

*Quaderni
di Teoria Sociale*

numero

2 | 2019



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2019

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI

Co-direttore

Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato di Direzione

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

Comitato Scientifico

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

Redazione a cura di RILES | Per il triennio 2019-2022

Lorenzo BRUNI, Luca CORCHIA, Gianmarco NAVARINI, Vincenzo ROMANIA

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

Nota per i collaboratori

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

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

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

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. II | 2019

ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online)-....

Copyright © 2019 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su www.morlacchilibri.com. La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0): <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>.

La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

www.morlacchilibri.com/universitypress/

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2019

Sommario

SAGGI

VANNI CODELUPPI	
<i>Pubblicità e choc: la lezione di Walter Benjamin</i>	9
LUCA CORCHIA	
<i>Socializzazione e individualizzazione. Primi elementi del modello ricostruttivo di Habermas</i>	27
VANESSA LAMATTINA	
<i>La libertà "materialista" (o sociale). L'indissolubile legame tra libertà e uguaglianza</i>	53
ANDREA MILLEFIORINI	
<i>Il problema della connessione micro-macro nella sociologia di Herbert Spencer</i>	77
MASSIMO PENDENZA	
<i>Aporie della solidarietà. Rivitalizzare l'ideale della persona di Durkheim</i>	103
ALESSANDRO PRATESI	
<i>Riflessioni sulla rilevanza sociologica delle emozioni: sfide presenti e potenzialità future</i>	127
ENRICO CANIGLIA, ANDREA SPREAFICO	
<i>Luc Boltanski e l'etnometodologia: alle origini della sociologia pragmatica</i>	153
DARIO MINERVINI, IVANO SCOTTI	
<i>Per una sociologia dell'emancipazione ordinaria. Una proposta a partire da Luc Boltanski e Axel Honneth</i>	177

EMANUELA SUSCA	
<i>Per una critica della sociologia della critica. Riflessioni sul contributo e l'opera di Luc Boltanski</i>	201

NOTA CRITICA

MARCO BONTEMPI	
<i>Identità e valori nella separazione di religione e cultura in Europa. Annotazioni critiche sulla proposta teorica di Olivier Roy</i>	221

RECENSIONI

FRANCESCA BIANCHI	
Richard Sennett, <i>Costruire e abitare. Etica per la città</i> , Milano, Feltrinelli, 2018, 366 pp.	239

MASSIMO CERULO	
Elena Pulcini, Sophie Bourgault (a cura di), <i>Cura ed emozioni. Un'alleanza complessa</i> , Bologna, il Mulino, 2018, 302 pp.	245

RAFFAELE RAUTY	
Andrew Abbott, <i>Lezioni italiane. L'eredità della Scuola di Chicago</i> , Orthotes, Napoli-Salerno, 2018, 242 pp.	249

MATTEO SANTARELLI	
Rahel Jaeggi, Robin Celikates, <i>Filosofia sociale. Una introduzione</i> (cura, introduzione e traduzione di Marco Solinas), Milano, Le Monnier Università, 2018, 134 pp.	255

<i>Abstract degli articoli</i>	261
<i>Notizie sui collaboratori di questo numero</i>	267
<i>Elenco dei revisori permanenti</i>	271
<i>Avvertenze per Curatori e Autori</i>	273

VANESSA LAMATTINA

La libertà “materialista” (o sociale). L’indissolubile legame tra libertà e uguaglianza

Premessa

L’esigenza di legittimare la diffusione di politiche economiche anti-welfariste ha condotto il capitalismo a promuovere una specifica idea di libertà che si è definitivamente consolidata a partire dagli anni Settanta grazie al paradigma neo-liberale. Dentro questo ordine di cose, la libertà individuale è protesa al massimo del profitto e cozza inevitabilmente con il principio di uguaglianza. È il darwinismo sociale di Spencer, nel quale l’uguaglianza non solo è bandita come principio ma è addirittura pensata come un ostacolo da superare ad ogni costo ai fini dell’evoluzione individuale. Basti qui ricordare che le teorie di molti sostenitori del neo-liberalismo, di Milton Friedman *in primis*, sono riuscite a trovare una stabile collocazione nell’impianto socio-economico attuale proprio grazie ad un’ideologia secondo cui tutte le teorie sostenitrici del principio di uguaglianza sono incapaci di far fronte ai bisogni individuali, sempre crescenti con l’arrivo della modernità [Friedman 1987; Hayek 1995; Mises 1959, 1995]. Nell’immaginario comune contemporaneo, il principio dell’uguaglianza ha assunto perciò più connotazioni negative che positive, configurandosi come appiattimento, livellamento e omogeneizzazione delle differenze. La chiusura netta nei confronti del principio di uguaglianza ai fini della conquista della libertà non è tuttavia una prerogativa dei soli liberali. Possiamo infatti intercettarne la presenza in altre di stampo anarchico e, in genere, in tutte le teorie – compresa quella neo-liberale – sostenitrici di un

tipo di libertà che potremmo definire ‘idealista’. I sostenitori di questo tipo di libertà pensano che essa sia realizzabile soltanto *fuori* dalla società e non considerano l’importanza della collettività per lo sviluppo delle soggettività individuali. In definitiva, per essi la libertà si manifesterebbe unicamente *fuori* dalla società e verrebbe, al contrario, fortemente osteggiata *dentro* la società.

Viceversa, in questo articolo ci proponiamo di ampliare lo spettro di significazioni del concetto di libertà, mostrando altri modi in cui questo può essere declinato. Un compito che verrà assolto opponendo alla concezione ‘idealista’ – e dominante – di libertà quella ‘materialista’ di Marx. Ponendosi in netta contrapposizione rispetto alla concezione idealista, Marx fa derivare la libertà individuale degli uomini *dalla* società, come una conseguenza necessaria dello sviluppo collettivo dell’umanità. Secondo la visione ‘materialistica’ della libertà, l’uomo perviene alla sua umanità soltanto *nella* società; si emancipa solo col lavoro collettivo e sociale, senza il quale non sarebbe possibile un’emancipazione morale e intellettuale; riesce a sviluppare la propria personalità e controllare i propri istinti grazie all’educazione e all’istruzione, ovvero attraverso mezzi ‘sociali’. Solo in questo modo, ovvero concependo la libertà individuale come l’esito dello sviluppo di quella collettiva, è possibile formulare una concezione di libertà che non si ponga in contrasto con l’uguaglianza. In quest’ottica, l’uguaglianza è anzi necessaria al pieno sviluppo delle soggettività. Per Marx, quest’ultima non si configura affatto come livellamento e appiattimento generale, bensì *come la base per la corretta valorizzazione delle diversità*, dimostrando in questo modo sia l’inconsistenza delle critiche mosse dai promotori della libertà ‘idealista’ al principio dell’uguaglianza, sia la reale possibilità di concepire un’idea di libertà differente rispetto a quella dominante, in cui la relazione tra i principi di libertà e uguaglianza non sia solo possibile ma addirittura necessaria.

