

## Tra lavoro e linguaggio: l'oggetto come segno.

**Pietro Garofalo**

Università degli Studi di Palermo  
pietro.garofalo@unipa.it

**Abstract** In Cognitivism, Structuralism and Analytic Philosophy, the problem of action has never been accurately investigated. Previous literature refers to “action” as an “execution”, “act de parole” or “speech act”. In all these concepts action is only a linguistic performance. Our aim is to analyze how we can find a more radical sense of “action” in Marx and Hegel. In the studies of these philosophers the term “action” can be understood as “work”, that is, a practice-sensible activity. Human work is a species-specific capacity which represents the ability of producing the objects of human world. Since the human work is intrinsically linguistic, the produced objects are potentially symbolic. Objects will send back to something else out of themselves, to the practice-sensible activity, from which they are produced.

Therefore, to understand the symbolic dimension of some objects we have to refer to the practice-sensible actions that are intrinsically linguistic but not only linguistic.

**Keywords:** work, instrument, language, Marx, Hegel

### 1. Introduzione

La filosofia del linguaggio ha spesso corso il rischio di rinchiudersi dentro i confini troppo stretti della semantica o della sintassi, tralasciando un aspetto fondamentale per comprendere il linguaggio: il mondo di cui parliamo è un mondo che noi stessi abbiamo costruito attivamente.

Lo strutturalismo di Saussure e il cognitivismo classico si sono limitati a intendere il problema dell'azione nei termini di *acte de parole* o di *execution*. Al contrario, la filosofia analitica con Austin sembrerebbe aver posto una maggiore attenzione all'azione nell'analisi degli *speech acts* e del performativo. Occorre però osservare che, nonostante Austin sposti l'attenzione sulle conseguenze concrete che con il linguaggio si ottengono sul mondo reale, l'azione è sempre intesa nei termini di un'enunciazione attraverso la quale si *fa* qualcosa.

Noi tenteremo di analizzare in modo differente il problema dell'azione in relazione al linguaggio, riconsiderando tutta una serie di nozioni che ruotano attorno a questo termine come “strumento”, “lavoro”, “valore”, “sintesi sociale”, “cooperazione” e “produzione”.

Con questo scopo tenteremo di mostrare come nella tradizione linguistica continentale si possa rinvenire un paradigma alternativo rispetto a quello strutturalista, cognitivista e analitico, ovvero quello hegel-marxiano.

Di solito si pensa all'oggetto come a qualcosa di pre-dato (cognitivismo-comportamentismo) o come a qualcosa che va posto su un piano differente rispetto a

quello del segno (strutturalismo). Secondo entrambe queste alternative da una parte ci sarebbe il linguaggio dall'altra il mondo.

Il nostro tentativo sarà vedere come gli oggetti più che un presupposto o un *ché* di estraneo al linguaggio rappresentino in realtà il risultato, il prodotto di un'attività pratico sensibile intrinsecamente linguistica, ma non riducibile esclusivamente al linguaggio. Il rapporto tra il soggetto e l'oggetto non andrebbe inteso in maniera unidirezionale dall'oggetto al soggetto o viceversa (come nel comportamentismo secondo un modello stimolo-risposta, o cognitivista secondo un modello input-output), ma in maniera dialettica.

Dato che l'azione umana in quanto linguistica si caratterizza in quanto azione sociale, l'oggetto stesso di questa produzione sarebbe esso stesso un oggetto sociale. Un oggetto che lungi dal ridursi alle sue qualità fisico-sensibili rinvierebbe costantemente ad altro da sé.

La nostra tesi è che l'oggetto del mondo umano non è semplicemente un oggetto simbolico perché a esso viene applicato un segno che lo pone all'interno di una relazione triadica, ma essendo esso stesso il prodotto di lavoro umano socializzato e intrinsecamente linguistico, esso sia aperto originariamente a questa triadicità.

Secondo questa prospettiva non ci sarebbero, dunque, da una parte i soggetti linguistici e dall'altro gli oggetti cui applicare un nome, ma mediante l'azione si verrebbe a creare una sorta di circolarità, più che di corrispondenza tra soggetti, oggetti e segni. Il linguaggio non sarebbe separato dall'azione pratico-sensibile, ma sarebbe a essa legato, a tal punto da essere il motore di una produzione umana che fabbrica i propri oggetti simbolici. In questo senso un interessante parallelismo è quello tra lo strutturalismo saussuriano, dove l'identità del segno è determinata a partire dalla sua relazione-opposizione con gli altri segni, e la teoria del valore marxiana, dove il valore di ogni merce è determinato dalla relazione-opposizione con le altre merci.

Il nostro percorso si articolerà, di conseguenza, in questo modo: innanzitutto, vedremo come la nozione di lavoro implichi una riconfigurazione del processo percettivo, mettendo in discussione la possibilità di una conoscenza immediata degli oggetti. Questo ci consentirà di mostrare come ogni particolare sia il prodotto di un processo di universalizzazione operato tanto dal linguaggio quanto dallo strumento che renderebbero l'oggetto un oggetto *umano*. Infine, tenteremo di mostrare a *cosa* questo intreccio tra linguaggio e lavoro conduca: l'oggetto aperto a una relazione di significazione.

## 2. Libertà, Università e sedie

Il realismo si può concepire secondo due accezioni, o come l'insieme degli oggetti fisici, oppure come tutto ciò che ricade dentro il punto di vista dell'osservatore. In base a quest'ultima prospettiva anche *cose* come la libertà e l'ippogrifo possono rientrare all'interno di una prospettiva realista.

Proprio questa seconda accezione di realtà, ovviamente più ampia rispetto alla prima, presenta una certa problematicità: come possono essere poste in comune parole come “sedia”<sup>1</sup>, “Università”, “libertà”? A che tipo di realtà ciascuna di queste parole farebbe riferimento?

Se la parola “sedia” sembra rinvviare a un qualcosa di *oggettivo*, la “libertà” sembra riferirsi a qualcosa di completamente astratto e, quindi, non oggettivo. Utilizziamo

---

<sup>1</sup> Utilizziamo gli apici alti (“”) per sottolineare che qui ci riferiamo alle parole.

quest'ultimo termine riferendoci con esso all'accezione tedesca di oggetto, ossia, *Gegen-stand*, con il quale si esprime meglio questo star *contro, verso, di fronte* (gegen) dell'oggetto rispetto al soggetto.

La libertà, al contrario, non ci sta di fronte allo stesso modo in cui ci troviamo davanti a una sedia. Allo stesso tempo però c'imbattiamo nel problema di dover rendere conto della nostra esperienza comune che ci vede spesso impegnati in conversazioni dove utilizziamo, anche con una certa sicurezza, la parola "libertà" come se fosse una nozione perspicua ed evidente. In realtà un'attenta analisi dei modi in cui utilizziamo questa parola ci mostra immediatamente come con questo termine indichiamo spesso cose o situazioni completamente differenti.

