valore e plusvalore per dedicarsi ad un propaganda apologetica delle «ragioni più o meno plausibili addotte dal capitalista per giustificare la sua appropriazione di plusvalori esistenti».⁵⁷³

La rilevanza di questa breve digressione consiste nel mostrare alcuni degli effetti del feticismo delle merci. L'apparente a-socialità degli scambi ed il valore come una proprietà delle cose, che si manifesta nel loro movimento reciproco da mano a mano, produce degli effetti nei soggetti coinvolti che coagula in questi pensatori che diventano veri e propri

⁵⁶⁷ *Ivi*, p. 231; trad. it., p. 318. N.

⁵⁶⁸ *Ivi*, p. 305 e 318.

⁵⁶⁹ La tendenza in quegli anni a spingere per la moralizzazione dei ceti popolari era molto forte. A tal proposito si rimanda ancora a P. Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, cit.

⁵⁷⁰ Cfr. J. J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Bari, Laterza, 2014, p. 61.

⁵⁷¹ Si sta facendo evidentemente riferimento a *La cosiddetta accumulazione originaria*. Cfr. K. Marx, *Das Kapital I*, cit., cap. 24.

⁵⁷² Nel testo di riferisce a «Roscher e consorti» sottintendendo che egli non è altro che un esponente di questo movimento pseudo-scientifico di apologia dello *status quo* borghese.

⁵⁷³ K. Marx, *Das Kapital I*, cit., p. 231, trad. It., p. 318n.

apologeti del sistema determinando, *de facto*, l'impossibilità di vedere la relazione di dominio e violenza che permette la sussistenza allo stesso.

5.4 Hodgskin: gli effetti del feticismo negli sviluppi teorici della scienza economica.

Il capitolo ventunesimo delle *Storia delle teorie economiche* è dedicato all'opposizione contro gli economisti, ovvero quegli autori e pamphlettisti che, a partire da formulazione ricardiane, cercano di superare il discorso tradizionale prodotto dall'economia politica. Tra questi personaggi spicca in particolare la figura di Thomas Hodgskin. Questo autore e le sue teorie non sono definite da Marx come feticistiche, tuttavia, pur avendo grande considerazione di alcuni suoi lavori, come ad esempio il *Labour defended against the claims of capital*, egli riscontra che Hodgskin commette qua e là una serie di errori e fraintendimenti teorici. Questi, come si vedrà, sono proprio da imputare alla confusione prodotta in quegli ambienti pseudo-scientifici e pertanto la rilevanza di questo passaggio consiste proprio nel mostrare gli effetti materiali del feticismo sulla produzione di conoscenza.

La questione su cui ci soffermiamo è l'accumulazione di capitale in quanto da un lato dovrebbe costituire un approfondimento su quanto discusso nel paragrafo precedente, dall'altro dovrebbe invece servire come testimonianza del fatto che il feticismo ha effetti anche sulla parte avversa al capitale e non soltanto a coloro che vi si sottomettono. In particolare, feticiste sono le teorie sull'accumulazione che Hodgskin intende confutare, ovvero le teorie di McCulloch.⁵⁷⁴

In *Labour defended against the claims of capital*⁵⁷⁵, Hodgskin sostiene la necessità di una teoria in favore del lavoro in quanto profitto e salario non sono che funzioni inverse, uno mangia l'altro⁵⁷⁶. Per questo motivo si accinge a criticare McCulloch che da un lato sostiene la necessità di dividere il prodotto tra le tre classi coinvolte, dall'altro sostiene la necessità per lo sviluppo del paese di favorire l'accumulo di capitale.⁵⁷⁷ Quest'idea è

⁵⁷⁴ Cfr. K. Marx, *Storia delle teorie economiche III*, cit., p. 270; trad. it., 239.

⁵⁷⁵ T. Hodgskin, *Labour defended against the claims of capital*, London, Labour publishing Company, 1925 (1822). Probabilmente il primo grande lavoro di Thomas Hodgskin, nonché il lavoro che lo ha introdotto nei dibattiti classici di economia politica. D'ora in poi *Labour defended*.

⁵⁷⁶ Cfr. T. Hodgskin, *Labour defended*, cit., p. 27.

⁵⁷⁷ Cfr. *Ivi*, p. 33.

giustificata in McCulloch⁵⁷⁸ dalla convinzione che il capitale circolante⁵⁷⁹ sostiene materialmente gli operai, in quanto costituisce i mezzi con cui i lavoratori possono appunto soddisfare i loro bisogni.⁵⁸⁰ Tuttavia, secondo Hodgskin, questa è una posizione inaccettabile. Il capitalista non ha accumulato i beni che servono all'operaio: non esistono in un luogo immagazzinati pane, latte, vestiti etc. in funzione del sostentamento degli operai che lavorano.⁵⁸¹ In altre parole, l'inglese confuta la teoria secondo la quale l'accumulazione è necessaria al sostentamento della classe operaia e dunque, più in generale, all'intera società. La cosiddetta accumulazione, secondo Hodgskin, altro non è che l'effetto del *lavoro coesistente* (*co-existing labour*). Egli sostiene che «all classes of men carry on their daily toils in the full confidence that while each is engages in his particular occupation some other will prepare whatever he requires, both for his immediate and future consumption and use».⁵⁸² Questo passaggio ci mostra che Hodgskin fa una lettura particolare del cosiddetto fenomeno dell'accumulazione, in quanto viene risolto essenzialmente facendo riferimento alla divisione del lavoro. Tuttavia non si ferma qui, infatti un ruolo centrale in tal senso è assunto dalla fiducia (*confidence*)⁵⁸³ che gli individui di una società hanno riguardo alla possibilità di trovare disponibili i mezzi per il loro sostentamento. Marx, nel paragrafo dedicato a Hodgskin, si infila in queste discussioni. Il problema secondo il filosofo tedesco è quello di concepire l'accumulazione a livello della circolazione e non come l'esproprio graduale dei mezzi di lavoro a vantaggio di una classe determinata.

L'obiettivo di Hodgskin, marxianamente corretto, è quello di dismettere in maniera definitiva le apparenze di benevolenza che il salario, come profitto del lavoro, produce. Ovvero il fatto che solo per mezzo del lavoro subordinato al capitale sia possibile accedere alla porzione di beni socialmente destinati agli operai. L'idea di Hodgskin è quella di intendere il lavoro di tutti gli operai come lavoro contemporaneo e, successivamente, intendere l'appropriazione graduale di quanto in questa contemporaneità è stato prodotto. Il comando sul lavoro altrui, in questo schema, risulta

⁵⁷⁸ Marx in un passo si riferisce a lui con l'espressione «quel pasticcione» in quanto cancella la distinzione tra uomo e bestia e quella tra essere vivente e cosa. L'obiettivo è ancora quello di problematizzare la visione degli economisti volgari circa la relazionalità delle cose e concepire lo spazio del mercato come il luogo in cui si manifestano, in realtà, relazioni tra uomini.

⁵⁷⁹ Quest'idea, come si è visto nel capitolo precedente è un residuo della confusione prodotta da Adam Smith.

⁵⁸⁰ Cfr. T. Hodgskin, *Labour defended*, cit., pp. 38-39.

⁵⁸¹ Cfr. *Ivi*, pp. 42-44.

⁵⁸² *Ivi*, p. 51.

⁵⁸³ Non esiste una traduzione italiana del *Labour defended*, tuttavia il termine *confidence* ha forse più a che fare con il concetto di abitudine.

evidentemente come un elemento di disturbo, non necessario o dannoso. La critica mossa da Marx riguarda infatti il metodo d'indagine e gli assunti su cui poggia e, per mostrarlo, è necessario passare brevemente per la critica sviluppata alle teorie feticistiche.

Secondo Marx è in atto un doppio *quid pro quo* e entrambi hanno a che fare con la cosificazione di qualcosa che in realtà è un rapporto sociale:

Da un lato, trasformano il capitale da rapporto in una cosa, una provvista di merci, (dimenticando che le merci stesse non sono cose)⁵⁸⁴, e chiamano le merci capitale, in quanto servono come condizione di produzione per nuovo lavoro e capitale circolante per quanto riguarda il modo della loro riproduzione.

Dall'altro, trasformano le cose in capitale, vale a dire, considerano il rapporto sociale che si rappresenta in esse e per esse, come una proprietà spettante alla cosa come tale, non appena essa entra come elemento nel processo lavorativo o processo tecnologico.⁵⁸⁵

Nel concetto di capitale scompare la dimensione del rapporto sociale sotteso proprio perché la dimensione della socialità è integralmente usurpata, nel processo di visione dell'occhio, dal rapporto tra cose. Quello su cui si concentra Marx, dunque, è essenzialmente la forma che un determinato rapporto assume o, meglio, che non assume. Infatti, «gli economisti non concepiscono il capitale come un rapporto. Non possono farlo senza considerarlo, al tempo stesso, come una forma storica transeunte, relativa, non assoluta del capitale»⁵⁸⁶: la critica marxiana si muove sul piano della specificità storica in quanto il capitale altro non è che un rapporto sociale di produzione storicamente determinato. Hodgskin tuttavia non si muove su questo piano e secondo Marx si limita a difendere l'idea scientifica dell'economia politica, seguendo le strade battute da Smith e da Ricardo, contro le idee apologetiche e irrazionali dei volgari, modellate sul modo di vedere dei capitalisti.⁵⁸⁷ Con la teoria del lavoro coesistente, Hodgskin vuole eliminare l'importanza assunta dal lavoro passato. Così facendo però non riesce a comprendere il fenomeno dell'accumulazione come stanziamento di risorse funzionali all'appropriazione di nuovo lavoro: «Per loro [per gli economisti], il lavoro diventa adeguato soltanto quando diventa capitale, si contrappone a se stesso, quando l'aspetto passivo del lavoro si

⁵⁸⁴ Ancora una volta ritorna un tema che è, ai fini di questo lavoro, centrale. Le merci non sono cose in quanto, nel modo di produzione capitalistico, non hanno più la valenza in quanto cose, oggetti nella loro utilità ma servono solo come corpi per il ciclo della valorizzazione. La loro esistenza come valori nel mercato è dissociata dalla loro dimensione materiale di cose.

⁵⁸⁵ K. Marx, *Storia delle teorie economiche III*, p. 268, trad. it., p. 236.

⁵⁸⁶ *Ivi*, p. 269, trad. it., p. 237.

⁵⁸⁷ Cfr. *Ibidem*.

contrappone all'attivo».⁵⁸⁸ Ciò che è centrale, secondo Marx, è esattamente il momento della contrapposizione. L'aspetto passivo del lavoro altro non è che l'insieme delle condizioni di lavoro, storicamente espropriate ai lavoratori nel processo di produzione dei liberi lavoratori indipendenti. Se le teorie apologetiche che Hodgskin si trova ad affrontare si concentrano unicamente sulle condizioni di lavoro come elemento sul lavoro operaio, l'inglese invece procede per elaborare una teoria che possa invece emancipare il ruolo degli operai. Il difetto di questo nobile tentativo è che «finisce con lo svalutare – ma ciò era naturale di fronte al feticismo economico – il valore che il passato del lavoro ha per il suo presente».⁵⁸⁹

Siamo arrivati dunque ad un punto centrale. Il feticismo delle teorie che si trova ad affrontare limita sostanzialmente il campo d'azione e, al contempo, la possibilità di visione delle teorie scientifiche. Infatti, nell'intendere il fenomeno dell'accumulazione come lavoro coesistente anche Hodgskin cade in quel buco nero consistente nella circolazione delle merci. Secondo Marx, il problema che interessa a Hodgskin è semplicemente quello di concepire il rapporto fra il lavoro presente che l'operaio fornisce al capitalista e il lavoro contenuto nei mezzi che consuma nella sua riproduzione.⁵⁹⁰ Quest'ultimo insiste infatti sulla dipendenza di ogni operaio dal lavoro attualmente in essere degli altri operai e questa insistenza serve innanzitutto per tentare di cancellare il concetto di accumulazione dai dibattiti, in secondo luogo per mostrare che è lavoro presente che si contrappone al capitale.⁵⁹¹ Alla luce di ciò Hodgskin sostiene che il capitale altro non è che un pretesto e che non ha significato alcuno.⁵⁹² La criticità delle analisi dell'inglese è quella di non vedere la strutturalità del fenomeno che molto brillantemente riesce a vedere. Questa incapacità è essenzialmente determinata dal feticismo delle teorie dei suoi contemporanei che precludono una certa comprensione dei fenomeni. Hodgskin, infatti, è convinto che : «gli effetti che le cose hanno come momenti oggettivi del processo lavorativo, vengono, nel capitale, attribuiti alle cose come un *quid* che possiedono nella loro personificazione, nella loro autonomia rispetto al lavoro. Esse cesserebbero di avere questi effetti, se, cessassero di contrapporsi al lavoro in forma estraniata».⁵⁹³ Vi è un tentativo di trasformazione, il problema risiede tuttavia in altro.

⁵⁸⁸ *Ivi*, p. 271, trad. it., p. 238.

⁵⁸⁹ *Ivi*, p. 271, trad. it., p. 239.

⁵⁹⁰ Cfr. *Ivi*, p. 275, trad. it., p. 243.

⁵⁹¹ Cfr. *Ivi*, p. 254.

⁵⁹² Cfr. *Ibidem*.

⁵⁹³ *Ivi*, p. 290; trad. it., p. 256.

Rimanendo intrappolato nell'orizzonte dei feticisti, Hodgskin non può che vedere in ciò «un'illusione puramente soggettiva, dietro la quale si nasconde l'inganno e l'interesse delle classi sfruttatrici». ⁵⁹⁴ Tuttavia si è mostrato come il feticismo delle merci, ovvero il mascheramento, dietro la presunta socialità delle cose, delle relazioni sociali nella sfera di produzione, non sia affatto un problema soggettivo. Non si tratta qui in alcun modo di cercare di ottenere un "punto di vista" alternativo. Esso è assolutamente un pilastro del funzionamento del sistema e assume in seno ad esso un ruolo cruciale. Marx, accusando Hodgskin di «non vede[re] come quel modo di pensare derivi dal rapporto reale stesso, come questo non sia l'espressione di quello, ma viceversa» ⁵⁹⁵, accusa l'inglese di concentrarsi meramente sulla dimensione apparente dell'apparenza senza vedere, tuttavia, lo spessore di realtà che quella stessa apparenza struttura. Riformulando il problema in termini che ora dovrebbero essere familiari, la criticità di Hodgskin risiede nel fatto che egli non si sottopone a un processo di *enucleazione dell'occhio*. Il suo punto di osservazione si limita a ciò che all'interno del sistema, ovvero dello spazio omogeneo, è visibile senza tuttavia dischiudere alcuna possibilità di visione ulteriore.

5.5. La formula trinitaria, il capitale fruttifero e il concetto di frutto.

Le ultime tappe del percorso tracciato circa l'uso concetto di feticismo in Marx sono la cosiddetta *formula trinitaria* e il capitale fruttifero di interesse (*zinstrangende Kapital*). Le analisi di questi concetti trovano qui giustificazione in quanto entrambi hanno un rapporto privilegiato con le analisi degli economisti volgari, in particolare con le concezioni prodotte a proposito della forma e delle fonti del reddito. ⁵⁹⁶

Si è visto che il feticismo ha sempre a che fare con la occultazione dei rapporti di produzione alla base del modo di produzione capitalistico. Inoltre, abbiamo mostrato come questo essere celato assuma una forma apparente ben determinata, apparenza di relazione tra le cose. La formula trinitaria è una particolare concezione elaborata dagli economisti volgari sulla scia di Adam Smith: «Capitale-profitto (utile d'impresa più interesse) ⁵⁹⁷; terra-rendita fondiaria; lavoro-salario; è questa la formula trinitaria che

⁵⁹⁴ *Ibidem*.

⁵⁹⁵ *Ibidem*.

⁵⁹⁶ Marx, a questo punto, rimanda nel testo direttamente a Roscher.

⁵⁹⁷ Di questa distinzione si dirà più avanti, tuttavia Marx a differenza degli economisti suoi contemporanei ritiene che interesse e profitto siano essenzialmente la medesima cosa: estorsione di lavoro non pagato, plusvalore.

abbraccia tutti i segreti del processo di produzione sociale»⁵⁹⁸. In altre parole, ricalcando la tradizionale trinità della religione cristiana, a cui è annesso il cosiddetto *mistero della fede*, Marx riassume così le concezioni mistificanti sulla composizione dei redditi. Il capitale, la terra e il lavoro appaiono come le tre fonti di reddito delle rispettive tre classi: capitalisti, proprietari terrieri (*landlords*) e operai salariati. Questo significa che capitale, terra e lavoro producono naturalmente i mezzi per il sostentamento delle classi a cui si riferiscono; risulta dunque facile comprendere il rapporto di questa formulazione riassuntiva con il feticismo: attribuendo la creazione di valore a un fenomeno preteso naturale scompare del tutto la possibilità di vedere l'estorsione in atto e il rapporto di dominio che caratterizza il rapporto di produzione. Infatti, «il capitale non è una cosa; è un determinato rapporto sociale di produzione, proprio di una determinata formazione storica della società, che si rappresenta in una cosa e conferisce a questa cosa uno specifico carattere sociale»⁵⁹⁹; questa «trinità economica», dunque, non fa che celare la dinamica relazionale del modo di produzione.

Le ragioni di questo procedimento, si è cercato di mostrarlo, hanno a che fare con la strutturazione di uno spazio omogeneo. Descrivere le cose come appaiono, che il capitale produca naturalmente un profitto o che la terra, in quanto popolata da viventi che ciclicamente riescono a produrre frutti naturalmente⁶⁰⁰, ignorando il lavoro del coltivatore⁶⁰¹, significa dismettere definitivamente la possibilità di vedere l'elemento disgregante del rapporto sotteso. Per quanto riguarda il lavoro, esso risulta «non solo spogliata di ogni forma e caratterizzazione sociale specifica, ma vista nella sua mera esistenza naturale, indipendente dalla società, svincolata da ogni società, e, in quanto estrinsecazione e affermazione della vita, comune all'uomo non ancora sociale e all'uomo in un modo o nell'altro socialmente determinato».⁶⁰² Il problema del binomio salario-lavoro consiste nel considerare unicamente l'aspetto riproduttivo dell'operaio salariato. Questo aspetto riguarda ogni società esistita sulla terra e ogni determinata forma di produzione ad essa connessa. Il salario, che consiste in una forma specifica e socialmente determinata di erogazione del prodotto del lavoro all'operaio, appare unicamente come frutto naturale del lavoro erogato.

⁵⁹⁸ K. Marx, *Das Kapital III*, p. 822, trad. It., p. 1004.

⁵⁹⁹ *Ivi*, p. 822, trad. it., p. 1005.

⁶⁰⁰ Questo fraintendimento era alla base delle concezioni dei fisiocratici in quanto concepiscono la natura come l'unico fattore in grado di produrre nuovo valore ciclicamente.

⁶⁰¹ Cfr. K. Marx, *Das Kapital III*, p. 822, trad. It., p. 1005.

⁶⁰² *Ivi*, pp. 823-824, trad. it., p. 1006.

I tre binomi della formula trinitaria rappresentano tre parti del valore annualmente prodotti e, eliminando la possibilità di visione del rapporto sociale, il risultato è «una mitologia (*Fiktionweise*) senza fantasia, [...] una religione della volgarità»⁶⁰³. L'espressione mitologia senza fantasia non può che richiamare il feticismo in quanto religione che si ferma all'indebita attribuzione di forze o fenomeni a delle cose che, conseguentemente, vengono adorate. Il rapporto concepito tra il capitale e il profitto, tra la terra e la rendita che eroga e infine tra il lavoro e il salario è inteso nei termini naturali di frutto. Concetto che rimanda non soltanto alla naturalità, ma anche alla ciclicità da un lato e alla «creazione da nulla» dall'altro⁶⁰⁴. In altre parole, a delle cose viene attribuito il potere di creare dal nulla qualcosa che socialmente è ritenuto rilevanti: questo era il sogno degli alchimisti, creare la pietra filosofale e trasmutare la pietra in oro. Abbiamo un altro elemento che è centrale nel processo simbolico, l'albero:

Queste tre parti di valore del valore totale annualmente prodotto, e le frazioni ad esse corrispondenti del prodotto totale annualmente prodotto – prescindiamo qui, a tutta prima, dall'accumulazione – possono essere consumate annualmente dai loro rispettivi possessori senza che la fonte della loro riproduzione si inaridisca. Esse appaiono come frutti, da consumarsi anno per anno, di un albero perenne, o meglio di tre alberi perenni; costituiscono il reddito annuo di tre classi del capitalista, del proprietario fondiario, e del lavoratore, redditi che il capitalista in funzione ripartisce nella veste di colui che estorce direttamente il pluslavoro e impiega in generale il lavoro.⁶⁰⁵

Centrale nella citazione, oltre gli elementi che si è già cercato di mettere in luce, è l'individuazione non di uno ma di tre alberi perenni. Questo rimanda alla loro indipendenza reciproca il che significa esattamente concepire, secondo Marx, una società senza intendere il rapporto di classe che la sottende. Ciò che si cancella, dunque, è esattamente l'elemento di estorsione prodotto dal capitalista che, come si vedrà, pretende di concepire il profitto come retribuzione di un proprio lavoro svolto. Il capitale, la terra e il lavoro appaiono come fonti dei redditi ai propri possessori: queste sono fonti inesauribili e naturali. A tutti gli effetti, secondo Marx, lo sono:

per il capitalista il capitale è una perenne macchina di estorsione del pluslavoro, per il proprietario fondiario la terra è una perenne calamita per l'attrazione di una parte del plusvalore spremuto dal capitale e infine, per l'operaio, il lavoro è la condizione e il mezzo sempre

⁶⁰³ K. Marx, *Storia delle teorie economiche III*, p. 395.

⁶⁰⁴ In riferimento allo sgorgare del valore p. 1017 Marx ci rimanda direttamente a Roscher e al riferimento analizzato in un paragrafo precedente in cui si mostra la convinzione dell'economista volgare tedesco circa la natura del valore. Esso deriva dall'impiego dei mezzi di lavoro.

⁶⁰⁵ K. Marx, *Das Kapital III*, pp. 830-831, trad. It., p. 1013-1014.

rinnovantesi per assicurarsi a titolo di salario una parte del valore da lui creato, quindi un'aliquota del prodotto sociale misurata da questa parte di valore: i mezzi di sussistenza necessari.⁶⁰⁶

La formula trinitaria è trinitaria in quanto come nella religione cristiana il creatore da uno diviene tre, la fonte originaria di salario, profitto e rendita è altresì una: la forza-lavoro come merce in uso. Concepire questo elemento, moltiplicandolo e rendendo indipendente ogni ramo della divisione in classi produce l'effetto di cancellare l'origine del valore come prodotto specifico della forza lavoro. In tal senso, i volgari nella loro determinazione del profitto e della rendita come frutti naturali di capitale e terra non fanno altro che «interpretare e sistematizzare e difendere in modo dottrinario le idee degli agenti, irretiti nei rapporti di produzione borghesi, di questa produzione»⁶⁰⁷. Si configurano dunque come un elemento di riproduzione del capitale⁶⁰⁸. Vicinanza di questo concetto di feticismo con ideologia, e apparati ideologici di stato, istruzione.

L'elemento più rilevante, dunque, rimane il lavoro e, proprio in ragione di ciò, il binomio salario-lavoro (la forma salario è la più irrazionale) è centrale⁶⁰⁹. Non a caso Korsch⁶¹⁰ ritiene che una delle scoperte economiche più importanti di Marx sia proprio la natura del salario. Il salario come retribuzione del lavoro erogato è infatti mera apparenza⁶¹¹ in quanto esso costituisce solo una retribuzione in forma monetaria di quanto è necessario alla retribuzione dell'operaio e dipende strettamente dalla possibilità contrattuale dei lavoratori, ovvero dalla forza della classe operaia e dalla sua possibilità di bloccare il processo di valorizzazione.

Strettamente in relazione alla formula trinitaria, vi è un altro problema molto caro agli economisti volgari che Marx intende confutare: la forma del cosiddetto capitale fruttifero di interesse o capitale finanziario. Questa forma, che ha come formula D-D', viene definita da Marx come la forma più feticistica del capitale.⁶¹² È la formula definitiva (*fertig*) del capitale in quanto unità di produzione e circolazione: l'unica variabile che determina la produzione di valore è il tempo.⁶¹³ In altre parole, per la creazione di una determinata quantità di valore è semplicemente necessario, secondo la formula, aspettare

⁶⁰⁶ *Ibidem*.

⁶⁰⁷ *Ivi*, p. 825; trad. it., p. 1008.

⁶⁰⁸ Cfr. A. Mazzone, *Il feticismo del capitale*, cit.

⁶⁰⁹ K. Marx, *Storia delle teorie economiche III*, p. 472; trad. it., p. 418.

⁶¹⁰ Cfr. K. Korsch, *Karl Marx*, cit.

⁶¹¹ A tal proposito si rimanda alla sezione VI del primo libro del *Capitale*.

⁶¹² Cfr. K. Marx, *Das Kapital III*, p. 405, trad. It., p. 494.

⁶¹³ *Ibidem*.

una determinata quantità di tempo: «il capitale si presenta come fonte misteriosa e autogeneratrice dell'interesse, del suo proprio incremento».⁶¹⁴ Vediamo innanzitutto che il tema del mistero è ricorrente: siamo partiti dal cosiddetto mistero della rappresentanza che ha sostituito il mistero del governo, siamo passati per il mistero della merce e del denaro per approdare infine al mistero di un oggetto che si accresce al solo scorrere del tempo. Rispetto alla formula trinitaria, e di questo Marx ci ha già avvisato⁶¹⁵, la forma in cui compare il plusvalore è l'interesse (*Zins*). Questo altro non è che il frutto naturale del capitale concettualmente distinto dal profitto che fa capo al capitalista, ovvero il soggetto che, contro una quota, si garantisce l'accesso al capitale per impiegarlo in maniera produttiva. Nella forma del capitale fruttifero, si viene a cancellare perfino l'elemento della circolazione. Nella formula classica della circolazione del capitale, D-M-D', era necessario il passaggio per la forma merce. Il denaro, per essere impiegato produttivamente, deve necessariamente materializzarsi in merci che vengono combinate produttivamente (...P...M')⁶¹⁶ e il cui prodotto viene considerato solo in quanto valore per essere ritrasformato nella sostanza valore, il denaro. L'essenza, per così dire, che conferisce alla merce la sua "esistenza di animale" necessità dunque necessariamente di una contaminazione nel gretto mondo in *declino* della materia. È l'elemento del gioco, del piano, che si è visto nel primo capitolo di questo lavoro; il fatto di dover passare per una materializzazione delle risorse e delle energie per poter realmente essere effettive. Intendere l'interesse come frutto naturale del capitale significa a tutti gli effetti rimuovere «la domanda sul funzionamento della struttura» facendola «sprofondare nell'ignoranza consentendole di agire come invisibile».⁶¹⁷ Questo elemento, la materia, il corpo proprio e specifico della merce, appare nella formula D-D' come futile, superabile e superato: «Perciò nel capitale produttivo di interesse questo feticcio automatico trova la sua espressione più pura (*reine*), è valore che si valorizza, denaro che figlia denaro, e in questa forma non reca più nessuna traccia (*Narbe*) della sua origine ».⁶¹⁸ Il feticcio automatico⁶¹⁹

⁶¹⁴ *Ibidem*.

⁶¹⁵ Nel capitolo sulle fonti del reddito Marx accenna al fatto che la forma interesse è ancora più mistificante della forma profitto. Le analisi e il rapporto tra queste, infatti, precedono il capitolo sulla formula trinitaria

⁶¹⁶ Si rimanda alla formula estesa così come esposta nel primo capitolo del secondo libro del capitale.

⁶¹⁷ F. Raimondi, *Il custode del vuoto*, Verona, Ombre corte, 2011, pp. 87-88.

⁶¹⁸ K. Marx, *Das Kapital III* p. 405, trad. It., p. 494.

⁶¹⁹ M. Polleri descrive il capitale finanziario utilizzando l'espressione «automa semovente». Si ritiene che quest'espressione sia particolarmente adeguata in quanto cancella ogni riferimento alla vitalità del rapporto che permette la creazione di valore. Il capitale finanziario è un soggetto a-personale che si muove in maniera indipendente rispetto agli uomini. È unicamente subordinato alle leggi del tempo. M. Polleri, *Feticismo. Per una ricostruzione di una categoria critica.*, in *Politica e Società*, Il mulino, n. 2 maggio-agosto 2017, pp. 323-342, p. 328.

è la forma più completa del capitale, e lo è in virtù della cancellazione delle proprie cicatrici. Quest'atto di cancellazione copre integralmente la formazione, l'origine del rapporto di capitale: l'unico punto in cui è visibile, e da cui infatti parte l'impianto marxiano del *Capitale* è quello della merce e dello scambio di merci. Tuttavia, la merce è esattamente l'elemento impuro⁶²⁰ della realizzazione del capitale come valore che si valorizza. La valorizzazione qui appare come creazione da nulla, creazione da se stesso⁶²¹: «diventa così proprietà del denaro, come è proprietà di un albero di pere il produrre pere»⁶²². Questo è il feticismo del capitale, della relazione che viene proiettata su una cosa e le cui qualità vengono usurpate dalla cosa⁶²³. È proprio questo aspetto che viene integrato rispetto al feticismo delle merci che, come si è visto, consiste nell'effetto per cui non è possibile concepire la merce come il prodotto di un rapporto specifico. L'attribuzione delle qualità della relazione del capitale, che ha come finalità quella di creare più valore, ad una cosa, il capitale⁶²⁴ inteso qui come insieme di oggettualità da impiegare nella produzione, è il feticismo del capitale. Questo fenomeno mistifica non tanto l'origine del prodotto ma la relazione produttore. Per queste ragioni, infatti, questa è la forma più feticistica che pretende di intendere come proprietà di una cosa il cuore del sistema, ovvero la relazione stessa.

Il capitale appare dunque la proprietà di produrre un'eccedenza naturalmente: è «*Geld, das mehr Geld schafft*».⁶²⁵ Tuttavia si svicola dalle intenzioni giovanili: qui Marx guarda unicamente agli elementi strutturali del sistema cercando di descrivere quali siano i meccanismi che lo sorreggono.⁶²⁶ Egli mostra l'intero processo di automatizzazione, il sogno pare realizzarsi dal primo libro del *Capitale* come soggetto automatico: «Nella

⁶²⁰ Non a caso nel secondo libro del capitale vengono affrontati i cosiddetti costi della circolazione che hanno a che fare con le “maggagne” del corpo di merce.