1. Il carattere ‘idealista’ della libertà neo-liberale

Per legittimare la sfrenata applicazione di politiche economiche antiwelfare¹, il capitalismo degli anni Settanta ha avuto bisogno del sostegno di un’ide-

1. Le politiche economiche neo-liberali hanno ridimensionato lo stato sociale consolidatosi nel secondo dopoguerra. Tra i profondi cambiamenti strutturali che hanno interessa-

ologia che si occupasse sia di promuovere la capacità di autodeterminazione dei singoli individui, sia di disconoscere la facoltà dello Stato di creare giustizia sociale². Per questa ragione, gli elementi costitutivi del nuovo modello culturale ed economico chiamato neo-liberalismo sono divenuti la ‘competizione estrema’ e il ‘dispiegamento delle capacità decisionali’, considerati utili mezzi per giungere ad una più distinta definizione di sé [Friedman 1987; Hayek 1958, 1995; Mises 1959]. L’assunto più resiliente di questa visione risiede in una particolare idea di libertà. I teorici del neo-liberalismo subordinano la libertà (in particolare quella politica) alla ‘libertà di mercato’ e, proprio in ragione di ciò, pensano l’intera società come ad un ambito in cui formare un tipo nuovo di individuo il cui *modus vivendi* è improntato sull’auto-imprenditorialità e sull’acquisizione assillante di risorse in vista del successo in un regime di competizione [Lamattina, 2016]. Da tale formulazione emerge in maniera evidente l’inconciliabilità del principio di libertà con quello di uguaglianza, pensato come un ostacolo da superare ad ogni costo ai fini dell’evoluzione individuale. Non è un caso che nell’immaginario comune, ampiamente influenzato dalla diffusione dei valori neo-liberali, il principio di uguaglianza abbia assunto più connotazioni negative che positive, configurandosi come appiattimento, livellamento e omogeneizzazione delle differenze³. Alla base di questa convinzione

to l’assetto capitalistico a partire dagli anni Settanta annoveriamo la decentralizzazione e la de-sindacalizzazione della contrattazione salariale, la riduzione dei diritti nella tutela del licenziamento, la riduzione del costo del lavoro e la delocalizzazione [Streeck 2013, 49; Gallino 2005, 99].

2. Non è un caso che nelle loro teorie i sostenitori del neo-liberalismo palesassero un chiaro antagonismo nei confronti del modello socialista pensato come ideologizzato, limitante e costrittivo sul piano delle autodeterminazioni. Come non ricordare gli attacchi alle politiche pianificate di Milton Friedman [si vedano Friedman 1987; Friedman, Friedman 2013] o degli esponenti della Scuola austriaca, Hayek e Mises in particolare, sostenitori *ante litteram* del neo-liberalismo [Hayek 1948, 1995; Mises 1989, 1995].

3. Tra i molti tentativi di radicare nelle società degli anni Settanta la concezione neo-liberale di libertà ai danni del principio di uguaglianza, annoveriamo l’aumento improvviso di finanziamenti per la nascita di tanti e nuovi *think tanks* come l’ *Heritage Foundation*, l’ *Hoover Institute*, il *Center for the Study of American Business*, l’ *American Enterprise Institute* e il *National Bureau of Economic Research*, tutte istituzioni tese ad avvalorare le concezioni neo-liberiste e a diffonderle il più possibile [Harvey 2007, 55-56] e la nascita, nel 1983, dell’ *International Democrat Union* (IDU), che enfatizza i temi legati all’individuo, alla libera

vi è una specifica concezione di individuo, propria dell'approccio 'idealista' da cui il liberalismo (e, nella sua forma radicalizzata, il 'neo' liberalismo) trae gli elementi caratteristici. Secondo tale approccio, l'individuo è un essere in origine già libero, con dei diritti congeniti, ovvero pre-sociali, che la società può al massimo plasmare ma mai creare. Proprio in considerazione di ciò, i sostenitori del liberalismo immaginano come assetto socio-politico ideale quello in cui le funzioni dello Stato siano molto limitate. Poiché l'individuo è per loro congenitamente dotato di una morale, di diritti e di libertà, il ruolo dello Stato non deve essere quello di promuovere ulteriori diritti o libertà bensì di difendere quelli già esistenti [Pendenza, Lamattina 2019]. Un'idea, questa, che ha trovato ampia diffusione grazie alla concezione smithiana di Stato ma che ha origini ben più lontane. Le trattazioni dell'etica e dell'economia politica di Adam Smith nascono infatti come reazione al *selfish system* di Hobbes, ossia all'affermazione di uno stato di natura in cui il comportamento umano non ha altro movente possibile all'infuori dell'autoconservazione del singolo, o egoismo [Napoleoni 1973, 38]. Tale ragionamento ha chiare conseguenze politiche: laddove fosse mai possibile una realizzazione integrale dello stato di natura si verificherebbe una sorta di *bellum omnium contra omnes* e risulterebbe necessario l'intervento coercitivo dello Stato, unico mezzo possibile per contrastare la tendenza naturale alla disgregazione. Secondo tale *logica non esiste dunque una società civile che preceda lo Stato*, ma è in virtù della costituzione dello Stato stesso che la società si forma, e sussiste solo a patto della rinuncia delle proprie libertà in favore dell'autorità statale. Una filosofia morale e politica che ha trovato in Locke il suo successore. In comune con Hobbes, Locke imposta la riflessione partendo dalla concezione di stato di natura ma, in contrasto a Hobbes, ritiene lo stato di natura essenzialmente buono, in cui gli eventuali contrasti sarebbero da attribuire non alla natura malvagia dell'uomo, bensì all'insufficiente disponibilità di beni naturali in conseguenza della quale non è possibile una generalizzata proprietà tesa a soddisfare tutti gli uomini. Di qui la necessità di uno Stato che non funga da fonte della società civile, ma che sia il garante del pieno dispiegamento dell'ordine naturale. Un ordine, questo,

impresa, al libero scambio, al governo minimalista e alla proprietà privata ai danni di quelli relativi alla giustizia sociale, alla povertà e alla comunità [Giannone 2010, cap. 1].