La parola "libertà" in Aristotele, per esempio, è legata alla vita della *polis*, è "libero" colui che può parlare nella *polis*. Ben diversa è invece la "libertà" nel mondo cristiano, ad esempio in Ockham, dove il concetto di libertà politica passa decisamente in secondo piano<sup>2</sup> rispetto a quella metafisica.

Quando si utilizza il sostantivo "libertà" lo si fa, quindi, non indicando qualcosa, ma sottolineando che qualcuno può *fare* qualcosa e come lo può fare, presupponendo un determinato contesto storico-culturale.

La situazione sembrerebbe complicarsi, proprio a causa dell'apparente semplicità, se andiamo ad analizzare una parola come "Università". Per quanto possa sembrare che con questa parola si ci riferisca a un oggetto determinato (l'Università di Palermo) che sta di fronte a noi (io vado ogni giorno all'Università *ergo* vado ogni giorno in un determinato luogo fisico con un determinato indirizzo e numero civico), a un'analisi accurata essa sembrerebbe svelare risvolti non meno problematici della parola "libertà". Non a caso abbiamo utilizzato la parola "Università", un esempio che all'interno della scuola analitica ha avuto un grande successo a partire dall'utilizzo che ne fa Austin. L'«università» non è un oggetto in senso proprio. Esso non è, infatti, identificabile solo con un luogo, né solo con un edificio, né solo con un insieme di uomini che insegnano o di persone che apprendono, l'Università sembrerebbe essere qualcosa di molto più complesso che potrebbe trovare la propria definizione solo in una ricca descrizione di ciò che chiamiamo "Università" (AUSTIN 1962/1987). Questa parola, dunque, sembrerebbe rinviare più che a un oggetto ben identificabile a una istituzione riconosciuta da alcuni individui, in quanto dotata di una funzione attribuitale dagli individui stessi in base a determinate condizioni e regole (SEARLE 2010).

Per parole come "sedia", "tavolo" e "mela", il discorso sembrerebbe invece quasi scontato, sembrando quest'ultime riferirsi in maniera chiara ed evidente agli oggetti stessi sedia, tavolo e mela. Si potrebbe chiamare questo tipo di linguaggio "adamitico" riferendosi con questo al celebre passo del *Genesi* in cui Adamo dà nome alle cose. In realtà la semplicità di questo modello è solo apparente. Tacitamente esso rinvia a una questione che ne mina le fondamenta: per poter *comunicare* ad Adamo di dar nome alle cose, Dio avrà dovuto già condividere con Adamo un qualche linguaggio (un meta-linguaggio). Se anche Wittgenstein criticava

---

<sup>2</sup> «Il punto di partenza è a mio avviso una tripartizione della nozione di libertà utilizzata, sebbene non esplicitata, degli autori francescani, e che qui avanzo come ipotesi storiografica al fine di comprendere pienamente la loro teoria politica e giuridica. Siamo di fronte ad una ontologia e ad una antropologia della libertà che la suddivide in tre categorie: 1) la libertà metafisica; 2) il libero arbitrio; 3) la libertà morale. La(-e) libertà politica(che), invece, rappresenta una quarta categoria, in quanto "approdo" rispetto alla tripartizione. Si tratta infatti di una nozione eminentemente priva i significazioni metafisiche ed antropologiche e, in quanto tale, derivata rispetto alle prime tre, sebbene sia poi il nocciolo del pensiero costituzionale di Ockham». [Parisoli 1999.]

questo tipo di linguaggio attribuendolo ad Agostino nel famoso *incipit* delle *Ricerche filosofiche*, molto interessante al riguardo ci sembra la riflessione di Marx ed Hegel. Parlare di denominazione pone il problema di presupporre da una parte qualcuno che deve nominare (quindi dare un nome) dall'altra qualcosa che deve essere denominato. Malgrado questa prospettiva sia stata più volte criticata, è indubbio che la sua intuitività sia accattivante. Non a caso nel *Tractatus logico-philosophicus* Wittgenstein sarà molto attratto da questa idea, arrivando a stabilire una corrispondenza diretta tra oggetto/parola e proposizione/fatto (WITTGENSTEIN 1922/1964).

Questo modello sembra, però, implicare una netta separazione tra soggetto e oggetto. Da una parte ci sarebbe il *soggetto* che dà nomi alle cose, dall'altra le *cose* che devono ricevere questi nomi. È ovvio come in un simile modello ciò che ne risulti maggiormente compromesso è proprio il linguaggio, relegato in questo modo a una funzione del tutto secondaria: quella di un mero codice per trasmettere messaggi, relativi alle cose del mondo, da una mente all'altra.

Chiamare in gioco il linguaggio adamitico non deve sembrare semplicistico, paradossalmente, infatti, questo linguaggio, pur con un differente grado di complessità è quello alla base delle scienze cognitive classiche. Secondo questo modello le parole che noi pronunciamo non sono altro che etichette dei nostri concetti mentali (CIMATTI 2004; CRANE 1995), che sono da intendersi come un vero e proprio "linguaggio del pensiero", il famoso *mentalese*, che corrisponde alla funzione svolta dal metalinguaggio condiviso da Adamo e Dio prima che Adamo sappia dar nome alle cose.

In questo modello non è solo il linguaggio a farne le spese, ma anche l'azione. Qui non c'è spazio per quest'ultima se non nei termini di un *dar nome*. Tutto, infatti, è già dato. Da una parte, abbiamo il parlante, dall'altra, gli oggetti che si impongono e per questo richiedono al soggetto di ricevere un nome. La possibilità di poterlo ricevere però implica e presuppone il riconoscimento pre-linguistico da parte dell'individuo degli oggetti in quanto tali.

Questo modello finisce così per svalutare tanto il linguaggio quanto l'azione che però, paradossalmente, sono le cose che noi riconosciamo come ciò che ci differenziano dagli altri animali. Il problema di quest'opposizione è che trova il suo baricentro in un dualismo, quello tra soggetto e oggetto, che inevitabilmente rinvia ad altre relazioni oppostive: mente/corpo, linguaggio/azione, segno/oggetto, analizzando ognuno di questi termini come se fosse un elemento a sé stante e isolato. Il nostro tentativo è mostrare come la via d'uscita al dualismo soggetto/oggetto sia porre l'attenzione sul processo dialettico tra i due termini all'interno del quale gli elementi sono, sì, momenti differenti, ma che rimandano comunque l'uno all'altro. Ciò che consente questa dialettica tra due poli contrapposti è l'intreccio tra linguaggio e azione. Più che due capacità a sé stanti, indipendenti l'una dall'altra, esse sembrano essere due modalità specie-specifiche mediante le quali un soggetto si relaziona agli oggetti del proprio mondo.