⁶²¹ Cfr. K. Marx, *Das Kapital III*, pp. 404-405; trad. it., 494. È interessante inoltre fare un richiamo a l' *Essenza del cristianesimo*. Della creazione da nulla Feuerbach scrive: «La creazione da Nulla è l'espressione suprema dell'onnipotenza. Ma l'onnipotenza non è che la soggettività che si scioglie da tutte le determinazioni e limitazioni oggettive e che celebra questa sua assenza di legami come la potenza e l'essenzialità supreme; non è che la potenza della facoltà di porre soggettivamente tutto l'effettuale come un non-effettuale, tutto il rappresentabile come un possibile; non è che la potenza della forza immaginativa o della volontà identificata con la forza immaginativa, la potenza dell'arbitrio». (L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cit., p. 157) In questo senso, anche il capitale che crea valore da sé, senza passare per la produzione, è la forma più completa proprio perché sprigiona tutta la sua potenza: l'effetto della produzione diventa il prodotto naturale del capitale.

⁶²² K. Marx, *Das Kapital III*, p. 405; trad. it., 494.

⁶²³ Il feticismo della merce e il feticismo del denaro sono dei passi nella direzione del feticismo del capitale. Cfr. L. Basso, *Feticismo e costituzione della soggettività nel Capitale*, cit., p. 120.

⁶²⁴ Capitale fisso per quanto riguarda i macchinari, capitale circolante per quanto riguarda i beni necessari ai lavoratori.

⁶²⁵ K. Marx, *Storia delle teorie economiche III*, p. 446; trad. it., p. 395.

⁶²⁶ *Ivi*, p. 446; trad. it., p. 396.

forma del capitale fruttifero di interesse non resta che questa unica determinazione – la valorizzazione, l'accrescimento (*Vermehrung*) – senza la mediazione del processo di produzione e del processo di circolazione». ⁶²⁷ In altre parole, il capitale assume una forma ancora più eterea completando quella che Goux chiama «la transizione verso l'infigurabile» ⁶²⁸, ovvero la tendenza del sistema a produrre processi simbolici che si svicolano sempre di più dall'avere una figura definita e riconoscibile. Il capitale, nella sua forma pura, cancella la sua unica cicatrice ⁶²⁹, la forma merce, quello che in realtà è a tutti gli effetti il momento del declino batailleano. Questo perché rappresenta la caduta nell'inferno della circolazione, spazio in cui non si produce valore ma essenziale alla valorizzazione. Non partecipando però alla valorizzazione esso è, da un punto di vista capitalistico, improduttivo.

In conclusione è dunque opportuno mettere a fuoco la distinzione, in primo luogo concettuale, tra interesse, profitto e plusvalore. La forma del capitale fruttifero, in quanto la più feticistica, è quella che meglio cela il rapporto sociale sottostante la produzione in quanto, in questa forma, è quello stesso rapporto a farsi cosa e non più il prodotto come nel caso della merce. In altre parole, nella forma di interesse il plusvalore è ulteriormente meno riconoscibile come prodotto dell'estorsione che nella forma di profitto. In realtà, esso discende dal profitto tuttavia soltanto il profitto appare in relazione con il comando del lavoro sugli operai da parte del capitalista. Infatti Marx scrive: «l'interesse presuppone il profitto – di cui è semplicemente una parte, classificata sotto un'altra categoria, battezzata con un altro nome – non il plusvalore. Nell'interesse, il plusvalore è molto più difficilmente riconoscibile che non nel profitto perché è collegato all'interesse direttamente soltanto sotto forma di profitto». ⁶³⁰ Appare con un altro nome perché ha un altro destinatario, ovvero il primo possessore del capitale che cede ad un capitalista l'uso specifico del capitale contro il quale però pretende parte dell'estorto proprio grazie alla natura del capitale stesso di produrre da sé «uova d'oro». Dunque, «l'interesse e non il profitto, appare così come una creazione di valore del capitale che sgorga dal capitale in quanto tale, dalla semplice proprietà del capitale, come un reddito creato spontaneamente

⁶²⁷ *Ivi*, p. 447; trad. It., 396.

⁶²⁸ J. J. Goux, *Gli iconoclasti: Marx, Freud e il monoteismo*, Venezia, Marsilio, 1979.

⁶²⁹ La traduzione italiana riporta *Narbe* come traccia. Tuttavia si ritiene che cicatrice, data la natura del concetto indicato, sia più appropriato. La forma materiale, in linea con l'interpretazione fornita e alla luce dello schema generale del lavoro, è da intendersi come il vero e proprio momento del declino del processo di circolazione si completa con la forma denaro.

⁶³⁰ K. Marx, *Storia delle teorie economiche III*, p. 450; trad. It., p. 400.

dal capitale». ⁶³¹ Il capitale, qui inteso come cosa, crea spontaneamente un reddito: l'interesse. Esso appare come il prodotto della cosa capitale e «in tal modo ogni mediazione è cancellata», il processo di valorizzazione appare automatico e auto-innescantesi, «la figura feticistica del capitale è completa e con ciò la concezione feticistica del capitale». ⁶³² Il rapporto sociale malato, dentro a questa concezione dei volgari, non ha più alcuna possibilità di essere scorto. Questo è il motivo pur cui il capitalista, anche quando produce con capitale in suo possesso, concepisce il plusvalore in parti corrispondenti a redditi diversi: il profitto e l'interesse. La ragione di questo fatto, secondo Marx, è «sostanziale». ⁶³³ Infatti, il capitale non è solo l'esito del processo ma è anche, al contempo, il presupposto. Esso è capitale prima di essere capitale in virtù della «struttura sociale entro la quale esiste». ⁶³⁴ Nella società produttrice di merci sussistono degli elementi di contesto che configurano il capitale in quanto tale come il punto di partenza di un processo che ha come fine se stesso. Nella sua forma più pura di capitale fruttifero D-D', il capitale è sempre denaro e varia unicamente in dimensione. In altre parole, sia il denaro che la merce sono in forma latente capitale: conferiscono dunque la proprietà a chi li possiede di comandare lavoro altrui. ⁶³⁵ Tuttavia, si è visto, questa proprietà è conferita dal rapporto di dominio sussistente all'interno della sfera della produzione. La differenza tra interesse e profitto è ben chiarita da Marx:

L'interesse appare quindi come un plusvalore dovuto al capitale, un plusvalore che il capitale ricava dal processo di produzione perché vi entra come capitale, e perciò spetta al capitale in quanto tale, indipendentemente dal processo di produzione, sebbene si confermi solo nel processo di produzione, un plusvalore che in quanto capitale, contiene già in se allo stato latente.

Il profitto industriale appare invece come la parte del plusvalore che spetta al capitalista, non in quanto proprietario del capitale, ma in quanto proprietario funzionante, in quanto capitale funzionante. Come tutto in questo modo di produzione, anche il rapporto fra interesse e profitto appare infine rovesciato: la parte del profitto, chiamata interesse, catalogata sotto una rubrica speciale, è vista come il prodotto legittimamente spettante al capitale, e il profitto industriale come una semplice aggiunta innestata su quella. ⁶³⁶

L'interesse è quindi frutto che spetta al proprietario, a colui che possiede il titolo giuridico di proprietà su questo fattore che pare creare da se il proprio frutto. Il profitto, al contrario,

⁶³¹ K. Marx, *Storia delle teorie economiche III*, cit., p. 452; trad. it., p. 402.

⁶³² *Ibidem*.

⁶³³ *Ivi*, p. 467; trad. it., p. 414.

⁶³⁴ *Ibidem*.

⁶³⁵ *Ivi*, p. 468; trad. it., p. 415.

⁶³⁶ *Ibidem*.

è il prodotto del capitale impiegato produttivamente. Il primo, dunque, è sostanzialmente un analogo della rendita, quella parte di prodotto che spetta al proprietario terriero in quanto proprietario. In questo senso, per l'appunto, interesse e profitto rispondono a concetti differenti: nel profitto il capitalista appare come organo del processo di produzione, non legato al capitale con un titolo di proprietà ma è semplicemente l'elemento che lo impiega produttivamente. Il profitto appare sostanzialmente come il salario del lavoro di supervisione⁶³⁷ del processo lavorativo che il capitale, come merce e come denaro, permette di comandare e mettere in funzione.

L'interesse, come frutto del capitale, è l'emblema del feticismo del rapporto di produzione: è il prodotto di una cosa che ha ingoiato il rapporto sociale, cancellandone, per l'occhio non abituato al male e all'orrore, definitivamente la socialità.

⁶³⁷ A tal proposito non si può non rimandare al *Panopticon* di Bentham. L'utilità del supervisore è l'elemento che promuove la creazione del *panopticon* e una gestione virtuosa dell'edificio. Il vantaggio sociale che il progetto pretende di conseguire ha sostanzialmente una retribuzione per il sorvegliante come contropartita. (Cfr. J. Bentham, *Panopticon, ovvero la casa dell'ispezione*, Padova, Marsilio Editori, 1983).

Sezione III

Capitolo 6: Freud. il feticismo e il problema dello statuto dell'oggetto

A volte odio Wanda, penso che potrei ucciderla, ma anche quest'odio non è che un moto violento del mio amore sconfinato.

(L. Von Sacher-Masoch, *Venere in pelliccia*)

Ora che tutto era tornato alla normalità, si rendeva conto con sorpresa che non c'era stato un inizio evidente, un momento al di là del quale le loro vite erano entrate in una dimensione chiaramente più sinistra.

(J. G. Ballard, *Il condominio*)

6.1 L'introduzione del feticismo in ambito sessuologico.

La concettualizzazione freudiana del feticismo si pone come una vera e propria rottura rispetto alla scienza del suo tempo in quanto completa il passaggio da una spiegazione di tipo biologico a una spiegazione psicologica⁶³⁸. Tuttavia, in una prima formulazione del problema dal punto di vista psicoanalitico, Freud rimane ancora ancorato al processo in sviluppo nell'ambito della sua disciplina di appartenenza: la medicina. Per comprendere

⁶³⁸ Cfr. A. K. Schaffner, *Fiction as evidence. On the use of literature in nineteenth-century sexological discourse*, in *Comparative Literature Studies*, Vol. 48, No. 2 (2011), pp. 165-199, p. 168.

dunque le formulazioni e le classificazioni operate nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, dobbiamo prima rendere conto del contesto culturale in cui il dibattito prende forma.

Il primo a introdurre il termine feticismo nell'ambito delle patologie sessuali è stato Alfred Binet. Il francese, noto prevalentemente per il suo contributo allo sviluppo dei test di intelligenza, scrive due articoli intitolati *Le fétichisme dans l'amour*⁶³⁹ in cui propone una trasposizione del «ben noto» concetto di feticismo dall'ambito degli studi religiosi alla nascente branca della psichiatria. Egli riconosce al feticismo la crucialità del ruolo che ha svolto nelle considerazioni della storia delle religioni. Ciò che pare interessare Binet è proprio il ruolo fondativo delle religioni feticistiche rispetto a quelle più sviluppate⁶⁴⁰. Infatti, «anche se si ammettesse, come è stato affermato di recente, che le religioni non abbiano avuto inizio con il feticismo, è comunque sicuro che tutte gli si avvicinano, e che alcune trovano in esso il loro compimento».⁶⁴¹ Binet intende dimostrare che un meccanismo omologo al feticismo religioso è attivo nelle relazioni amorose nelle quali esso svolge lo stesso ruolo fondativo.

Esiste, innanzitutto, un utilizzo comune, colloquiale, del termine che indica «un'adorazione cieca dei difetti e dei capricci di una persona»⁶⁴²; tuttavia, in linea con il suo progetto⁶⁴³, Binet insiste per designare con questo concetto una dimensione ulteriore a questa «banale» definizione denunciata come insufficiente. Infatti, egli intende utilizzare il feticismo per designare la condizione dei soggetti che provano eccitazione genitale in seguito alla contemplazione di certi oggetti inanimati.⁶⁴⁴ Questi oggetti, inoltre, hanno un valore specifico solo per i soggetti in questione e lasciano del tutto indifferenti gli altri individui. Secondo Binet, «l'adorazione di questi malati per degli oggetti inerti come cuffie da notte o chiodi degli stivaletti da donna assomiglia punto per punto all'adorazione che il selvaggio o il negro riservano a lische di pesce o a pietre che brillano, con la sola differenza fondamentale che nel culto dei nostri malati l'adorazione religiosa è rimpiazzata da un appetito sessuale».⁶⁴⁵ Un elemento rilevante consiste nella

⁶³⁹ A. Binet, *Le fétichisme dans l'amour*, in *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, Juillet-décembre 1887, pp. 143-167 e pp. 252-274. La traduzione italiana di riferimento è A. Binet, *Il feticismo in amore*, Pisa, ETS Edizioni, 2011 a cura di P. Savoia.

⁶⁴⁰ Come noto, questa è la posizione di De Brosses che conia il concetto di feticismo proprio per riferirsi a uno stadio di organizzazione religiosa precedente al politeismo.

⁶⁴¹ A. Binet, *Il feticismo in amore*, cit., p. 55.

⁶⁴² *Ivi*, p. 56.

⁶⁴³ Come ben nota Savoia, nel passaggio dal linguaggio comune a quello scientifico Binet costretto a superare un ostacolo epistemologico non indifferente. Cfr. P. Savoia, *Introduzione*, in *Il feticismo in amore*, cit., p. 29)

⁶⁴⁴ Cfr. A. Binet, *Il feticismo in amore*, cit., p. 56.

⁶⁴⁵ Cfr. *Ibidem*.

costruzione di una relazione di somiglianza molto stretta tra l'esperienza dell'eccitazione sessuale e quella dell'adorazione religiosa.⁶⁴⁶ Ci troviamo innanzitutto nella posizione di escludere un coinvolgimento della collettività nella strutturazione di uno spazio comune, proprio in virtù dell'indifferenza provata dagli altri individui⁶⁴⁷ in relazione all'oggetto che ha suscitato l'eccitazione. I punti di contatto paiono essenzialmente due: la struttura di un culto individuale e l'articolazione di quest'ultimo intorno ad un oggetto materiale. Per quanto riguarda il culto individuale, possiamo dire che questa tensione che viene provata dal soggetto si incanala in una serie di pratiche costrittive che portano il soggetto allo scaricamento di questa tensione. Binet, prima di Freud, riconosce una componente normale di feticismo in ogni relazione d'amore⁶⁴⁸: ciò che distingue il normale dal patologico è essenzialmente una differenza quantitativa. Un'attrazione per certe parti del corpo è presente nell'amore normale; tuttavia, la perversione si configura come questo processo elevato all'eccesso, ovvero «l'adorazione di tutte le cose che sono inappropriate rispetto alla soddisfazione diretta dei fini della riproduzione»⁶⁴⁹. In altre parole è patologico solo il grado che interferisce con la vita esterna e non ogni possibile influenza dei fattori esterni sulla vita sessuale del soggetto.

Il problema dell'oggetto, tuttavia, è il vero elemento centrale della somiglianza con il culto dei primitivi. Tanto le riflessioni degli studi religiosi, quanto quelle svolte dalla psichiatria, si sviluppano intorno all'incomprensione dello statuto dell'oggetto. In altre parole si tratta di comprendere come e perché un determinato oggetto, senza alcun valore dal punto di vista dell'osservatore, assuma un valore inestimabile in un determinato contesto. Questa problematica, attiva nelle riflessioni degli etnologi, è stata integralmente riportata all'interno dell'ambito delle malattie psichiatriche. La

⁶⁴⁶ A tal proposito non si può far notare che Freud, più tardi, intende proprio fondare le istituzioni politiche e religiose sulla base di un investimento affettivo innervato di timore e rispetto. Cfr. S. Freud, *Totem e Tabù*, in *Opere* vol. 7 e S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io* in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012, pp. 65-144.

⁶⁴⁷ Come ha ben notato Pietz, un meccanismo di indifferenza e di sbigottimento era provato dai viaggiatori portoghesi che costruiscono il concetto di feticcio proprio per designare questa essenziale incomprendimento delle pratiche guineiane di significazione e strutturazione dell'ordine sociale. Cfr. W. Pietz, *Bosman's Guinea. The intercultural roots of Enlightenment discourse*, cit., pp. 8-10.

⁶⁴⁸ In particolare Binet propone una classificazione del feticismo in grande e piccolo. Il grande feticismo sarebbe quello che «si tradisce all'esterno attraverso dei segni talmente chiari che non si può fare a meno di riconoscerli». In altre parole il grande feticismo è riconoscibile per la dinamica culturale che si interseca con la vita degli altri individui, ostacolando la normalità dell'unione a fini riproduttivi. Il piccolo feticismo rivela anch'esso una particolare attrazione che però tuttavia rimane all'interno dei canoni normali e che dunque viene semplicemente notata come stranezza. Lo psichiatra francese fa in questo caso l'esempio di un uomo ricco, distinto e intelligente che si innamora di una donna non giovane e non bella con scarsa intelligenza. In questo caso ipotizza l'attrazione per un particolare della stesa o del suo odore. Cfr. A. Binet, *Il feticismo in amore*, cit., p. 57.

⁶⁴⁹ *Ibidem*, p. 105.

comprensione rimane circoscritta alle dinamiche e alle caratteristiche che portano il soggetto a scegliere in maniera esclusiva oggetti inerti per assolvere le funzioni sessuali.⁶⁵⁰

Resta da comprendere quale sia, secondo Binet, il meccanismo che spinge il soggetto oltre il grado normale del feticismo in amore. Il panorama concettuale in cui opera ritiene che sia molto forte la componente ereditaria dei disturbi psicologici. La soluzione dello psichiatra francese mette in moto quel processo che culminerà poi in Freud nella determinazione delle cause psichiche delle malattie mentali. Egli infatti affianca ad una determinazione ereditaria l'influenza prodotta da un'impressione prodotta in un momento passato adottando una soluzione di tipo associazionistico.⁶⁵¹ Ciò che risulta insufficiente della soluzione meramente ereditaria e degenerativa è la spiegazione, e la conseguente comprensione, della forma specifica della patologia.⁶⁵² In altre parole, non dà alcuna motivazione circa la scelta dell'oggetto che risulta invece secondo Binet l'elemento peculiare di questo fenomeno patologico. È infatti solo alla luce della comprensione del ruolo dell'associazione di idee che il francese può confidare in una comprensione del fenomeno.

L'associazione risulta abbastanza evidente nel caso in cui il culto feticistico sia rivolto verso una parte della persona⁶⁵³, vale a dire fintanto che sussiste un legame diretto, materiale, tra l'oggetto e la persona amata. Tuttavia, la «profondità della patologia» consiste in un'autonomizzazione «della cosa inerte» che «acquista una sorta di indipendenza»⁶⁵⁴. Il cuore della perversione feticistica consiste nella presa di vita autonoma della cosa che viene adorata di per se stessa; viene rotto il legame tra la cosa e la persona evocata. Il sorpasso del limite, dal normale al patologico, è dunque determinato dal grado di autonomia assunta dall'oggetto che rimanda all'amato: se gode di totale autonomia e l'altro è oggettificato è stato sorpassato il limite del feticismo normale.⁶⁵⁵ Il caso riportato è quello del magistrato M. L. che, alla sola vista del costume delle modelle

⁶⁵⁰ Questo problema dello statuto dell'oggetto è integralmente ereditato da Freud nel saggio dedicato alle aberrazioni sessuali. Pertanto il tema qui solo accennato verrà sviluppato in rapporto alla trattazione freudiana.

⁶⁵¹ Il ruolo delle associazioni di idee è un'eredità del pensiero di Condillac. Cfr. A. Binet, *Il feticismo in amore*, cit., p. 61.

⁶⁵² Cfr. *Ivi*, p. 70.

⁶⁵³ Cfr. *Ivi*, p. 81. L'esempio a cui si riferisce è quello del paziente che sente un maggior impulso sessuale verso i gioielli.

⁶⁵⁴ *Ibidem*.

⁶⁵⁵ Cfr. E. Apter, *Feminizing the fetish. Psychoanalysis and narrative obsession in turn of the century France*, Cornell University Press, 1991, p. 21.

italiane a Parigi, sente una fortissima eccitazione genitale. Binet prosegue riportando il resoconto del paziente:

Egli riconduce l'origine di questo fenomeno a un incontro che fece quando aveva sedici anni[...]; vide allora per strada tre giovani italiane di una bellezza splendente, che si fermarono vicino a lui per guardare la vetrina di un negozio. Per non più di un minuto ebbe sotto gli occhi un'immagine magica: un raggio di sole illuminava i brillanti colori blu, rosso e bianco del loro costume e faceva scintillare l'oro delle collare e degli orecchini.⁶⁵⁶

In questo passo emergono due elementi molto interessanti. Il primo è il riferimento alla magia: l'effetto prodotto dall'immagine è di tipo magico, c'è un'infatuazione che va oltre la logica della razionalità e che, una volta prodottasi, continua nella produzione dei suoi effetti. Il secondo, invece, riguarda lo scintillio e la brillantezza dei colori. Questo è particolarmente interessante perché mette in luce come l'associazione di idee debba avere un corrispettivo sensoriale che nel caso riportato è di tipo visivo. È dunque l'associazione di idee il fattore fondamentale del feticismo, mentre il ruolo dei fattori ereditari si configura definitivamente come marginale: «quando un individuo si invaghisce dei chiodi delle scarpe femminili e un altro degli occhi di una donna, non è l'eredità che bisogna interrogare per spiegare perché la loro ossessione si indirizza a un particolare oggetto e non a un altro»⁶⁵⁷. Non è dunque l'eredità che inventa l'oggetto della perversione, essa può solo contribuire a preparare il terreno cioè creare un particolare “ambiente” nel soggetto perverso che avrà dunque una particolare predisposizione. Seppur residuale, dunque, rimane attiva la convinzione dell'influenza ereditaria che sarà messa definitivamente fuorigioco da Freud.

Un'ulteriore frattura della concezione di Binet, rispetto a quella successiva di Freud, è il ruolo svolto da queste associazioni a cui il francese attribuisce la causa essenziale. Per lo psichiatra, infatti, la detezione dell'associazione di idee non ha di per sé un effetto terapeutico ma meramente di tipo diagnostico. Il problema di Binet è, in altre parole, meramente di tipo comprensivo e non si pone sul piano di una cura: la causa della perversione è da rinvenire nella prima associazione ma non c'è un legame tra la dimenticanza e la patologia. Al contrario, Freud intende fondare il rapporto terapeutico

⁶⁵⁶ A. Binet, *Il feticismo in amore*, cit., p. 83.

⁶⁵⁷ *Ivi*, p. 86.

proprio sulla ricostruzione del legame tra la traccia mnestica inconscia e lo spazio delle rappresentazioni consce.⁶⁵⁸

Tuttavia, nonostante questa divergenza affatto irrilevante, Freud riconosce a più riprese il debito verso la teoria di Binet. Paradigmatico è il riconoscimento contenuto nel paragrafo dedicato al feticismo in *Le aberrazioni sessuali*: «Come ha affermato per la prima volta Binet, e poi più tardi è stato provato con numerosi dati, nella scelta del feticcio si rivela l'influenza ritardata di un'impressione sessuale perlopiù ricevuta nella seconda infanzia (e tanto vale nella normalità per il proverbiale attaccamento al primo amore: “*on revient toujours à ses premiers amours*”))».⁶⁵⁹ Il francese, con il suo approccio associazionistico, è stato infatti il primo a porre a tema la rilevanza delle impressioni sessuali in stati precedenti alla pubertà. Freud inoltre mantiene anche il modello feticistico come paradigma delle perversioni: anche in questo approccio è visibile l'influenza esercitata da Binet. Lo psicologo francese, infatti a differenza del tedesco Krafft-Ebing, concepisce il feticismo come modello della perversione in quanto ogni perversione può essere spiegata nei termini di un'errata scelta dell'oggetto sessuale⁶⁶⁰. Questo tipo di comprensione è chiaramente influenzato dall'idea per cui in ogni normale relazione amorosa esista un certo grado di feticismo, seppur non patologico.

L'ultimo punto che necessita di essere affrontato riguarda la natura degli esempi e dei casi chiamati in causa. Binet utilizza per formalizzare il concetto di feticismo non soltanto casi reali, di suoi pazienti o presi a dalla letteratura esistente⁶⁶¹, ma anche casi letterari. L'intero terzo paragrafo di *Il feticismo in amore* è dedicato all'analisi e al commento di porzioni delle *Confessioni* di Rousseau e abbondano anche i riferimenti a Masoch e Sade. Ciò che colpisce di questo fatto è che i personaggi letterari hanno un vero e proprio ruolo nella comprensione e definizione del fenomeno feticistico, sono trattati come fatti, prove.⁶⁶² Questa pratica, ampiamente sdoganata agli albori della nascente scienza, verrà presa e riproposta anche da Freud che non soltanto si limiterà a produrre delle analisi

⁶⁵⁸ Cfr. S. Freud, *Das Unbewusste*, in *Das Ich und das Es metapsychologische Schriften*, Frankfurt, Fischer Verlag, 2011, p. 128; trad.it, in *Opere Vol.8*, p. 58.

⁶⁵⁹ S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, p. 56, trad. it., *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in *Opere Vol. 4*, p. 468.

⁶⁶⁰ Cfr. A. K. Schaffner, *Fiction as evidence*, cit., p. 176.

⁶⁶¹ Il francese si ripropone di commentare, fino dalle prime battute del testo, i casi esposti da Charcot e Magnan.

⁶⁶² Cfr. A. K. Schaffner, *Fiction as evidence*, cit., p. 177. La medesima considerazione è stata sviluppata prendendo in esame la *Psychopathia Sexualis* di Krafft-Ebing, il quale infatti utilizza in riferimento ai testi letterari il termine “*erweisen*”, ovvero provare, dimostrare. Cfr. *Ivi*, p. 170.

esemplari di testi letterari⁶⁶³ ma arriverà anche a proporre delle indagini sul tipo di contatto con la realtà e di conoscenza di poeti e letterati.

6.2 La posizione del feticismo all'interno dei *Tre saggi*: la deviazione rispetto alla meta.

Rispetto al panorama concettuale appena esposto, Freud opera quella che si può a tutti gli effetti definire una vera e propria torsione del concetto di feticismo in quanto esso viene integrato all'interno della nascente nuova scienza: la psicoanalisi. L'ambizioso progetto di interpretazione dei sogni segna una svolta nella comprensione dell'uomo⁶⁶⁴ in quanto pone a tema l'esistenza di uno spazio essenzialmente sottratto alla consapevolezza dell'individuo: l'inconscio.⁶⁶⁵ In altre parole, mentre il soggetto si ferma al rapporto con la cosa, l'analisi cerca di mettere a tema il meccanismo invisibile dell'immaginazione sottratto alla consapevolezza del soggetto.⁶⁶⁶ La proposta è quella di suddividere in due momenti la concettualizzazione del feticismo in Freud⁶⁶⁷ tentando di mostrare come, pur

⁶⁶³ Un esempio a tal riguardo è S. Freud, *Delirio e i sogni nella "Gradiva" di Wilhelm Jensen*, in *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio* Vol. 2, Torino, Bollati Boringhieri, 1969, pp. 113-219.

⁶⁶⁴ Secondo Ricoeur, il progetto freudiano apre nuove possibilità di comprensione in quanto estende sostanzialmente il campo in cui l'interpretazione diventa possibile: «Con Freud non è solo una "scrittura" che si sottopone all'interpretazione, ma ogni insieme di segni che possa essere considerato come un testo da decifrare, quindi anche un sogno, un sintomo nevrotico, allo stesso modo di un mito, di un rito, un'opera d'arte o una credenza». P. Ricoeur, *Della interpretazione*, cit., p. 36.

⁶⁶⁵ La mancanza di questo concetto viene definita come determinante dallo stesso Savoia nell' *Introduzione* a Binet. Cfr. P. Savoia, *Introduzione*, in A. Binet, *Il feticismo in amore*, cit., pp. 36-37. Il modo di procedere di Freud, infatti, è quello di procedere dal visibile (*sichtbar*) per arrivare alla comprensione dell'invisibile (*unsichtbar*) con lo scopo di produrne una vera e propria scienza. (Cfr. R. Reiche, *Einleitung*, in *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, cit., p. 11). La scientificità della nozione di inconscio sarà inoltre più volte messa sotto esame e criticata. Un'ampia trattazione di Freud su questo tema è presente in S. Freud, *L'inconscio*, cit., par. 1.

⁶⁶⁶ È dunque estranea a Freud la tesi di Krafft-Ebing consistente nella casualità del feticcio, diretta eredità del concetto debrossiano. Cfr. S. Freud, *Per la genesi del feticismo*, in *Figure di feticismo*, cit., p. 7.

⁶⁶⁷ Sono diversi gli approcci alla teoria freudiana del feticismo. In particolare, Mistura propone tre momenti del concetto di feticismo: il primo che arriva fino al 1910 in cui concentra l'attenzione sullo statuto dell'oggetto e la teoria della libido funziona come lo strumento ermeneutico per la comprensione del fenomeno; il secondo periodo che inizia negli anni '20 e culmina con il saggio *Feticismo* (1927), caratterizzato essenzialmente dalla riflessione sull'oggetto feticcio in quanto sostituto del fallo femminile e assume lo statuto di un concetto metapsicologico; infine il terzo periodo corrisponde ai suoi ultimi scritti, *La scissione dell'Io nel processo di difesa* e *Compendio di psicoanalisi* (1938), in cui il *focus* diventa quello di mettere in luce i meccanismi soggettivi in atto per ripararsi dalla minaccia dell'evirazione. Tuttavia, sussistendo una dipendenza della terza fase dalla seconda, oltre che una continuità, si è scelto di trattarle insieme. Non si ritiene, infatti, che vi sia uno scarto concettuale in relazione alla problematica attiva nello scritto del 1927 rispetto a quelli successivi. (cfr. S. Mistura, *Introduzione*, cit., pp. XII-XXI). P. L. Assoun, inoltre, teorizza una scansione ulteriormente differente. Egli ritiene che vi sia uno scarto tra le teorie dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) e *Per la genesi del feticismo* (1909) e gli scritti successivi a partire da *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910) in quanto è solo in questo testo che viene messo in rilievo il ruolo del feticcio come simbolo fallico della madre. Una terza fase, invece, è caratterizzata dagli ultimi scritti che, tuttavia, vanno letti secondo l'autore alla luce di *Organizzazione genitale infantile*. Quest'ultima fase è caratterizzata dall'attenzione che Freud dedica non tanto all'oggetto, il feticcio, ma

essendo la soluzione teorica radicalmente differente⁶⁶⁸, il problema di fondo rimanga invariabilmente formulato nei termini di repulsione del contatto con un elemento altamente disturbante che, al contempo, fonda la possibilità di omogeneità e coerenza nella società e nell'individuo che ne fa parte.⁶⁶⁹

La prima scansione riguarda, grossomodo, gli anni che vanno dal 1905 al 1910 in cui Freud, parlando di feticismo, si dedica alla comprensione dello statuto dell'oggetto per comprendere il suo fondamentale ruolo nella relazione amorosa.