che prevede dunque delle disuguaglianze insuperabili, che anzi lo Stato deve proteggere: è il liberalismo borghese. In altre parole, per questa corrente di pensiero, lo Stato deve limitarsi alla sola gestione di una giustizia che Durkheim [2016, 134] aveva definito ‘negativa’, cioè liberatoria di tutto quanto osti alla libertà individuale. Se la libertà si manifesta unicamente fuori dalla società, anzi è osteggiata dentro la società, allora compito dello Stato è promuovere un tipo di libertà che faccia sentire l’individuo ‘libero da’ più che ‘libero di’ [Berlin, 1969], libero dalle regole morali, dallo Stato, dalle interferenze fisiche e/o psicologiche degli altri individui, dagli obblighi verso la collettività in generale. Una funzione che, nell’essere ribadita nella versione riveduta del liberalismo, viene tuttavia ampliata e reinterpretata. Per quest’ultima, infatti, il mercato rimane certamente l’unico meccanismo capace di garantire la libertà del singolo individuo, con quest’ultimo che resta dunque protagonista, e tuttavia con uno Stato che da ‘guardiano notturno’ assume viceversa un agire attivo in funzione del suo sviluppo. Come ricordava Foucault (2012, 128) nel corso tenuto al Collège de France tra il 1978 e il 1979, il compito del governo neoliberale non è affatto quello di «fungere da contrappunto o da schermo tra la società e i processi economici». Anzi, per i neo-liberali lo Stato, da garante del welfare, deve tramutarsi in ancella del mercato e, in ragione di ciò, ritengono necessario ridefinirne le competenze e specialmente ciò che riguarda la sua relazione con l’economia. Che non significa scomparsa dello Stato, né tantomeno una semplice riduzione delle sue funzioni. Significa piuttosto che lo Stato deve appoggiare, tramite un sistema di norme adeguate, le politiche di mercato (spesso ‘finanziario’). Uno Stato, in altre parole, che diventa esso stesso neo-liberale, cioè un organismo che riscuote legittimità dall’assumersi come obiettivo la protezione del libero mercato [Dardot, Laval 2013; Gallino 2015, 2016; Harvey 2007; Streeck, 2014]. In quest’ottica, il governo neoliberale non può essere considerato un governo economico che deve limitarsi a riconoscere e a osservare le leggi economiche, bensì «un governo della società» che interviene «sulla società per far sì che i meccanismi concorrenziali, in ogni istante e in ogni punto dello spessore sociale, possano svolgere il ruolo di regolatore». [Foucault 2012, p. 128]. Il mercato, unico ‘luogo’ *da cui proviene la spinta propulsiva allo sviluppo della libertà positiva* (libertà di), rimpiazza pertanto nelle sue funzioni

la società, fino a qualche tempo fa custode indiscussa di quell'‘umano’ da cui oggi sembra essersi definitivamente scissa [Donati 2009, 63-68]. Per i teorici del neo-liberalismo, è solo grazie al mercato che si produce infatti nel soggetto quello spirito di intrapresa, l'*entrepreneurship*, che è poi una forma di autogoverno, grazie al quale l'individuo può dare libero sfogo al proprio *innato* lato imprenditoriale⁴ [Dardot, Laval 2013, 128; Foucault 2012, 130].

In una società come la nostra in cui la libertà positiva proviene principalmente dal mercato, promotore di interessi prettamente individuali, si rischia seriamente di perdere il senso della collettività, con tutte le conseguenze che ciò comporta [Beck 2000; Sennett 1999]. Nella società neo-liberale gli individui sono considerati esseri indipendenti, capaci di provvedere a sé senza l'aiuto dell'altro. Ciò ha condotto ad un processo di sgretolamento che interessa non solo il sistema sociale in sé ma anche i principi etici su cui si fonda, *in primis* quello della collettività. Affermare, inoltre, come fanno i neo-liberali, che la libertà positiva deriva dal mercato significa sostenere che l'individuo è libero di agire sempre e solo all'interno di contesti economici, stabiliti dal mercato stesso. Cosa che, secondo noi, significa ridurre lo spettro di significazione del concetto di libertà, appiattendolo su quella di mercato. Questo è il motivo per il quale riteniamo necessario ampliare il campo semantico del concetto di libertà. Un compito che verrà assolto opponendo alla concezione 'idealista' – e dominante – di libertà quella 'materialista' di Marx. Ponendosi in netta contrapposizione rispetto alla concezione idealista, *Marx fa derivare la libertà individuale degli uomini dalla società, come una conseguenza necessaria dello sviluppo collettivo dell'umanità*. Secondo tale concezione di libertà, l'emancipazione soggettiva – che per Marx va di pari passo con la libertà individuale – non si pone affatto in contrasto con l'uguaglianza. Viceversa, quest'ultima è per Marx necessaria al pieno sviluppo delle soggettività. La chiave dell'intero ragionamento risiede nell'approccio materialistico della storia che lo

4. Differentemente da Schumpeter [2001], che considerava l'imprenditore un innovatore, i teorici del neo-liberalismo ritengono che chiunque è un imprenditore in potenza. In quest'ottica, il successo dipende solo dalla capacità di vendere cara una merce comprata a minor prezzo. L'imprenditore è colui che, attraverso un agire commerciale, riesce ad accaparrarsi un numero di informazioni maggiore rispetto agli altri e che offre di sé una definizione prodotta unicamente dalla propria capacità di far circolare beni meglio di altri [Dardot, Laval 2013, 128].

studioso di Treviri utilizza per dimostrare la natura sociale dell'individuo. Per comprendere al meglio la prospettiva marxiana, siamo dunque convinti, occorra partire proprio dalla critica materialista all'idealismo.

2. Individuo e società nella critica materialista all'idealismo

Il materialismo storico marxiano si pone in contrapposizione rispetto al presupposto teorico dell'idealismo secondo cui l'individuo sarebbe congenitamente libero e, dunque, la libertà un fatto che si manifesterebbe spontaneamente *fuori* dalla società. Per Marx considerare l'individuo un essere etereo, astratto, staccato dai rapporti sociali significa innanzitutto negare l'efficacia storica dei rapporti di produzione per lo sviluppo potenziale della libertà [Balibar, 1973]. Un disconoscimento, questo, che contribuisce a *naturalizzare* i rapporti di produzione di sfruttamento capitalistici, garantendone la riproduzione. Per questo motivo, nell'impianto teorico marxiano l'idealismo si configura come l'espressione teorica dell'“ideologia” dominante. Il primo passo per giungere ad una nuova definizione di libertà consiste dunque nel rimuovere la patina ideologica entro la quale – per effetto della diffusione dell'idealismo – questa concezione è intrappolata. Affinché ciò sia possibile, risulta innanzitutto necessario chiarire quale sia per Marx il *criterio di oggettività* utilizzato per definire “ideologizzata” una data realtà sociale. Come si evince dalla seconda tesi su Feuerbach, per Marx [1972, 3] non vi è una verità in sé e per sé, situata al di fuori del soggetto al quale lo stesso deve adeguarsi. *La verità si afferma piuttosto nella prassi e nella sua capacità trasformatrice*. Quindi, dichiara Marx, «la questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva non è una questione teoretica, bensì una questione pratica» (*ibidem*). Da qui la critica marxiana agli idealisti, incapaci di concepire gli uomini nella loro connessione sociale, nelle loro presenti condizioni di vita, che hanno fatto di loro ciò che sono e di rimanere fermi all'astrazione ‘uomo’ [Marx, Engels 1975, 17-18]. Questa concezione idealizzata dell'uomo e del proprio spirito li porta a considerare le relazioni fra gli uomini e le loro azioni come il prodotto della loro coscienza e, conseguentemente, a credere di poter cambiare la società sostituendo alla coscienza attuale degli uo-