In questo senso gli oggetti "semplici" non sarebbero semplicemente offerti agli individui in maniera intuitiva, ma essi, in quanto oggetti *umani*, sarebbero il prodotto di un processo di appropriazione umana pratico-sensibile di questi stessi enti<sup>3</sup>. Visto

---

<sup>3</sup> Detta più semplicemente, per un animale non tutti gli oggetti all'interno del proprio ambiente possono essere rilevanti, solo se l'animale si trova costretto ad entrare in contatto con essi, un contatto in cui esso deve porsi in relazione pratica con questi, allora essi divengono parte dello spazio logico dell'animale.

che l'oggetto umano si presenta innanzitutto come oggetto *prodotto* e *simbolico* al tempo stesso, dobbiamo dunque comprendere quale sia la relazione tra lavoro e linguaggio.

La domanda qui non è *chi* venga prima di *cosa*, ma capire in che senso un oggetto linguistico sia sempre, utilizzando le parole di Sohn-Rethel, anche un oggetto prodotto di una "sintesi sociale". Per "sintesi sociale" s'intende un processo di produzione sociale, mediante il quale gli uomini si appropriano del mondo esterno innanzitutto praticamente e poi teoricamente (SOHN-RETHEL 1970).

Prima però di analizzare il parallelismo tra linguaggio e azione dovremo tentare di vedere come proprio la nozione di lavoro umano ci consenta di riformulare il problema degli oggetti in relazione al processo percettivo.

### **3. Il dato della percezione e la mediazione del lavoro.**

Il lavoro, inteso come attività pratico-sensibile, come *praxis*, rappresenterebbe lo sfondo all'interno del quale si costituirebbero gli oggetti umani, oggetti caratterizzati in termini simbolici. Nel sapere aristotelico *praxis* era separato dal termine *poiesis*. Se con quest'ultimo s'intendeva l'agire meccanico, che spetta quindi allo schiavo e che è rivolto esclusivamente verso le cose, il termine *praxis* indicava l'agire politico-morale, prerogativa dell'uomo libero e cittadino della *polis*, e per questo non era un agire rivolto esclusivamente alle cose ma al miglioramento di se stesso. Utilizzando la parola *praxis* in riferimento al processo produttivo, dunque, Marx le attribuisce una connotazione semantica differente rispetto alla sua accezione classica, riassorbendo in realtà in essa anche il significato di *poiesis* (BALIBAR 1993/1994: 50). *Praxis* è un agire rivolto alle cose che ha una retroazione sullo sviluppo del soggetto per cui è questo stesso agire che crea il soggetto. Utilizzando questo termine per indicare un'azione produttiva pratica, Marx vuole indicare come proprio questa attività pratico-sensibile includa o comunque renda possibile il *theorein*<sup>4</sup> (la terza forma di agire che Aristotele riconosceva e con cui intendeva il rivelamento della verità).

Ne consegue che la conoscenza degli oggetti è mediata da questa attività sensibile. Quest'ultima rappresenta la condizione di possibilità di qualcosa di più generale come l'esperienza, all'interno della quale sola è possibile un incontro tra il soggetto e gli oggetti. In questa prospettiva, gli oggetti non sono il punto di partenza ma il punto d'arrivo. Questo è il primo passo della critica di Marx alla gnoseologia di Feuerbach:

Egli [Feuerbach] non vede come il mondo sensibile che lo circonda sia non una cosa data immediatamente dall'eternità, sempre uguale a se stessa, bensì il prodotto dell'industria e delle condizioni sociali; e precisamente nel senso che è un prodotto storico, il risultato di una serie di generazioni (...). Anche gli oggetti della più semplice «certezza sensibile» gli sono dati solo attraverso lo sviluppo sociale, l'industria e le relazioni commerciali. E' noto che il ciliegio, come quasi tutti gli alberi da frutta, è stato trapiantato nella nostra zona pochi secoli or sono grazie al *commercio*, e perciò soltanto *grazie* a questa azione di una determinata società in un determinato tempo esso fu offerto alla «certezza sensibile» di Feuerbach. (MARX 1846/1958: 25)

---

<sup>4</sup> Questa fa riferimento alla nota distinzione marxiana tra lavoro manuale e intellettuale non come due ambiti separati ma come due modalità in successione: il lavoro pratico creerebbe le condizioni storico-sociali per lo sviluppo del sapere teoretico. Non a caso l'avvento della società comunista ha tra i suoi obiettivi il superamento di tale contrapposizione e la loro riunificazione.

Marx sembra mettere in discussione un'intera tradizione filosofica che nell'analisi dei processi percettivi poneva l'accento sull'aspetto contemplativo: l'uomo non percepirebbe semplicemente oggetti, ma per percepirli dovrebbe necessariamente e innanzitutto impadronirsene. Ciò non vuol dire però che Marx rifiuti l'idea di un'oggettività presa in sé e per sé [sul problema della natura in Marx vedi SCHIMDT 1962]. A tal proposito si potrebbe intendere il superamento di Hegel operato da Marx come un ritorno all'idea kantiana di una oggettività, per quanto noumenica, comunque indipendente dal pensiero (COLLETTI 1971). A differenza di Kant, però, la teoria della conoscenza di Marx sarebbe caratterizzata dalla sua identificazione con il processo lavorativo pratico-sensibile (LEONT'EV 1979).

Il dato, come oggetto di intuizione sensibile<sup>5</sup>, non sarebbe qualcosa che precede, ma qualcosa che si costituisce all'interno del processo produttivo. Questo stesso processo non sarebbe di natura teoretica ma pratica, esso si svolgerebbe non all'interno della singola mente, ma all'esterno: nel *traffico*, nel *commercio*, nella *circolazione*. L'utilizzo da parte di Marx della parola *Verkehr* (commercio) getta luce sulla relazione tra lavoro e linguaggio. Se Marx avesse voluto intendere semplicemente commercio avrebbe potuto utilizzare *Handel*. *Verkehr*, invece, ha una connotazione semantica più ampia potendo significare sia commercio sia circolazione, ma anche comunicazione (BALIBAR 1993/1994: 47) (da notare che per esserci circolazione deve esserci anche necessariamente qualche forma di comunicazione). Marx pone l'accento allora più che sul rapporto soggetto/oggetto, sulle relazioni pratico sensibili e linguistiche che intercorrono tra gli individui nella formazione degli oggetti e tra gli individui e gli oggetti stessi.