Il feticismo occupa una posizione peculiare nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, l'opera dedicata da Freud all'indagine delle perversioni e al rapporto con le esperienze dell'infanzia. Esso compare infatti nel saggio sulle aberrazioni sessuali (*Die sexuellen Abirrungen*) nella sezione dedicata alle deviazioni riguardo alla meta sessuale (*Abweichungen in bezug auf das Sexualziel*)⁶⁷⁰. La sua collocazione pone già una serie di problemi che necessitano un esame più dettagliato: bisogna innanzitutto esaminare i concetti di meta sessuale e di oggetto sessuale, in secondo luogo è necessario chiarire perché si parli di deviazione.

Freud definisce oggetto sessuale «la persona dalla quale parte l'attrazione sessuale»⁶⁷¹ mentre la meta sessuale viene definita come «l'azione verso la quale la pulsione spinge»⁶⁷². Abbiamo dunque un oggetto, la persona che ci attrae ovvero che stimola o eccita un organo, ed una meta, ovvero ciò che siamo spinti a fare per cancellare la pulsione, un istinto attivatosi a causa dell'oggetto. Una pulsione sessuale si spegne con la soddisfazione del bisogno sessuale (*geschlechtlicher Bedürfnis*), sia negli umani che negli animali. In questo senso, il modello delle pulsioni viene elaborato in analogia al modello della fame: una volta attivo, l'impulso necessita di uno specifico atto per essere cancellato e la soddisfazione della pulsione consiste esattamente nella sua cancellazione, analogo al

piuttosto al soggetto, il feticista. Questa considerazione, che nell'autore trova giustificazione controllando e rimarcando la differenza di utilizzo dei termini *fétiche* e *fétichiste*, è qui pienamente condivisa. (Cfr. P. L. Assoun, *Le fétichisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, pp. 59-61). La struttura del nostro lavoro è pertanto ibrida. Da un lato si ritiene che è solo in un momento successivo che si può comprendere il ruolo del feticcio come sostituto del fallo della madre; dall'altro si legge una forte continuità tra gli ultimi scritti che pongono l'accento sul soggetto e il suo rapporto con il reale.

⁶⁶⁸Nel primo caso Freud tenta una comprensione del fenomeno feticistico attraverso il concetto metapsicologico di rimozione, nel secondo attraverso il concetto di disconoscimento (*Verleugnung*).

⁶⁶⁹ Cfr. G. Bataille, *Attrazione e repulsione I*, in D. Hollier (a cura di), *Il collegio di sociologia (1937-1939)*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, pp. 126-138, p. 130.

⁶⁷⁰ S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., p. 52; trad. it., p. 463.

⁶⁷¹ *Ivi*, p. 37; trad. it., p. 451.

⁶⁷² *Ibidem*.

senso di sazietà⁶⁷³. Di conseguenza la meta sessuale (*Sexualziel*) è ciò che permette l'abolizione dello stimolo organico.⁶⁷⁴ In altre parole, la concezione di Freud è improntata al ri-stabilimento dello stato normale dell'energia: il soggetto che accumula energia a causa dell'eccitamento dell'organo sessuale è necessitato a trovare una meta adeguata per il suo scaricamento. Freud si premura di specificare che, nonostante il meccanismo delle pulsioni sessuali sia analogo a quello della fame, non esiste nel linguaggio comune alcun termine che corrisponda alla fame e che, tuttavia, ne esiste uno utilizzato nel linguaggio scientifico: libido. La mancanza di un termine adeguato, inoltre, è particolarmente significativa in quanto emblematica di una serie di pregiudizi e incomprensioni circa la natura dell'attività sessuale⁶⁷⁵. L'ambizione di Freud e della sua scienza è infatti quella di comprendere queste dinamiche che sono strutturanti e, tuttavia, celate alla coscienza dell'individuo. Questo diventa particolarmente problematico in quanto, secondo lo psicoanalista, non è possibile osservare le pulsioni nella loro purezza; esse devono legarsi a delle rappresentazioni (*Vorstellungen*) che sono investite di stati affettivi che divengono di conseguenza osservabili. In altre parole, è presente ed è necessaria una mediazione che rende visibile ciò che, altrimenti, sarebbe invisibile⁶⁷⁶. Questo processo di mediazione produce una serie di effetti, trasforma la pulsione in qualcosa che viene reso tollerabile per la coscienza del soggetto agente⁶⁷⁷.

Una serie di punti in relazione alla nostra trattazione sono stati dunque fissati; infatti, una volta comprese le dinamiche sussistenti tra pulsione sessuale, l'oggetto sessuale e la meta sessuale è possibile anche comprendere a che cosa si riferisce la deviazione. Come ben sostiene Reiche, il pensiero psicoanalitico e il metodo scientifico proprio della psicoanalisi sono anti-normativi: «*wir fragen nicht primär nach Gut und Böse, sondern nach Bedeutungen, also nicht nach, ob voreheliche Enthaltensamkeit oder eheliche Untreue oder Homosexualität oder möglichst frühe Sexualaufklärung oder möglichst späte Sexualaufklärung zu befürworten oder abzulehnen seien, sondern danach, was sie für*

⁶⁷³ Questa cancellazione avviene per saturazione (*Sättigung*). *Ivi*, p. 52.

⁶⁷⁴ H. Nagera, *I concetti fondamentali della psicoanalisi I* (1969), Torino, Bollati Boringhieri, 1972, p. 23.

⁶⁷⁵ «L'opinione popolare si fa idee ben precise sulla natura e le proprietà di questa pulsione sessuale. Dovrebbe mancare all'infanzia, subentrare intorno all'epoca della pubertà e in connessione con il suo processo di maturazione, esprimersi in fenomeni di attrazione irresistibile esercitata da un sesso sull'altro; la sua meta dovrebbe essere l'unione sessuale o per lo meno quelle azioni che ad essa conducono». (S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, p. 37; trad. It. p. 451). È già stato fatto notare come Freud consideri fondamentali le prime impressioni infantili riconoscendo in Binet un precursore di questo tipo di concezione. Inoltre ci viene data qui un'indicazione importante su ciò che deve valere come meta sessuale, ovvero l'unione dei genitali.

⁶⁷⁶ Cfr. H. Nagera, *I concetti fondamentali della psicoanalisi I*, cit., pp. 25-26.

⁶⁷⁷ Quello che Freud in questa prima fase della teoria psicoanalitica chiama conscio.

dies eine Individuum bedeuten». ⁶⁷⁸ Nonostante questo fatto, la deviazione (*Abweichung*) si riferisce a tutti gli effetti a un allontanamento dallo stato normale delle cose, ovvero a quella che Freud menziona come «*angenommenen Norm*» ⁶⁷⁹. Questo significa che la pretesa normalità è un prodotto essenzialmente sociale e, nello sviluppo storico della storia della disciplina sessuologica, ogni deviazione da essa è considerata una patologia. Di conseguenza, ciò che lo psicoanalista considera come normale non può che essere l'esito delle «*populären Theorien*» che si riferiscono alla favola (*Fabel*) della separazione dell'uomo in due metà, maschio (*Mann*) e femmina (*Weib*), che pretendono per una loro ri-unificazione nell'amore (*die sich in der Liebe wieder zu vereinigen streben*) ⁶⁸⁰. Ciò che devia da questa rappresentazione è tradizionalmente presentato come perversione. La classificazione freudiana, in questo paragrafo del testo, considera le deviazioni rispetto all'oggetto sessuale ⁶⁸¹ e le deviazioni rispetto alla meta sessuale.

In quanto la perversione feticistica si configura come una deviazione circa la meta sessuale, è necessario chiarire che «*als normales Sexualziel gilt die Vereinigung der Genitalien in dem als Begattung bezeichneten Akte, der zur Lösung der sexuellen Spannung und zum zeitweiligen Erlöschen des Sexualtriebes führt*». ⁶⁸² In altre parole, il feticismo conduce ad un soddisfacimento della pulsione che è diverso, deviante, rispetto all'unione dei genitali di maschio e femmina. ⁶⁸³ Più in generale, le perversioni vere e proprie possono essere raggruppate in due grandi blocchi: il primo è quello delle

⁶⁷⁸ R. Reiche, *Einleitung*, cit., p. 12.

⁶⁷⁹ La presunta norma, la norma che viene accettata (socialmente).

⁶⁸⁰ Cfr. S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, cit., p. 38; trad.it. p. 452.

⁶⁸¹ Il paragrafo dedicato alle deviazioni circa l'oggetto sessuale è suddiviso in considerazioni circa il fenomeno dell'inversione (*Inversion*), che altro non è che l'omosessualità; e l'attrazione per soggetti non pienamente sviluppati e animali. In particolare sono interessanti le considerazioni che Freud svolge circa l'oggetto sessuale degli invertiti: essi infatti confutano la favola dell'unione tra il maschio e la femmina. Ai fini della nostra trattazione, è rilevante il fatto che in questo paragrafo lo psicanalista prenda in esame le teorie del carattere acquisito e dell'ereditarietà delle perversioni, tema che noi abbiamo accennato nel primo paragrafo del presente capitolo. Il viennese sostiene essenzialmente che non sia corretto considerare l'omosessualità come una degenerazione in quanto la maggior parte dei soggetti conduce una vita normale che non subisce alcun tipo di interferenza. Inoltre mette fuori gioco il fattore ereditario e congenito in quanto esso implicherebbe che il soggetto nasca con il suo istinto attaccato. A tal proposito è bene notare che Freud non poteva conoscere il DNA. Lo psicanalista, infine, conclude le analisi sostenendo la necessità di un allentamento, che tradizionalmente era preteso invece come molto intenso, tra la pulsione sessuale e l'oggetto. *Ivi*, pp. 38-52.

⁶⁸² *Ivi*, p. 52. Corsivo mio. A tal proposito è interessante notare, sulla scorta delle considerazioni di Reiche, che Freud utilizzi il verbo *gelten* (valere) e non il verbo essere, fatto che sottolinea il carattere anti normativo delle indagini psicoanalitiche.

⁶⁸³ Con l'intenzione di fornire un ulteriore chiarimento riportiamo la definizione proposta da Nagera: «La perversione è una forma di attività sessuale adulta deviata rispetto alla sessualità normale perché il suo soddisfacimento o è ottenuto esclusivamente con oggetti inappropriati o è derivato dall'appagamento di mete pulsionali diverse dalla meta normale dell'unione sessuale diretta alla riproduzione». H. Nagera, *I concetti fondamentali della psicoanalisi I*, cit., p. 221.

prevaricazioni anatomiche (*anatomische Überschreitungen*)⁶⁸⁴ in cui determinate (*bestimmte*) parti del corpo prendono il posto dell'unione genitale; il secondo si riferisce al trattenersi nello spazio intermedio determinato dagli atti che precedono l'unione genitale.⁶⁸⁵

La perversione feticistica fa parte del primo gruppo di perversioni, le prevaricazioni anatomiche. Queste sottendono tutte una dinamica psichica peculiare, ovvero la sopravvalutazione dell'oggetto sessuale (*Überschätzung des Sexualobjektes*) che, tuttavia, è presente in ogni relazione amorosa: «la valutazione psichica che è conferita all'oggetto sessuale come meta di desiderio della pulsione sessuale si limita in casi rarissimi ai suoi genitali, e invece si estende a tutto il corpo dell'oggetto sessuale e ha la tendenza a comprendervi tutte le sensazioni che si dipartono dall'oggetto sessuale»⁶⁸⁶. Questo significa che l'attrazione, sviluppata e protesa verso l'oggetto sessuale, è normalmente direzionata verso al corpo della persona nella sua interezza, pur mantenendo come meta sessuale i genitali della persona desiderata. Questo peculiare meccanismo di sopravvalutazione⁶⁸⁷, inoltre, non riguarda solo qualità fisiche del corpo desiderato⁶⁸⁸ ma si estende anche al campo psichico. In altre parole, secondo Freud, nel rapporto con l'oggetto sessuale è in atto un processo di sopravvalutazione dei pensieri, dei giudizi e delle attività psichiche dell'amato che si configura nei termini di «cecità logica (debolezza di giudizio) nei riguardi delle prestazioni e delle qualità psichiche dell'oggetto sessuale»

⁶⁸⁴ La traduzione del termine *Überschreitung* pone un problema affatto irrilevante. Infatti, esso può essere tradotto anche come trasgressione e rimanda inevitabilmente ad un andare oltre, all'andare al di là di qualche cosa. Questo fatto è particolarmente rilevante per il nostro tema in quanto, già da subito, il feticismo ci pare mettere in campo un procedimento di tipo trasgressivo, una violazione della norma circa la meta sessuale. La condizione per la soddisfazione della pulsione si trova al di là dell'azione socialmente pretesa come normale.

⁶⁸⁵ Freud aggiunge che normalmente il passaggio verso la meta sessuale definitiva è rapido. La perversione riguarda dunque un soffermarsi sul piacere preliminare in quanto il soggetto non sente più la necessità di progredire ulteriormente verso la meta sessuale normale. Cfr. *Ivi*, p. 53; trad. it., p. 464.

⁶⁸⁶ *Ibidem*.

⁶⁸⁷ Nelle tesi di H. Böhme e L. Frauenknecht è proprio questo l'elemento centrale non solo per la comprensione del feticismo delle merci ma anche per il feticismo come categoria psicoanalitica. Non è sufficiente il meccanismo di sostituzione dell'oggetto sessuale per poter parlare di feticismo: decisiva è una sopravvalutazione dell'oggetto che porta il soggetto all'abbandono della razionalità di pensiero. (Cfr. L. Frauenknecht, *Fetischismusbegriffe*, cit., p. 4) Più in generale, la sopravvalutazione è la discriminante fondamentale con cui si pretende di mostrare la normalità e la quotidianità del meccanismo feticista facendo riferimento alle varie forme idolatriche presenti nella nostra società. È questo l'approccio adottato da U. Volli, *Fascino. Feticismi e altre idolatrie*, Milano, Feltrinelli, 1997; G. Dorfles, *Il feticcio quotidiano*, Milano, Feltrinelli, 1988.

⁶⁸⁸ Va sempre tenuto presente che la caratteristica fondamentale del feticismo rimane quella di coinvolgere degli elementi materiali da considerare come concrezioni delle astrazioni operate. Questo è, a tutti gli effetti, una *conditio sine qua non* per qualsiasi tipo di approccio al tema del feticistico. Ciò è valido per l'ambito della storia delle religioni, per la critica dell'economia e per il sapere psicoanalitico. Cfr. R. Ellen, *Fetishism*, *Man*, Jun., 1988, *New Series*, Vol. 23, No. 2 (Jun., 1988), pp. 213-235, p. 219.

(*logische Verblendung*)⁶⁸⁹. Non si può fare a meno di notare il riferimento all'occhio ed al problema della visione. Freud, infatti, configura la problematica dell'allontanamento dalla meta sessuale come il prodotto di un meccanismo che colpisce la possibilità di vedere o il giudizio su ciò che vediamo. Ciò si evince anche dal fatto che lo psicoanalista utilizza il termine *strahlen* proprio per riferirsi alle forze che investono l'apparato psichico del soggetto come se fossero raggi solari.

Rilevare questo fatto è cruciale in quanto conferma che il problema per cui viene utilizzato il concetto di feticismo, anche in questo caso, è un problema essenzialmente di visione. Si tratta dunque, ancora una volta, di comprendere nei termini di una svista che produce effetti di realtà che in questo caso coinvolgono il soggetto nella sua singolarità.⁶⁹⁰ Infatti, questo accecamento (*Verblendung*) si mostra secondo Freud come «credula docilità verso i giudizi di quest'ultimo [l'oggetto sessuale]»⁶⁹¹. Il tenore linguistico utilizzato, che rimanda alla tradizione di studi religiosi sul feticismo⁶⁹², serve a mostrare la dimensione di obbedienza nei confronti dell'oggetto sessuale che caratterizza il meccanismo della sopravvalutazione: la dinamica ed il funzionamento indicano qualche cosa di magico. In virtù di ciò, Freud successivamente sostiene che «la credulità (*Gläubigkeit*) dell'amore diventa così una fonte (*Quelle*) importante, anche se non primigenia, dell'autorità»⁶⁹³.

⁶⁸⁹ S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, p. 53; trad. It., p. 464. Il termine *Verblendung*, tuttavia, rimanda anche all'esito di un processo, l'accecamento.

⁶⁹⁰ A partire da queste considerazioni, ci pare insostenibile la posizione di T. Dant il quale configura le indagini marxiane e freudiane sul tema del feticismo come operazioni di *debunking* sostenendo, dunque, l'insufficienza del riguardo dedicato dagli autori alla formulazione di un concetto utilizzato in maniera sistematica. In particolare, Dant sostiene che l'uso del termine feticismo nel campo di una critica culturale determina l'identificazione della realtà dell'altro come illusoria; rimarcando che questo specifico uso del termine è sotteso nelle indagini degli autori da noi trattati. (T. Dant, *Fetishism and the social value of objects*, in *Sociological Review*, 1996, Vol. 44 (3): 495-516, pp. 496-501) Limitarsi a questo, tuttavia, fa perdere la parte predominante di produzione della realtà e l'aspetto strutturante del feticismo, decisivo in Marx, come si è visto, e in Freud. Le riflessioni di questi autori non si limitano alla determinazione illusoria di aspetti socialmente rilevanti ma pretendono di indagare da un lato la modalità di copertura della produzione; dall'altro, invece, la modalità con cui il soggetto ad altri schemi della realtà che non emergono nella vita conscia del soggetto. In entrambi gli autori, il tentativo di produzione del discorso è propriamente scientifico.

⁶⁹¹ S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, p. 53; trad. It., p. 464.

⁶⁹² Nel secondo capitolo del presente lavoro si è mostrato come De Brosses attribuisca il feticismo alla credulità e alla puerilità dei popoli primitivi.

⁶⁹³ *Ibidem*. Questa considerazione, seppur marginale nell'economia dei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, troverà pieno sviluppo nell'ultimo Freud. In particolare, in *Psicologia delle masse e analisi dell'io* lo psicoanalista sostiene che le istituzioni come l'esercito e la chiesa si fondano sull'illusione di essere amati dal capo, l'ideale dell'io, e da un rapporto di identificazione reciproca tra i soggetti costituenti la comunità che si riconoscono reciprocamente in questa illusione. La credenza è dunque il meccanismo che permette la costituzione e la stabilità delle istituzioni. Cfr. S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, cit., p. 101.

Il meccanismo della sopravvalutazione è proprio il fattore che determina la deviazione dalla meta sessuale in quanto, in virtù dell'investimento psichico rivolto alle altre parti del corpo, i genitali non possono più essere tollerati come meta sessuale esclusiva.⁶⁹⁴ A causa del meccanismo in atto, dunque, diventa insostenibile per il soggetto scaricare l'energia unicamente attraverso l'unione con i genitali: l'energia accumulata è troppa il limite di energia riversabile nella meta sessuale normale è superato. È necessaria una valvola di sfogo aggiuntiva: siamo ritornati al classico problema batailleano, ovvero cosa fare per gestire l'eccedenza. La soluzione ha necessariamente a che fare con una fuoriuscita di energia che investe elementi del tutto estranei all'unione genitale di maschio e femmina: diverse parti del corpo tra cui la bocca, l'orifizio anale etc. In particolare il riferimento all'ano è decisivo per due ragioni. La prima è chiaramente strategica in quanto si è sottolineato come Bataille utilizzi a più riprese questa immagine, rapportandola anche al concetto di sacro⁶⁹⁵. Per il francese, infatti, quella anale è una delle soluzioni adottate per l'espulsione dell'eccedenza a cui, in virtù di ciò, viene attribuita una esistenza sacrale. La seconda, invece, ha a che fare con il rapporto privilegiato tra l'impiego sessuale dell'ano e il disgusto. È quest'ultimo che definisce l'impiego come una perversione⁶⁹⁶, vale a dire che il disgusto provato e suscitato in relazione a questa alternativa meta sessuale è, solitamente, talmente forte da disinibirne l'utilizzo sessuale.

Questa considerazione ci può chiarire ulteriormente il riferimento alle *anatomische Überschreitungen*. La trasgressione, in questi termini, si configura precisamente come la violazione o il superamento di un certo limite che ha, in origine, una funzione ben specifica: la protezione dell'occhio. Infatti, «i limiti di questo disgusto [però] sono molto spesso una mera convenzione; chi per esempio bacia con trasporto le labbra di una bella ragazza, probabilmente si servirà dello spazzolino da denti di essa solo con un certo disgusto, sebbene non vi sia alcun motivo per supporre che la propria cavità orale per la quale non prova ripugnanza sia più pulita di quella della ragazza»⁶⁹⁷. Il limite è tracciato in maniera convenzionale, ciò che è perverso, in relazione alla sessualità, è dunque in stretta relazione con gli standard socio-culturali di una determinata società. Ciò si evince anche dal riferimento di Freud agli albori del genere umano sottolineando il ruolo difensivo del senso di disgusto (*Ekelgefühl*): «Chi aborre le altre pratiche, che del resto

⁶⁹⁴ cfr. S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, cit., p. 54; trad. It., p. 464.

⁶⁹⁵ Il vulcano Gesuvio come orifizio anale della terra. (Cfr. G. Bataille, *L'ano solare*, cit.)

⁶⁹⁶ Cfr. S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, cit., p. 55; trad. It., p. 466.

⁶⁹⁷ *Ivi*, p. 55; trad. it., p. 465.

sono usuali fin dai primordi dell'umanità, e le considera perversioni, cede nel far così a un evidente senso di disgusto che lo difende dal supporre una tale meta sessuale»⁶⁹⁸. In altre parole, la trasgressione, come più volte è stato fatto notare con Bataille, mette in contatto con una dimensione irriducibile di torbidità verso cui, inevitabilmente, un sovraccarico energetico deve tendere per essere scaricato. Questa interpretazione, ci pare, trova inoltre giustificazione proprio in virtù del meccanismo pulsionale sovraesposto. Se la libido è un impulso che tende al suo soddisfacimento che, come la fame, consiste nella cancellazione dello stimolo, una sovra-stimolazione, un'eccedenza energetica, non può che avere la necessità di una valvola di sfogo ulteriore rispetto a quella normale. Solo la violazione della limitazione imposta, solo il superamento delle potenze resistenti (*Mächte*) di disgusto e vergogna può conferire alla pulsione una meta. In questo senso la trasgressione si configura come necessaria per la costituzione di uno spazio omogeneo in quanto l'eccesso trova una valvola di sfogo.

6.3 Il feticismo: sostituzione con un oggetto inadeguato.

All'interno dei *Tre saggi*, vengono dedicate solo tre pagine alla trattazione del feticismo come perversione e, tuttavia, sarebbe un errore sottostimarne l'importanza. Freud sostiene, infatti, che «non vi è altra variazione (della pulsione sessuale) sfiorante il patologico che abbia diritto al nostro interesse quanto questa, data la particolarità dei fenomeni che determina»⁶⁹⁹.

Il feticismo viene definito in questo testo come *sostituzione inadeguata dell'oggetto sessuale* (*ungeeigneter Ersatz des Sexualobjektes*). Già qui, alla luce di quanto esposto nel paragrafo precedente, dovrebbe sorprendere il fatto che in relazione alla descrizione della perversione feticistica sia assente il riferimento alla meta sessuale mentre viene chiamato in causa l'oggetto sessuale. Se vi è un oggetto sessuale "normale"⁷⁰⁰, il feticismo consiste dunque nella sostituzione di questo oggetto con un altro che tuttavia pare essere inadeguato allo scopo e che conserva un legame di privilegio con l'oggetto sessuale

⁶⁹⁸ *Ibidem*.

⁶⁹⁹ *Ivi*, p. 56; trad. it., p. 467.

⁷⁰⁰ Nella scansione successiva del concetto di feticismo, ci pare, il riferimento all'oggetto sessuale nel suo senso generico va parzialmente perso. L'oggetto che viene sostituito assume delle coordinate ben specifiche che hanno a che fare con il complesso di castrazione e di evirazione. Come si è accennato sopra, infatti, è solo in questa fase che il problema dello statuto dell'oggetto si pone come centrale tema della trattazione. In una seconda fase, al contrario, il punto di osservazione è rivolto principalmente alle dinamiche che coinvolgono il soggetto feticista. Questa tesi è anche presente in P. L. Assoun, *Le feticisme*, cit., p. 59.

normale. Emerge di fatto quella che a prima vista potrebbe apparire come un'incoerenza classificatoria. Infatti,

dal punto di vista della classificazione – sostiene Freud – avremmo certo fatto meglio a ricordare questo gruppo di aberrazioni della pulsione sessuale, gruppo estremamente interessante, già parlando delle deviazioni rispetto all'oggetto sessuale, ma lo abbiamo rimandato fino a che avessimo conosciuto il fattore della sopravvalutazione sessuale dal quale dipendono questi fenomeni cui è collegata una rinuncia alla meta sessuale.⁷⁰¹

Innanzitutto, il passo appena citato giustifica l'attenzione dedicata alla posizione del feticismo all'interno dello schema generale delle perversioni. Il posizionamento del rapporto con l'oggetto sessuale è decisivo per comprendere a pieno lo statuto del meccanismo feticistico. Non si può dunque capire il feticismo senza fare riferimento alla sopravvalutazione sessuale. È infatti solo alla luce di questo processo che si può concepire il nuovo ruolo acquisito dall'oggetto sessuale. Nell'inversione, nonostante l'anomalia dell'oggetto sessuale, esso era ad ogni modo funzionale ad un ricongiungimento, unione, dei genitali. La meta sessuale resta dunque invariata. Il fenomeno feticistico, invece, è caratterizzato proprio dall'abbandono totale del genitale dell'altro; la meta sessuale diventa fondamentalmente altro. L'insistenza sul ruolo della sopravvalutazione sessuale nella comprensione di questa perversione ci pare indicare che sia proprio questo il fatto che determina in maniera decisiva la deviazione dalla meta. In altre parole, il *Sexualziel* è oggetto di rinuncia proprio per effetto della sopravvalutazione sessuale.

Un altro fatto decisivo della perversione feticistica è lo statuto dell'oggetto. Si è detto, facendo riferimento alla titolazione di Freud, che il feticismo consiste in una sostituzione dell'oggetto sessuale con uno inadeguato (*ungeeignet*). Esso consiste in «una parte del corpo in generale assai poco appropriata per gli scopi sessuali (il piede, i capelli), o un oggetto inanimato che sia in evidente relazione con la persona sessuale, ancor meglio con la sua sessualità (capi di vestiario, biancheria)». ⁷⁰² La supervalutazione in atto nel feticismo dà nuova vita a delle parti del corpo o degli oggetti che, solo per il soggetto perverso, hanno valore come oggetti sessuali. L'oggetto sessuale, dunque, non è più la persona amata di per sé: la pulsione sessuale viene attivata soltanto da un determinato particolare (Freud fa riferimento al piede o ai capelli). Inoltre, la peculiarità di questo oggetto è proprio quella di avere scarsa o alcuna utilità nel soddisfare gli scopi sessuali adeguati: l'energia sovra-accumulata a causa della supervalutazione, che ha la necessità

⁷⁰¹ S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, cit., p. 56; trad. It., p. 466.

⁷⁰² S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, cit., p. 56; trad. It., p. 467.

di fuoriuscire, trova sfogo dirigendosi verso oggetti estranei alla sessualità. Questo è un fattore decisivo in quanto il meccanismo del feticismo risulta essere fondamentale caratterizzato dalla *dépense*.⁷⁰³ Nel feticismo viene assolutizzato ciò che avviene in condizioni normali: lo scopo della riproduzione, l'utilità, viene messa in disparte mentre il soggetto si dedica esclusivamente deviazione dalla meta.⁷⁰⁴

Per Bataille è decisivo comprendere lo statuto dell'eccedenza, dell'eccesso: non è possibile, a livello di sistema, devolvere all'infinito l'energia verso fini utili per un accrescimento del sistema. Superata una certa soglia, *trasgredendo* il limite, è necessario indirizzare ciò che è stato accumulato in maniera fondamentale inutile. È con i concetti messi in campo da Bataille, ci pare, che possiamo comprendere più a fondo l'elemento di inadeguatezza e di inappropriatezza dell'oggetto sessuale. Infatti, l'oggetto trasvalutato prendendo il posto dell'oggetto sessuale originario e divenendone indipendente risulta per l'appunto disfunzionale al soddisfacimento della pulsione sessuale. Questo significa che le pulsioni indirizzate verso questo nuovo oggetto non possono trovare una piena soddisfazione: la pulsione non viene essenzialmente cancellata, il meccanismo pulsionale rimane dunque attivo. Le perversioni, infatti, sono caratterizzate da un meccanismo essenziale di costrizione⁷⁰⁵ o coazione che impone al soggetto un continuo movimento di soddisfazione della pulsione.⁷⁰⁶ Infatti, «il passaggio ai casi di feticismo che rinunziano a una meta sessuale normale o perversa, è fornito da quegli altri casi nei quali si richiede un condizionamento feticistico dell'oggetto sessuale perché sia raggiunta la meta sessuale»⁷⁰⁷. L'elemento feticizzato diventa sostanzialmente

⁷⁰³ L'esercizio di *dépense*, infatti, è possibile solo a partire dalla distruzione della cosa come utile. L'insubordinazione in questo caso è doppia: l'oggetto feticcio viene utilizzato per attività estranee rispetto al suo scopo; in secondo luogo l'attività sessuale, in conseguenza alla rinuncia all'unione dei genitali, non trova giustificazione nei termini di utilità della specie umana.

⁷⁰⁴ Cfr. H. Nagera, *I concetti fondamentali della psicoanalisi I*, cit., p. 229

⁷⁰⁵ Il rapporto a doppio filo tra la costrizione e la perversione feticistica è ben messo in luce da Greenacre. Secondo l'autore, la costrizione è un elemento centrale nella definizione stessa di feticismo in quanto «obligatory use of some non genital object». P. Greenacre, *Certain relation between fetishism and faulty development of the body image*, in *Psychoanalytical study of the child*, Vol. 8, pp. 79-98, p. 79.