mini una nuova coscienza. Ma per Marx [ivi, 20] la coscienza non è un «individuo vivente» da cui dipendono una serie di fattori secondari, bensì *un prodotto sociale* che «non esiste fin dall'inizio come 'pura' coscienza» e che è frutto delle azioni storiche degli uomini, ovvero della produzione della vita materiale, tanto della propria nel lavoro, quanto dell'altrui nella procreazione. In sintesi, secondo l'ottica marxiana l'errore degli idealisti è di tipo procedurale: porre come punto di partenza della propria analisi l'individuo, concepito per giunta come 'spirito', significa non considerare l'importanza dei rapporti materiali di esistenza che inevitabilmente ne influenzano il *modus vivendi*. Per comprendere in che modo Marx giunga alla formulazione di una nuova concezione di libertà risulta dunque necessario soffermarsi sul processo di 'decostruzione' che attraversa l'impianto teorico marxiano e si esprime innanzitutto con la sua critica all'idealismo. Una critica rivolta a tutti quegli studiosi che si avvalgono di questo approccio teorico per studiare, osservare e analizzare il circostante. Da Proudhon a Stirner, dai Vecchi ai Giovani hegeliani, da Bauer a Smith fino a giungere agli economisti politici, tutti intenti a cristallizzare una *costruzione teorica che, agli occhi del proletariato, appare come una legge eterna*. Marx la definisce un'operazione di 'naturalizzazione' che si rinsalda anche grazie alle teorie dei Giovani hegeliani, nate dall'erronea convinzione di essere efficaci ai fini della critica. Secondo lo studioso di Treviri, i Giovani hegeliani sbagliano quando cercano di porsi in contrasto con lo *status quo* limitandosi al solo campo ideologico. Non che le ideologie siano illusioni e apparenze. Esse sono anzi «una realtà oggettiva e operante» ma semplicemente – ricorda Gramsci [1977 Q. 4, 15, 436] – per Marx, «non sono la molla della storia»⁵. Che Marx non

5. In antitesi ad un'errata e superficiale lettura dell'analisi marxiana, occorre evidenziare che Marx non si ferma alla mera constatazione della superiorità della concezione materialistica della storia rispetto a quella idealistica e, tantomeno, ad una generalizzazione superficiale e categorica nel ritenere unidirezionale la relazione tra struttura (*Basis*) e sovrastruttura (*Überbau*), in un'analisi che conferirebbe unicamente alla struttura un'efficacia storica determinante. Di certo per Marx è sempre la struttura a determinare la sovrastruttura ma ciò non significa non considerare il ruolo decisivo della sovrastruttura per la riproduzione del modo di produzione capitalistico. Come nota Frosini [2001, 48], la distinzione marxiana tra struttura e sovrastruttura «serve a marcare [...] il rapporto di determinante a determinato, non a distinguere una pretesa sfera materiale-oggettiva da una ideale-soggettiva, cioè l'«essere» dalla coscienza» (o, peggio, la realtà solida dall'illusione volatile)».

metta affatto in dubbio l'efficacia storica dell'ideologia è confermato dalle sue parole contenute ne *L'ideologia tedesca* nella quale leggiamo che sono «le circostanze a fare gli uomini non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze» [Marx, Engels 1975, 30]. È vero infatti che ad ogni generazione è stata tramandata dalla precedente una somma di forze produttive, capitali e circostanze modificabili dalla nuova generazione, ma è altrettanto vero che la vecchia generazione «impone ad essa le sue proprie condizioni di vita e le dà uno sviluppo determinato, uno speciale carattere» [*ibidem*]. Ogni generazione deve confrontarsi con una somma di forze produttive, capitali e relazioni sociali preesistenti, ormai ‘naturalizzati’ nella società. L'efficacia storica di questa ‘naturalizzazione’ è quindi fortemente presente nella concezione materialistica della storia marxiana. L'errore dei Giovani hegeliani (e in generale degli idealisti) ravvisato da Marx consiste piuttosto nel *ritenere tali elementi ‘naturalizzati’ la base ‘reale’ della società* [ivi, 31]. Il ‘capovolgimento’ attuato dai Giovani hegeliani nell’attribuire importanza basilare a fatti consequenziali o, per dirla con Marx, ‘sovrastrutturali’, non li pone affatto in contrasto con l'ideologia dominante come essi credono. Viceversa, opponendo a frasi altre frasi, essi non cambiano realmente lo stato di cose esistente e rimangono, per Marx [ivi, 7], ‘i più grandi conservatori’. Se la classe che dispone dei mezzi di produzione materiale dispone al contempo anche dei mezzi della produzione intellettuale e se, quindi, le idee dominanti non sono che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, è sbagliato cercare di cambiare le idee senza intaccare il modo di produzione esistente dal quale tali idee germogliano. Non solo è sbagliato, diventa anche controproducente: attraverso una ideologizzazione della realtà le idee della classe dominante diventano ‘leggi eterne’ che, rafforzandosi incessantemente col tempo, non possono più essere scalfite mediante la sola dialettica. La totale inefficacia di questo tipo di critica rende possibile il processo di ‘universalizzazione’ di interessi particolari e rinsalda la spaccatura tra la ‘realtà’ e il modo in cui essa viene rappresentata. Uno squarcio, questo, continuamente descritto nell'impianto teorico marxiano. In più occasioni Marx [ivi, 55] ricorda ad esempio che sotto il dominio della borghesia gli individui sono solo nell'immaginazione più liberi di prima, ma, nella realtà, essi sono subordinati ad una forza oggettiva con la quale non possono – e non vogliono per l'effetto

ideologico al quale sono sottoposti – competere. In questo modo, i proletari non regolano più le proprie condizioni di esistenza ma si affidano alla casualità, adattandosi alle condizioni di vita che gli sono state imposte [ivi, 56]. E ancora, nel capitolo xxiv de *Il capitale* dedicato all'accumulazione originaria, quando Marx oppone il *falso* 'idillio' tra diritto e lavoro propagandato dall'economia politica, alla *realtà* in cui campeggiano «il soggiogamento, l'assassinio per rapina, insomma la violenza» [Marx 2013, Vol I, 897]. Oppure, ne *Miseria della filosofia*, scritto tra il 1846 e il 1847, in cui, dopo aver stanato le contraddizioni dell'analisi di Proudhon⁶, Marx [1976, 103] si scaglia contro la costruzione ideologizzata della realtà attuata dagli economisti. Lo studioso di Treviri mette in rilievo, da una parte, la tendenza degli economisti (e in generale degli ideologi) a voler dimostrare la superiorità della borghesia rispetto al feudalesimo; dall'altra, la loro attitudine nell'affermare che i rapporti della produzione borghese 'si sviluppano conformemente alla natura'. L'origine del modo di produzione capitalistico appare in questo modo 'spontaneo' e le modalità utilizzate dalla classe dominante, per riprodurre costantemente gli elementi essenziali, 'necessarie'. Un meccanismo niente affatto scalfito dalle critiche dei Giovani hegeliani come abbiamo avuto già modo di notare in precedenza, e, tantomeno, da alcune delle fazioni politiche di sinistra del tempo. Stando infatti alla *Critica del programma di Gotha*, ovvero il saggio nel quale è contenuta la lettera del 1875 che Marx indirizza alla fazione *Eisenach* del movimento socialdemocratico tedesco, le espressioni utilizzate nel programma socialista contribuirebbero a naturalizzare le idee dominanti, avvalorando il processo di occultamento della realtà⁷. Da qui l'esigenza marxiana di capovolgere il procedimento teorico