L'esempio proposto del ciliegio è in questo senso emblematico. L'albero non sarebbe semplicemente qualcosa che sta davanti a noi (Gegen-stand) e che verrebbe percepito passivamente, cioè un'intuizione sensibile (passiva). Esso sarebbe il risultato di un processo di appropriazione umana e, quindi, un'intuizione sensibile che rinvia e presuppone costantemente una *praxis* sociale.

In altre parole quell'oggetto si offrirebbe alla nostra intuizione sensibile, quindi alla sintesi intellettuale (individuale), solo in quanto sarebbe stato oggetto di una precedente sintesi sociale pratico-sensibile (SOHN-RETHEL 1970). Da ciò ne consegue che:

Tutti i rapporti umani che l'uomo ha col mondo, vedere, udire, odorare, gustare, toccare, pensare, intuire, sentire, volere, agire, amare, in breve tutti gli organi che costituiscono la sua individualità, così come gli organi che sono immediatamente nella loro forma organi comuni, [VII] sono nel loro comportamento *oggettivo* o nel loro *comportamento di fronte l'oggetto*, l'appropriazione di questo stesso oggetto. L'appropriazione della realtà *umana*, il comportamento di questa di fronte l'oggetto è *l'attualizzazione della realtà umana*: l'agire umano e anche il *patire* umano, dato che il patire, umanamente inteso, è un godimento proprio dell'uomo. (MARX 1844/1949: 111)

---

<sup>5</sup> Intuizione sensibile che per Marx non è mai da intendersi come semplicemente teoretica, ma sempre legata al processo pratico-sensibile. In realtà possiamo vedere come non sia possibile nel mondo animale il darsi di un essere vivente che si ponga nei confronti del mondo come semplicemente osservatore, infatti, già la stessa capacità percettiva è intrinsecamente legata a un'attività pratico-sensibile e proprio in vista di quest'ultima la percezione ha una funzione. Solo in un secondo momento nella specie *Homo sapiens* il raggiungimento di un alto livello di complessità strutturale, accompagnata da una complessità ulteriore dell'organizzazione sociale, renderà possibile la divisione tra teoria e prassi, rispecchiando quella più originaria tra lavoro manuale e lavoro intellettuale.

L'appropriazione (Aneignung), di cui parla Marx, non significherebbe soltanto un prendere pratico<sup>6</sup> (greifen) sotto il concetto (Begriff) per poter com-prendere (begreifen), ma un rendersi adatto, cioè, un adattarsi (sich eignen an) reciproco tanto dell'oggetto al soggetto quanto del soggetto all'oggetto. L'individuo in tal modo sarebbe tanto attivo quanto passivo, e, infatti, proprio grazie a tale dialettica sarebbe possibile, da una parte, il processo di umanizzazione dell'uomo, dall'altra, il processo di oggettivizzazione degli oggetti.

L'occhio è diventato occhio umano non appena il suo oggetto è diventato un oggetto sociale, umano, che procede dall'uomo per l'uomo. Perciò i sensi sono diventati immediatamente, nella loro prassi, dei teorici. Essi si riferiscono alla cosa in grazia della cosa; ma la cosa stessa è all'uomo e viceversa. (*Ivi*: 111)

Anche gli stessi organi biologici sarebbero così sottoposti a un processo storico-naturale di socializzazione «così i sensi dell'uomo sociale sono diversi da quelli dell'uomo non sociale» (*Ivi*: 114). L'ingresso nella società comporterebbe in questo modo un processo di storicizzazione dello stesso corpo umano: l'occhio diverrebbe, dunque, occhio umano solo quando di fronte si troverebbe un oggetto, non inteso come pura intuizione sensibile, ma come oggetto prodotto di un'attività sociale. Solo in questo secondo momento la prassi cederebbe il posto alla teoria; solo dopo un lungo processo di appropriazione, l'oggetto si lascerebbe percepire come semplicemente dato.

#### **4. Il parallelismo tra linguaggio e strumento in rapporto all'oggetto sensibile particolare.**

Prima abbiamo visto come Marx, criticando Feuerbach, utilizzi il termine «certezza sensibile».

L'utilizzo di questo termine *sinnliche Gewissheit* non ci sembra casuale, visto anche che è posto tra virgolette. Nella *Fenomenologia dello Spirito* con questo termine Hegel indicava ciò che apparentemente sembrerebbe più certo ed evidente, ma che in realtà, è il meno certo: gli oggetti particolari "sedie", "tavoli", "mele". In queste pagine della *Fenomenologia* ben note a Marx, Hegel pone l'accento sul ruolo del linguaggio nell'atto di questa percezione. Nella certezza sensibile, che è la prima tappa del percorso della coscienza, Hegel spiega come ogni oggetto non possa mai essere colto in quanto particolare ma sempre e solo in quanto universale, aprendo così alla percezione. Di fronte un oggetto (un ciliegio), io non potrei mai coglierlo nella sua immediatezza, in quanto nel momento stesso in cui io mi riferisco all'oggetto come a un *Questo*, *Qui* e *Ora* che è, nell'indicarlo non potrei se non coglierlo come un *esser-stato*. Ciò nonostante in quanto *è-stato* quest'oggetto allora non è più, e il *Questo* che indico, in realtà, è un altro è, o meglio un altro *Questo*. L'immediatezza sensibile del «ciliegio» di fronte a me, non sarebbe mai un *immediato*, ma sempre e solo il risultato di un processo di *mediazione*<sup>7</sup>. Ciò

---

<sup>6</sup> Ciò indicherebbe infatti un movimento unidirezionale dal soggetto all'oggetto, in Marx invece il modello si complica: il soggetto agisce e modifica l'oggetto e viceversa.

<sup>7</sup> Qui la mediazione non è pratica, ma linguistica. Come vedremo, questo parallelismo tra azione e linguaggio sembrerebbe essere dovuto proprio al processo produttivo, per cui l'oggetto prodotto è segno del lavoro che regolerebbe quel lavoro stesso. Si aprirebbe in tal modo a quella circolarità che sembrerebbe per certi versi il carattere distintivo del linguaggio.

implicherebbe che, nel momento stesso in cui lo si nomina, si nominerebbe sempre un universale e mai un particolare. Il questo *particolare* è definito da Hegel come l'*inesprimibile* (Unaussprechliche), ovvero qualcosa che non può esser mai percepito perché la percezione introduce già all'interno di un universale «il Questo sensibile che è in gioco nell'opinione, infatti, è *inaccessibile* (unerreichbar) al linguaggio il quale appartiene alla coscienza, all'universale in sé» (HEGEL 1807/2004: 185). Solo a questo punto entrerebbe in gioco la percezione (Wahrnehmung) che, sola, prenderebbe (nehmen/prendere) il vero (*Wahr*) della certezza sensibile.