⁷⁰⁶ In tal senso è paradigmatico il caso di Norbert Hanold in *Gradiva, una fantasia pompeiana*. L'archeologo, dopo aver sentito cantare un canarino, sente l'impulso di dover scendere in Italia per un viaggio che inevitabilmente lo porta fino a Pompei. Egli sostiene di trovarsi «nella piacevole condizione di essere padrone assoluto delle proprie azioni» (p. 33), tuttavia manifesta un'essenziale insoddisfazione che passando per il fastidio provato per le coppie di sposi in viaggio, culmina nel fastidio e nel ribrezzo per le mosche che invadono la sua stanza. (Cfr. p. 46). Nulla pare colmare il vuoto dentro di lui, la sensazione di libertà esperita in un primo momento era essenzialmente fittizia. In questo testo, oggetto poi della psicoanalisi freudiana, emerge bene il tema della costrizione, coperto da una tendenza ad esercitare fino in fondo la propria libertà. W. Jensen, *Gradiva, una fantasia pompeiana*, in *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, cit., pp. 19-112.

⁷⁰⁷ S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, cit., p. 56; trad. It., p. 467.

necessario, l'elemento imprescindibile per il soddisfacimento sessuale e, tuttavia, esso è al contempo inadeguato.

Prima di procedere oltre, tuttavia, risulta necessario un chiarimento circa il concetto di perversione. Freud, infatti, sostiene che il caso diventa patologico solo quando il desiderio (*Streben*)⁷⁰⁸ del feticcio si fissa al di là della condizione normale. La trasvalutazione necessaria dell'oggetto sessuale è caratteristica di ogni relazione amorosa⁷⁰⁹ e si definisce come un'associazione degli oggetti alla persona amata.⁷¹⁰ La patologia sussiste, fondamentalmente, quando il processo di trasvalutazione va oltre questa normale condizione; quando esso determina l'abbandono della meta sessuale e il feticcio si distacca dalla persona diventando l'unico oggetto sessuale.⁷¹¹ Come in Binet, dunque, il feticismo diventa una perversione solo oltre un certo grado in quanto definito da un processo in atto normalmente. La deviazione dalla meta sessuale, tuttavia, è proprio il metro che definisce il feticismo come patologico. In altre parole, affinché si possa parlare propriamente di patologia, è necessario che la fissazione della meta sessuale abbia una caratteristica ben definita: l'immersione nella *parte maledetta* determinata dalla trasgressione. Questa infatti non si configura come una negazione del divieto, la violazione del limite nella perversione è un superamento e un completamento del divieto.⁷¹² L'andare oltre, necessario a causa dell'energia in eccesso prodotta dall'ipervalutazione⁷¹³, in quanto caratterizzato da dispendio, spinge il soggetto in quella che Bataille chiama dimensione animale. L'elemento investito di questa energia, che ha condotto il soggetto in questo spazio, già caratterizzato come torbido, altamente reattivo e problematico per la tolleranza dell'occhio, diventa a tutti gli effetti un elemento sacro: «nella sua forma elementare, il sacro rappresenta dunque innanzitutto un'energia pericolosa, incomprensibile, difficile da maneggiarsi, eminentemente efficace».⁷¹⁴ L'

⁷⁰⁸ La traduzione italiana utilizza il termine desiderio. Tuttavia il tedesco *Streben* rimanda a una dimensione propriamente pulsionale, coattiva, di slancio verso la cosa.

⁷⁰⁹ Questo è già stato in parte considerato quando Freud sostiene che un certo tipo di relazione amorosa è il fondamento dell'autorità. Inoltre, a tal proposito, si rimanda anche alla posizione di Binet esposta nel primo paragrafo.

⁷¹⁰ Qui c'è in Freud una ripresa della trattazione condotta da Binet che distingue tra *piccolo feticismo*, innocuo e invisibile, e *grande feticismo* che, al contrario, si manifesta in maniera piuttosto palese e, in virtù di ciò, è considerato a tutti gli effetti una perversione. Sulla contaminazione tra Binet e Freud insiste anche S. Mistura, *Introduzione in Figure di feticismo*, cit., p. XI.

⁷¹¹ Cfr. S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, cit., p. 57; trad. It., p. 467.

⁷¹² Cfr. G. Bataille, *L'erotismo*, Milano, Mondadori, 1972, p. 71.

⁷¹³ L'elemento dell'ipervalutazione e della fantasia è centrale in tutta questa fase della teoria delle pulsioni libidiche di Freud. Nagera la data tra il 1894 e il 1911, anno in cui la presa in considerazione delle pulsioni narcisistiche iniziano a porre in crisi la distinzione tra le pulsioni sessuali e le pulsioni dell'io. Cfr. H. Nagera, *I concetti fondamentali della psicoanalisi I*, cit., p. 26.

⁷¹⁴ R. Caillois, *L'uomo e il sacro*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, p. 16.

utilità, in relazione agli scopi sessuali, è infatti sacrificata ed è questo fatto che conferisce proprio all' oggetto un'esistenza indipendente e autonoma: si pone in essere un meccanismo di consacrazione, vale a dire un processo di immissione di un elemento profano nel mondo sacro.⁷¹⁵ La patologia, si è visto, è definita dal momento di autonomizzazione: l'associazione con la persona amata, con l'oggetto sessuale originario è definitivamente spezzata⁷¹⁶. È infatti il nucleo sacro che è, secondo Bataille, posto all'esterno dello spazio che struttura, il vero centro di inter-attrazione: il processo di consacrazione conferisce alla comunità un centro interno che li mette in contatto, non diretto, con quello che è veramente il nucleo fondante.⁷¹⁷

La sacralità dell'oggetto feticcio è confermata dallo stesso Freud, il quale sostiene che «questo sostituto viene non a torto paragonato con il feticcio, nel quale il selvaggio vede incarnato il suo dio (*Gott verkörpert*)»⁷¹⁸. Il panorama di riferimento è, evidentemente, la letteratura etnografica e di studi religiosi che vede nel culto feticistico la gretta adorazione di cose ad opera dei primitivi. Tuttavia la riflessione che l'autore pone è da collocarsi anche sul piano della contemporaneità: la relazione di incorporazione di energia libidica è vera tanto nel perverso feticista quanto nel selvaggio che adora una lisca di pesce o la pietra che brilla. Il meccanismo in atto è pressoché il medesimo e pertanto è possibile parlare di una vera e propria omologia⁷¹⁹: non si tratta meramente di una metafora ma di costruire una comparazione funzionale all'esplicazione del fenomeno. Questo è uno dei tratti caratteristici di Freud, ovvero quello di utilizzare esperienze anacronistiche che servono da cartina di tornasole per mettere in luce i residui repressi delle dinamiche in atto nella società a lui contemporanea. Un esempio di questo procedimento è visibile anche in *Totem e Tabù*⁷²⁰ in cui già nella prefazione, l'Autore insiste sul fatto che «il totemismo è un'istituzione religioso-sociale estranea al nostro sentire attuale, di fatto abbandonata da tempo e sostituita da nuove forme»⁷²¹. L'interesse scientifico per questa istituzione non viene meno a causa del suo anacronismo, si tratta piuttosto di comprendere poi quali dinamiche la abbiano sostituita ed, eventualmente, comprendere in quali istanze si manifesta: l'etnologia altro non è che una possibilità di verifica sperimentale e del

⁷¹⁵ Cfr. *Ivi*, p. 21

⁷¹⁶ Le pulsioni sessuali sono sfasate rispetto alla realtà e sono caratterizzate da una forte componente fantasmatica. In questa fase del pensiero freudiano, le forze che coinvolgono la sessualità sono distruttive e opposte alla formazione del legame. Cfr. C. Dumoulié, *Il desiderio*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 107-108.

⁷¹⁷ Cfr. G. Bataille, *Attrazione e repulsione I*, cit., p. 130.

⁷¹⁸ S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, cit., p. 56; trad. it., p. 467.

⁷¹⁹ Cfr. P. L. Assoun, *Le fétichisme*, cit., pp. 55-56.

⁷²⁰ S. Freud, *Totem e tabù*, in *Opere 7*, cit., pp. 3-164.

⁷²¹ *Ivi*, p. 8.

complesso di Edipo e della rimozione delle pulsioni.⁷²² È proprio a quest'altezza che si manifesta tutta la distanza tra l'approccio di Freud e quello di Binet. Quest'ultimo, infatti, si limita a traslare la questione dell'incomprensibilità dello statuto dell'oggetto di culto, ereditandola dalle riflessioni sulle religioni dei primitivi. L'associazione tra un evento nella sessualità infantile ci viene presentata come causa, senza riferimenti ad alcun fine terapeutico. Per Freud, al contrario, la riflessione sul feticismo può, e deve, portare alla comprensione dello statuto dell'oggetto e al contempo chiarire che tipo di procedimenti psichici e quali forze sono chiamate in campo.

Dunque, l'oggetto sostituto è sacro e, in quanto tale, caratterizzato dalla fondamentale ambivalenza⁷²³ di attrazione, propulsione (*Streben*) e repulsione, il senso di disgusto, di vergogna. Il vero nucleo rimane tabù e spingersi verso di esso⁷²⁴, dunque, è un'operazione che ha a che fare con il bordo dello spazio strutturato, si tratta di tentare di guadagnare la possibilità di un vedere oltre, un vedere altro. Ad ogni modo, anche l'accesso a questo spazio, come si è già chiarito, può avvenire soltanto a condizione di violare le forze che trattengono il soggetto all'interno del campo omogeneo: le resistenze. Esse hanno il compito di frenare il soggetto dal soddisfacimento dei suoi desideri: «certe perversioni dal punto di vista del contenuto si allontanano talmente dalla normalità che non possiamo fare a meno di dichiararle “morbose”, in special modo quelle nelle quali la pulsione sessuale giunge a superare (*Überwindung*) le resistenze (pudore (*Scham*), disgusto (*Ekel*), orrore (*Grauen*), sofferenza (*Schmerz*)) ad atti stupefacenti (coprofilia, necrofilia)». ⁷²⁵ Infatti Freud elabora già da tempo un concetto di sacro che si integra perfettamente in queste riflessioni. Il sacro, secondo l'autore, si «basa sul fatto che gli uomini hanno sacrificato, per il vantaggio di una più vasta comunità, una parte della loro libertà sessuale e di perversione». ⁷²⁶ Il ruolo assunto da questo sacrificio, inoltre, è funzionale alla

⁷²² Cfr. P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 193.

⁷²³ A quest'altezza è necessario riferirsi alla divergenza di concezione tra Freud e Bataille intorno al tabù. Secondo Bataille, la concezione freudiana di questa istituzione è limitata a causa della scarsa letteratura etnografica sul tema. Egli considera, innanzitutto, solo o prioritariamente il tabù del contatto, vale a dire il divieto di toccare o entrare in contatto con parti dell'oggetto tabù evitando così di diventare oggetti di contagio. Bataille sostiene che la posizione di Freud consista nell'opporre essenzialmente il divieto di toccare al desiderio di toccare. In altre parole, l'istituzione del divieto avrebbe, secondo lo psicoanalista, la funzione di delimitare il desiderio. Al contrario, questa posizione per il francese è insostenibile: il tabù non solo non ha la funzione di prevenire il desiderio di contatto ma lo rilancia. Valorizzando il personaggio del Marchese de Sade, sostiene che il desiderio è amplificato a causa dell'imposizione del limite. (Cfr. G. Bataille, *L'erotismo*, cit., pp. 55-57.

⁷²⁴ È nella natura dell'uomo il tentativo di abitare questo limite e questo a causa del desiderio di continuità che hanno gli uomini in quanto esseri discontinui: «Tra un essere e l'altro, vi è un abisso. Quest'abisso è, in un certo senso, la morte, e la morte esercita [su di noi] un'attrazione». G. Bataille, *L'erotismo*, cit., p. 21.

⁷²⁵ S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, cit., p. 63; trad. It., p. 473.

⁷²⁶ S. Freud, *Minute teoriche per Wilhelm Fliess*, in *Opere* Vol. 2, cit., p. 66.

strutturazione della società. L'esempio proposto dallo psicoanalista è quello dell'orrore per l'incesto: esso è antisociale in quanto impedisce lo sviluppo di legame oltre la famiglia, la civilizzazione vi impone una rinuncia.⁷²⁷

Queste considerazioni mostrano il carattere fondamentale trasgressivo della perversione secondo Freud in quanto, nel soddisfacimento del desiderio e della pulsione sessuale, è richiesto un oltrepassamento (*Überschreitung*).⁷²⁸ Di questo fatto, inoltre, è perfettamente consapevole Bataille che sottolinea a più riprese il carattere trasgressivo dell'erotismo: è necessario immergersi nel mondo di cose intollerate dall'occhio umano che rifugge sistematicamente il dispendio, la violenza, l'orrore e il disgusto riparandosi all'interno dell'omogeneità della menzogna. Questa si configura per l'appunto come uno spazio in cui è data la possibilità esistenza del soggetto che, restandovi all'interno, può vivere senza essere esposto alla pericolosità del contatto con le dimensioni sopraccitate. La menzogna è, a tutti gli effetti, una copertura dell'inferno anche per Freud che, sottolineando la potenza (trasgressiva) dell'amore (*Liebe*) scrive: «Nella sessualità l'elemento più alto e il più basso si trovano dunque intimamente connessi (“passando per questo mondo, trapassate dal cielo all'inferno”)».⁷²⁹ Nell'idealizzazione prodotta dall'amore, la supervalutazione, c'è dunque una discesa all'inferno⁷³⁰ consistente nel superamento delle resistenze.

Questo movimento di discesa non può che essere inteso come un ritorno. Se la condizione animale è dimensione perduta verso cui l'uomo tende e non può appartenervi, la pulsione che spinge il soggetto all'oltrepassamento della sessualità normale mette proprio in contatto l'uomo e la perdita. Questa è tale in quanto i fattori interni sopraccitati e quelli di origine esterna, come restrizioni sociali, interdetti e norme dettate dall'educazione, determinano la scomparsa nella memoria cosciente di quanto esperito e che ha recato piacere.⁷³¹ Il desiderio, lo *Streben*, ha un carattere fondamentale fallimentare⁷³² in

⁷²⁷ Cfr. *Ibidem*.

⁷²⁸ L'oggetto di desiderio è posto al di fuori dello spazio abitato dall'uomo, l'erotismo inerisce quelle attività che tentano di violare i confini di questo spazio per accedervi. Cfr. G. Bataille, *L'erotismo*, cit., p. 35. Tuttavia, la dimensione che l'uomo ha abbandonato per abitare nel mondo profano non può essere mai riguadagnata: «la trasgressione non è “il ritorno alla natura”: essa semplicemente sospende la proibizione senza toglierla di mezzo». *Ivi*, p. 43.

⁷²⁹ S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, cit., p. 64; trad. It., p. 474. La citazione conclusiva del passo è estratta dal prologo in teatro del Faust di Goethe.

⁷³⁰ Come nota il curatore, Freud aveva dichiarato a Fliess di voler utilizzare questo passaggio in un futuro testo dedicato alla sessualità. Questo fatto pare indicare che il riferimento al “male” sia presente sin dalle origini delle riflessioni freudiane sul tema della sessualità.

⁷³¹ Cfr. R. Major, C. Talagrand, *Sigmund Freud*, Torino, Einaudi, 2008, p. 113.

⁷³² Cfr. C. Dumoulié, *Il desiderio*, cit., p. 114.

quanto questo «non è in rapporto con un oggetto reale ma con le sue tracce mnestiche»⁷³³. In altre parole, il tentativo di appagamento non si dà mai come una ri-appropriazione dell'oggetto perduto, della condizione animale, ma è sempre una «riproduzione allucinatoria» di un certo ricordo. Questo fallimento è particolarmente visibile nella perversione feticistica in cui l'inappropriatezza dell'oggetto ha un ruolo fondamentale. Non potendo scaricarsi verso una meta adeguata, la pulsione rimane attiva e, di conseguenza, necessita dell'elemento dell'immaginazione e della fantasia per avere sfogo. Infatti, il ricorso alla fantasia del feticista è proprio sintomatico della sua costitutiva insoddisfazione: «l'uomo felice non fantastica mai; solo l'insoddisfatto lo fa. Sono desideri insoddisfatti le forze motrici delle fantasie, e ogni singola fantasia è un appagamento di desiderio, una correzione della realtà che ci lascia insoddisfatti».⁷³⁴ In questo testo, l'autore ancora ci ricorda che questi desideri sono spesso erotici⁷³⁵ e che dunque una violazione dello spazio omogeneo, pur consentendo l'appagamento non restituisce al soggetto la proprietà sull'oggetto (o condizione) perduta. Alla luce di ciò, ha ragione Klossowski a considerare la ragione perversa come la risposta necessaria alla ragione che censura il sensibile⁷³⁶: l'azione delle resistenze si può considerare a tutti gli effetti come una censura. Questa agisce infatti come potere politico in opposizione all'energia che scalpita per fuoriuscire, alla quale viene di fatto proibito il suo naturale diritto di espressione.⁷³⁷ Il feticista non può fare altro che andare oltre, scavalcare la censura per trovare uno sfogo fantastico per il suo desiderio: andare oltre per riempire il vuoto dell'assenza con un sostituto.⁷³⁸

Prima di passare alla prima soluzione freudiana per la genesi del feticismo, è necessario dare un ulteriore chiarimento sullo statuto dell'oggetto sostituto, fulcro che caratterizza l'indagine freudiana in questa prima fase di elaborazione del problema aperto dalla perversione feticistica. Se da un lato Freud è concorde con Binet nel considerare cruciali le associazioni sessuali infantili, dall'altro ritiene che «la sostituzione dell'oggetto con il feticcio è stata prodotta da un collegamento simbolico di questi pensieri, per lo più non cosciente».⁷³⁹ Particolarmente interessante è il riferimento al simbolo in relazione alla perversione feticistica. Se in origine il concetto formulato da De Brosses aveva proprio la

⁷³³ *Ivi*, p. 112.

⁷³⁴ S. Freud, *Il poeta e la fantasia*, in *Opere* Vol. 5, cit., p. 378.

⁷³⁵ *Ibidem*.

⁷³⁶ P. Klossowski, *Sade, ovvero il filosofo scellerato*, cit., p. 13.

⁷³⁷ Cfr. P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 99.

⁷³⁸ Cfr. S. Mistura, *Introduzione*, cit., p. XI

⁷³⁹ S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, cit., p. 58; trad. It., p. 468.

caratteristica di designare la totale assenza di relazioni di rimando, qui pare che Freud voglia invece sottolineare un processo di simbolizzazione. Tuttavia, non si crede sia del tutto corretto definire questo procedimento come una definitiva ri-semantizzazione del concetto. Si è mostrato come la produzione del feticismo in quanto concetto abbia a che fare con il pregiudizio degli osservatori occidentali che, non avendo accesso alla comprensione dello statuto e della cultura dei paesi in cui viaggiavano, si trovano a rendere conto di fenomeni del tutto inaccessibili. Questa dimensione originaria del concetto di feticismo è del tutto presente in Freud per due ragioni. La prima è il riferimento all'inconscio: è solo grazie a questo concetto che è infatti possibile rendere conto delle forze che sono censurate all'interno dello spazio della visibilità, il conscio. Ad una prima occhiata, rimanendo nella dimensione dello spazio strutturato come conscio, il valore assunto dall'oggetto rimane del tutto incomprensibile e, infatti, proprio a partire da questo pregiudizio viene elaborato il concetto di perversione in ambito medico-sessuologico.⁷⁴⁰ Da questo fatto segue la seconda ragione che è da collocarsi all'altezza del riferimento con la religione dei primitivi. È già stato mostrato che Freud intende sostenere che i meccanismi in atto tra i feticisti primitivi e quelli sessuali siano i medesimi: è sempre dunque il problema di rilevare in atto i meccanismi inconsci che producono un certo effetto nella sfera conscia. La definizione propriamente debrossiana del concetto è, dunque, confermata al livello della formulazione del problema allo scopo di una confutazione possibile tuttavia solo grazie alle possibilità teoriche aperte dalla scienza psicoanalitica.

6.4 La rimozione.

Nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* è sostanzialmente assente una spiegazione di tipo metapsicologico. Questo significa che Freud si limita a rendere conto del fenomeno e descriverlo, non riuscendo però a dare una spiegazione dal punto di vista psicoanalitico circa le cause della perversione feticistica. Come è stato chiarito, il feticismo è per Freud in questa fase legato alle impressioni sessuali infantili o a dei processi di simbolizzazione celati alla coscienza del soggetto. Si tratta di comprendere il destino di queste impressioni nell'apparato psichico dei soggetti.

⁷⁴⁰ Cfr. *Ivi*, pp. 63-64; trad. it., pp. 473-474.

Una prima soluzione circa questo problema viene data nella conferenza pronunciata alla società psicoanalitica di Vienna dal titolo *Per la genesi del feticismo*.⁷⁴¹ In questa conferenza Freud sviluppa una parte sulla storia delle teorie del feticismo prendendo in esame le posizioni di Krafft-Ebing, Iwan Bloch, Forel e Binet. Queste figure servono a Freud come interfaccia per mostrare lo scarto operabile dalla psicoanalisi rispetto alla moderna scienza della sessualità. In particolare l'Autore tenta di fare pulizia della confusione da cui il feticismo è afflitto in quanto il termine era utilizzato in maniere vaghe e contraddittorie. In primo luogo questi autori lo confondono con la reminiscenza, la quale prevedeva che il *trigger* feticistico fosse un qualche tipo di residuo dei primi stati affettivi depositatosi nella memoria⁷⁴²; in secondo luogo Freud ritiene che opportuno distinguere le condizioni amorose dal feticismo. Le prime infatti determinano un rapporto o degli effetti che si situano interamente a livello della normalità⁷⁴³.

A questo punto Freud si propone di «offrire una spiegazione a questi casi enigmatici» esponendo il resoconto di tre casi di soggetti feticisti. Il primo riguarda un feticista dei vestiti, il quale «soffriva d'impotenza psichica e, nonostante le sue numerose relazioni, non era mai riuscito ad avere un coito completo. Ogni interesse per la donna era spostato sui vestiti». ⁷⁴⁴ Già qui notiamo come nell'identificazione di caso feticistico si ritrovino la serie di elementi messi in luce nei paragrafi precedenti: l'interesse sessuale per un oggetto, una cosa inerte, l'abbandono della meta sessuale che tuttavia si configura talvolta come una fissazione intorno al piacere preliminare.⁷⁴⁵ L'elemento centrale di questo caso è da identificarsi nell'abitudine del paziente di osservare la madre spogliarsi che, in quanto anch'essa innamorata del figlio, viveva con lui situazioni di piena intimità fisica: «quando si spogliava, non provava alcun fastidio né verso se stessa né verso il figlio; si svestivano insieme completamente senza pensarci troppo. Egli è così diventato un *voyeur*». ⁷⁴⁶ Il rapporto tra la madre e il figlio, dunque, pare essere caratterizzato da una forte dimensione di intimità che viene accettata da ambo le parti e condivisa. Tuttavia, «in seguito ci fu il periodo della rimozione di tale tendenza come pure l'inclinazione per

⁷⁴¹ S. Freud, *Per la genesi del feticismo*, in *Figure di feticismo*, cit., pp. 6-18.

⁷⁴² La critica è mossa a Krafft-Ebing il quale costruisce il concetto di feticismo a basandosi sul modello del meccanismo isterico. Qui Freud però pone in luce una differenza essenziale in quanto nel fenomeno dell'isteria il soggetto è inconsapevole mentre il feticista è consapevole dei meccanismi e delle condizioni che portano un eccitamento sessuale. S. Freud, *Per la genesi del feticismo*, cit., p. 8.

⁷⁴³ Cfr. *Ibidem*.

⁷⁴⁴ *Ivi*, p. 9.

⁷⁴⁵ Cfr. S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, cit., p. 58; trad.it., p. 469. Si rimanda inoltre anche al paragrafo dedicato al pericolo del piacere preliminare (*Gefahren der Vorlust*). *Ivi*, p. 112; trad.it, p. 518.

⁷⁴⁶ S. Freud, *Per la genesi del feticismo*, cit., p. 9.

la madre e quando il paziente emerse dalla rimozione era diventato feticista dei vestiti».⁷⁴⁷ Il feticismo è secondo Freud il prodotto di una rimozione, ovvero «uno specifico modo di dimenticare caratterizzato dalla particolare difficoltà con cui il ricordo, anche sotto intense sollecitazioni esterne, viene risvegliato».⁷⁴⁸ Tuttavia, bisogna chiarire che la rimozione non coincide mai con una dissoluzione del ricordo, non è mai una piena cancellazione. Essa è piuttosto una dislocazione della pulsione affettiva e del conseguente piacere, provato per qualcosa o qualcuno, in strati meno accessibili dell'apparato psichico. Questo processo è magistralmente descritto da Freud nella seconda conferenza americane:

Supponete che qui, in questa sala e in questo auditorio [...] si trovi però un individuo che si comporti in modo disturbante e distolga la mia attenzione dal mio compito ridendo maleducatamente, chiacchierando e stropicciando i piedi. Io dichiaro che così non posso continuare la conferenza, e allora tra voi si alzano alcuni robusti signori e dopo una breve lotta mettono alla porta il disturbatore della quiete. Egli è dunque “rimosso” e io posso continuare la mia conferenza. Ma perché il disturbo non si ripeta, quando l'espulso tenti di penetrare nuovamente nella sala, i signori che hanno eseguito la mia volontà accostano le loro sedie alla porta, disponendosi come “resistenza” una volta avvenuta la rimozione.⁷⁴⁹

Da questo primo passaggio emergono una serie di elementi utili sul processo di rimozione e al contempo funzionali come chiave ermeneutica per i passaggi descritti dall'Autore in relazione al suo caso di perversione feticistica. Il primo elemento è il disturbo. Oggetto della rimozione è qualcosa che, in un certo modo, impedisce il procedere di un qualche evento in maniera tranquilla e regolare. Nel caso citato esso è la conferenza, mentre per quanto riguarda il feticista dei vestiti si tratta del normale sviluppo sessuale attraverso il passaggio della pubertà. In secondo luogo abbiamo che tra questo elemento di disturbo e le altre forze in campo si ingaggia una vera e propria lotta, a suon di colpi e colluttazioni. Questo è un elemento decisivo in quanto dimostra come, nella comprensione del nostro autore, il processo di rimozione sia tutto affatto che pacifico: è necessario uno sforzo, la rimozione avvenuta è l'esito di una battaglia.⁷⁵⁰ Un ulteriore elemento consiste nel

⁷⁴⁷ *Ibidem*.

⁷⁴⁸ S. Freud, *Delirio e sogni nella Gradiva di Wilhem Jensen*, cit., p. 147.

⁷⁴⁹ S. Freud, *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, in *Opere* Vol.6, cit., p. 144.

⁷⁵⁰ Freud stesso, nel testo appena citato, sostiene e rivendica la differenza tra la comprensione del fenomeno da lui prodotta e quella di Janet: «noi non facciamo derivare la scissione psichica da una mancanza congenita dell'apparato psichico a operare la sintesi delle esperienze, ma la spieghiamo dinamicamente con un conflitto di forze psichiche e opposte, e vi ravvisiamo il risultato di una lotta attiva tra ogni complesso psichico». (*Ibidem*). Questo breve passaggio, inoltre, ci chiarisce ulteriormente lo scarto operato da Freud nell'elaborazione della scienza psicoanalitica. Noi abbiamo situato lo scarto tra Freud e la precedente scienza della sessualità all'altezza dell'elaborazione del concetto di inconscio e di una comprensione scientifica dei suoi meccanismi e processi. Tuttavia, sarebbe altresì un errore schiacciare

momento del sigillo ovvero la forza impiegata dalla resistenza che si occupa di mantenere nella condizione di rimosso l'elemento di disturbo. Alla luce di tutto ciò, possiamo comprendere che le pulsioni affettive che il paziente prova per la madre, in quanto interferenti con il suo sviluppo di uomo, vengono rimosse: ciò che resta⁷⁵¹ è «un grande interesse per quello che in maniera molto precisa ha a che fare con queste scene dello spogliarsi. Ora egli [il paziente] non vuole più vedere e nemmeno ricordare; adesso ama i vestiti».⁷⁵² Infine, per comprendere il meccanismo di rimozione avvenuto, è necessario porre l'accento sulla dislocazione. La rimozione, di fatto, consiste nello spostamento da una stanza (il conscio) ad un'altra (l'inconscio): solo una volta che questo dislocamento è avvenuto, una volta che viene apposta la resistenza, si può dire completa la rimozione.⁷⁵³ Tuttavia, secondo Freud, essa consiste in una soluzione solo a metà. Infatti il suo paziente non può avere uno sviluppo sessuale normale in quanto, pur essendosi frequentato con numerose donne, non è mai riuscito a condurre un rapporto sessuale completo. Questo fatto, che nella primissima fase del pensiero di Freud veniva ricondotto ad una debolezza genitale⁷⁵⁴, vale a dire che l'apparato genitale non è abbastanza forte da sopportare la tensione prodottasi nell'eccitazione dell'organo sessuale e che esperita dal soggetto come una fatica o dolore, è spiegabile attraverso l'interferenza che il rimosso continua inevitabilmente a produrre. Seguiamo ancora Freud nella sua conferenza:

Può succedere che l'espulso, furioso e noncurante delle conseguenze, ci dia ancora filo da torcere. D'accordo, egli non è più in mezzo a noi, noi ci siamo liberati della sua presenza, del suo riso sprezzante, delle sue critiche borbottate, eppure, per un certo verso, la rimozione è fallita perché quello fuori fa un baccano d'inferno, anzi con le sue urla e il suo tempestare di pugni la porta, disturba più di prima la mia conferenza. In questo frangente sarebbe accolto

integralmente il concetto di inconscio sulla dinamica della rimozione. Il primo è più grande, più cospicuo del secondo anche se, indubitabilmente, ne costituisce una parte. Cfr. S. Freud, *Das Unbewusste*, cit., p. 119; trad.it., p. 49.

⁷⁵¹ La rimozione si configura come un'azione di pulizia scindendo il legame sussistente tra la pulsione e la rappresentazione che la rende visibile. L'elemento superstite risulta di fatto spogliato: «la nudità dà luogo a sostituti. L'assenza di vestito, il denudamento (*Entkleidung, Unbekleidung*) si sposta su altri attributi» (J. Derrida, *Il fattore della verità*, Milano, Adelphi, 2019, p. 15). Derrida coglie il punto centrale del processo di rimozione in quanto sostiene che sotto i procedimenti presi in analisi da Freud sia prevista la verità del testo. A sua volta il testo si trova avviluppato nella trama della nudità come verità: è infatti il desiderio, sogno, di nudità che spinge l'uomo verso il pudore o la vergogna (*Scham*). Infatti, secondo l'autore, sono «sogni di nudità che provocano un sentimento di pudore o vergogna» (*Ivi*, p. 14). In questo senso, dunque, la produzione di sostituti a causa della rimozione hanno a che fare con la nudità: il resto che affiora, ripulito dalla rimozione, diventa l'elemento adeguato ad assorbire l'attributo della nudità.