6. In *Miseria della filosofia* Marx presenta in maniera dettagliata, attraverso sette osservazioni, le contraddizioni di Proudhon, il quale, continuando ad astrarre, non fa che ragionare sulle 'idee', senza smuovere in alcun modo l'assetto socio-economico dell'epoca. Esattamente come i metafisici che, astraendo, immaginano di analizzare e che più si allontanano dagli oggetti più immaginano di avvicinarvisi, Proudhon non tiene conto del movimento storico dei rapporti di produzione e trasforma ogni cosa in una categoria logica [Marx 1976, 91].

7. Nel criticare, tra le altre, l'espressione contenuta nel programma socialista «il lavoro è la fonte di ogni ricchezza e di ogni civiltà», Marx nota: «Il lavoro *non è la fonte* di ogni ricchezza. La *natura* è la fonte dei valori d'uso (e di tali valori consta la ricchezza reale!) come il lavoro che in sé è soltanto espressione di una forza naturale, l'umana forza-lavoro. Quella frase si trova in tutti gli abbecedari ed è giusta solo supponendo che il lavoro si esplica con

utilizzato per analizzare la realtà circostante e giungere alla sua de-ideologizzazione. Un processo, quello di ‘de-ideologizzazione’, che è consistito soprattutto nel tentativo di smantellare il presupposto teorico su cui si basano i rapporti di scambio all’interno del mercato. Quest’ultimo, ovvero quel ‘luogo’ della società moderna nel quale i prodotti della divisione del lavoro si ricongiungono, produce un sistema di rapporti *astratti*, in cui lo scambio dei prodotti avviene non in base a rapporti personali, ma a leggi impersonali [Marx 1984, cap. I]. Ciò rende possibile agli individui *immaginarsi come esseri effettivamente isolati*. Su questa ‘ideologizzazione’ della realtà si fonda l’economia politica e contro questa ‘ideologizzazione’ assume forza la concezione marxiana di individuo, pensato prima di tutto come *essere sociale*. Nell’*Introduzione alla critica dell’economia politica* Marx [2018, 22] definisce ‘robinsonate’ le concezioni di individuo diffuse da Smith, Ricardo e Rousseau. Descrivere il singolo individuo come un punto originario da cui si dipanano una serie di fatti consequenziali invece che come un prodotto storico, consente di pensare alle diverse forme del contesto sociale unicamente come un mezzo per raggiungere i propri scopi individuali. Ma – e su questo pone l’accento lo studioso di Treviri – *la contrapposizione tra individuo e società è una costruzione ideologica che ha radici molto recenti* (XVIII secolo). Quanto più andiamo a ritroso nella storia – ricorda Marx (*ibidem*) – tanto più ci rendiamo conto di quanto sia infatti impossibile considerare l’individuo come un essere isolato, un Robinson Crusoe, per l’appunto. Del resto, l’individuo nasce dal rapporto tra due esseri umani, senza il quale l’umanità stessa non sarebbe pensabile. Troviamo dunque l’individuo storicamente vincolato dai legami sociali, prima da quelli della famiglia poi, in maniera sempre

i mezzi e gli oggetti che si convengono. Ma un programma socialista non deve indulgere a simili espressioni borghesi tacendo le *condizioni* che sole danno ad esse un significato. Solo in quanto l’uomo si ritiene, fin da principio, proprietario della natura, fonte principale di tutti i mezzi e oggetto di lavoro e li tratta come cosa che gli appartiene, il suo lavoro diventa fonte dei valori d’uso, dunque anche di ricchezze. I borghesi hanno ottime ragioni per attribuire al lavoro una *soprannaturale forza creativa*, poiché proprio dalla natura condizionata del lavoro risulta che l’uomo, possessore soltanto della propria forza-lavoro, deve essere, in tutte le condizioni sociali e culturali, schiavo di altri uomini che si sono resi proprietari delle materiali condizioni di lavoro. Egli può lavorare soltanto con il loro permesso, soltanto con il loro permesso vivere» [Marx 1968, 31].

più allargata, da quelli della tribù e della comunità. Ciò rende l'individuo a tutti gli effetti un «animale sociale» [ivi, 23]. L'isolamento stesso – ricorda Marx – non potrebbe esistere al di fuori della società. Con le sue parole: «la produzione di un individuo isolato al di fuori della società [...] è un'assurdità simile a quella di una lingua che si sviluppi senza individui che insieme vivano e insieme parlino» [ibidem]. Lo stesso 'spirito' «porta in sé la maledizione di essere 'infetto' dalla materia, che si presenta sotto forma di strati d'aria agitati, di suoni, e insomma di linguaggio» [Marx, Engels 1975, 20]. Per Marx [ivi, 21] il linguaggio, che è «la coscienza reale, pratica», è la testimonianza di come quest'ultima sorga dalla necessità degli uomini di instaurare dei rapporti con gli altri. Inizialmente essa è innanzitutto semplicemente coscienza dell'ambiente sensibile immediato, della natura, che si erge contro agli uomini come una potenza estranea, onnipotente e intaccabile. In questa fase la coscienza è puramente animale, è coscienza della necessità di stabilire contatti con gli individui circostanti, la coscienza iniziale del fatto che si vive in società. Questa coscienza «da montone» si sviluppa in virtù dell'accresciuta produttività, dell'aumento dei bisogni e dell'aumento della popolazione. Nasce la divisione del lavoro, che *solo inizialmente* è una divisione *spontanea* perché legata alla disposizione naturale, al bisogno, al caso ecc. ma che «*diventa reale nel momento in cui interviene una divisione fra il lavoro manuale e quello mentale*» [ivi, 21, corsivo nostro]. Nell'ottica materialista, la contraddizione tra la forza produttiva, la situazione sociale e la coscienza che rende possibile quel processo di scissione tra l'attività spirituale e materiale, tra il godimento e il lavoro, tra la produzione e il consumo si configura, dunque, come l'esito di una *costruzione sociale* che ha luogo a partire da un dato momento storico e, per questo, non adatto ad essere considerato come il risultato di un'evoluzione naturale, spontanea. Tale processo storico di scissione è responsabile non solo della diffusa legittimazione dell'ineguale ripartizione delle risorse materiali (proprietà privata) ma anche della profonda contraddizione che investe le società moderne tra interesse singolo e collettivo [ivi, 23]. Proprio da questo antagonismo nasce lo *Stato*, quella «comunità illusoria» che si fa espressione di un 'interesse generale' storicamente determinato, basato sulla divisione in classi e, quindi, *espressione dell'interesse individuale che viene imposto come 'generale'* [ibidem]. La libertà materialista marxiana

si configura dunque sia come la fuoriuscita dall'impianto ideologico nel quale la realtà è sprofondata sia come il recupero dell'essenza individuale originaria, che è, in definitiva, *sociale* [Marx 1977, 226]. Ciò non può avvenire in assenza di un processo di evoluzione morale, culturale e intellettuale che interessi non solo il singolo individuo ma tutti gli uomini, in maniera eguale. Da qui l'idea che l'uguaglianza delle opportunità sia necessaria ai fini della conquista della libertà. In mancanza di condizioni eguali di opportunità è infatti impossibile giungere ad una concreta condizione di emancipazione collettiva. Così come, al contrario, la libertà è necessaria ai fini della conquista dell'uguaglianza. Solo un'evoluzione morale, intellettuale e culturale permetterà infatti agli uomini di comprendere l'importanza della condivisione delle risorse materiali ai fini dell'emancipazione collettiva e individuale.