È innegabile come quindi per Hegel la percezione sia intimamente legata alla linguisticità: noi non potremmo mai cogliere l'oggetto nella sua particolarità, ma sempre e solo nella sua mediazione con l'universale. Per rafforzare ancora di più questo punto Hegel propone un confronto tra la situazione animale e quella umana:

Tale saggezza, d'altra parte, non è preclusa neanche agli animali, i quali anzi si rivelano iniziati a essa nel modo più profondo; gli animali, infatti, non si fermano davanti alle cose sensibili considerandole come essenti in sé, al contrario: disperando della loro realtà e pienamente certi della loro nullità, se ne impadroniscono senza mezzi termini e se ne cibano (*Ivi*: 183).

Hegel sembra procedere in una duplice direzione. Dopo aver delineato una somiglianza tra uomo e animale - entrambi, infatti, non possono accedere a questo particolare - evidenzia una differenza. Mentre gli uomini, avendo accesso all'universalità attraverso il linguaggio, sono in grado di cogliere l'oggetto nella sua universalità, gli animali, invece, non avendo accesso neanche all'universalità (mediante il linguaggio), lo annientano.

Anche in Marx, come abbiamo visto precedentemente, il dato non è il presupposto ma il risultato di un commercio *Verkehr* che sarebbe, sì, commercio pratico-sensibile ma anche linguistico. A questo punto potrebbe sembrare che mentre Marx, utilizzando il termine *Verkehr*, ponga l'accento tanto sull'azione quanto sul linguaggio per cogliere il dato percettivo, Hegel si limiti a quello prettamente linguistico. Per superare questa eventuale obiezione proponiamo un raffronto fra alcuni passi hegeliani nei quali tenteremo di porre in luce l'intreccio costitutivo tra linguaggio e azione anche in quest'autore.

Hegel nella *Fenomenologia* si scaglia contro coloro «che affermano quella verità e certezza della realtà degli oggetti sensibili». Qui in gioco non sono tanto gli oggetti sensibili, in quanto tali, ma la loro conoscenza diretta. Come visto precedentemente, Hegel sembra porre l'accento sulla funzione del linguaggio come mezzo mediatore e come ciò che pone il particolare su un piano prettamente universale, ciò nonostante questo discorso riguardo al linguaggio è speculare a quello riguardo allo strumento.

Sempre nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel, parlando del lavoro del servo, afferma «Il lavoro è desiderio tenuto a freno, è un dileguare *trattenuto*, e ciò significa: il lavoro *forma, coltiva*» (HEGEL 1807/2004: 289). Confrontiamo ora la differenza tra la relazione animale con l'oggetto e quella umana caratterizzata, appunto, dal lavoro.

Gli animali «disperando [verzweifelnd] della loro [gli oggetti] realtà se ne impadroniscono [zulangen] senza mezzi termini e se ne cibano [aufzehren]» (*Ivi*: 183). La relazione degli uomini con gli oggetti, al contrario, sembrerebbe essere caratterizzata, oltre che dal linguaggio, anche da un «tener a freno» [gehemmen] reso possibile dalla mediazione del lavoro e dello strumento, «con il lavoro, la coscienza esce fuori di sé per passare nell'elemento della permanenza» (*Ivi*: 289).

Nella *Filosofia dello spirito* jenes Hegel afferma:

(...) la brama (Begierde) animale è una coscienza animale in cui l'annientare si arresta, ed i membri dell'opposizione sono posti soltanto *in quanto sono da togliere*. La brama è un *dover* essere-annientato; l'oggetto della brama altrettanto; il reale essere-tolto e la sua *idealità* un arresto di questo stesso venir-tolto, sono spostati e separati nel tempo; ma il divenire-reale del togliere, l'appagamento della brama è un venir-tolto immediato, senza alcuna idealità, senza coscienza; il desiderio umano dev'essere ideale, tolto, nell'atto stesso del togliere, e l'oggetto, proprio in quanto viene tolto, deve durare ed il medio, come il durevole essere-tolto di entrambi, *deve* esistere opposto ad entrambi. (HEGEL 1821/1975: 35).

Seguendo Hegel, l'animale nell'appagamento (die Stillung) della sua brama (Begierde) è in una relazione non mediata (unmittelbares) con l'oggetto a causa della quale l'animale *annienta* (vernichtet) letteralmente l'oggetto. Annientare, che è anche un annichilire, sta a indicare, in questo contesto metaforicamente l'atto di appropriazione dell'oggetto senza considerarlo, in realtà, in quanto oggetto. Anche Marx, ne *L'ideologia tedesca*, dirà che l'animale (jedes Tier) non ha relazione con niente (nicht in einem Verhältnis zu "stehen") (MARX 1846/1958: 29). Il desiderio umano, invece, sarebbe posto idealmente, per cui l'oggetto stesso, seppur tolto, perdurerebbe. Questo perdurare è dato dal fatto che l'uomo a differenza dell'animale riconosce l'oggetto in quanto oggetto. Questo mantenimento tanto dell'oggetto nel suo esser tolto (aufgehobenwerden), quanto del desiderio umano, è possibile però soltanto attraverso una mediazione di un altro oggetto: lo strumento che perdura a entrambi «lo strumento è l'esistente medio razionale, l'universalità esistente nel processo pratico» (HEGEL 2008: 36-37). In tal senso lo strumento rappresenta il *medium*, ossia ciò che permette la relazione tra oggetto e individuo, dirà ancora Hegel «il lavoro è questa coscienza pratica in quanto relazione, un che di universale (Allgemeines)» (*Ibidem*).

Lo strumento è l'esistente medio razionale l'universalità esistente del processo pratico; esso appare dal lato dell'attivo di fronte al passivo; è parimenti passivo rispetto al lato del lavorante, e attivo rispetto al lavorato. Lo strumento è ciò in cui il lavorare ha il suo permanere, quel che solo avanza al lavorante e al lavorato, ed in cui la loro contingenza si perpetua; lo strumento si impianta nelle tradizioni mentre tanto il desiderante quanto il desiderato esistono solo come individui, e come individui periscono (*Ibidem*)

Lo strumento, infatti, non è semplicemente un oggetto utilizzato per raggiungere uno scopo, ma un oggetto in cui si incarna, si *transustanzia* una società. Il lavoro, in questo senso, è tale per il fatto di presupporre una dimensione sociale, visto che lo strumento è strumento umano (generale-universale) solo in quanto o è ereditato o è lasciato in eredità. Seguendo Hegel, lo strumento è il ponte di comunicazione tra due generazioni: mentre gli individui e i prodotti *periscono*, lo strumento si impianta nella tradizione.