⁷⁵² S. Freud, *Per la genesi del feticismo*, cit., p. 10.

⁷⁵³ Un'altra figura utilizzata dall'autore per definire la rimozione è quella della sepoltura. A tal proposito si rimanda a S. Freud, *Delirio e sogni nella Gradiva di Wilhelm Jensen*, cit., p. 153.

⁷⁵⁴ Cfr. H. Nagera, *I concetti fondamentali della psicoanalisi I*, cit., p. 227.

entusiasticamente l'eventuale intervento del nostro onorevole rettore, Stanley Hall⁷⁵⁵, nelle vesti di paciere e mediatore. Egli parlamenterebbe fuori con quell'agitato e quindi si rivolgerebbe a noi pregando di riammetterlo dietro sua promessa di comportarsi più decorosamente.⁷⁵⁶

La soluzione adottata, il dislocamento, è un buco nell'acqua: non solo non risolve la situazione ma pone un ulteriore problema circa solvibilità dello stesso. Ora è necessaria una terza figura, quella del mediatore, il cui ruolo consiste nella piena reintegrazione del rimosso nella stanza del conscio. Il disturbo prodotto dal rimosso, inoltre, si configura come un prodotto per filtrazione. Dalla separazione che definisce, a tutti gli effetti, il confine della rimozione, trapassa l'attività interferente del rimosso che, tuttavia, ha cambiato forma. Il fatto si presenta anche nel caso delle perversioni feticistiche in quanto, a tutti gli effetti, essi esperiscono delle difficoltà a procedere con il raggiungimento della meta sessuale.

Avendo chiarito a grandi linee il processo di rimozione, siamo nella posizione di continuare la trattazione sui casi feticismo per poter osservare la peculiarità della soluzione freudiana rispetto al meccanismo generale della rimozione. Esso, nella sua determinazione di causa della perversione feticistica, presenta delle caratteristiche peculiari. Nel feticismo non si tratta solo di rimozione di una pulsione, il procedimento si potrebbe dire scisso: la rimozione che ha luogo è soltanto parziale, produce un resto, il quale, investito di una forte energia libidica⁷⁵⁷, viene idealizzato ed elevato a feticcio.⁷⁵⁸ La rimozione, come spiegazione del fenomeno feticistico, non si può definire come una vera e propria rimozione in quanto «sta a metà tra la rimozione completa e la sublimazione⁷⁵⁹». ⁷⁶⁰ Il meccanismo in atto, innanzitutto, rimuove una parte, ovvero quella consistente in un certo tipo di piacere che, successivamente, viene percepito come disgustoso o immorale. L'oggetto verso cui queste pulsioni erano dirette, una volta cancellate, viene re-investito dell'energia libidica così liberatasi⁷⁶¹ venendo così

⁷⁵⁵ Esso è il rettore della Clark University che ha invitato Freud a tenere un ciclo di cinque conferenze oltreoceano.

⁷⁵⁶ S. Freud, *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, cit., p. 145.

⁷⁵⁷ È il meccanismo della supervalutazione (*Überschätzung*).

⁷⁵⁸ Cfr. S. Freud, *Per la genesi del feticismo*, cit., p. 10.

⁷⁵⁹ Nel processo di sublimazione «agli eccitamenti successivi provenienti da alcune fonti della sessualità si apre il deflusso e l'utilizzazione in altri campi, in modo che dalla predisposizione, in sé pericolosa, risulta una non disprezzabile intensificazione della capacità di prestazioni psichiche. Qui si deve cercare una delle fonti dell'attività artistica». S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, cit., p. 137; trad. it., p. 542.

⁷⁶⁰ S. Freud, *Per la genesi del feticismo*, cit., p. 11.

⁷⁶¹ «Mediante l'impasto è la componente aggressiva che dà la spinta, la forza motrice all'impulso libidico. Ed è la qualità libidica che aiuta a controllare o deviare la scarica dell'impulso aggressivo. [...] L'identificazione e la sublimazione sono processi che implicano desessualizzazione della libido, con conseguente disimpasto dell'aggressività». (H. Nagera, *I concetti fondamentali della psicoanalisi I*, cit., p.

idealizzato. Questo particolare emerge soprattutto in merito alle considerazioni svolte da Freud circa il suo paziente feticista dei vestiti. Egli presenta infatti una seconda perversione, il feticismo dello stivale. Il riferimento biografico è decisivo: «il paziente da bambino aveva l'abitudine di trastullarsi con le dita dei piedi, che solitamente hanno secrezioni dal forte odore, che evidentemente sono per l'uomo un oggetto di piacere; cioè il piacere degli odori che dura fino a quando non sopraggiunge la sensazione di disgusto e vi pone fine».⁷⁶² Questo tipo di pulsione viene rimossa, la sensazione di disgusto che sopraggiunge pone la necessità di un taglio rispetto alla soddisfazione di questo piacere. Pertanto Freud, che intende testare la sua teoria⁷⁶³ su differenti casi clinici, ritiene che la spiegazione ipotizzata per il feticismo dei vestiti sia altresì adeguata a rendere conto del feticismo dello stivale. La repressione della pulsione proibita pulisce, in un certo senso, il resto che in quanto tale viene re-investito dell'energia libidica: «persone che prima ricavavano piacere dall'odore delle secrezioni dei piedi, e che hanno subito una rimozione parziale di tale impulso, diventano feticisti del piede attraverso la repressione del piacere degli odori, mentre idealizzano il piede ora privo di odori».⁷⁶⁴ L'idealizzazione investe la cosa, l'oggetto: ha rotto definitivamente il legame con la pulsione intollerabile e di conseguenza rimossa. Il feticismo, in altre parole, permette di conservare la pulsione proibita e perduta e di darvi sfogo indirizzandola verso l'oggetto che però risulta staccato, indipendente rispetto alla pulsione originaria. Il piede, ad esempio, viene adorato in quanto cosa e non per la sua qualità di recare odore.

Resta da chiarire perché, se si è cercato di sostenere che per scaricare l'energia è necessario immergersi al di là della forza delle resistenze, spingersi nella *parte maledetta*, come è possibile che per Freud la spiegazione del feticismo stia nella rimozione. La pulsione proibita pone un problema immediato: il contatto con il mondo dello scarto, delle secrezioni, del male non è tollerato, l'occhio non lo sopporta. Al contempo, si è mostrato che è attivo nel soggetto un sovraccarico di energia che non può essere devoluto in altro modo: la pulsione necessita di cancellarsi e, per essere soddisfatta, una meta in cui

88). Quest'energia deve necessariamente trovare uno sfogo dopo lo scioglimento del legame con la rappresentazione della pulsione e l'oggetto. Infatti, «Le forze utilizzabili per il lavoro di inciviltà vengono così in parte ottenute mediante la repressione delle componenti perverse dell'eccitamento sessuale». S. Freud, *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno*, in *Opere Vol. 5*, cit., p. 417.

⁷⁶² S. Freud, *Per la genesi del feticismo*, cit., p. 11.

⁷⁶³ Egli altresì denuncia che la sua ipotesi circa la genesi e la costituzione della perversione feticistica è basata su un numero non sufficiente di casi, esortando l'uditorio a fornire una serie di esempi e pareri in relazione alle loro esperienze in quanto psicoanalisti. Inoltre, nel 1910, Karl Abraham sarà il primo a sostenere la possibilità di curare la perversione feticistica attraverso la cura psicoanalitica.

⁷⁶⁴ S. Freud, *Per la genesi del feticismo*, cit., p. 11.

scaricarsi. Il problema presenta in maniera chiara l'ambivalenza provata nei confronti dell'orrore dal quale siamo attratti e che non, potendolo sopportare, necessitiamo di respingerlo.⁷⁶⁵ Come nota brillantemente Bataille, «è la rimozione che rigetta nell'inconscio una parte notevole degli elementi vitali, sempre secondo i dati della psicoanalisi, è anch'essa un meccanismo inconscio. L'azione di forze repulsive è dunque essa stessa cacciata dalla coscienza quanto meno ogni volta che vi è produzione di inconscio: è in ogni caso scacciata dalla coscienza ogni volta che vi è produzione di sacro».⁷⁶⁶ Il meccanismo stesso di produzione del sacro avviene alle spalle della dimensione cosciente degli individui: il movimento per entrare in contatto con lo spazio della sacralità è involontario. Ciò mette bene in luce la forte componente costrittiva delle perversioni, di cui si è accennato sopra.

Date queste considerazioni, la rimozione è esattamente il concetto adeguato per la risoluzione del nostro problema. Essa infatti non rimanda una vera e propria cancellazione, al contrario affligge solo la rappresentazione della pulsione⁷⁶⁷ in un luogo scarsamente accessibile alla coscienza del soggetto che, in virtù di questa espulsione, può vivere sollevato dal contatto pericoloso con il mondo della maledizione. In questo sta il carattere oscillatorio della rimozione tra la fuga e la condanna di una determinata pulsione.⁷⁶⁸ La rimozione, infatti, produce un'immagine sostitutiva (*Ersatzbildung*) allo scopo di evitare la sensazione di dispiacere e insoddisfazione (*Unlust*) che una rappresentazione della pulsione reca. Attraverso la rimozione si riesce a dare dunque sfogo alla pulsione attraverso uno spostamento di senso, vale a dire che l'energia scaricata deve incanalarsi in quella che, batailleanamente, possiamo definire dimensione della menzogna come copertura⁷⁶⁹: la dimensione del piacere proibito e rimosso ritorna sotto

⁷⁶⁵ Infatti Bataille sostiene che il sacro nella nostra civiltà progredita è sul punto di scomparire. Cfr. G. Bataille, *Attrazione e repulsione I*, cit., p. 126.

⁷⁶⁶ G. Bataille, *Attrazione e repulsione II*, in *Ivi*, p. 149.

⁷⁶⁷ «Il nucleo dell'inconscio è costituito da rappresentanze delle pulsioni che cercano la scarica dei loro investimenti; esso consiste, cioè, in una serie di impulsi di desiderio. Questi impulsi pulsionali sono coordinati l'un l'altro, coesistono fianco a fianco senza influenzarsi a vicenda e non si contraddicono reciprocamente» (H. Nagera, *I concetti fondamentali della psicoanalisi I*, cit., p. 44). In altre parole, non è mai la pulsione come tale che può essere rimossa, ma piuttosto la rappresentazione attraverso cui ci è visibile. Il meccanismo della rimozione rompe il legame con quelle rappresentazioni che ci paiono intollerabili, sottoponendole di fatto a una trasformazione o trasposizione. Cfr. *Ivi*, p. 42.

⁷⁶⁸ Cfr. S. Freud, *Die Verdrängung*, in *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, Frankfurt, Fischer Verlag, 2011, p. 105; trad. It., *Opere* Vol. 8, p. 36.

⁷⁶⁹ Anche Ricoeur comprende bene la centralità di questo punto per la riflessione freudiana. Il tema del travestimento, che è già un caposaldo de *L'interpretazione dei sogni*, viene qui soltanto esteso. Esso viene «approfondito in tutti i registri in cui tutti gli istinti spingono ciò che li rappresenta e li costituisce. Fra queste maschere del desiderio, analoghe ai sogni delle nostre notti, dovremmo ritrovare gli idoli che affollano i nostri falsi culti. Dell'idolo come sogno desto dell'umanità. Questo potrebbe essere il sottotitolo dell'ermeneutica della nostra cultura». (P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., pp. 158-

forma di adorazione della cosa, dell'oggetto come prodotto ripulito per effetto della rimozione e, in quanto resto di questa dimensione affascinante, sacralizzato. L'esperienza trasgressiva dell'erotismo può avere luogo soltanto furtivamente.⁷⁷⁰

A determinare la repulsione di questi piaceri sono le forze messe in campo dalle resistenze. In altre parole, il disgusto legato alla pulsione si fa talmente forte da risultare per il soggetto insopportabile. Altri due fattori che assumono all'interno del discorso freudiano un ruolo rilevante sono quelli di morale e di educazione. In particolare, è cruciale il ruolo che esso assolve nella soppressione del piacere dell'odore de *L'uomo dei topi*.⁷⁷¹ L'analisi svolta in questo caso di nevrosi ossessiva mette in luce il fatto che il paziente provi un particolare piacere per gli odori decisivo nella formazione dei sintomi: «Ho riscontrato una particolarità analoga in altri nevrotici, sia ossessivi che isterici, e ho appreso a tener conto dell'importanza, nella genesi del male, di un piacere di odorare scomparso poi fin dall'infanzia».⁷⁷² Commentando in nota questo passo, Freud annovera il feticismo come un esempio di tale dinamica, sottolineando dunque il rapporto sussistente tra il piacere rimosso per l'odore e la malattia in sé. Rispondendo ad una lettera ad Abraham, nella quale quest'ultimo comunicava la sua intenzione a presentare una relazione sul tema del feticismo, Freud ritorna sul caso già menzionato dell'uomo feticista dei vestiti e dello stivale. Qui l'autore sottolinea l'anormale attività coprofilica che ha caratterizzato l'infanzia del paziente avanzando dunque la tesi per cui «*coprophilic olfactory pleasure as being the carrier of most cases of foot and boot fetishism*».⁷⁷³ La repressione prodotta dall'educazione cancella il piacere provato per queste attività e ritorna ineluttabilmente nella forma feticistica, depurato degli aspetti più orrendi e disgustosi: l'ingresso nel mondo della società è condizionato dalla repressione delle pulsioni.⁷⁷⁴ In altre parole, l'individuo è costretto al sacrificio, alla rinuncia di una parte significativa della sua essenza per poter coesistere all'interno della società, da intendersi come spazio omogeneo. In particolare, la rinuncia riguarda proprio quegli aspetti più reattivi e socialmente disgreganti come tendenze aggressive e vendicative oltre che le pulsioni sessuali provate verso i propri familiari.⁷⁷⁵ Di questo genere, soprattutto, è la

159). Centrale risulta essere il meccanismo di soddisfazione di un desiderio che, per la sua natura disgregante, è irrealizzabile.

⁷⁷⁰ Cfr. G. Bataille, *L'erotismo*, cit., p. 43.

⁷⁷¹ Sul punto insiste L. Frauenknecht, *Fetischismusbegriffe*, cit., p. 5.

⁷⁷² S. Freud, *L'uomo dei topi*, in *Opere* Vol. 6, p. 74.

⁷⁷³ S. Freud, K. Abraham, *The Complete Correspondance of Sigmund Freud and Karl Abraham*, a cura di E. Falzeder, H. Karnac, London 2002, p. 105.

⁷⁷⁴ Cfr. S. Freud, *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno*, in *Opere* Vol. 5, cit., p. 416.

⁷⁷⁵ *Ibidem*.

pulsione affettiva provata dal feticista dei vestiti che si trova nella posizione di dover reprimere l'attrazione provata nel guardare la madre spogliarsi. Il ruolo dell'educazione, inoltre, è rimarcato dal riferimento alla religione: «La rinuncia è stata graduale nel corso dell'evoluzione civile; ogni passo innanzi veniva sanzionato dalla religione; la parte di soddisfazione pulsionale cui si era rinunciato veniva offerta alla divinità; il bene comune così conquistato veniva dichiarato "sacro"». ⁷⁷⁶ La religione è dunque quell'istituzione che si occupa di riassorbire, disattivando, il carattere pericoloso delle pulsioni. Questa stessa funzione è assolta dal feticismo, paragonato alla religione dei primitivi, il quale permette la soddisfazione sotto menzogna di queste pulsioni garantendone uno sfogo in cui, tuttavia, le «rappresentazioni ideative» ⁷⁷⁷ delle pulsioni sono state depotenziate e traslate. Non si può infine, ancora una volta, fare riferimento alla sacralità dell'oggetto che permette il soddisfacimento della pulsione rimossa. È il sovrainvestimento di forze, determinato dall'inevitabile disimpasto prodotto dall'azione delle resistenze, che conferisce all'oggetto un'esistenza sacrale.

⁷⁷⁶ *Ibidem.*

⁷⁷⁷ S. Freud, *Das Unbewusste*, cit., p. 129; trad. it., cit., p. 60.

Capitolo 7: Freud. Il feticismo come concetto metapsicologico

- Sento che mi hai scelta tantissimo tempo fa e che per me sei capace di tutto.
- Che cosa intendi per tutto?
- È come se potessi condurmi al di là dei limiti umani.
Erano parole d'amore.
(A. Nothomb, *L'entrata di Cristo a Bruxelles*)

Siamo ben lontani dal conoscere tutto ciò che ci fanno fare le nostre passioni.
(F. de La Rochefoucauld, *Massime scelte*)

7.1 L'abbandono dello statuto dell'oggetto

Dopo i *Tre saggi sulla teoria sessuale*, il feticismo scompare in quanto oggetto di una trattazione sistematica all'interno delle opere freudiane. Come si è visto, questa perversione è stata oggetto di alcune conferenze tenute per la società psicoanalitica di Vienna nelle quali il nostro Autore formula la teoria per cui il feticcio sessuale sia il prodotto di una rimozione parziale. Tuttavia, a parte quale altra sporadica comparsa⁷⁷⁸, il problema specifico attivato dal feticismo non viene più riformulato fino al saggio, del 1927, integralmente dedicato a questo tema dal titolo *Feticismo*⁷⁷⁹. In questo testo il tema viene ripreso in mano da una prospettiva differente rispetto a quanto è avvenuto nei *Tre saggi*, testo ancora legato a doppio filo dalla problematica aperta dalla scienza sessuologica che, come si è tentato di mostrare, cerca di far emergere i fattori che comportano la formazione del feticcio come oggetto specifico. Freud, prendendone parzialmente le distanze, tenta di rispondere alla medesima problematica circa lo statuto dell'oggetto attraverso l'armamentario concettuale della sua psicoanalisi. La soluzione adottata consiste in una rimozione parziale dalla quale l'oggetto che riemerge catalizza le energie psichiche liberate dalla precedente rimozione acquisendo così per il soggetto un

⁷⁷⁸ Si veda ad esempio *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910) e *La rimozione* (1915).

⁷⁷⁹ S. Freud, *Fetischismus*, in *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, cit., pp. 329-334; trad. It., *Opere* Vol. 10, cit., pp. 491-497

valore inestimabile; Freud parla per l'appunto di sopravvalutazione o ipervalutazione dell'oggetto.

A partire dalla pubblicazione, nel 1920, di *Al di là del principio di piacere*⁷⁸⁰, Freud getta le basi per la riformulazione di una serie di concetti fondamentali della psicoanalisi. Una svolta decisiva in tal senso è costituita dalla nuova polarità formulata dallo psicoanalista: quella tra pulsioni di vita, che vede ora dalla stessa parte il principio di piacere e le pulsioni libidiche in quanto contrapposte alle pulsioni di morte, le quali spingono il soggetto verso la cessazione della propria vita.⁷⁸¹ Questa nuova polarizzazione implica necessariamente una revisione di alcune posizioni sostenute in precedenza per quanto riguarda le perversioni sessuali. Alcune di esse, come ad esempio il masochismo, risultano completamente incomprensibili.⁷⁸² Il principio di piacere, come principio regolatore della vita psichica e consistente nell'evitamento del dispiacere (*Vermeidung von Unlust*) e nel perseguimento del piacere (*Gewinnung von Lust*) non ci permette di comprendere il funzionamento di questa perversione che ci presenta un carattere enigmatico. Quello che altrove sarebbe definito come principio di utilità⁷⁸³ risulta essenzialmente inadeguato alla comprensione di questa perversione caratterizzata nel suo contenuto dalla volontà di subire dolore o, più nello specifico, di essere puniti. Il principio di piacere si riferisce inevitabilmente alla quantità da intendersi come un innalzamento dello stimolo per quanto riguarda il dispiacere e un abbassamento dello stimolo per il piacere.⁷⁸⁴ Tuttavia, e di questo l'eccitamento sessuale non è che un esempio, esistono degli stimoli il cui incremento (*Vergrößerung*) non comporta dispiacere ma al contrario piacere: questo parrebbe dunque contrario all'idea per cui la soddisfazione, e di conseguenza il piacere, di uno stimolo consista nella sua cancellazione.⁷⁸⁵ Il problema del

⁷⁸⁰ S. Freud, *Al di là del principio di piacere* (1920), in *Opere* Vol. 9, cit., pp. 189-250.

⁷⁸¹ C. Dumoulié, *Il desiderio*, cit., p. 112. Inoltre vi è una certa similitudine nella funzione simbolica tra la *dépense* e le pulsioni di morte. La prima, attraverso i suoi rituali, determina la possibilità di gestire l'eccesso disattivando il pericolo di esserne soverchiati. Allo stesso modo, il bambino, che smarrisce volontariamente il suo gioco, si espone in maniera controllata al trauma consistente nell'abbandono da parte della madre. Sia i rituali di *dépense* che le pulsioni di morte vengono dunque gestite nell'ambito di un «quadro fittivo». A (O. Romano, *Bataille. Dépense la crescita*, Milano, Jaca Book, 2019, p. 23).

⁷⁸² S. Freud, *Das ökonomische Problem des Masochismus*, in *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, cit., p. 299; trad. It., p. 5.

⁷⁸³ Si veda J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, cit.

⁷⁸⁴ Cfr. S. Freud, *Das ökonomische Problem des Masochismus*, cit., p. 300; trad. It., *Il problema economico del masochismo*, in *Opere* Vol. 10, p. 6.

⁷⁸⁵ Nel capitolo precedente, come si è visto, quest'idea è emersa al paradigma della fame applicato alla libido, per cui il conseguimento della meta sessuale avrebbe per il soggetto esattamente la funzione di estinguere l'impulso. Tuttavia, sempre a partire da *Al di là del principio di piacere*, quest'idea viene riassorbita in quello che Freud, sulla scia di Barbara Low, chiama principio del nirvana ed esprime la tendenza alle pulsioni di morte. Esso consiste nell'idea per cui l'apparato psichico tende a ridurre a zero la quantità di eccitamento o, quantomeno, a ridurla il più possibile. Cfr. *Ivi*, p. 299). Questo tipo di tendenza,

masochismo, dunque, si configura prioritariamente come economico in quanto, stando semplicemente al livello del principio di piacere, non si riesce a comprendere che tipo di investimento libidico è in atto e le modalità di scarico dell'energia eccedente ed accumulata.⁷⁸⁶ In altre parole, il masochismo fa emergere l'insufficienza di un approccio volto unicamente a considerare il principio di piacere. Questo principio, che rappresenta le pretese della libido, il principio del nirvana, che esprime le pulsioni di morte, e il principio di realtà, che, come modificazione del principio di piacere, rappresenta l'influenza del mondo esterno sul soggetto, devono tutti e tre coesistere e tollerarsi reciprocamente.⁷⁸⁷ Questo emerge in contrapposizione alla concezione che viene data nei *Tre saggi* nei quali il masochismo viene semplicemente considerato come parte passiva del sadismo.⁷⁸⁸ La stessa tendenza, dunque, acquisiva nei *Tre saggi* il nome di sadismo o masochismo a seconda della posizione occupata all'interno del rapporto. Ma è proprio questo tipo di concezione che risulta inspiegabile: la spiegazione è più profonda rispetto a ciò che il soggetto razionalizza. Una peculiarità del contenuto manifesto è quella di esprimere un certo senso di colpa: «il soggetto suppone di aver commesso qualche crimine (che resta indeterminato): tale crimine dev'essere espiato con ogni sorta di procedure dolorose o tormentose».⁷⁸⁹ Il senso di colpa (*Schuldgefühl*) è ciò che emerge come contropartita dal contatto con il mondo interdetto o, meglio, il residuo da espiare che non si è potuto direzionare verso l'esterno. Infatti, se da un lato una violazione dell'interdetto pretende una punizione, dall'altro entra in gioco la libido in quanto forza atta a disattivare (*unschädlich zu machen*) il potenziale distruttivo di questa pulsione⁷⁹⁰ che spinge per una punizione. Per fare ciò, essa deve incanalare le energie e direzionarle verso l'esterno⁷⁹¹: la pulsione distruttiva che si subordina alla funzione sessuale prende il nome di sadismo. Questo meccanismo, tuttavia, non riesce perfetto nel masochismo ed una parte di questa pulsione distruttiva permane nel soggetto e diventa propriamente masochismo nel momento in cui questa pulsione residua nell'io si lega con l'eccitamento

tuttavia, risulta incompatibile con alcune peculiari tipologie di pulsioni che, come del resto ha sostenuto a più riprese anche Bataille, invece di estinguere la tensione la rilanciano. Per quanto riguarda Bataille si veda G. Bataille, *L'erotismo*, cit., p. 56 e ss.

⁷⁸⁶ Cfr. P. L. Assoun, *Le Vocabulaire de Freud*, Paris, Ellipses, 2020, p. 34.

⁷⁸⁷ Cfr. S. Freud, *Das ökonomische Problem des Masochismus*, p. 301; trad. It., p. 7.

⁷⁸⁸ Sulla diversità strutturale tra sadismo e masochismo un testo fondamentale rimane quello di G. Deleuze, *Il freddo e il crudele*, Milano, SE, 2007. In particolare, il masochismo viene affiliato al feticismo per il grande ruolo che svolge la fantasia e per la sensazione di sospensione che caratterizza entrambe le perversioni.

⁷⁸⁹ S. Freud, *Das ökonomische Problem des Masochismus*, p. 302; trad. It., p. 8.

⁷⁹⁰ Cfr. *Ivi*, p. 303; trad. It., p. 9. Letteralmente rendere innocuo, non dannoso.

⁷⁹¹ Qui Freud aggiunge che in aiuto di queste pulsioni viene l'apparato muscolare. (Cfr. *Ibidem*).

sessuale. In altre parole, il masochismo è effetto di un residuo (*Niederschlag*), di un'eccedenza, la cui energia ha per oggetto il soggetto stesso (*Das eigene Wesen zum Objekt*)⁷⁹²: questo è quello che Freud chiama il masochismo originario o erogeno.⁷⁹³

Questa digressione sul problema del masochismo dovrebbe aver messo in luce due fattori di rilievo. Tanto la formulazione del nuovo dualismo pulsionale (pulsioni di morte e pulsioni di vita) quanto la nuova topica⁷⁹⁴ freudiana implicano un rimaneggiamento dei primi scritti che, tuttavia non vengono per questo scartati. Ciò che tuttavia si propone lo psicoanalista è quello di completare la descrizione dei processi psichici in atto da un punto di vista dei rapporti dinamici, topici ed economici, vale a dire la costituzione della metapsicologia.⁷⁹⁵ In altre parole, la carenza esplicativa per ciò che riguarda il masochismo consiste nell'aspetto economico. Per ciò che concerne il feticismo, invece, il problema sembra piuttosto essere dinamico: la rimozione, come si vedrà, non sembra più essere il meccanismo adeguato alla produzione dell'oggetto feticcio. In virtù di ciò, dunque, è necessaria una ristrutturazione dell'intera teoria del feticismo che non vede più come prioritario il problema dell'oggetto.

Nel *Feticismo*, infatti, al contrario di quanto avviene nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, il *focus* non riguarda la modalità con cui l'oggetto-feticcio si forma. Pur essendo anche qui riconosciuto come un fenomeno che riguarda la scelta oggettuale (*Objektwahl*)⁷⁹⁶, Freud ci mette subito in guardia sul fatto che egli non intende «illustrare in qual modo alcune circostanze casuali avessero contribuito alla scelta del feticcio»⁷⁹⁷. Le ragioni che il nostro autore adduce sono di ragione deontologica ma, tuttavia, è significativo proprio

⁷⁹² *Ivi*, p. 304; trad. It., p. 10.

⁷⁹³ Esistono poi secondo Freud altre due forme di masochismo: quello femminile e quello morale. Questa classificazione è messa in luce da Freud solo a partire dalle considerazioni che ha sviluppato nella direzione di una riconcettualizzazione della psicoanalisi. Per un'ulteriore discussione di rimanda a S. Freud, *Das ökonomische Problem des Masochismus*; H. Nagera, *I concetti fondamentali della psicoanalisi I*, cit., pp. 175 e ss..

⁷⁹⁴ Nella tradizionale organizzazione dell'apparato mnestico, Freud individua tre differenti sistemi: il conscio, il pre-conscio e l'inconscio. In particolare, la suddivisione tra ciò che è conscio, riferito alle percezioni più immediate e sicure, e ciò che è inconscio, ovvero una serie di fenomeni che avvengono alle spalle della volontà del soggetto, rimane l'ipotesi fondamentale della psicoanalisi (*Grundvoraussetzung*) (p. 254; trad. it., p. 476). Tuttavia Freud si rende conto dell'inadeguatezza di queste linee di demarcazione in quanto, pure nell'Io, esistono porzioni di inconscio. Il nostro autore riformula i tre sistemi che assumono ora una diversa articolazione reciproca. L'Io e l'Es stanno dalla stessa parte: il primo rappresenta la ragione e la ponderatezza mentre il secondo consiste nella sede delle passioni. Ad essi si oppone il Super-Io il quale consiste nell'introiezione dell'autorità paterna e si forma in seguito allo sgretolamento del complesso di Edipo. Cfr. S. Freud, *Das Ich und das Es*, cit., pp. 475-520; S. Freud, *Il tramonto del complesso edipico*, in *Opere 10*, cit., pp. 27-33.

⁷⁹⁵ Cfr. S. Freud, *Das Unbewusste*, cit., p. 65.

⁷⁹⁶ Cfr. S. Freud, *Fetischismus*, p. 329; trad. it., p. 491.

⁷⁹⁷ *Ibidem*.

il fatto che, prescindendo da queste considerazioni sulla specificità dell'oggetto, sia comunque possibile produrre un discorso su questo tema. L'attenzione è rivolta da Freud per le dinamiche che, in relazione all'oggetto, coinvolgono il soggetto. In altre parole, ciò che acquisisce rilevanza non sono i processi che portano l'oggetto ad assolvere un determinato ruolo; quanto piuttosto il ruolo che questi viene ad assolvere per il soggetto stesso.⁷⁹⁸ Posta dunque la formazione dell'oggetto-feticcio, «la spiegazione che l'analisi ha dato del significato (*Sinn*) e degli intenti (*Absicht*) del feticcio è sempre la medesima; essa è emersa con tanta naturalezza e mi è parsa così convincente che sono pronto ad aspettarmi la stessa soluzione in tutti i casi di feticismo».⁷⁹⁹ Spostare l'attenzione sul soggetto significa cercare di comprendere che ruolo ha, quali meccanismi psicologici attiva, la formazione di questo peculiare oggetto che diventa dominante nella scelta oggettuale sessuale. Solo a partire da questa nuova problematica è possibile produrre un'indagine che renda conto in maniera generalizzata del fenomeno feticistico. Infatti, l'ambizione di Freud sta proprio nel tentativo di mettere in luce che, prescindendo dalla casualità (*Zufälligkeit*) e dalla specificità dell'oggetto di ciascuno, esso assolve per ogni individuo la medesima funzione; ovvero, esso viene prodotto da ogni soggetto con la medesima intenzione. In questa operazione emerge prepotentemente il legame tra la psicoanalisi e l'interpretazione, carattere questo riconosciuto dallo stesso Freud che definisce la sua disciplina come «Arte interpretativa».⁸⁰⁰ In particolare, come ben sostiene Paul Ricoeur, le forze di cui Freud cerca di rendere conto e che si sottraggono allo spazio della coscienza⁸⁰¹ non sono mai forze nude ma sempre intente alla ricerca di senso.⁸⁰² La priorità irrinunciabile è qui quella della ricerca di senso e, solo in secondo luogo, la disamina dei processi dinamici in atto e i rapporti di forze. Infatti, è soltanto a partire dal senso attribuito dal soggetto all'oggetto che il nostro autore può tentare di proporre una generalizzazione del fenomeno feticismo, di fornire una spiegazione valida, prescindendo dalla diversa materialità degli oggetti, per tutti i casi di feticismo. Per questo, dunque, seguendo del resto il corso del testo freudiano, ci accingiamo a chiarire il senso assunto

⁷⁹⁸ Cfr. P. L. Assoun, *Le fétichisme*, cit., p. 82.