3. Libertà e uguaglianza: un legame necessario

Come già stabilito in precedenza, il criterio oggettivo utilizzato da Marx per contrapporre all'“ideologia” la ‘realtà’ si fonda sulla prassi e sulla sua capacità trasformatrice [Marx 1972, 3]. In quest'ottica, l'individuo non può essere concepito come staccato dalle relazioni sociali e, tantomeno, la libertà un'idea che prende vita fuori dalla società. L'individuo è un «animale sociale» [Marx 2018, 23] e lo sviluppo della libertà strettamente collegato alle attività materiali, cioè sociali, che il soggetto per la sua natura determinata, finita, è costretto a svolgere. Nella società capitalistica, attraversata dall'imperativo di produrre, l'uomo perviene a un controllo della natura nettamente superiore rispetto alle epoche storiche passate, ma l'appropriazione ultima, la capacità di *godere* dei rapporti con gli altri uomini e con la natura viene meno. Assistiamo anzi ad un paradosso straordinario: «mentre la divisione del lavoro aumenta la forza produttiva del lavoro e la ricchezza e il raffinamento della società, impoverisce l'operaio sino a farne una macchina» [Marx 1977, 158]. In quest'ottica, il proposito liberale di presentare il capitalismo come il sistema socio-economico più adatto ad esaltare le capacità individuali appare completamente disatteso [McCarthy 2017]. Dall'analisi marxiana emerge infatti che la divisione del lavoro appiattisce la

creatività umana, rendendo gli uomini anonimi [Elster 1994]. Nello specifico, Marx sottolinea il modo in cui essa influisce negativamente sulla capacità individuale di estrinsecare pienamente tutte le proprie risorse. Con la divisione del lavoro ciascun individuo si trova infatti confinato in un ruolo, da cui non potrà uscire vita natural durante [Marx, Engels 1975, 24]. Ciò lo porta a sperimentare una sola dimensione dell'esistenza, la quale diviene fondamentalmente 'unilaterale' [Marx 1977, 156]. Ne *L'Ideologia Tedesca* Marx [Marx, Engels 1975, 24] ad un certo punto chiarisce: «appena il lavoro comincia ad essere diviso ciascuno ha una sfera di attività determinata ed esclusiva che gli viene imposta e dalla quale non può sfuggire: è cacciatore, pescatore, o pastore, o critico, e tale deve restare se non vuole perdere i mezzi per vivere». La divisione del lavoro, che è fondamentalmente divisione tra lavoro manuale e mentale, acquisisce un carattere autoritario e totalizzante dal momento in cui il suo sviluppo avviene in concomitanza con quello del processo di ripartizione ineguale delle risorse (proprietà privata). Nello specifico, secondo Marx, il processo di scissione tra forza produttiva e mezzi per la produzione ha reso l'operaio schiavo del suo oggetto, sia perché *riceve* del lavoro da un altro uomo (è quindi schiavo per poter esistere come operaio) sia perché da questo *riceve* anche i mezzi di sussistenza (diviene quindi schiavo per esistere come soggetto fisico). Questa servitù raggiunge il culmine se pensiamo che egli può mantenersi come soggetto fisico ormai soltanto in quanto operaio, ed è operaio ormai soltanto come soggetto fisico [Marx 1977, 196]. Vi è, in altre parole, una *fusione* tra l'uomo e la sua attività, tanto che nei *Manoscritti*, Marx [ivi, 209] definisce l'operaio un «*capitale vivente* e quindi *avente dei bisogni*, e che ad ogni momento, in cui non lavori, perde i suoi interessi e con ciò la sua esistenza». Non è un caso che, ricorda Marx [*ibidem*], l'economia politica non riconosca l'umanità dell'operaio, non lo conosca al di fuori del lavoro. Per essa i bisogni dell'operaio si assommano tutti nel bisogno di mantenerlo *durante* il lavoro e, per questo motivo, il salario assume lo stesso significato del mantenimento, della manutenzione di ogni altro strumento produttivo. Essa non riconosce l'umanità dell'operaio al punto da essere convinta che questo, oltre al suo salario, non abbia alcun altro bisogno né di attività, né di godimento. Fa perciò dell'indigenza la norma dell'esistenza rendendo l'operaio un essere insensibile che ri-

nuncia a se stesso, alla sua vita e a tutti i bisogni umani: «meno tu mangi, bevi, compri libri, vai a teatro, al ballo, alla birreria, pensi, ami, teorizzi, canti, dipingi, fai scherma etc., e più tu risparmi, *più grande* fai il tuo *tesoro*, che né tarme né polvere consumano, il tuo *capitale*» [ivi, 238]. Alla perdita di umanità Marx associa l'aumento del potere del denaro, che è «il *potere* espropriato *dell'umanità*» [ivi, 254], perché *ciò che l'individuo non può in quanto uomo e quindi ciò che non possono le sue forze individuali, lo può per mezzo del denaro*. Se, infatti, ricorda Marx [ivi, 253-254], «il denaro è il legame che mi unisce alla vita umana, alla società, alla natura e agli uomini, non è esso il legame dei legami? Non può esso sciogliere e stringere tutti i legami? E non è perciò anche il generale mezzo di separazione? Esso è la vera moneta divisionale, come anche il vero legamento, la forza galvano-chimica della società». Con queste parole di Marx, estremamente lungimiranti al punto da sembrare recenti, giungiamo al nocciolo dell'intero ragionamento sulla relazione tra libertà e uguaglianza. Secondo Marx la ripartizione ineguale delle risorse, e quindi l'esistenza della proprietà privata, produce esseri *dipendenti*, ovvero individui che devono il mantenimento della propria vita a un altro uomo. Ciò, come abbiamo già detto, li conduce verso un processo di oggettivazione e li rende incapaci di guidare la propria esistenza. Marionette in balia del caso e dei capricci della classe dominante, questi individui perdono la loro umanità. L'intento di Marx è quello di recuperare questa umanità perduta e condurre gli individui verso l'*indipendenza*. Quando Marx parla di indipendenza si riferisce certamente all'eliminazione del vincolo economico che lega in maniera costrittiva l'operaio al capitalista ma, prim'ancora, alla riaffermazione del proprio 'io', al processo di maturazione che porta un essere a comprendere che l'unico a cui deve la propria esistenza è *se stesso* [ivi, 234]. Tradizionalmente – e 'erroneamente' – intesa come un atto esterno, non attribuibile all'individuo, secondo Marx la nascita stessa è *creazione umana*. In fondo, ricorda Marx [*ibidem*], nella procreazione l'uomo riproduce se stesso, rimanendo sempre *soggetto* così come la storia universale non è altro che la generazione dell'uomo attraverso il lavoro umano. Il processo di re-umanizzazione collettiva che per Marx è possibile avviare solo dopo la conquista di una sensibilità umana, totale, *onnilaterale*, non può avere inizio senza questa presa di coscienza [ivi, 231]. Gli oggetti che circondano gli uomini acquisisco-