Allo stesso modo Marx ne *L'ideologia tedesca* afferma che, a differenza dell'uomo, l'animale non ha relazione con i propri con-specifici e non è in relazione con gli oggetti del suo ambiente «das Tier "verhält" sich zu Nichts und überhaupt nicht» (*Ivi*: 29). Proprio questa caratterizzazione dell'uomo rispetto all'animale sarà una costante nel pensiero marxiano, se si considera che questa espressione è utilizzata

tanto nel 1846 nell'*Ideologia*, quanto nel 1879/80 nelle *Glosse marginali ad Adolph Wagner*. Questo non aver relazione con l'oggetto non indica una mancanza di utilizzo da parte dell'animale dell'oggetto, così come il non rapporto coi propri consimili non indica un'assenza di relazione con altri con-specifici. Questa mancanza è da intendersi in termini di un mancato riconoscimento da parte del singolo animale tanto dell'oggetto quanto degli altri animali. Infatti Marx non utilizza il termine *Beziehung*, ma *Verhältnis* che pone l'accento più che sulla relazione, sul rapporto e sulla proporzione tra gli individui in corrispondenza con l'idea aristotelica, formulata nell'*Etica Nicomachea*, per cui le società umane sarebbero caratterizzate da uno scambio *proporzionale* e quindi linguistico (vd trad. del passo dell'EN in LO PIPARO 2003: 125-126).

L'uomo, attraverso l'azione pratica, medierebbe la sua relazione con l'oggetto per cui riuscirebbe a staccarsene, staccamento che starebbe a indicare a sua volta un controllo dell'oggetto. Questa mediazione sarebbe realizzata dal processo lavorativo che, di conseguenza, per esser tale, dovrebbe essere lavoro attraverso strumento. Non a caso Marx mutua da Franklin la definizione dell'uomo come «*l'animale che fabbrica strumenti*» (MARX 1867/1970: 148). Ma fabbricare non è lo stesso che usare. Se l'uomo fabbrica strumenti, questo esser in grado di poter fabbricare rinvia a un apprendimento che sottende, a sua volta, una comunità all'interno della quale questo apprendimento è potuto avvenire. L'animale, al contrario, usa, ma non fabbrica strumenti (KÖHLER 1921/2010).

Proprio per questo, oggetto non è soltanto l'oggetto sul quale si usa lo strumento, lo strumento è esso stesso un oggetto. In quanto tale lo strumento, mediando la relazione tra individuo ed altri particolari, si pone come oggetto generale in contrapposizione a oggetti particolari. Il martello, ad esempio, è utilizzato per differenti scopi e su diversi oggetti particolari, in tal senso esso è l'oggetto generale che struttura il particolare o meglio lo determina in quanto un particolare generale (una trave, una sedia, un tavolo). Attraverso questo processo di mediazione dello strumento il particolare si universalizza, diviene un oggetto umano. Anche in Marx è presente questa distinzione:

L'animale produce unicamente ciò che gli occorre immediatamente per sé o per i suoi nati; produce in modo unilaterale, mentre l'uomo produce in modo universale; produce solo sotto l'impero del bisogno fisico, e produce veramente soltanto quando è libero da esso; l'animale riproduce soltanto se stesso, mentre l'uomo riproduce l'intera natura; il prodotto dell'animale appartiene immediatamente al suo corpo fisico, mentre l'uomo si pone liberamente di fronte al suo prodotto (MARX 1844/1949: 75).

Marx ripropone, o sembra tener a mente, la differenza hegeliana tra produzione umana e produzione animale. D'altro canto, come dimostra esplicitamente una nota della *Sacra famiglia* (MARX: 148), in cui si fa riferimento proprio alla dialettica del *Questo*, Marx conosceva molto bene questi passi. Anche Marx, infatti, ponendo l'accento sul carattere pratico-sensibile dell'attività dell'uomo, sembra sottolineare come quest'ultimo nella sua produzione produca *per l'intera natura* e si ponga *liberamente di fronte al prodotto*, quindi in maniera non particolare, ma, appunto, universale.

L'aspetto che vogliamo qui sottolineare in Hegel è che, mentre nel passo di *Jena* questo universale e questo ruolo di mediazione è espresso dallo strumento, nella

*Fenomenologia* è espresso dal linguaggio. Si pone quindi un parallelismo tra questi due elementi, parola e strumento, e tra queste due capacità: il linguaggio e il lavoro. Queste ultime sono ciò mediante il quale l'uomo riesce, a differenza dell'animale, ad accostarsi e a conoscere l'oggetto in quanto oggetto. Il parallelismo presente tanto in Hegel quanto in Marx tra linguaggio e lavoro, sarebbe dato dalla circolarità tra queste due attività. Non c'è produzione sociale tipicamente umana, se non c'è linguaggio, ma lo stesso linguaggio umano non è altro che un modo differente rispetto a quello animale di rapportarsi all'oggetto. Un rapporto che presuppone e rinvia sempre a una dimensione sociale.

### **5. L'oggetto che fa segno.**

Siamo giunti a un punto importante: l'oggetto, cui secondo il modello ingenuo del linguaggio adamitico si dovrebbe applicare il nome, più che essere il punto di partenza è il punto d'arrivo di un lungo processo di appropriazione da parte dell'uomo di quell'oggetto. Un'appropriazione che richiede un'azione sociale su di esso per renderlo oggetto *umano*. Quest'azione sull'oggetto, che lo universalizza, è legata alla medesima operazione che consente al linguaggio di conoscere l'oggetto particolare solo in quanto universale, nominandolo. Intravediamo un'intima relazione tra linguaggio e lavoro, due forze specie-specifiche umane che filtrano i nostri dati di percezione. Da ciò ne consegue che noi non ci troviamo mai di fronte a semplici «oggetti», ma di fronte a oggetti che sono colti nella loro variante logica, nella loro dimensione, appunto, *ontologica*.

Nei *Lineamenti di filosofia del diritto* Hegel rende bene proprio questo legame:

#### §196

(...) il lavoro [Vermittlung] è la mediazione che consiste nel procurare e allestire, per i bisogni particolarizzati, dei mezzi altrettanto particolarizzati. (...) ora, questa attività formatrice conferisce al mezzo il valore e la sua adeguatezza al fine, e perciò l'uomo, nel proprio consumo, rapportandosi principalmente a produzioni umane, non fa altro che consumare, appunto queste fatiche.