⁷⁹⁹ S. Freud, *Fetischismus*, cit., p. 329; trad. It., 491

⁸⁰⁰ S. Freud, *Due voci di Enciclopedia. Psicoanalisi*, in *Opere* Vol. 9, cit., p. 442.

⁸⁰¹ *Ivi*, p. 439. «Psicoanalisi è il nome di un procedimento per l'indagine di processi psichici cui altrimenti sarebbe pressochè impossibile accedere». Un rapporto strettissimo, quasi di identificazione, tra psicoanalisi e interpretazione è stato riconosciuto anche da A. Bass il quale scrive «Psychoanalysis is synonymous with interpretation», sottolineando come proprio grazie a questa attività sia possibile invertire la rotta rispetto ai processi di rimozione secondaria ovvero la vera e propria rimozione. Cfr. A. Bass, *Difference and disavowal. The trauma of Eros*, Stanford, Stanford University Press, 2000, pp. 1-3.

⁸⁰² Cfr. P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 145.

dal feticcio per il soggetto e, solo in un secondo momento, del meccanismo psichico con cui esso viene a formarsi.

7.2 Il feticcio come sostituto del fallo materno.

Che cos'è il feticcio? Esso è un sostituto del pene (*Penisersatz*). Questa risposta, che Freud stesso riconosce potrebbe causare una certa delusione, va inquadrata alla luce de *L'organizzazione genitale infantile*⁸⁰³, uno scritto che risulta centrale in questa fase di riformulazione del problema feticistico.⁸⁰⁴

In questo scritto, l'Autore sostiene che vi sia una sostanziale differenziazione tra l'organizzazione sessuale infantile e l'organizzazione sessuale adulta: «essa consiste nel fatto che per entrambi i sessi c'è solo un genitale degno di esser preso in considerazione, quello maschile».⁸⁰⁵ I diversi genitali tra maschio e femmina non solo non sono di pari valore ma uno, quello femminile non merita nemmeno di essere preso in considerazione: questo è quello che Freud chiama il primato del fallo.⁸⁰⁶ Il bambino, tuttavia, è in grado di percepire una diversità tra i sessi ma non ha possibilità di verificare questa diversità in relazione ai genitali. Egli dunque è portato a credere che anche le donne, in particolare coloro che hanno una certa rilevanza per lui, come la madre, abbiano il pene.

Chiarita la rilevanza che ha per il bambino il pene nella sua infanzia possiamo procedere con la nostra trattazione. Il pene che viene sostituito attraverso la formazione del feticcio non è un pene qualsiasi, bensì un «pene particolarissimo e ben determinato (*eines bestimmten, ganz besonderen Penis*)».⁸⁰⁷ Questo pene che viene re-istituito con il feticcio è «il sostituto del fallo della donna (della madre) a cui il piccino ha creduto e a cui, per i motivi che sappiamo, non vuole rinunciare».⁸⁰⁸ Esso, dunque, non è un pene reale, non è un pene che la donna ha mai veramente avuto: esso è stato unicamente creduto dal bambino nella fase del primato fallico. Inoltre è estremamente rilevante che Freud

⁸⁰³ S. Freud, *L'organizzazione genitale infantile (un'interpolazione nella teoria sessuale)*, in *Opere* Vol. 9, cit., pp. 563-567.

⁸⁰⁴ P. L. Assoun, *Le fétichisme*, cit., p. 61.

⁸⁰⁵ S. Freud, *L'organizzazione genitale infantile*, cit., p. 564.

⁸⁰⁶ L'autore mette innanzitutto in guardia il lettore che queste considerazioni hanno validità per ciò che concerne il bambino maschio in quanto «manca una piena conoscenza dei corrispondenti processi che hanno luogo nella bambina». *Ibidem*.

⁸⁰⁷ S. Freud, *Fetischismus*, cit., p. 329; trad. It., p. 492.

⁸⁰⁸ *Ibidem*.

specifici che si tratti del pene della madre e non delle donne in generale. La forza della credenza nel fallo riflette l'importanza che la donna ha, o ha avuto, per il bambino. Infatti,

«non si deve credere che il bambino generalizzi tanto rapidamente e di buon grado la sua osservazione che certe donne non possiedono il pene. [...] Anzi, il bambino crede che siano state private del genitale solo donne che non valgono nulla, probabilmente femmine che si sono rese colpevoli di impulsi proibiti simili a quelli che egli stesso avverte. Alle donne rispettabili invece, come per esempio la propria madre, i bambini attribuiscono il pene ancora per molto tempo». ⁸⁰⁹

In altre parole, il bambino, non comprendendo la differenziazione dei sessi in relazione ai genitali e attribuendo la perdita del pene a causa di un'evirazione inflitta come punizione⁸¹⁰, crede che la madre sia in possesso del pene.

Innanzitutto dobbiamo dire che quest'idea non compare per la prima volta in *Feticismo* ma in *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, cioè diciassette anni prima. In questo testo viene riconosciuta l'importanza assoluta dall'oggetto-feticcio per il soggetto proprio in quanto esso sarebbe simbolo del pene della donna.⁸¹¹ Il processo di formazione sarebbe determinato da una «fissazione all'oggetto un tempo intensamente desiderato», la quale «lascia tracce indelebili nella vita psichica del bambino».⁸¹² Tuttavia, questo schema è ancora ricompreso attraverso il meccanismo di rimozione del disgusto e della vergogna che ci sono suscitati dai genitali. In altre parole, qui la perversione feticistica viene trattata come un tentativo di ricostruzione di un oggetto perduto che veniva in origine venerato ed ora è rimpianto. Questo tentativo può avere successo solo nel momento in cui si può concretizzare uno spostamento simbolico tra ciò che viene veramente desiderato e l'oggetto che permette l'appagamento del desiderio. Il fatto che quest'idea, così importante per lo sviluppo della sua psicoanalisi, venga definita come senza fondamento (*ohne Begründung*)⁸¹³ nel testo su Leonardo dovrebbe ulteriormente aiutarci ad inquadrare il problema posto in *Feticismo* in cui si cerca di ricondurre l'intuizione alla sua fondazione metapsicologica.⁸¹⁴ La particolarità del pene sostituito è determinata dal fatto che «negli anni remoti dell'infanzia [il pene della madre] ha avuto una grande importanza e che in seguito ha perduto».⁸¹⁵ Questa insistenza sull'età infantile potrebbe

⁸⁰⁹ S. Freud, *L'organizzazione genitale infantile*, cit., p. 566.

⁸¹⁰ *Ibidem*

⁸¹¹ Cfr. S. Freud, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, in *Opere* Vol. 6, cit., p. 241.

⁸¹² *Ibidem*.

⁸¹³ S. Freud, *Fetischismus*, cit., p. 330; trad. It., p. 492.

⁸¹⁴ Cfr. P. L. Assoun, *Le fétichisme*, cit., p. 83.

⁸¹⁵ S. Freud, *Fetischismus*, cit., p. 329; trad. It., p. 492.

apparire in contraddizione con quanto esposto nel precedente paragrafo. Si è cercato di tracciare una linea di demarcazione tra la prima trattazione del feticismo come interrogazione circa lo statuto dell'oggetto e questa seconda trattazione che si interroga sul ruolo assolto dall'oggetto-feticcio per il soggetto. Tuttavia, ora il periodo dell'infanzia non è richiamato in quanto bacino di materiale che può essere fornito per la formazione particolare del feticcio ma, al contrario, serve per mostrare la generalizzabilità della risposta feticistica. La condizione infantile in cui il bambino versa è, secondo Freud, una condizione psichica comune a tutti i bambini. Ciò che tuttavia rimane anomalo è l'irrinunciabilità del fallo della madre. Infatti, «se le cose fossero andate normalmente – scrive Freud – a questo pene si sarebbe dovuto rinunciare, mentre il feticcio è destinato precisamente a questo: a salvaguardarlo dall'estinzione».⁸¹⁶

Il feticismo è secondo Freud una risposta a questa irrinunciabilità in quanto, per mezzo della sostituzione di un fallo di fatto inesistente, continua a mantenere viva la disponibilità di esso per il bambino. Ancora una volta, dunque, il feticismo non viene a designare una mera credenza puerile, esso viene utilizzato per mettere in luce gli aspetti produttivi di realtà che diventano poi strutturanti per il soggetto. La sostituzione serve per occupare dello spazio vuoto⁸¹⁷, la percezione del pene mancante viene dirottata e coperta attraverso il pene sostituito. Esso viene così a essere il centro attorno a cui viene costruita una vera e propria religione privata, domestica, con i suoi rituali, le sue liturgie e i suoi oggetti sacri.⁸¹⁸ Mettendo in campo i concetti filosofici batailleani, bisogna allora interrogarsi ulteriormente su questa religione domestica. La religione, come si è detto a più riprese, serve all'uomo per entrare, attraverso un contatto controllato, in quella dimensione in cui, in virtù della sua struttura (dell'occhio), non può più abitare ma verso cui inevitabilmente tende. Dobbiamo comprendere dunque che cosa per il bambino risulta intollerabile nella realtà della sua percezione, vale a dire che cosa egli non riesce a sopportare dell'assenza di fallo della madre.

La madre, in virtù delle caratteristiche positive e del grande valore che ha per il bambino, è ritenuta da quest'ultimo come assolutamente immeritevole di qualsiasi punizione. Proprio in virtù di ciò, nel momento della presa di visione del genitale della madre, il bambino la ritiene come una prova dell'evirazione subita: «Il feticcio viene al posto della

⁸¹⁶ *Ibidem.*

⁸¹⁷ Cfr. P. L. Assoun, *Le fétichisme*, cit., p. 85.

⁸¹⁸ *Ibidem.*

manca, per occultare la castrazione materna». ⁸¹⁹ Il feticismo diventa una risposta a questo pericolo che incombe sul bambino: esso instaura una dimensione di copertura che impedisce la riattivazione della paura e del disagio causato da ciò che non deve essere visto. ⁸²⁰

In questo senso, inoltre, il feticcio è una risposta molto efficace. Da un lato, infatti, esso disattiva il pericolo della castrazione allontanando dall'occhio intollerante la visione che concretizza la minaccia. Dall'altro, continua a mantenere attiva la possibilità di quei comportamenti che pensa possano aver causato la castrazione della madre ⁸²¹, in particolare la masturbazione. Infatti, «non occorre aspettarsi – scrive Freud – che queste persone si rivolgano all'analisi a causa del feticcio; esso, infatti, mentre è certamente riconosciuto da coloro che ne dipendono come un che di anomalo, solo in rari casi è vissuto come un fattore di sofferenza; perlopiù queste persone si dichiarano addirittura soddisfatte del loro feticcio o addirittura mostrano di apprezzare le facilitazioni che esso procura alla loro vita amorosa». ⁸²² In altre parole, questo è di fatto il medesimo meccanismo concepito da Bataille attraverso lo schema di attrazione e repulsione che si è mostrato. La disattivazione del pericolo pretende la «disgiunzione con la totalità» ⁸²³: è necessario porre una certa distanza tra l'uomo e la potenza distruttiva della natura con cui siamo costretti ad avere a che fare. Al contempo però, pur avendo rinunciato a questo contatto puro, l'uomo conserva la credenza di potervi accedere in maniera assoluta; dal punto di vista del soggetto è ancora possibile la riconnessione al tutto. ⁸²⁴

Il feticcio riesce nella messa a disposizione di un oggetto per il soddisfacimento sessuale che però non è l'oggetto reale ma un suo sostituto. Come nota bene Lippi, «la trasgressione reale dell'interdetto può condurre al piacere estremo: al godimento, identico all'incesto, e alla morte». ⁸²⁵ Un accesso completo, tuttavia, esporrebbe il soggetto al pericolo dell'incesto, che freudianamente si incarna nell'autorità paterna, e della morte ⁸²⁶. La sostituzione del fallo della madre, dunque, permette una trasgressione che, proprio in

⁸¹⁹ S. Lippi, *Trasgressioni*, cit., p. 85.

⁸²⁰ Cfr. P. L. Assoun, *Le fétichisme*, cit., p. 86. L'autore, inoltre, sottolinea il rapporto che sussiste tra la genesi del feticismo come concetto antropologico, la radice etnologica caratterizzata dalla paura e da un clima catastrofista, e quella di Freud per cui il feticcio consiste in una sostituzione del fallo materno.

⁸²¹ S. Freud, *Organizzazione genitale Infantile*, cit., p. 565.

⁸²² S. Freud, *Fetischismus*, p. 329; trad. it., p. 491.

⁸²³ O. Romano, *Bataille. Depensare la crescita*, cit., p. 21.

⁸²⁴ *Ivi*, p. 22.

⁸²⁵ S. Lippi, *Trasgressioni*, cit., p. 27

⁸²⁶ Forse non si può parlare di vera e propria morte fisica, tuttavia si va incontro, nell'idea del bambino, all'asportazione del genitale che produce in lui il godimento.

virtù della particolarità materiale, non è intesa nella sua forma simbolica dagli altri attori che, in altre circostanze, tenterebbero di rompere l'investimento libidico del soggetto verso la madre. In questa operazione di sostituzione è cruciale il ruolo della fantasia⁸²⁷ in quanto concede al soggetto la possibilità di soddisfare il suo desiderio sessuale, pur in forma allucinata. A tal fine, è necessario apporre una copertura a quanto si crede una materializzazione del pericolo, una forma di menzogna che consente al soggetto di muoversi in uno spazio protetto potendo procedere così con la violazione dell'interdetto. Questa violazione, l'accesso allo spazio eccedente, avviene in maniera ovattata, attraverso un processo di addomesticamento⁸²⁸ del trauma: è così infatti che Freud pensa il feticismo in quanto consiste in una vera e propria risposta messa in atto dal soggetto per ovviare al pericolo a cui il suo comportamento lo espone.

Prima di procedere ulteriormente, tuttavia, è bene sottolineare un passaggio di continuità tra i *Tre saggi* ed il testo in analisi ora. Infatti, ciò che viene mantenuto è il paradigma della sostituzione dell'oggetto sessuale, che tuttavia qui è specificamente declinato nei termini di fallo della madre, e si mantiene l'idea per cui il feticcio sia essenzialmente inadeguato in quanto oggetto sessuale. Esso infatti pur permettendo l'appagamento sessuale, di solito attraverso la masturbazione, non permette l'unione genitale. La deviazione rispetto alla meta sessuale, in questo senso, rimane. Tuttavia è qui abbandonata come punto di analisi privilegiato per il fenomeno in quanto non rende possibile una spiegazione universale del fenomeno.

7.3 Il meccanismo feticistico: il disconoscimento.

Dopo aver chiarito che il feticcio consiste nel sostituto del fallo della madre, dobbiamo prendere in esame il meccanismo con cui questo viene a formarsi. In particolare ci si deve interrogare sul destino a cui va incontro «un dato della percezione» del ragazzo (*die Tatsache seiner Wahrnehmung*) che si trova in conflitto con un certo tipo di credenza sedimentata. Proprio per questo motivo è stata sostenuta la similarità tra la formazione del feticismo e quella dei ricordi di copertura⁸²⁹. Infatti, è lo stesso Freud a fornirci informazioni in tal senso: «La situazione reale è che dietro il primo ricordo della presenza del feticcio, si trova una fase tramontata e dimenticata dello sviluppo sessuale, della quale

⁸²⁷ A. Holder, *Einleitung*, in *Das Ich und das Es*, cit., p. 27.

⁸²⁸ O. Romano, *Bataille. Depensare la crescita*, cit., pp. 25-26.

⁸²⁹ S. Mistura, *Introduzione*, cit., p. XIV.

il feticcio tiene il luogo come “ricordo di copertura” (*Deckerinnerung*) e della quale dunque il feticcio costituisce il residuo e il precipitato». ⁸³⁰ Il ricordo di copertura, è bene ricordarlo, consiste nella formazione di un compromesso tra due forze psichiche di cui una sostiene la rilevanza del ricordo, mentre l'altra vi si oppone: queste due forze in conflitto producono un'immagine nuova che va a sostituire il ricordo. Questa sostituzione, di fatto, costituisce una vera e propria frattura. Il meccanismo appena descritto avviene nel feticismo non a livello di un ricordo, ma a livello della percezione. Le forze psichiche in campo divergono in relazione al dato percettivo con cui si dovrebbe prendere coscienza del fatto che la donna (madre) sia priva di fallo. Infatti, Lacan ha brillantemente sostenuto che «il ricordo di copertura, la *Deckerinnerung*, non è semplicemente un'istantanea, è un'interruzione della storia, un momento in cui si ferma e si fissa, e in cui, allo stesso tempo, indica il seguito del suo movimento al di là del velo». ⁸³¹ In altre parole, il ricordo di copertura indica al contempo un movimento e una stasi. La storia procede velata nell'interrompersi, in quanto è proprio la natura della storia quella di continuare; il ricordo di copertura segna il punto limite, il bordo, dello spazio limpido, segna il confine dello spazio che è agevolmente accessibile.

Quest'ambivalenza tra la rottura e la continuazione è anche il tratto peculiare del feticismo: «il feticcio in un certo qual modo è immagine, immagine proiettata – è nella misura in cui questa immagine è solo il punto limite tra la storia che continua e il momento a partire dal quale s'interrompe. È il segno, il riferimento, del punto di rimozione». ⁸³² Il feticcio sostituisce un fallo, il fallo mancante della donna e proprio per questo indica esattamente il luogo in cui viene prodotta la giuntura che permette al soggetto di vivere nella continuità della sua credenza: il fallo della madre continua a esistere, in un'altra forma, per il soggetto. Gli uomini sono esseri essenzialmente discontinui ⁸³³ che tuttavia non accettano la loro condizione di frammentarietà. Il feticismo, in tal senso, si mostra proprio come un tentativo privilegiato di diventare esseri continui con la struttura di una religione privata che permette appunto accesso, in condizione controllata ⁸³⁴, a una

⁸³⁰ S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, cit., p. 57; trad. It., p. 458. (Nota aggiunta nel 1920)

⁸³¹ J. Lacan, *Seminario IV*, cit., pp. 155-156.

⁸³² *Ibidem*.

⁸³³ Cfr. G. Bataille, *L'erotismo*, cit., p. 21.

⁸³⁴ Questo è ciò che si è cercato di mostrare essere la dimensione della menzogna. Se per Bataille «il sacro è la totalità dell'essere rivelato a coloro i quali, nel corso della cerimonia, contemplan la morte di un essere frammentario», è anche vero che la trasgressione, che permette accesso alla sfera del sacro, non è un ritorno alla natura ma una sospensione di una proibizione posta a salvaguardia della vita degli uomini. È proprio questa sospensione che si rende funzionale a una cementificazione dei rapporti sociali divenendo così una condizione strutturante dell'intera architettura sociale. G. Bataille, *Ivi*, p. 30 e p. 43. O. Romano, *Depensare la crescita*, cit., p. 24.

dimensione preclusa. Ciò che viene messo a tema è il rapporto tra il velo e la realtà, tra la copertura, la sostituzione, e la percezione reale si assenza del fallo materno: «Perché il velo è per l'uomo più prezioso della realtà? Perché l'ordine di questa relazione illusoria diventa un costituente essenziale, necessario, del suo rapporto con l'oggetto?»⁸³⁵ Queste sono le questioni attivate dalla riflessione sul feticismo e di cui si cercherà di dare a breve una risposta.

Il rapporto tra il feticismo e il ricordo di copertura ci ha permesso di sottolineare come il soggetto sia attraversato da forze psichiche di direzione opposta. Innanzitutto, «il maschietto si è rifiutato di prendere cognizione di un dato della propria percezione, quello attestante che la donna non possiede un pene».⁸³⁶ Questo rifiuto, come si è anticipato, è determinato dal fatto che la percezione di assenza di fallo nella donna diventa una testimonianza della realtà della minaccia di evirazione. C'è una parte di narcisismo⁸³⁷ che si ribella a questo destino; riconoscere come reale ciò che è stato percepito significa vivere con una spada di Damocle che pende sopra la testa: l'evirazione, viva come possibilità, può sempre concretizzarsi.

Il feticismo, come operazione di sostituzione del fallo della madre, è un'operazione di rifiuto di un fatto della realtà. Si tratta ora, e la posta in gioco è decisiva, di comprendere quelle che a riguardo sono state le scelte terminologiche e, di conseguenza, concettuali freudiane. L'Autore, come attesta la grande variabilità linguistica⁸³⁸, è sempre particolarmente attento al linguaggio. In questo testo, in particolare mette in luce tre possibili alternative terminologiche per comprendere questo specifico meccanismo di rifiuto. Queste sono la scotomizzazione (*Skotomisation*), la rimozione (*Verdrängung*) e infine il disconoscimento (*Verleugnung*).

Partiamo dal concetto di scotomizzazione. Questo è stato introdotto da uno psicoanalista francese, René Laforgue, nel saggio *Verdrängung und Skotomisation*.⁸³⁹ La scotomizzazione sarebbe una risposta alternativa alla rimozione. La sua idea consiste nel pensare che un meccanismo compensatorio di tipo narcisistico impedisce lo sviluppo della capacità di rimozione della libido infantile.⁸⁴⁰ Anche qui, come nella rimozione, c'è

⁸³⁵ J. Lacan, *Seminario IV*, cit., p. 156.

⁸³⁶ S. Freud, *Fetischismus*, cit., p. 330; trad. It., p. 492.

⁸³⁷ *Ibidem*.

⁸³⁸ Cfr. M. Innamorati, *Freud*, Roma, Carocci, 2015, p. 49.

⁸³⁹ R. Laforgue, *Verdrängung und Skotomisation*, in *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 12(1), 1926, pp. 54-65.

⁸⁴⁰ Cfr. *Ivi*, pp. 57-58.

un rapporto con qualcosa di desiderato e si configura come una vera e propria alternativa, il “piano B”, della rimozione: «die *Skotomisation* entspricht einer infantilen Wunscherfüllung, die nicht Verdrängt werden kann und die die Mutter in der Narzissitischen Kompensation beibehalten will».⁸⁴¹ In altre parole, qualcosa può andare storto nello sviluppo normale del bambino al quale viene preclusa la possibilità di operare correttamente una rimozione. Questa via si dà in particolare in rapporto con il mondo circostante (*Umwelt*) come un’attenuazione delle percezioni nel mondo esterno: viene sviluppata un’indifferenza verso i genitori, un sacrificio (*Opfer*), rinuncia alla madre che si tramuta in una tendenza all’isolamento, determinato dalla compensazione narcisistica.⁸⁴² In altre parole, questo processo permette la soddisfazione del desiderio (*Wunscherfüllung*) senza che sia necessario il mantenimento di un contatto psichico con la madre nella realtà. È, dunque, un meccanismo che lavora al livello delle percezioni. Questo è posto da Laforgue alla base di quei disturbi che, a differenza in particolare delle nevrosi, non riguardano un processo incompleto di rimozione. Lo psicoanalista francese considera infatti il meccanismo di scotomizzazione come l’origine di quelle patologie di tipo schizoide, ovvero la *Daementia Praecox*.⁸⁴³

Abbiamo poi la rimozione, di cui già si è discusso nel precedente capitolo, la quale diventa la spiegazione metapsicologica nella prima fase del pensiero freudiano sul feticismo: la sua spiegazione concepiva tale perversione proprio come il prodotto di una rimozione parziale e di un’operazione di sublimazione o idealizzazione. Infatti Freud scrive: «l’elemento più antico della nostra terminologia, la parola “rimozione”, già si riferisce a tale processo patologico».⁸⁴⁴ Tale processo patologico, qui, è riferito alla porzione di testo sopracitato in cui si definisce la risposta feticistica come un rifiuto a prendere coscienza di ciò che avviene nella realtà e a produrre delle immagini sostitutive.⁸⁴⁵ Tuttavia, rispetto alla prima fase del suo pensiero, lo psicoanalista si premura qui di fare un’ulteriore distinzione: «Se in esso⁸⁴⁶ vogliamo differenziare in modo più marcato il destino della rappresentazione da quello dell’affetto, e riserviamo all’affetto il termine *Verdrängung*, allora per indicare il destino della rappresentazione la denominazione corretta in lingua tedesca è *Verleugnung* [rinnegamento, disconoscimento]».⁸⁴⁷ Pare, dunque, che il

⁸⁴¹ *Ibidem*.

⁸⁴² Cfr. *Ibidem*.

⁸⁴³ Cfr. *Ivi*, p. 59-60. S. Freud, *Fetischismus*, cit., p. 330n; trad. It., p. 492n.

⁸⁴⁴ *Ibidem*.

⁸⁴⁵ Cfr. S. Freud, *Die Verdrängung*, cit.

⁸⁴⁶ «Tale processo patologico».

⁸⁴⁷ S. Freud, *Fetischismus*, cit., p. 330; p. 492.

meccanismo della rimozione sia inadeguato. Esso infatti, in linea con l'impostazione delineata in *L'inconscio* per cui la rimozione «consiste in una sottrazione di investimenti».⁸⁴⁸ Ciò che viene a rompere la rimozione è unicamente il legame affettivo nei confronti di un determinato oggetto, legame che deve essere dislocato fuori dalla coscienza in quanto intollerabile per il soggetto. Tuttavia, il problema qui aperto dal feticismo non riguarda direttamente il tipo di investimento affettivo diretto dal bambino verso la madre che, con il tramonto del complesso di Edipo e la nascita del Super-Io, viene definitivamente dismesso.⁸⁴⁹ Il problema riguarda piuttosto il destino della percezione che materializza nel bambino la minaccia dell'evirazione, ovvero la percezione visiva con cui il bambino si accorge della differenza tra il fallo e il genitale femminile. In questo caso, dunque, il meccanismo riguarda un dato di percezione reale e non tanto gli equilibri e il destino delle forze psichiche messe in campo. La realtà, cioè che alla donna (madre) manchi il fallo viene disconosciuta; il feticcio, come sostituzione immaginaria di questo fallo, permette ancora di credere alla madre come possessore di fallo. Il problema, tuttavia, è ancora una volta un problema di visione. L'occhio del bambino non è in grado di coesistere con quello che crede una materializzazione della minaccia che, alla vista, reitera e gli ricorda il pericolo in cui può incombere. È l'occhio del bambino che non tollera questa visione, essa, inevitabilmente, deve essere espulsa affinché il bambino possa godere di qualcosa in uno spazio dove però il pericolo risulta disattivato. Questo punto è molto delicato e pertanto è opportuno essere il più dettagliati possibile. Nel mantenere viva la credenza nel fallo della madre attraverso il feticcio, il bambino si costruisce un elemento che per lui funziona come stimolo sessuale. Rimane, dunque, conservato per il bambino l'investimento affettivo nei confronti della madre ed in questo consiste precisamente il carattere perverso del feticismo; se infatti le cose fossero andate normalmente, il bambino a questo fallo materno avrebbe già dovuto rinunciare. Tuttavia, ciò che viene disconosciuto non è l'investimento affettivo nei confronti della madre, convinzione sulla quale poggia la sua prima riflessione sul feticismo, ma la percezione che attesta l'inesistenza stessa del fallo della madre: è questa a subire il processo di disconoscimento.

Infine, «la parola "scotomizzazione" è a parer mio particolarmente inappropriata perché evoca l'idea che la percezione sia stata completamente cancellata e il risultato sia

⁸⁴⁸ S. Freud, *Das Unbewusste*, cit., p. 132; trad. It., p. 64.

⁸⁴⁹ Cfr. S. Freud, *Il tramonto del complesso di Edipo*, cit.; H. Nagera, *I concetti fondamentali della psicoanalisi I*, cit., p. 135.

assolutamente analogo a quello che si determina allorché un'impressione visiva va a cadere su una macchia retinica». ⁸⁵⁰ Questa considerazione è decisiva in quanto ci testimonia che questa visione del genitale femminile ha prodotto degli effetti, e che, inoltre, questi effetti sono decisivi. Detto altrimenti, c'è una presa di coscienza dell'inesistenza del pene della donna che, infatti, necessita di essere sostituito. Inadeguatezza del concetto di *Skotomisation* ⁸⁵¹, ci pare, mette proprio in luce l'impossibilità pura di un ritorno che, come ben nota Lacan, è da ricondurre all'opposizione tra il principio di realtà e il principio di piacere. ⁸⁵² Il fallo desiderato è perduto e questo è esito dello scontro con la realtà di questa percezione, il soddisfacimento può di conseguenza unicamente avvenire in maniera allucinatoria. ⁸⁵³ Infatti,

«non è vero che il bambino, anche dopo aver osservato la donna, ha mantenuto intatta la propria fede nel fallo della donna. È un convincimento che ha conservato, ma al tempo stesso ha abbandonato; nel conflitto fra l'importanza della percezione indesiderata e la forza del controdesiderio egli è giunto a un compromesso, un compromesso possibile solo quando dominano le leggi inconscie del pensiero, i processi primari. In effetti nella sfera psichica la donna continua a possedere un pene, ma questo pene non è più lo stesso di una volta». ⁸⁵⁴

Innanzitutto è bene sottolineare la similarità tra questa formulazione e quella descrittiva del meccanismo dei ricordi di copertura. Il compromesso è proprio determinato da questo spostamento, il pene in cui si crede non è più quello che si pensava avesse la madre ma un altro, più reperibile e il cui accesso non è proibito. La visione del genitale della donna, poi disconosciuta, lascia di fatto una traccia. Il suo effetto è quello di determinare proprio la sostituzione caratteristica del fenomeno feticistico: «Il perverso sa che deve rinunciare al godimento, ma *comunque* ci crede e si accanisce nel tentare di conseguirlo». ⁸⁵⁵ C'è dunque un tentativo a tutti gli effetti del perverso di trasgredire la realtà, fiondarsi *al di là* della realtà attraverso le possibilità fornite dall'immaginazione: questa è la natura del compromesso, l'instaurazione di uno spazio di menzogna.