no senso solo grazie ad una capacità soggettiva, cioè il significato di un oggetto si estende fin dove arriva la propria sensibilità. Ma il senso prigioniero del rozzo bisogno pratico ha una sensibilità limitata tanto che, ricorda Marx [*ibidem*]: «l'uomo assorbito da cure, bisognoso, non ha sensi per lo spettacolo più bello. Il mercante di minerali vede solo il loro valore mercantile, non la bellezza e la peculiare natura del minerale». Solo la ripartizione uguale delle risorse e la soppressione della proprietà privata potrà dunque produrre l'uomo *ricco*, che per Marx significa dotato di «*allsinnigen*», ovvero senso universale [*ibidem*]. La soppressione della proprietà privata dovrà però avere un carattere 'positivo'. Essa non dovrà essere sostituita dal possesso, come propone ad esempio erroneamente Proudhon, il quale, rimanendo vittima delle stesse categorie teoriche dell'economia politica che respinge, si rende espressione di un comunismo 'rozzo' [ivi, 203]. *L'appropriazione deve piuttosto assumere un significato completamente rinnovato*. Essa non è più da intendere nel senso del solo godimento immediato, unilaterale, del possesso, ma come affermazione della realtà umana, ovvero il raggiungimento di quella fase in cui tutti gli organi dell'individualità umana sono nel loro oggettivo comportamento, cioè nel loro comportamento verso l'oggetto, appropriazione del medesimo [ivi, 229]. In quest'ottica, l'oggetto diviene umano, *sociale*, perché proviene dall'uomo ed è per l'uomo e il bisogno e il godimento perdono la loro natura egoistica. Al posto della ricchezza e della miseria dell'economia politica subentra l'uomo ricco e il bisogno umano ricco del comunismo marxiano:

«L'uomo ricco è al contempo l'uomo bisognoso di una totalità di manifestazioni di vita umane. L'uomo per cui la sua propria realizzazione è come interna necessità, come bisogno. Non solo la ricchezza, anche la povertà dell'uomo assume parimente – nell'ipotesi del socialismo – un significato umano e però sociale. Essa è il passivo legame, che fa sentire all'uomo il bisogno della ricchezza più grande, dell'altro uomo. Il dominio dentro di me dell'ente oggettivo, l'erompere sensibile dell'attività del mio essere, è la passione che qui diventa perciò l'azione del mio essere» [ivi, 233-234].

In opposizione alla società 'illusoria', in quanto involontaria o naturale-casuale, dei borghesi, la comunità formata in seguito alla soppressione della proprietà e della divisione del lavoro deve essere definita 'reale', in quanto volontaria o

consapevolmente umana, composta da individui la cui libertà stessa è reale, se libertà è sinonimo di razionalità, universalità, illimitatezza o onnilateralità (Della Volpe, 1963, p. 90). In quest’ottica, la ripartizione uguale delle risorse è la base necessaria per esaltare le singole e differenti soggettività le quali, solo in seguito ad un processo di maturazione intellettuale, morale e culturale, potranno finalmente concepirsi nella loro essenza che è, fundamentalmente, *sociale*.

Conclusioni

L’originalità della concezione di libertà marxiana deve essere ricondotta – almeno a nostro avviso – alla prospettiva materialista dalla quale l’intero impianto teorico marxiano prende le mosse. Solo a partire da quest’ottica è infatti possibile concepire i principi di libertà e uguaglianza come indissolubilmente legati. Pensare alla libertà in termini pienamente sociali non è stata una prerogativa di Marx. L’idea che l’individuo non sia un essere astratto, staccato dalla società, bensì il prodotto delle relazioni sociali in cui è immerso ha attraversato le teorie di numerosi studiosi che si sono opposti alla concezione di libertà promossa dai sostenitori del liberalismo. La particolarità della concezione di libertà marxiana risiede piuttosto nel fatto di ritenere necessario, proprio a fronte della natura sociale dell’individuo, *il superamento di quell’ordine socio-economico, per anni promosso come ‘naturale’, che prevede delle disuguaglianze economiche invalicabili*. In altre parole, per Marx ritenere l’individuo un prodotto sociale significa inevitabilmente tenere conto delle attività materiali in cui è immerso. In quest’ottica, vige dunque un’inevitabile sovrapposizione tra il carattere ‘materiale’ e ‘sociale’ dell’individuo. Per comprendere al meglio la natura di questa sovrapposizione, risulta necessario fare un passo indietro e ripulire la concezione materialistica della storia dai numerosi travisamenti nella quale è incappata nel corso del tempo [Merker 1986, 24]. Già Engels [1986a, 192-193; 1986b, 196], in seguito alla morte di Marx, è costretto più volte a difendere la concezione materialistica della storia dagli attacchi di chi immaginava che nell’edificio metaforico marxiano la parte sovrastrutturale contasse meno di nulla. Un vero e proprio ‘riduzionismo’ [Frosini 2001, 49] da cui anche

Gramsci tenterà, con fortuna, di uscire. Lo studioso sardo combatte contro una superficiale lettura del materialismo storico marxiano che lo riduce a mera analisi di fatti materiali. Nel Quaderno 7, ad esempio, si scaglia contro Luigi Einaudi, il quale – secondo Gramsci [1977, Q. 7, 13, 863] – parla di materialismo storico «da orecchiante, per sentito dire», ricavando alcune nozioni da Benedetto Croce e da Achille Loria, quest'ultimo definito da Gramsci come «il divulgatore, nel senso deteriore, del materialismo storico». Gli errori principali commessi da Einaudi nella ricezione del materialismo storico sono secondo Gramsci [ivi, 864] «confonde [re] lo strumento tecnico con lo sviluppo delle forze economiche in generale [... e] crede [re] che per il marxismo 'strumento tecnico' o 'forze economiche' significhi parlare delle cose materiali e non dei rapporti sociali, cioè umani, che sono incorporati nelle cose materiali e la cui espressione giuridica è il principio di proprietà». Il fatto di non aver preso in considerazione il carattere sociale del materialismo storico marxiano ha contribuito a diffondere l'idea secondo cui lo studioso di Treviri intendesse porre l'accento più sulla mera uguaglianza delle risorse materiali che sulla libertà. Un'idea, a nostro avviso, altamente fuorviante. Marx si scaglia contro una concezione della realtà che dipinge come naturale l'esistenza delle disuguaglianze economiche, *non considerando l'effetto che tali disuguaglianze possono avere sullo sviluppo della libertà*. Ricondurre al centro della discussione la questione delle disuguaglianze economiche risulta dunque agli occhi di Marx necessario per riportare l'attenzione sulla questione della libertà. Proprio per questo motivo, *possiamo affermare che in Marx la libertà materialista è sempre sociale e la libertà sociale non può, nella realtà concreta, rimanere tale se non diviene anche materialista, se, cioè, non prende vita in un sistema economico fondato sull'uguale ripartizione delle risorse materiali*.