#### §197

Nella molteplicità delle determinazioni e degli oggetti che assorbono l'interesse, si sviluppa la cultura teorica: non semplicemente una molteplicità di rappresentazioni e congiunzioni, ma anche una mobilità e rapidità dell'attività rappresentativa e del passaggio da una rappresentazione all'altra, il cogliere relazioni complesse e universali, ecc. Si tratta della cultura intellettuale in generale, e, quindi, anche della cultura del linguaggio. (HEGEL 1821/2006: 351)

*Vermittlung* viene qui tradotto come lavoro, ciò nonostante in tedesco questo termine ha una valenza semantica più ampia rispetto ad *Arbeit*. Se quest'ultimo è il semplice lavoro, *Vermittlung* rinvia anche a una *organizzazione*, una *combinazione*, una *mediazione*, e infine una *comunicazione*. Qui, allora, Hegel sottolinea che il lavoro è intrinsecamente una sorta di *organizzazione* del mondo esterno che implica una *comunicazione*.

Proprio la *Vermittlung*, quindi, consentirebbe, e presupporrebbe al tempo stesso (siamo qui all'interno di una circolarità tra soggetto-oggetto e azione-linguaggio), il formarsi e l'offrirsi di una serie di cognizioni e rappresentazioni alla nostra coscienza. Come sopra analizzato, infatti, proprio in seguito a quest'operare *sul* e organizzare *il* mondo (attività pratico-sensibili) le nostre rappresentazioni potranno

vertere su oggetti (cogliendolo come dati). Siamo qui di fronte al collasso tra attività puramente intellettuale-gnoseologica e attività pratico-sensibile. Proprio in questo senso parlavamo all'inizio del lavoro come condizione di possibilità della stessa conoscenza.

Inoltre, Hegel afferma che proprio il processo lavorativo come organizzazione rinvierebbe alla formazione di un'attività plasmatrice tale per cui le nostre stesse strutture cognitive sarebbero ri-organizzate a partire da quest'organizzazione *del e sul* mondo esterno. La rappresentazione, dunque, non sarebbe qualcosa che avviene sempre allo stesso modo. Il modo della rappresentazione e la rapidità delle connessioni rinvierebbero a un processo di affinamento e miglioramento, per cui Hegel parla di «una mobilità e rapidità dell'attività rappresentativa e del passaggio da una rappresentazione all'altra». Ciò che desta più interesse è il riferimento alla «capacità di cogliere le connessioni» che sembrerebbe, o potrebbe, rinviarci a quella di *simbolo*, la cui etimologia greca *sunballein* è costituita dal prefisso *sun* “con” e *ballein* “legare, raccogliere”. Il fatto che questa capacità di cogliere le connessioni sia legata al linguaggio sarebbe specificato proprio da Hegel a fine passo. In effetti le parole sarebbero il mezzo attraverso il quale cogliamo le relazioni, quindi, proprio le capacità intellettive sarebbero legate al nostro linguaggio, in quanto proprio quest'ultimo permetterebbe una *mobilità e rapidità* che consentirebbe di passare da una rappresentazione all'altra. Lo stesso Aristotele nella *Poetica* riconosceva che «*to gar eu metaferēiv to omoiov theoreiv esti*» (ARISTOTELE *Poetica*: 199) (il buon metaforizzare è il saper vedere – osservare - il somigliante), tale *theorein* (saper vedere) si esplica quindi in un *ferēiv* (portare) *to omoion* (il somigliante) meta (attraverso-nelle). Questo *theorein* non è però separabile dall'atto stesso attraverso il quale lo si coglie: il metaforizzare. Il metaforizzare però è un processo prettamente linguistico e, infatti, l'uomo si caratterizza come animale metaforizzante.

Abbiamo, da una parte, il lavoro che plasma l'oggetto e crea le condizioni pratico-sensibili dalle quali la coscienza ricava le proprie rappresentazioni, dall'altra, il linguaggio che collega queste stesse rappresentazioni.

Lavoro e linguaggio, dunque, due aspetti logicamente disgiungibili, la cui specularità, però, sarebbe evidenziata dal termine tedesco *Vermittlung* (organizzazione e comunicazione).

Un'organizzazione sensibile, ma allo stesso tempo linguistica. Non a caso lo stesso Vygotskij in continuità con Marx ed Hegel affermerà «nella più tenera età si trovano le radici genetiche di due forme fondamentali del comportamento culturale: *l'uso degli strumenti e il linguaggio umano*» (VYGOTSKIJ 1974/2009)

Qui si evidenzia il parallelismo sopra menzionato in maniera evidente. Il lavoro, che agisce mediante lo strumento, in quanto universale, è un metter in ordine, un disporre in successione lineare sia una serie di operazioni, sia una serie di elementi per il raggiungimento di uno scopo. Allo stesso modo il linguaggio, che agisce mediante la parola, è un metter ordine, un disporre in successione lineare (vedi il secondo principio della linguistica in SAUSSURE, 1916) sia le nostre operazioni pratico-cognitive (cosa devo fare per raggiungere uno scopo) sia i contenuti della nostra coscienza. La differenza è che mentre il lavoro sembrerebbe prettamente rivolto all'esterno (organizzare il mondo esterno), il linguaggio sembrerebbe rivolto all'interno (organizzare il mio comportamento) (VYGOTSKIJ 1978/2007).

Siamo qui di fronte alla tematizzazione hegeliana del rapporto tra azione, oggetto prodotto e linguaggio.

Attraverso l'attività formatrice [die Formierung], la determinazione [die Bestimmung] per cui Qualcosa è il Mio riceve una esteriorità sussistente per sé, e cessa di essere limitata alla mia presenza in questo spazio e in questo tempo, e alla presenza del mio sapere e volere. (HEGEL 1821/2006: 153)

§57

(...) tale presa di possesso è anche l'attività di porre nella realtà ciò che l'uomo è secondo il suo concetto (nel senso di una possibilità, facoltà, disposizione). Solo così ciò viene posto tanto come il Suo, quanto anche come oggetto che, differente dall'autocoscienza semplice, diviene perciò suscettibile di ricevere la forma della cosa. [Ibidem]

L'attività formatrice [Formierung] nel dar forma all'oggetto lo determina nel senso che realizza nell'oggetto il fine di un'azione. Per questo motivo l'oggetto stesso si determina in quanto fine realizzato. Questo fine è il fine di un individuo e della sua attività volontaria incorporata e resa oggettiva nell'oggetto, che diviene segno di questa stessa volontà. Hegel qui pone in stretta relazione la nozione di proprietà e linguaggio. Questa idea non è isolata, già Locke aveva fondato il diritto della proprietà sul fatto che l'oggetto lavorato divenisse parte integrante del mio corpo per il fatto che esso dipende da me. Per Locke, infatti, il mio corpo mi è riconosciuto come mia proprietà, in quanto io ho piena gestione dei miei arti, potendo io stesso decidere quando muovere il mio braccio (LOCKE 1690/2006). Allo stesso modo qualcosa che verrebbe ad essere da me costruita, in quanto alle mie dipendenza, mi apparterebbe perché in esso verrebbe ad essere incorporata la mia attività. L'attività formatrice quindi formerebbe l'oggetto, in quanto tale, e l'oggetto sarebbe segno di questa volontà incorporata nell'oggetto.