Abbiamo chiarito che il disconoscimento alla base del fenomeno feticistico non cancella la percezione incriminata di aver mostrato l'orrore. Essa rimane conservata, produce effetti. Da un lato, dunque, la copertura feticistica permette la disattivazione del pericolo

⁸⁵⁰ S. Freud, *Fetischismus*, cit., pp. 330-331; trad. It., pp. 492-493.

⁸⁵¹ Va inoltre considerato che questo è un termine ottico e si riferisce al punto cieco dell'occhio. Cfr. P. L. Assoun, *Le Vocabulaire de Freud*, cit., p. 31.

⁸⁵² Cfr. J. Lacan, *Seminario IV*, cit., p. 10-11.

⁸⁵³ Cfr. *Ibidem*.

⁸⁵⁴ S. Freud, *Fetischismus*, cit., p. 331; trad. It., p. 493.

⁸⁵⁵ S. Lippi, *Trasgressioni*, cit., p. 39.

prodotto dalla visione di un genitale evirato, dall'altro questo elemento «che ha ereditato l'interesse rivolto al pene di prima» viene ulteriormente esaltato. Esso «viene a riflettere, come in un monumento alla memoria, l'orrore dell'evirazione».⁸⁵⁶ Il feticcio assolve dunque a una doppia funzione, di per sé antitetica, in quanto, contemporaneamente, protegge dal pericolo dell'evirazione e conserva questo stesso pericolo.⁸⁵⁷ Così come il tabù che, conservando la sua ambivalenza⁸⁵⁸, «è insieme di ciò che attrae e ciò che è temuto»⁸⁵⁹; il feticcio garantisce la possibilità di soddisfacimento del desiderio e al contempo diventa la prova dell'impossibilità di un ritorno puro. Nella sua funzione, e in quanto scelto come oggetto sessuale⁸⁶⁰, il feticcio è un ritorno al passato: è un ritorno ad un momento in cui la credenza nel fallo della donna è ancora possibile e tuttavia persa inesorabilmente. Ciò che, per gli intenti di questo lavoro, è necessario sottolineare riguarda ancora una volta gli aspetti produttivi delle apparenze. Nell'utilizzo del termine feticismo, qui si cerca di mettere in luce la produzione di un effetto materiale specifico: la sostituzione del fallo della madre. Non si tratta soltanto di una fuga dalla realtà ma altresì della ricostruzione di uno spazio in cui è reale la possibilità di azione del soggetto, nel caso specifico è abilitato il soddisfacimento delle pulsioni sessuali. Questo spazio, inoltre, è dominato da un elemento prodotto dall'immaginazione, il fallo che si è prodotto sì attraverso un movimento di sostituzione che però, di fatto, altro non è che una repulsione del pericolo costituito dall'evirazione. Il feticcio, nell'occupare il posto privilegiato in questo spazio, è ciò che produce la scena (*Szene*)⁸⁶¹; in quanto sostituito esso è un residuo, un precipitato, di qualcosa che sarebbe dovuto essere integralmente spurgato e che tuttavia rimane attivo occupando un ruolo strutturante. Diventa il centro di questa piccola religione privata che abilita il soggetto ad abitare il bordo in un ambiente «addomesticato».⁸⁶²

⁸⁵⁶ S. Freud, *Fetischismus*, cit., p. 331; trad. It., p. 493.

⁸⁵⁷ Cfr. P. Greenacre, *Certain relationship between fetishism and faulty development of the body image*, in *The psychoanalytic study of the child* (8); pp. 79-98, p. 95.

⁸⁵⁸ Sacer è equivalente del tabù: da un lato rimanda al sacro, consacrato; dall'altro rinvia a qualcosa di perturbante, pericoloso, proibito e impuro. S. Freud, *Totem e tabù*, cit., p.27.

⁸⁵⁹ P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 194.

⁸⁶⁰ Cfr. P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 258.

⁸⁶¹ Cfr. H. Bohme, *Fetischismus und Kultur*, cit., p. 408.

⁸⁶² O. Romano, *Depensare la crescita*, cit., p. 23.

7.4 Il complesso di evirazione.

Dover aver considerato il valore che l'oggetto ha per il soggetto, ovvero quello di sostituto del fallo mancante della madre, e dopo aver preso in esame il meccanismo psichico specifico che viene attivato, il disconoscimento (*Verleugnung*), possiamo infine dedicarci a un tema che finora è stato solo introdotto, il complesso di evirazione (*Castrationskomplex*). Questo tema è fondamentale in quanto rappresenta, in un certo senso, il vero guadagno concettuale sul feticismo nell'idea di Freud. Esso diventa un vero e proprio concetto metapsicologico⁸⁶³ in quanto eretto a prova del complesso di castrazione. Non solo. Infatti, se «l'indagine sul feticismo è da raccomandare assolutamente a tutti coloro che ancora nutrono qualche dubbio sull'esistenza del complesso di evirazione»⁸⁶⁴, essa può essere una guida per coloro che «pensano che lo spavento di fronte al genitale femminile sia da ricondurre ad altri motivi, per esempio al presunto ricordo del trauma della nascita».⁸⁶⁵ Questo passo non è soltanto interessante in quanto mette sul piatto una prova empirica per le teorie freudiane, ma soprattutto perché questa prova assume una tale rilevanza da mettere fuorigioco anche altre teorie come quella di Otto Rank. Il movimento teorico è doppio: da un lato, con il feticismo, è permesso affermare l'esistenza sul complesso di castrazione, dall'altro attraverso l'analisi di questa perversione è permessa una definitiva dismissione di teorie e ipotesi alternative. In altre parole, secondo Freud, solo con il feticismo è possibile dimostrare la rilevanza di questo complesso in quanto unico fattore determinante lo spavento di fronte al genitale femminile.

Questa tesi è sostenuta dall'Autore prendendo in esame la ritualità feticistica. In essa, lo psicoanalista ritrova come costante il fatto che i sostituti eretti a feticcio in un certo modo rimandino agli attimi in cui è ancora possibile ritenere la donna in possesso del fallo.⁸⁶⁶ L'autore, tuttavia, può considerare questo come una prova in virtù del modello esplicativo adottato nel feticismo che, è bene ribadirlo, consiste in una variazione di quello del ricordo di copertura. Infatti, «l'instaurarsi del feticcio sembra piuttosto caratterizzato da un altro⁸⁶⁷ processo, il quale fa venire in mente l'arresto dei ricordi nell'amnesia

⁸⁶³ H. Böhme, *Fetischismus und Kultur*, cit., p. 405-406.

⁸⁶⁴ S. Freud, *Fetischismus*, cit., p. 332; trad. It., p. 494.

⁸⁶⁵ *Ibidem*.

⁸⁶⁶ Cfr. *Ibidem*.

⁸⁶⁷ Qui è riferito a un processo di simbolizzazione diretta per cui i sostituti del fallo mancante sarebbero oggetti che in altre situazioni fanno le veci del pene. Tuttavia Freud non riconosce questo come il processo fondamentale. Cfr. *Ibidem*.

traumatica. Come in quella anche qui l'interesse viene bloccato a metà strada, ed è probabilmente l'ultima impressione, quella che precede l'evento perturbante e traumatico, ad essere trattenuta a mo' di feticcio». ⁸⁶⁸ Avviene un'interruzione della storia che, come ci ha ricordato bene Lacan, continua inevitabilmente ma alle spalle di un velo. Siamo dunque ora nella posizione di poter abbozzare una risposta alle questioni sollevate da Lacan. Il velo, che grossomodo corrisponde in questo lavoro al concetto di menzogna, diventa più importante della realtà proprio perché essa ci presenta una minaccia insostenibile. Para di fronte all'uomo un'evidenza empirica della possibilità a cui va incontro: il nostro occhio che ambisce a immergersi nelle torbide acque del desiderio ⁸⁶⁹ non può che rifuggire l'orrore attraverso il quale deve passare. Il velo diventa dunque la condizione necessaria per la realizzazione del desiderio e che, tuttavia, rimane sempre inappagato proprio in virtù di questo schermo necessario. È la questione più volte discussa del ritorno impossibile.

Per comprendere meglio questa digressione è opportuno prendere in esame il complesso di castrazione. Esso è composto dalle rappresentazioni, dagli affetti e agli atti legati all'angoscia di castrazione, ovvero ad una «*craint phantasmatique de perdre l'organ sexuel*». ⁸⁷⁰ Una serie di atti e costruzioni immaginarie vengono messi in campo per scongiurare la minaccia di questa possibile perdita. La giustificazione psicologica è rinvenuta in uno stato di paura che tuttavia si caratterizza come fantasmatico. Questo termine, alla luce dell'interpretazione di Laplanche e Pontalis ⁸⁷¹, è da intendersi certamente come qualcosa di irreali ma che è, al contempo, un irreali giustificato nella realtà. In altre parole, il complesso di castrazione si mostra nei suoi effetti soltanto in seguito un urto (*heurte*) contro la minaccia castratrice, la figura paterna, o dei presunti effetti di essa. Questo secondo caso pare, in linea con la spiegazione freudiana, quello del feticismo.

La castrazione, infatti, è percepita dal bambino come la conseguenza dei suoi atti trasgressivi in ambito sessuale. L'introiezione della minaccia, incarnata nell'autorità paterna, è ciò che successivamente lo fa desistere nel suo desiderare la madre: «l'organizzazione genitale infantile – che come si è visto è dominata dal primato fallico

⁸⁶⁸ *Ibidem*.

⁸⁶⁹ Cfr. Bataille, *L'erotismo*, cit., p. 26.

⁸⁷⁰ P. L. Assoun, *Vocabulaire de Freud*, cit., p. 22.

⁸⁷¹ J. Laplanche, J. B. Pontalis, *Fantasma originario. Fantasma delle origini, origini del fantasma.*, Bologna, Il mulino, 1988.

– tramonta di fronte alla minaccia di evirazione». ⁸⁷² L'antitesi dominante nell'immaginario del bambino è quella tra il genitale maschile o il genitale evirato ⁸⁷³: non esistendo alcuna alternativa egli è portato a credere alla seconda opzione come l'esito di una punizione, di un castigo. Infatti, «quando il bambino (di sesso maschile) rivolge il proprio interesse al genitale, uno dei modi in cui si esprime tale interesse è rappresentato dalla frequente manipolazione del genitale stesso; egli si rende conto poi che gli adulti non approvano questo comportamento». ⁸⁷⁴ Nel bambino si interiorizza di fatto l'associazione tra la disapprovazione di un comportamento stimola il suo desiderio sessuale e l'evirazione in quanto punizione subita. Questo, sostiene Freud, tuttavia non avviene subito ma solo in relazione a un'esperienza determinante: «ciò di fronte a cui l'incredulità [nella realtà della castrazione] del bambino è costretta a capitolare è l'osservazione del genitale femminile». ⁸⁷⁵ In altre parole, il complesso edipico necessita di essere abbandonato: esso non viene rimosso, ma sottoposto a un'eliminazione completa. ⁸⁷⁶ Sia il complesso di Edipo attivo, consistente nel mettersi al posto del padre per avere rapporti con la madre ⁸⁷⁷, che quello passivo, in cui la madre viene messa da parte per lasciarsi amare dal padre, necessitano di una totale frantumazione in quanto entrambi presentano per il bambino la minaccia dell'evirazione che, attraverso lo spettro del genitale femminile evirato, si è mostrata reale.

La perversione, al contrario, si configura come una difesa dal tramonto del complesso edipico. Hans Sachs, il primo che ha messo in luce il rapporto vero e proprio tra il complesso di Edipo e la perversione ⁸⁷⁸, sostiene che le perversioni servano per permettere una prosecuzione del complesso di Edipo attivo e che dunque abbiano il desiderio per la madre come loro fondamento. ⁸⁷⁹ Il feticismo, con la sostituzione del fallo materno, è a tutti gli effetti un tentativo di ripristino della situazione pre-traumatica ⁸⁸⁰ in cui è ancora possibile l'accesso all'eccitazione. Quello che sarebbe dovuto essere il normale distoglimento dal complesso edipico ⁸⁸¹ viene abbandonato per proseguire un appagamento del desiderio in forma immaginaria. In questo senso, infatti, la perversione

⁸⁷² S. Freud, *Il tramonto del complesso edipico*, in *Opere 10*, cit., p. 29.

⁸⁷³ Cfr. H. Nagera, *I concetti fondamentali della psicoanalisi I*, cit., p. 155.

⁸⁷⁴ S. Freud, *Il tramonto del complesso edipico*, cit., p. 28.

⁸⁷⁵ *Ivi*, p. 30.

⁸⁷⁶ H. Nagera, *I concetti fondamentali della psicoanalisi I*, cit., p. 135.

⁸⁷⁷ S. Freud, *Il tramonto del complesso edipico*, cit., p. 30.

⁸⁷⁸ Cfr. M. Katan, *Fétichisme, dissociation du Moi et dénégation*, in *Revue française de psychanalyse*, 1967, 31 (3), pp. 447-464, p. 456.

⁸⁷⁹ *Ivi*, p. 458.

⁸⁸⁰ *Ivi*, p. 453.

⁸⁸¹ Cfr. H. Nagera, *I concetti fondamentali della psicoanalisi I*, cit., p. 453.

sarebbe il negativo della nevrosi⁸⁸²: le fantasie, che in quest'ultima vengono rimosse divenendo patogene, consentono al perverso di conseguire piacere (*Lustziel*). Nel fare ciò, i perversi non fanno altro che ingrandire (*vergrössern*) e rafforzare (*verstärken*) delle tattiche che sono presenti anche a livello della vita psichica normale.⁸⁸³ Dopo il tramonto del complesso edipico e la formazione del nucleo del super-io, «il quale assume dal padre la severità, perpetuando il suo divieto dell'incesto», viene a istituirsi la legge. In virtù di essa, vengono desessualizzate le tendenze libidiche inerenti il complesso di Edipo⁸⁸⁴: questo è lo sviluppo normale dell'individuo. L'operazione in atto è, come si è mostrato, ambigua nello stato di cose del perverso: egli «ha riconosciuto la legge, ma fa come se niente fosse, come se il riconoscimento non avesse avuto luogo».⁸⁸⁵ In assenza di questo riconoscimento, o, per meglio dire, in virtù del disconoscimento di un determinato stato di cose reali, il godimento è per lui ancora possibile: la minaccia di castrazione connaturata nel complesso edipico, occultata la prova, viene ignorata. Dunque, «venendo meno l'angoscia dell'evirazione, viene anche a mancare un potente motivo per l'erigersi del Super-Io e per il crollo dell'organizzazione genitale infantile».⁸⁸⁶

Il feticismo, in quanto perversione, viene proprio a frapporsi fra il soggetto e il suo sviluppo normale determinato dal tramonto del complesso di Edipo. Il perverso, attraverso il supporto della sua immaginazione, può trovare, come si è detto, possibilità di soddisfazione sessuale. Questo atto della fantasia, tuttavia ha un obiettivo ben preciso e peculiare; infatti, le forze psichiche dell'immaginazione vanno proprio a essere reindirizzate su un oggetto concreto. È proprio questo fattore, quello della concretezza, che fa apparire come reale l'appagamento immaginario del desiderio.⁸⁸⁷ Al contrario, lo spostamento dal reale creduto, ovvero l'esistenza del pene della madre, all'immaginario è proprio determinato dalla necessità di fuga suscitata dalla minaccia di castrazione divenuta reale.⁸⁸⁸

⁸⁸² H. Sachs, *Zur Genese der Perversionen*, in *Internationale Zeitschrift zur Psychoanalyse*, 1923, n. 9 (2), pp. 172- 182, p. 173.

⁸⁸³ *Ivi*, p. 174.

⁸⁸⁴ S. Freud, *Il tramonto del complesso di Edipo* in *Opere* Vol. 10, cit., p. 31.

⁸⁸⁵ C. Dumoulié, *Il desiderio*, cit., p. 240.

⁸⁸⁶ S. Freud, *Il tramonto del complesso di Edipo*, cit., p. 32.

⁸⁸⁷ Cfr. A. Bass, *Difference and disavowal. The trauma of Eros*, cit., p. 44.

⁸⁸⁸ Cfr. R. Morris, *After De Brosses: fetishism, translation, comparativism, critique*, in *The return of fetishism. Charles de Brosses and the afterlives of an idea*, cit., p. 217.

7.5 La scissione dell'io e le funzioni difensive.

Si è detto che il feticismo ha assunto una particolare rilevanza proprio in quanto viene considerato come una prova d'esistenza del complesso di castrazione. Tuttavia, lo stesso Freud⁸⁸⁹ ammette che vi è un ulteriore interesse teorico in campo. La riflessione sul feticismo gli permette infatti di mettere a fuoco alcuni nodi teorici riguardanti il rapporto tra la realtà e le psicosi o nevrosi. Il tratto distintivo delle nevrosi è identificato da Freud nella repressione di una componente dell'Es, ovvero di una serie di pulsioni da cui il soggetto è attraversato nella profondità.⁸⁹⁰ Nella psicosi, al contrario, l'Io si ritrae da una parte della realtà che si scontra con i moti pulsionali provenienti dall'Es.⁸⁹¹ Questo significa che «la perdita di realtà sarebbe data fin dall'inizio nella psicosi; nella nevrosi, invece, si dovrebbe pensare che tale perdita possa essere evitata».⁸⁹² L'esistenza del fenomeno feticistico dà a Freud un referente per superare in un certo senso questo tipo di staticità:

Dall'analisi di due giovanotti appresi che nessuno dei due, all'epoca della morte del padre amatissimo (uno non aveva ancora due anni, l'altro ne aveva quasi dieci) aveva preso cognizione di questa morte; l'avevano scotomizzata e cionondimeno né l'uno né l'altro avevano sviluppato una psicosi. In questo caso, dunque, un aspetto certamente significativo della realtà era stato rinnegato (*verleugnet*) dall'Io, così come i feticisti rinnegano il dato per essi sgradevolissimo dell'evirazione della donna.⁸⁹³

Il rinnegamento della realtà, dunque, non sembra poter essere la discriminante unica per l'emersione della psicosi. È inoltre interessante che Freud qui utilizzi il termine scotomizzazione che mantiene quell'idea per cui si ha una totale cancellazione dell'elemento di disturbo. Sembra infatti proprio questa *scotomizzazione* a condurre l'analisi in un vicolo cieco in quanto non riesce a rendere conto della mancata insorgenza della patologia. Infatti, attraverso ulteriori analisi, «fu appurato che i due giovanotti non avevano affatto “scotomizzato” la morte del padre, così come i feticisti non scotomizzano per nulla l'evirazione della donna. Solo una corrente della loro vita psichica non aveva accettato la morte del padre; un'altra se ne rendeva perfettamente conto; l'atteggiamento consono al desiderio e quello consono alla realtà coesistevano in essi uno accanto all'altro».⁸⁹⁴ In altre parole, il feticismo mette in luce la possibilità di visualizzare una

⁸⁸⁹ S. Freud, *Fetischismus*, cit., p. 332; trad. It., p. 495.

⁸⁹⁰ Cfr. S. Freud, *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi*, in *Opere* Vol. 10, cit., pp. 39-43, p. 39.

⁸⁹¹ Cfr. *Ibidem*.

⁸⁹² *Ibidem*.

⁸⁹³ S. Freud, *Fetischismus*, cit., p. 332; trad. It., p. 495.

⁸⁹⁴ *Ibidem*.

scissione all'interno del soggetto e questo dischiude per le categorie psicoanalitiche possibilità nuove. Il possibile e l'impossibile possono coesistere senza di fatto compromettere l'esistenza del soggetto: la presa di coscienza dell'evirazione della donna infatti non può considerarsi come mai avvenuta in quanto è proprio questa presa che determina lo spostamento verso un oggetto sostituto. Tuttavia, questa stessa sostituzione permette al soggetto l'appagamento del suo desiderio (*Wunscherfüllung*) senza che questo si manifesti attraverso «fattori di sofferenza (*Leidensymptom*)».⁸⁹⁵

Il feticismo è dunque un caso particolare di scissione dell'Io⁸⁹⁶, ovvero una particolare situazione psichica dell'Io in cui coesistono due diverse attitudini diverse nei confronti della realtà esteriore: una che la riconosce e l'altra che la nega.⁸⁹⁷ Il *Feticismo* è il primo testo in cui il concetto di scissione viene applicato all'Io⁸⁹⁸ e queste analisi proseguiranno in *La scissione dell'Io nei meccanismi di difesa*.⁸⁹⁹ La scissione viene concepita, di fatto, una risposta a un evento traumatico avvenuto in età infantile. Di fronte a una potente pretesa pulsionale, che abbiamo visto essere determinata dal contenuto del complesso edipico, si para un elemento che insegna al bambino che il procedere nella soddisfazione lo esporrebbe a un pericolo reale e difficilmente *tollerabile* (*eine schwer erträgliche reale Gefahr*).⁹⁰⁰ L'esposizione al pericolo mette a fuoco il prepotente carattere difensivo della risposta che viene data dal bambino nei confronti della realtà. Egli dovrà prendere una decisione contemplata tra la rinuncia all'appagamento del desiderio, piegandosi alla realtà, oppure, rinnegando la realtà, si convince che non vi è nulla di pericoloso proseguendo nel soddisfacimento.⁹⁰¹ La peculiarità della scissione consiste nel fatto che «il bambino non prende però nessuna delle due vie, o meglio, le prende entrambe contemporaneamente, il che è lo stesso».⁹⁰² Attraverso la scissione, il bambino può evitare di scegliere tra il godimento irrinunciabile e l'esposizione al pericolo. Ciò avviene perché «da un lato, con l'ausilio di determinati meccanismi, rifiuta la realtà e non si lascia proibire nulla; dall'altro, riconosce il pericolo della realtà e assume su di sé quell'attimo stesso sotto forma di sintomo patologico».⁹⁰³ Il successo di questa risposta, che qualcuno

⁸⁹⁵ *Ivi*, p. 329; trad. it., p. 491.

⁸⁹⁶ P. L. Assoun, *Le fétichisme*, cit., p. 87.

⁸⁹⁷ Cfr. P. L. Assoun, *Le vocabulaire de Freud*, cit., p. 21.

⁸⁹⁸ Cfr. *Ivi*, p. 22.

⁸⁹⁹ S. Freud, *Die Ichspaltung im Abwehrmechanismus*, in *Das Ich und das Es*, cit., pp. 337-340; trad. It., in S. Mistura (a cura di), *Figure di feticismo*, cit., pp. 30-33 (l'edizione è la medesima nel volume 11 delle *Opere*).

⁹⁰⁰ Cfr. *ivi*, p. 337; trad. it., p. 30.

⁹⁰¹ Cfr. *Ibidem*.

⁹⁰² *Ibidem*.

⁹⁰³ *Ivi*, p. 337; trad. it., p. 31.

potrebbe chiamare funzione di adattamento⁹⁰⁴, avviene tuttavia a un costo: la frattura (*Einriss*) dell'Io, la quale non potrà mai più essere rimarginata.⁹⁰⁵ Si deve sacrificare l'integrità dell'Io in maniera permanente, la violazione della realtà inevitabile attraverso l'immaginazione produce dunque questo peculiare effetto per cui il possibile e l'impossibile coabitano nel medesimo soggetto.

Se il comportamento normale dovrebbe includere alcuni aspetti sia delle nevrosi che delle psicosi, in particolare il non rinnegare la realtà (nevrosi), e il non modificare la realtà (psicosi)⁹⁰⁶; la perversione feticistica sembra non solo il negativo della nevrosi⁹⁰⁷, ma del comportamento normale *tout court*. La realtà viene al contempo rinnegata, in quanto disconosciuta l'assenza di pene della madre, e modificata in quanto si fornisce la madre di un pene sostitutivo per il quale vi è totale assenza di competizione. E tuttavia, questo compromesso determina una ferita che non potrà mai più cicatrizzarsi: ritorna inevitabilmente la paura della castrazione in quanto il pericolo non può essere cancellato completamente (*scotomizzato*). L'intera scissione si gioca sull'esistenza di un resto, un precipitato, che arriva addirittura a riorganizzare la struttura psichica del soggetto. Il prezzo dell'appagamento del desiderio è la vita nella dimensione illusoria in cui la minaccia appare disattivata e che, attraverso l'operazione di sostituzione, diviene in realtà il centro strutturante dell'intero soggetto.

⁹⁰⁴ Cfr. H. Hartmann, *Psicologia dell'io e problema dell'adattamento*, Torino, Bollati Boringhieri, 1978, p. 50 e p. 66.

⁹⁰⁵ cfr. S. Freud, *Die Ichspaltung im Abwehrmechanismus*, cit., p. 338; trad. It., p. 31.

⁹⁰⁶ Cfr. S. Freud, *La perdita di realtà nelle nevrosi e nelle psicosi*, cit., p. 41.

⁹⁰⁷ Non ci dilungheremo qui circa la parentela del feticismo tra la psicosi o la nevrosi. Tuttavia, almeno in questa fase del pensiero freudiano, in virtù della sua prepotente attività produttiva di realtà, sembrerebbe essere tendente alla psicosi. Il feticismo, in quanto si accontenta di cancellare l'esistenza di un sesso femminile è un forte depotenziamento della psicosi ed agisce prima di essa. In tal senso, la perversione può essere considerata una para psicosi. Cfr. J. Bergeret, *Violence, Oedipe et perversion*, in *Revue Française de psychanalyse*, 1983, 47 (1), pp. 291-297, p. 293.

Conclusione: Ancora Bataille. Il feticismo ed il problema resto.

Il percorso svolto è stato significativamente orientato da alcuni strumenti batailleani. La produzione di Bataille, pur articolata e frammentaria, ci ha permesso di mettere in luce un problema fondamentale: che ne è del *resto*? Il pensiero batailleano impone di pensare l'esistenza di un nucleo sottratto a qualsiasi possibilità di assorbimento da parte delle forze vocate alla produzione utilitaria. Bataille, in sostanza, ci impone di pensare il destino di ciò che rimane fornendoci una chiave interpretativa per il ruolo di questo inesauribile eccedente. È nell'immersione in questo eccesso, la dimensione che Bataille chiama sacrale e religiosa, che l'uomo trova il vero senso della sua esistenza la quale, tuttavia, può essere perpetrata solo a condizione dell'abbandono del sacro. Un contatto diretto, un'esposizione brutale, si impone al soggetto come un'esperienza angosciante che mina la sua stessa esistenza fisica in quanto l'immersione è, per Bataille, una discesa all'inferno nel mondo della violenza, della morte, del sacrificio. La posizione del soggetto è in tal senso scissa, l'uomo non può, in virtù della sua stessa struttura, ottenere ciò che conferisce il senso della sua vita.

Il resto, fatto fisiologico della vita dell'uomo, necessita di una via di fuga per essere scaricato; in caso contrario, a pagarne il prezzo è l'ordine sociale stesso: la guerra è l'emblema di questo processo di disgregazione. All'uomo rimane unicamente una via da percorrere, ovvero quella di entrare in contatto con la dimensione sacrale attraverso una mediazione o, per meglio dire, l'uomo non deve essere in grado di pensare, attraverso la costruzione di un orizzonte di senso alternativo, il vero significato di alcuni fenomeni. Questo, si è visto, è ciò che l'Autore chiama la menzogna. Questo concetto ci è stato indispensabile per comprendere la condizione di inconsapevolezza che attanaglia i soggetti nei fenomeni che sono stati designati da Marx e da Freud come feticistici. Gli individui non si trovano soltanto nella posizione di incomprendimento delle forze e delle traiettorie da cui sono attraversati, essi agiscono all'interno di uno spazio prodotto e funzionale alla copertura del vero movimento che serve a mantenere quello stesso spazio. Il feticismo, nello specifico, indica questo problema declinato nei termini di un oggetto materiale. Ciò che appare ai soggetti, dunque, è che la loro condizione vitale sia realizzata per mezzo di oggetti, cose, che proprio in virtù della sacralità della dimensione di cui mediano il contatto, appaiono essi stessi sacri acquisendo una posizione dominante all'interno della società e della sfera dell'Io. Sono le merci, cose prodotte per la

riproduzione della vita materiale dell'uomo, che dominano la dimensione della circolazione. È l'oggetto-feticcio che domina la vita sessuale del feticista, determinando sostanzialmente l'abbandono della meta sessuale normale da intendersi come il genitale: ciò che si viene a istituire è, di fatto, una «religione privata».⁹⁰⁸ Il contatto con il sacro avviene attraverso la cosa ed è proprio in virtù di questo fatto che essa genera fascinazione e incantamento. È in atto quel meccanismo di attrazione, verso ciò che inevitabilmente siamo costretti a espellere e rifuggire, che si manifesta qui nel dominio degli oggetti materiali sull'uomo. In altre parole l'espulsione non è perfetta, non può mai essere perfetta in quanto questo presupporrebbe un dominio integrale di tutte le forze in campo. Ciò che appare, tuttavia, è come se questa espulsione avesse luogo perfettamente in quanto è all'opera una ri-significazione delle porzioni residue dell'espulso: è proprio in questo senso che si è inteso il fenomeno feticistico. Pur appartenendo a due discorsi specifici differenti e che rispondono a concetti e logiche differenti, il feticismo viene chiamato in causa da Marx e da Freud per designare questa ri-significazione che viene a coinvolgere l'oggetto nella sua materialità. Esso catalizza quella porzione di orrido e disgusto per l'incesto permettendo di raggiungere il soddisfacimento delle pulsioni sessuali in alternativa proibite e dominando, sotto forma di merce, la scena della circolazione, impedisce di vedere la violenza perpetrata nella sfera della produzione.

Il feticcio è quell'oggetto materiale che, in maniera analoga a quanto avviene nelle religioni cosiddette primitive, grazie ad un processo di indebita attribuzione di poteri sovranaturali e di sopravvalutazione arriva a occupare una posizione di dominio sulla vita dell'uomo.⁹⁰⁹ Credere nel potere delle cose non è dunque un fenomeno esotico, estraneo al mondo "civilizzato", bensì è un fenomeno presente e fondamentale per la strutturazione di questo spazio. La posta in gioco per i nostri autori, come si è cercato di mettere in mostra, non è solo quella di scavare alla ricerca della verità nel tentativo sterile di liberarsi delle illusioni. Qui si tratta piuttosto di comprendere il funzionamento di un sistema, l'illusione o, per meglio dire, l'apparente dominio delle cose sull'uomo, non è qualcosa di cui si può semplicemente fare a meno. Esso, pur nella sua apparenza e proprio in virtù della sua apparenza ha degli effetti reali che conferiscono al sistema il suo funzionamento.