Rispetto ai promotori della libertà idealista dominante, Marx considera la libertà non come una proprietà intrinseca del soggetto isolato, ma unicamente come un prodotto sociale e, in quanto tale, il suo sviluppo appare estremamente vincolato dalle condizioni materiali di esistenza. L'obiettivo di Marx diviene dunque il raggiungimento di un'eguale diversità degli uomini, in cui l'uguaglianza «sovrintende ad una serena riproduzione dell'esistenza mentre la diversità investe singolarmente gli individui, ognuno dei quali protagonista unico della propria

vita» [Bevilacqua 2016, 160]. La concezione di libertà marxiana risulta dunque fondamentale per allargare lo spettro di significazione del concetto di libertà, oggi unilateralmente schiacciato su una prospettiva idealista, che non tiene conto del suo carattere materiale, cioè sociale, e finisce per essere erroneamente considerata una capacità interiore che nulla avrebbe a che fare con le attività sociali nelle quali l'esistenza degli individui è inevitabilmente immersa.

Riferimenti bibliografici

BALIBAR, É.

1973, *Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique*, in L. Althusser, É. Balibar, *Lire le Capital*, François Maspero, Paris, pp. 79-89.

BECK, U.

2000, *La società del rischio*, Carocci, Roma, (ed. or. 1986).

BERLIN, I.

1969, *Two concepts of liberty*, Oxford University Press, Oxford.

BEVILACQUA, E.

2016, *Karl Marx. Il soggetto oltre la proprietà*, in M. Pendenza (a cura di), *Sociologia classica contemporanea. Prospettive di teoria sociale oggi*, De Agostini, Novara, pp. 157-174.

DARDOT, P., LAVAL, C.

2013, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma, (ed. or. 2009).

DELLA VOLPE, G.

1963, *La libertà comunista. Saggio di una critica della ragion "pura" pratica*, Edizioni Avanti!, Milano.

DONATI, P.

2009, *La società dell'umano*, Casa Editrice Marietti, Genova-Milano.

DURKHEIM, É.

2016, *Lezioni di sociologia. Per una società politica giusta*, F. Callegaro e N. Marcucci (a cura di), Orthotes, Napoli-Salerno (ed. or. 1898-1900).

ELSTER, J.

1994, *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge.

ENGELS, F.

1986a, *Lettera a Mehring*, in N. Merker (a cura di), *K. Marx, F. Engels. La concezione materialistica della storia*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1893).

1986b, *Lettera a Borgius*, in N. Merker (a cura di), *K. Marx, F. Engels. La concezione materialistica della storia*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1894).

FOUCAULT, M.

2012, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano.

FRIEDMAN, M.

1987, *Capitalismo e libertà*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone (ed. or. 1962).

FRIEDMAN, M., FRIEDMAN, R.

2013, *Liberi di scegliere*, Ibl Libri, Milano (ed. or. 1979).

FROSINI, F.

2001, *Il 'ritorno a Marx' nei Quaderni del carcere (1930)*, in G. Petronio, M. Paladini Musitelli, (a cura di), *Marx e Gramsci. Memoria e attualità*, Manifestolibri, Roma.

GALLINO, L.

2015, *Il denaro, il debito e la doppia crisi spiegati ai nostri nipoti*, Einaudi, Torino.

2016, *Come (e perché) uscire dall'euro ma non dall'Unione europea*, Laterza, Bari-Roma.

GIANNONE, D.

2010, *La democrazia neoliberista. Concetto, misure, trasformazioni*, Franco Angeli, Milano.

GRAMSCI, A.

1977, *Quaderni del carcere*, V. Gerratana (a cura di), Einaudi Editore, Torino (ed. or. 1930-1932).

HAYEK F.A. VON

1948, *Individualism and Economic Order*, The university of Chicago Press, Chicago.

1995, *La via della schiavitù*, Rusconi, Milano (ed. or. 1944).

HARVEY, D.

2007, *Breve storia del neoliberismo*, il Saggiatore, Milano (ed. or. 2005).

LAMATTINA, V.

2016, *The old neo-liberalism. The neo-liberalist germ in Mises' and Hayek's theories*, Partecipazione e Conflitto, special issue on neoliberalism, n. 2, Vol. 9, pp. 339-357.

MARX, K.

1968, *Critica al programma di Gotha*, Samonà Savelli, Roma (ed. or. 1875).

1972, *Tesi su Feuerbach*, in F. Codino (a cura di), *Marx Engels. Opere complete*, Vol. v, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1845).

1976, *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1847).

1977, *Manoscritti economici filosofici del 1844*, in G. Della Volpe (a cura di), *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1844).

1984, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1859).

2013, *Il capitale*, Vol. I, De Agostini, Novara (ed. or. 1867).

2018, *Introduzione alla critica dell'economia politica del 1857*, Shake Edizioni, Milano (ed. or. 1857).

MARX, K., ENGELS, F.

1975, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1846).

MCCARTHY, GEORGE E.

2017, *Marx and Social Justice. Ethics and Natural Law in the Critique of Political Economy*, Brill, Boston.

MERKER, N. (a cura di)

1986, *La concezione materialistica della storia*, Editori Riuniti, Roma.

MISES, L. VON

1959, *L'azione umana*, UTET, Torino (ed. or. 1949).

1989, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, Rusconi, Milano (ed. or. 1922).

1995, *Lo Stato onnipotente*, Rusconi, Milano (ed. or. 1944).

NAPOLEONI, C.

1973, *Smith Ricardo Marx. Considerazioni sulla storia del pensiero economico*, Editore Boringhieri, Torino.

PENDENZA, M., LAMATTINA, V.

2019, *Rethinking Self-responsibility. An Alternative Vision to the Neoliberal Concept of Freedom*, American Behavioral Scientist, n. 1, Vol. 63, pp. 100-115.

SCHUMPETER, J.A.

2001, *Capitalismo, socialism e democrazia*, Etas, Milano (ed. or. 1942).

SENNETT, R.

1999, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1998).

STREECK, W.

2013, *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, Feltrinelli, Milano.