⁹⁰⁸ P. L. Assoun, *Le fétichisme*, cit.

⁹⁰⁹ Per quanto riguarda Marx, si tratta dell'uomo calato nella dimensione sociale mentre per Freud l'oggetto dell'analisi è l'individuo, almeno per ciò che concerne il tema trattato.

Per la comprensione del fenomeno feticistico in questi termini è stato necessario e fondamentale il lavoro attraverso i concetti filosofici di Georges Bataille. Il problema del resto, posto come nucleo fondante dell'ordine, ci ha fornito la chiave interpretativa per tentare di comprendere il funzionamento del concetto di feticismo nelle costellazioni concettuali della critica dell'economia politica e della psicoanalisi. Attraverso la lente batailleana, sosteniamo che il feticcio sia eccesso, sacro e menzogna. Eccesso perché impone al soggetto di trasgredire quelle che sono le regole del normale funzionamento dello spazio omogeneo. Abbiamo visto con Marx come, a livello della circolazione, l'accrescimento del sistema in termini di valore risulti inspiegabile. Abbiamo inoltre visto con Freud che il feticcio, in quanto sostituto del fallo materno, permette la protrazione di un godimento a cui normalmente si è costretti a rinunciare. Sacro in quanto la trasgressione avvenuta permette all'uomo di fare esperienza dell'esistenza continua degli animali, nell'oggetto feticcio ciò che viene sacrificata è la dimensione dell'utile che riguarda la materialità degli oggetti. È sacro perché permette di colmare il vuoto generato nella frammentarietà dell'esistenza umana, discontinua per natura: la merce, sacra in quanto prodotta e scambiata per la valorizzazione, cambia nel ciclo degli scambi corpo e natura, ogni merce è qualitativamente uguale. Il feticcio sessuale permette un prolungamento del godimento proibito, la materialità dell'oggetto si presta all'atto sessuale. Infine il feticcio è menzogna, perché l'accesso alla dimensione sacra non conferisce innanzitutto un pieno accesso alla dimensione continua e impone all'uomo una mediazione del significato della trasgressione. Un pieno accesso sarebbe per l'uomo fonte di angoscia, terrore e morte, pertanto esso deve avvenire attraverso delle azioni di copertura che celino il significato più autentico dell'azione in atto. In altre parole, l'uomo è costretto a accedere alla dimensione del sacro attraverso una mediazione, ruolo per l'appunto occupato dall'oggetto materiale. È il lavoro dell'uomo che permette alla merce di trasmutare da un corpo all'altro, ciò che viene celato nell'esistenza della merce nella circolazione è infatti la dimensione sociale del lavoro umano, socialità che, come si è mostrato, è imperniata di sfruttamento e violenza. La socialità del lavoro si rivela soltanto nei *laboratori segreti della produzione* in cui il rapporto umano di compravendita di forza-lavoro si manifesta nella sua dimensione propriamente sociale. Infine, l'oggetto-feticcio è il medio necessario per il soddisfacimento del godimento ambito dal soggetto e che, altrimenti, gli sarebbe precluso. Egli non persegue direttamente il suo godimento, la mediazione attraverso l'oggetto è necessaria in modo da rendere tollerabile, in particolar modo per il contesto sociale, il contatto con l'oggetto tabù.

Bibliografia

Avvertenza

Per l'edizione tedesca delle opere di Marx si è scelto di utilizzare le *Marx-Engels-Werke* (MEW) edite da Dietz Verlag (Berlino). Per quanto riguarda le opere italiane di Freud, si fa riferimento all'edizione in dodici volumi curata da Cesare Musatti che si avvale del corredo critico preparato da James Strachey, ovvero le *Sigmund Freud Opere* (ed. Paperback), Torino, Bollati Boringhieri, 1989. Le opere in tedesco di Sigmund Freud utilizzate sono raccolte nei volumi editi da S. Fischer Verlag GmbH (Frankfurt).

Letteratura primaria

G. Bataille, *Attrazione e repulsione I*, in D. Hollier (a cura di), *Il collegio di sociologia(1937-1939)*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

G. Bataille, *Attrazione e repulsione II*, in D. Hollier (a cura di), *Il collegio di sociologia(1937-1939)*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

G. Bataille, *Il limite dell'utile*, Milano, Adelphi, 2000.

G. Bataille, *L'ano solare* (1931), Milano, SE, 1998.

G. Bataille, *L'eroticismo* (1957), Milano, Mondadori, 1972.

G. Bataille, *L'impossibile* (1962), Milano, SE, 2020.

G. Bataille, *La nozione di dépense*, in *La parte maledetta*.

G. Bataille, *La parte maledetta* (1949), Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

G. Bataille, *La struttura psicologica del fascismo* (1934), Milano, Mimesis Edizioni, 2010.

G. Bataille, *Su Nietzsche* (1945), Milano, SE, 1994.

G. Bataille, *Teoria della religione* (1973), Milano, SE, 2002.

S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905), Frankfurt, Fischer Verlag, trad. It., *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in *Opere* Vol. 4.

S. Freud, *Fetischismus* (1927), in *Das Ich und das Es*, Frankfurt, Fischer Verlag, 2011, trad. It., *Feticismo*, in *Opere* Vol. 10.

S. Freud, *Per la genesi del feticismo*, in S. Mistura (a cura di), *Figure di feticismo*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 6-18.

- S. Freud, *Un caso del feticismo del piede*, in S. Mistura (a cura di), *Figure di feticismo*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 19-22.
- S. Freud, *Die Ichspaltung im Abwehrmechanismus*, in *Das Ich und das Es*, Frankfurt, Fischer Verlag, 2011, trad. It., *La scissione dell'io nei processi di difesa*, in *Opere* Vol. 11.
- K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band* (1867), in MEW 23, trad. It., K. Marx, *Il capitale. Libro primo*, Torino, UTET, 2017.
- K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band* (1885), in MEW 24, trad. It., K. Marx, *Il capitale. Libro secondo*, Torino, UTET, 2017.
- K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band* (1894), in MEW 25, trad. It., K. Marx, *Il capitale. Libro terzo*, Torino, UTET, 2017.
- K. Marx, *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen* in MEW1; trad. It., *Dibattiti sulla libertà di stampa e sulla pubblicazione delle discussioni della dieta*, in K. Marx, *Scritti politici giovanili*, Torino, Einaudi, 1950, pp. 67-129.
- K. Marx, *Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“*, in MEW1, trad. it., *L'articolo di fondo del N. 179 della «gazzetta di Colonia»*, in K. Marx, *Scritti politici giovanili*, Torino, Einaudi, 1950, pp. 135-156.
- K. Marx, *Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz*, in MEW1, trad. It., *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, in K. Marx, *Scritti politici giovanili*, Torino, Einaudi, 1950, pp. 177-225.
- K. Marx, *Theorien über den Mehrwert (Vierter Band des „Kapitals“)*, in MEW 26.2-26.3; trad. it., in L. Colletti (a cura di), *Storia delle teorie economiche (Libro quarto del “Capitale”)*, Voll. 2-3, Roma, Newton Compton Editori, 1974.

Letteratura secondaria

- S. Bailey, *A Critical Dissertation on the Nature, Measures, and Causes of Value: Chiefly in Reference to the Writings of Mr. Ricardo and His Followers*, London, Charles Wood, 1825.
- A. Binet, P. Savoia (a cura di), *Il feticismo in amore*, Pisa, ETS Edizioni, 2011.
- W. Bosman, *Voyage de Guinée contenant une Description nouvelle et très-exacte de cette Côte où l'on trouve et où l'on trafique l'or, les dents d'Elephant, et les Esclaves*, Utrecht, 1705.

C. de Brosses, *Sul culto degli dei feticci o parallelo dell'antica religione egiziana con la religione attuale della nigrizia* (1760), Roma, Bulzoni Editore, 2000.

S. Freud, *Die Traumdeutung* (1900), Hamburg, Nikol Verlag, 2021; trad. It., *L'interpretazione dei sogni*, Torino, Einaudi, 2014.

S. Freud, *Delirio e i sogni nella "Gradiva" di Wilhelm Jensen*, in *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio* Vol. 2, Torino, Bollati Boringhieri, 1969.

S. Freud, *Minute teoriche per Wilhelm Fliess* (1892-1897), in *Opere* Vol. 2.

S. Freud, *Ricordi di copertura* (1899), in *Opere* Vol. 2.

S. Freud, *Il poeta e la fantasia* (1907), in *Opere* Vol. 5.

S. Freud, *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno* (1908), in *Opere* Vol. 5.

S. Freud, *Cinque conferenze sulla psicoanalisi* (1909), in *Opere* Vol. 6.

S. Freud, *L'uomo dei topi* (1909), in *Opere* Vol. 6.

S. Freud, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910) in *Opere* Vol. 6.

S. Freud, *Totem e Tabù* (1913), in *Opere* Vol. 7.

S. Freud, *Die Verdrängung* (1915), in *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, Frankfurt, Fischer Verlag, 2011, trad. It., *La rimozione*, in *Opere* Vol. 8.

S. Freud, *Das Unbewusste* (1915), in *Das Ich und das Es metapsychologische Schriften*, Frankfurt, Fischer Verlag, 2011; trad.it, *L'inconscio*, in *Opere* Vol. 8.

S. Freud, *Al di là del principio di piacere* (1920), in *Opere* Vol. 9.

S. Freud, *Due voci di Enciclopedia. Psicoanalisi* (1922, in *Opere* Vol. 9

S. Freud, *Das Ich und das Es* (1923) in *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, Frankfurt, Fischer Verlag, 2011; trad. It., *L'Io e l'Es*, in *Opere* Vol. 9.

S. Freud, *L'organizzazione genitale infantile (un'interpolazione nella teoria sessuale)* (1923), in *Opere* Vol. 9.

S. Freud, *Das ökonomische Problem des Masochismus*, in *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften* (1924), Frankfurt, Fischer Verlag, 2011; trad. It., *Il problema economico del masochismo*, in *Opere* Vol. 10.

S. Freud, *Il tramonto del complesso edipico* (1924), in *Opere* vol. 10.

S. Freud, *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi* (1924), in *Opere* Vol. 10.

S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io* (1921) in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

S. Freud, *Il futuro di un'illusione* (1927), in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

- S. Freud, K. Abraham, E. Falzeder, H. Karnac (a cura di), *The Complete Correspondance of Sigmund Freud and Karl Abraham*, London, 2002.
- T. Hodgskin, *Labour defended against the claims of capital* (1822), London, Labour publishing Company, 1925.
- D. Hume, *Natural history of religion*, (1757), in *Essays. Moral, Political and Literary*, Vol. II, London, 1882.
- K. Marx, *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten Philosophie in ihren Repraesentanten Feuerbach, B. Bauer, und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* in MEW3, trad. It., Roma, Editori Riuniti, 1958.
- K. Marx, F. Engels, *Il manifesto del partito comunista* (1848), Bari, Feltrinelli, 2005.
- K. Marx, *Il “capitolo sesto inedito” del primo libro de “Il capitale”*, Napoli, La città del sole, 2018.
- K. Marx, *Louis-Bonaparte und Fould*, in MEW10.
- K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* in MEW1; trad. It., K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, Roma, Editori riuniti, 1996.
- K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in MEW13.
- K. Marx, *Zur Judenfrage*, in MEW1, trad. It., K. Marx, *Zur Judenfrage*, in MEW1; trad. it., *Sulla questione ebraica*, in *Marx-Engels-Opere* Vol. 3, Roma, Editori Riuniti, 1976.
- K. Marx, *Le lotte di classe in Francia*, Roma, Editori Riuniti, 1974.
- K. Marx, *Salario, prezzo profitto*, Roma, Editori riuniti, 2006.
- D. Ricardo, *Principles of political economy and taxation* (1817), Mansfield Center, Martino Publishing, 2016.

Altri testi utilizzati

- L. Althusser, *Apparati ideologici di stato*, in *Freud e Lacan*, Roma, Editori Riuniti, 1977.
- L. Althusser, *L'oggetto del capitale*, in *Leggere il capitale*, Milano, Feltrinelli, 1980.
- L. Althusser, *Per Marx*, Roma, Editori riuniti, 1972.
- P. L. Assoun, *Le fétichisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- P. L. Assoun, *Le Vocabulaire de Freud*, Paris, Ellipses, 2020.
- E. Apter, *Feminizing the fetish. Psychoanalysis and narrative obsession in turn of the century France*, Cornell University Press, 1991.

- H. G. Backhaus, *Dialettica delle forme di valore. Elementi critici per la ricostruzione della teoria marxiana del valore*, Roma, Editori riuniti, 2009.
- N. Badaloni, *Marx: centralità della "critica" e suo modo d'essere*, in *Marx, un secolo*, Roma, Editori riuniti, 1983.
- E. Balibar, *La filosofia di Marx*, Roma, Manifestolibri, 2012.
- A. Bass, *Difference and disavowal. The trauma of Eros*, Stanford, Stanford University Press, 2000.
- M. Basso, *In fatto di possesso. Marx, Gans e il diritto* in M. Battistini, E. Cappuccilli, M. Ricciardi (a cura di), *Global Marx*, Milano, Meltemi Editore, 2020.
- L. Basso, *Feticismo e costituzione della soggettività nel capitale*, in *Fenomenologia e società*, n.4/2009, XXXII, pp. 112-127, p. 113.
- L. Basso, *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*, Roma, Carocci Editore, 2008.
- L. Basso, *Tra forme pre-capitalistiche e capitalismo: il problema della società nei Grundrisse*, in D. Sacchetto, M. Tomba (a cura di), *La lunga accumulazione originaria, Politica e lavoro nel mercato mondiale*, Verona, Ombre corte, 2008.
- F. Bazzani, *Introduzione*, in L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1994.
- C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene (1774)*, Milano, Rizzoli, 1950.
- G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Bari, Laterza, 1968.
- G. Bedeschi, *Introduzione a Marx*, Bari, Laterza, 1981.
- W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, Genova, Il Melangolo, 2013.
- J. Bentham, *Deontologia (1834)*, Firenze, La nuova Italia, 2000.
- J. Bentham, *Difesa dell'usura (1790), Libertà di stampa e discussione pubblica, Garanzie contro il mal governo*, in *Libertà di gusto ed opinione* Bari, Edizioni Dedalo, 2007.
- J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione (1823)*, Torino, UTET, 2013.
- J. Bentham, *Panopticon, ovvero la casa dell'ispezione*, Padova, Marsilio Editori, 1983.
- J. Bergeret, *Violence, Oedipe et perversion*, in *Revue Française de psychanalyse*, 1983.
- L. V. Bertalanffy, *General System Theory*, New York, George Braziller, 1968.
- M. Bonfantini, A. Ponzio, *Il dialogo della menzogna*, in M. Bonfantini, C. Castelfranchi, A. Martone, I. Poggi, J. Vincent (a cura di), *Menzogna e Simulazione*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1997.
- H. Böhme, *Fetischismus und Kultur*, Hamburg, Rowohlt Verlag, 2006.

- J. Brennan, *Rawls' Paradox*, in *Constitutional political economy*, 2007-12, Vol.18 (4), p.287-299.
- R. Caillois, *L'uomo e il sacro* (1939), Torino, Bollati Boringhieri, 2001.
- E. Cassirer, *Il concetto di sostanza, il concetto di funzione*; Morcelliana, 2018.
- R. Cavaletto, *Georges Bataille, il cerchio del sapere e la frattura dell'istante*, Torino, La Rosa Editrice, 2007.
- N. Cavazza, *La persuasione*, Bologna, Il Mulino, 2018.
- C. Cesa, *A proposito dell'influenza di Feuerbach su Marx*, in *Rivista critica di storia della filosofia*, Aprile-Giugno 1967.
- A. Ciattini, *Introduzione*, in *Sul culto degli Dei Feticci* in C. de Brosses, *Sul culto degli dei feticci o parallelo dell'antica religione egiziana con la religione attuale della nigrizia*, Roma, Bulzoni Editore, 2000.
- C. M. Cipolla, *Le avventure della lira*, Bologna, Il mulino, 1975.
- C. M. Cipolla, *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Bologna, Il mulino, 1974.
- A. Comte, *Cours de Philosophie Positive*, ed. Culture et Civilisation, Bruxelles 1969, anastatica della prima, Bachelier, Paris 1830-1842, 6 voll.
- A. Comte, S. Mariani (a cura di), *Dizionario delle idee*, Roma, Editori Riuniti, 1999.
- E. B. de Condillac, *Le Commerce et le Gouvernement*, Paris, Daire et Molinari, 1776, in *Melanges d'Economie Politique*, Paris, 1847.
- F. D'Agostini, *La menzogna*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.
- G. Dandurant, "La part Maudite" de Georges Bataille. *Pour une littérature du paradoxe*, in *Littérature*, Oct. 1998.
- T. Dant, *Fetishism and the social value of objects*, in *Sociological Review*, vol. 44 n. 3, 1996.
- G. Deleuze, *Che cos'è un dispositivo*, Napoli, Cronopio, 2019.
- G. Deleuze, *Il freddo e il crudele* (1971), Milano, SE, 2007.
- J. Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, in *La scrittura e la differenza (1967)*, Torino, Einaudi, 2002.
- J. Derrida, *Il fattore della verità*, Milano, Adelphi, 2019.
- J. Derrida, *Spettri di Marx* (1993), Milano, Raffaello Cortina Editore, 1994.
- M. Dobb, *Theories of value and distribution since Adam Smith*, New York, Cambridge University Press, 1973.
- D. L. Donham, *The erotics of history. An Atlantic African example*, University of California Press, 2018.

- G. Dorflies, *Il feticcio quotidiano*, Milano, Feltrinelli, 1988.
- G. Duby, *Le origini dell'economia europea. Guerrieri e contadini nel medioevo.*, Roma, Laterza, 1971.
- A. Dumas, *Il Conte di Montecristo* (1846), Milano, Rizzoli, 2021.
- C. Dumoulié, *Il desiderio*, Torino, Einaudi, 2002.
- E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, Torino, Edizioni di comunità, 1992.
- E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, Milano, Edizioni di comunità, 1963.
- F. Dürrenmatt, *La visita della vecchia signora*, Torino, Einaudi, 1989.
- U. Eco, *Dire il contrario*, in M. Bonfantini, C. Castelfranchi, A. Martone, I. Poggi, J. Vincent (a cura di), *Menzogna e Simulazione*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1997.
- R. Ellen, *Fetishism*, *Man*, Jun., 1988, New Series, Vol. 23, No. 2 (Jun., 1988).
- L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo* (1841), Firenze, Ponte alle grazie, 1994.
- S. Finzi, *L'occhio di Bataille e il soggetto psicoanalitico*, in G. Bataille, *L'ano solare*, Milano, SE, 1998.
- M. Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, in *Scritti letterari*, Milano, Feltrinelli, 1971.
- M. Foucault, *Sorvegliare e punire* (1975), Torino, Einaudi, 2014.
- L. Frauenknecht, *Fetischismusbegriffe. Der Sexuelle Fetischismus bei Freud und der Warenfetischismus bei Marx*, Norderstedt, GRIN Verlag, 2014.
- J. Frazer, *The golden Bough*, 1922, Lux Occulta Press, 2009.
- E. Fromm, *Grandezza e limiti del pensiero di Freud*, Milano, Mondadori, 1979.
- E. Fromm, *Marx e Freud*, Milano, Il Saggiatore, 1968.
- Giovenale, *Satire*, Milano, Mondadori, 2011.
- M. Godelier, *Antropologia e Marxismo*, Roma, Editori Riuniti, 1977.
- W. Golding, *Il signore delle mosche* (1954), Milano. Mondadori, 2017.
- J. J. Goux, *General economics and postmodern capitalism*, in *Yale French Studies*, n. 78 (1990).
- J. J. Goux, *Gli iconoclasti: Marx, Freud e il monoteismo*, Venezia, Marsilio, 1979.
- P. Greenacre, *Certain relation between fetishism and faulty developement of the body image*, in *Psychoanalytical study of the child*, Vol. 8, pp. 79-98.
- H. Hartmann, *Psicologia dell'io e problema dell'adattamento*, Torino, Bollati Boringhieri, 1978.
- A. Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, Milano, Mimesis, 2021.
- T. Hobbes, *Leviathan* (1651), New York, Oxford University press, 1998.

- A. Holder, *Einleitung*, in *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, Frankfurt, Fischer Verlag, 2011.
- A. M. Iacono, *Il borghese e il selvaggio: l'immagine dell'uomo isolato nei paradigmi di Defoe, Turgot e Adam Smith*, Milano, Franco Angeli, 1982.
- A. M. Iacono, *L'ambiguo oggetto sostituto: il feticismo prima di Marx e Freud*, in S. Mistura (a cura di), *Figure di feticismo*, Torino, Einaudi, 2001.
- A. M. Iacono, *Teorie del feticismo*, Milano, Giuffrè Editore, 1985.
- M. Innamorati, *Freud*, Roma, Carocci, 2015.
- W. Jensen, *Gradiva, una fantasia pompeiana*, in *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1969.
- I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione* (1793), Torino, UTET, 2013.
- B. Karsenti, *L'uomo totale*, Milano, Il Ponte, 2012.
- M. Katan, *Fétichisme, dissociation du Moi et dénégation*, in *Revue française de psychanalyse*, 1967.
- P. Klossowski, *Il pensiero di Sade*, Napoli, Guida editori, 1973.
- K. Korsch, *Karl Marx*, Bari, Laterza, 1964.
- R. Koselleck, *Il secolo XVIII come inizio dell' "età moderna"*, in *Studi settecenteschi*, Napoli, Bibliopolis, n. 2-3 (1982-1983).
- A. Koyré, *Riflessioni sulla menzogna politica* (1943), Catania, De Martinis & C., 1994.
- J. Lacan (a cura di G. Contri), *Il seminario su "La lettera rubata"*, in *Scritti Vol. I*, Milano, Fabbri Editori, 2007.
- J. Lacan, *Il seminario. Libro IV. La relazione oggettuale. 1956-1957*, Torino, Einaudi, 2007.
- J. Lacan, *Il seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante. 1971*, Torino, Einaudi, 2010.
- R. Laforgue, *Verdrängung und Skotomisation*, in *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 12 (1), 1926.
- J. Laplace, J. B. Pontalis, *Fantasma originario. Fantasma delle origini, origini del fantasma.*, Bologna, Il mulino, 1988.
- D. H. Leonard, *Introduction: Fetishism, Figurism and Myth of the Enlighenment*, in R. C. Morris, D. H. Leonard, *The returns of fetishism*, Chicago, The university of Chicago Press, 2017.
- S. Lippi, *Trasgressioni. Bataille, Lacan.*, Napoli, Orthotes, 2019.
- G. Lukacs, *Storia e Coscienza di classe* (1923), Milano, SugarCo, 1991.

- C. Luporini, *La concezione della storia in Marx*, in *Marx, Un Secolo*, Roma, Editori riuniti, 1983.
- R. Major, C. Talagrand, *Sigmund Freud*, Torino, Einaudi, 2008.
- B. Mandeville, *An Enquiry into the Causes of the Frequent Executions at Tyburn (1725)*.
- B. Mandeville, *La favola delle api (1705)*, Roma, Laterza, 1987.
- B. Manin, *I due liberalismi: mercato e contro-poteri*, in *Neoliberalismo, neoliberalismo e Sinistra Europea*, Franco Angeli, nr. 3-4 Settembre 1984-Aprile 1985.
- F. Manuel, *Eighteenth century confronts the Gods*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1959.
- M. Mauss, *L'art et le mythe d'après M. Wundt (1908)*, in *Œuvres*, vol. II, Paris, 1969.
- A. Mazzone, *Il feticismo del capitale: una struttura storico formale* in N. Badaloni (a cura di), *Problemi teorici del marxismo*, Roma, Editori riuniti, 1976.
- D. McNeill, *Fetishism and the Theory of Value. Reassessing Marx in the 21st Century*, Cham, Palgrave Macmillan, 2021.
- R. L. Meek, *Studies in the theory of value*, New York, Monthly Review Press, 1973.
- R. L. Meek, *Il cattivo selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1981.
- S. Mezzadra, M. Ricciardi, *Introduzione*, in *Karl Marx. Antologia degli scritti politici*, Roma, Carocci, 2002.
- S. Mistura, *Introduzione*, in S. Mistura (a cura di), *Figure di feticismo*, Torino, Einaudi, 2001.
- R. C. Morris, D. H. Leonard, *The returns of fetishism*, Chicago, The university of Chicago Press, 2017.
- N. Naldi, *Labour employed in production and labour commanded: a Ricardian conjecture*, Cambridge Journal of Economics, Vol. 27, No. 4 (July 2003).
- H. Nagera, *I concetti fondamentali della psicoanalisi I(1969)*, Torino, Bollati Boringhieri, 1972.
- C. Napoleoni, *Discorso sull'economia politica*, Torino, Boringhieri, 1985.
- C. Napoleoni, *I fisiocratici, Smith, Ricardo, Marx. Le origini dell'economia politica*, Firenze, GoWare, 2020.
- W. H. Nielsen, *Note on Marx's theory of alienation*, in *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal*, Fall 1968, Vol. 2, No. 1, Literature and Alienation (Fall 1968).
- J. O'Connor, *La seconda contraddizione del capitalismo*, Verona, Ombre Corte, 2021.
- C. Olson, *Excess, Time and the pure gift: Postmodern transformations of Marcel Mauss Theory*, in *Method and theory in the study of religion*, 2002, Vol. 14, No. 3/4 (2002).

- S. Pellarin, *Georges Bataille: il soggetto al limite*, Gorizia, Qudulibri, 2021.
- F. Perlman, *Introduction: commodity fetishism*, in I. Rubin, *Essay on Marx's theory of value*, New York, Black rose books, 1973.
- S. Petrucciani, *Aspetti e problemi della reificazione*, in A. Bellan (a cura di) *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale*, Milano-Udine, Mimesis, 2013.
- W. Pietz, *Bosman's Guinea: The Intercultural Roots of an Enlightenment Discourse* in *Comparative Civilizations Review* Vol. 9: No. 9, Article 3, 1982.
- W. Pietz, *The problem of the fetish I*, in *RES: Anthropology and Aesthetics* , Autumn, 1985, No. 9 (Autumn, 1985).
- W. Pietz, *The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish*, in *RES: Anthropology and Aesthetics* , Spring, 1987, No. 13 (Spring, 1987).
- W. Pietz, *The Problem of the Fetish, IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism*, in *RES: Anthropology and Aesthetics* , Autumn, 1988, No. 16 (Autumn, 1988).
- G. Pilling, *The law of value in Ricardo and Marx*, in *Economy and society*, London, Routledge, 1972.
- M. Polleri, *Feticismo. Per una ricostruzione di una categoria critica.*, in *Politica e Società*, Il mulino, N. 2 maggio-agosto, 2017.
- R. Pool, *Fetishism Deconstructed*, in *Etnofoor*, 1990, Jaarg. 3, Nr. 1, FETISHISM (1990).
- F. Raimondi, *Il custode del vuoto*, Verona, Ombre corte, 2011.
- J. Rawls, *A theory of justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.
- F. Rella, S. Mati, *Bataille. Il filosofo*, Milano, Mimesis, 2007.
- R. Reiche, *Einleitung*, in *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*.
- P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud (1965)*, Genova, Il melangolo, 1991.
- R. Righi, B. M. Torricelli, *Savie allucinazioni. Le teorie del feticismo di Auguste Comte*, in S. Mistura (a cura di), *Figure di feticismo*, Torino, Einaudi, 2001.
- T. R. Riva, *A partire dal sottotitolo del capitale: critica e metodo della critica dell'economia politica*, in *Consecutio rerum*, Anno III, Nr. 5, pp. 91-108.
- O. Romano, *Bataille. Depensare la crescita*, Milano, Jaca Book, 2019.
- P. Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza* (2011), Roma, Castelvecchi, 2018.
- J. J. Rousseau, *Il contratto sociale* (1762), Bari, Laterza, 2014.
- I. Rubin, *Saggi sulla teoria del valore*, Milano, Feltrinelli, 1976.
- P. Rudan , *L'inventore della costituzione: Jeremy Bentham e il governo della società*, Bologna, Il Mulino, 2013.

- T. Ryan, *'Le Président des Terres Australes': Charles de Brosses and the French Enlightenment Beginnings of Oceanic Anthropology*, in *The Journal of Pacific History*, Sep., 2002, Vol. 37, No. 2 (Sep., 2002).
- H. Sachs, *Zur Genese der Perversionen*, in *Internationale Zeitschrift zur Psychoanalyse*, 1923.
- P. Savoia, *Introduzione*, in A. Binet, *Il feticismo in amore*, Pisa, ETS Edizioni, 2011.
- A. K. Schaffner, *Fiction as evidence. On the use of literature in nineteenth-century sexological discourse*, in *Comparative Literature Studies*, Vol. 48, No. 2 (2011).
- A. Smith, *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), University of Chicago Press, 1977.
- C. A. Smith, *Shakespeare's influence on Karl Marx, the shakespearean roots of marxism.*, New York, Routledge, 2022.
- P. Sollers, *Sade nel testo*, in P. Klossowski, *Il pensiero di Sade*, Napoli, Guida Editori, 1973.
- T. Sowell, *Samuel Bailey Revisited*, in *Economica*, New Series, Vol. 37, No. 148 (Nov., 1970).
- G. J. Stigler, *Ricardo and the 93% Labor Theory of Value*, *American Economic Review*, Jun., 1958.
- S. Tomsic, *The capitalist Unconscious*, New York, Verso, 2015.
- M. Tort, *L'effetto Sade*, in P. Klossowski, *Il pensiero di Sade*, Napoli, Guida editori, 1973.
- L. Tsoulfidis, *Ricardo's theory of value and Marx's critique*, in *History of Economic Ideas*, 1998, Vol. 6, No. 2 (1998).
- M. Turchetto, *La causalità in Marx*, in *Quaderni di storia dell'economia politica*, 1987/1988, Vol. 5/6, No. 3/1 (1987/1988).
- V. Valeri, *Classic concepts of anthropology*, Chicago, Hau Books, 2018.
- A. Vannucci, *La "rivoluzione marginalista" nelle scienze sociali: alcune osservazioni*, in *Quaderni di storia dell'economia politica*, Vol. 8, No. 1 (1990).
- U. Volli, *Fascino. Feticismi e altre idolatrie*, Milano, Feltrinelli, 1997.
- L. Wittgenstein, *Note sul ramo d'oro*, Milano, Adelphi, 1975.
- S. Zweig, *Ventiquattro ore nella vita di una donna* (1922), Milano, Garzanti, 2021.