Non bisogna dimenticare che proprio nella lotta per il riconoscimento tra servo e signore, presentata nella *Fenomenologia*, un ruolo fondamentale è assunto dall'oggetto. Da una parte, abbiamo il signore, colui che può essere riconosciuto, dall'altro il servo, colui che invece non può essere riconosciuto avendo preferito la propria biologicità alla propria umanità (KOJÈVE 1947/1996). Siamo di fronte un'impasse: pur potendo essere riconosciuto, neanche il signore può essere veramente riconosciuto senza aver prima riconosciuto il servo. Il vero riconoscimento avverrà, quindi, anche per il Signore, solo quando questi avrà riconosciuto il servo, ossia finché non avrà riconosciuto la sua dipendenza dal servo proprio grazie alla mediazione dell'oggetto prodotto del lavoro del servo. L'oggetto nella lotta per il riconoscimento funge da elemento mediatore, esso è «qualcosa di permanente» (HEGEL 1807/2004: 289), per cui «formando la cosa –mediante il lavoro- la coscienza vede divenire suo oggetto la propria negatività, il proprio essere-per-sé, solo perché essa rimuove la forma essente opposta» (Ibidem). È solo attraverso l'oggetto dunque che è possibile il reciproco riconoscimento tra servo e signore.

## 6. Reificazione: la genesi dell'oggetto in quanto oggetto simbolico

Ripercorrendo le fila del discorso hegeliano e intrecciandolo con quello marxiano, siamo giunti al riconoscimento di una complessità di quelli che all'inizio sembravano degli oggetti "semplici" che sembrerebbero cioè offrirsi spontaneamente alla nostra pura apprensione intellettuale. In realtà, abbiamo visto come, fondandosi il processo intellettuale stesso su un processo vitale, lo stesso dato oggettivo è il prodotto di un apprensione prima pratico-sensibile e poi teoretica. Questo ci ha condotti di fronte alla collisione tra lavoro, ossia azione diretta a uno scopo, e linguaggio, ponendoli in

relazione nella costituzione di una strana “cosa”: l’oggetto del mondo umano, un oggetto che in sé eccede da sé, rinviando ad altro da sé. Proprio questo suo rinviare ad altro gli consente di poter essere posto in una relazione con altro da sé (come ad esempio nello scambio dei beni) (ECO 1975).

Per opporci al dualismo tra soggetto e oggetto, siamo passati attraverso l’analisi di queste due capacità, lavoro e linguaggio, che non sono da intendersi in ordine cronologico, vedere *chi* viene prima *cosa*, ma come due modalità intrecciate mediante le quali si perviene a qualcosa come gli oggetti umani. Quest’oggetto diviene allora il punto di fuga e di collisione in cui due processi vitali si reificano, generando, cioè, oggetti che non possono essere spiegati se non rinviando all’attività che li ha prodotti. Utilizziamo la categoria di reificazione in chiave gnoseologica, e in tal senso in maniera differente rispetto all’utilizzo fattone da Lukács (LUKÁCS 1923/1974). Con reificazione intendiamo un processo reso possibile dal linguaggio, ma che allo stesso tempo rimanda necessariamente ad altro: alle relazioni pratico-sensibile all’interno delle quali si rende possibile questo stesso processo reificativo.

Nel caso degli oggetti umani siamo in presenza di enti reali e concreti che, però, trascendono la loro realtà rinviando a una dimensione logica altra da sé. Questo altro da sé diviene il problema. Le strade sono due o tentiamo di dare un contenuto materiale a questa trascendenza, oppure la lasciamo librarsi in dimensioni immateriali ed eterne. La strada marxiana ed hegeliana è, a nostro avviso, la prima. Per dare realtà a questa trascendenza, a questo rinvio ad altro da sé, l’attenzione è spostata più che sui termini della relazione (oggetto/soggetto parlante) sul processo (linguaggio/azione) che genera l’oggetto, il quale a sua volta sottende e rinvia a questo stesso processo reificato in esso [per una discussione approfondita del problema della reificazione in relazione al linguaggio vedi VIRNO 2003].

Se in Hegel è lo Spirito che si esteriorizza e si aliena da sé, per poi ritrovarsi in quanto Spirito assoluto, Marx, operando un vero e proprio rovesciamento (MUGNAI 1984), parte dalla merce, dall’oggetto esteriorizzato per rinvenire il processo sociale che caratterizza la produzione umana.

Potrebbe sembrare pericoloso avanzare questo confronto tra Marx ed Hegel, potendo sembrare che con la nozione di merce si lasci il terreno filosofico, per addentrarsi in quello prettamente economico. Proprio contro tale preconcetto intendiamo, però, scagliarci, prima di addentrarci in questo confronto. Occorre tener presente che l’itinerario della coscienza tracciato nella *Fenomenologia dello spirito*, che consiste nel ritrovarsi stesso della coscienza, culmina nel momento in cui l’individualità si riconosce come universalità. Solo una volta che la singolarità si è riconosciuta come ciò che è, come universalità, allora si passa allo spirito oggettivo, ovvero all’analisi dei momenti dell’eticità, del diritto e della moralità. Attuando un vero e proprio rovesciamento, invece, Marx pone attenzione direttamente a questa sfera dell’universalità, la società, all’interno della quale la coscienza individuale può perdersi. Marx riconosce la relazione tra individuo (particolare) e società (universale) e, proprio per questo, non parte dalla coscienza persa che deve ritrovarsi, ma parte dalla società all’interno della quale la coscienza si è già persa (PLATZMENT 1975). A differenza di Hegel, però, come più volte ribadito da Marx, questa alienazione non è un’alienazione concettuale, teorica, ma pratica, in quanto le condizioni storiche stesse hanno prodotto tale perdita.

Per ritrovarsi praticamente, e non solo teoricamente, è necessario quindi rivolgersi alle basi economiche, analizzando la società all’interno della quale questo smarrimento è avvenuto. A differenza di Hegel, che parte quindi dal passato per giungere al presente, Marx parte dal presente per arrivare al passato. L’analisi che in

Hegel procede dall'oggetto sensibile su cui la coscienza pone attenzione inizialmente, in Marx prende le mosse dalla merce come l'oggetto, dal quale, sviluppandone le intime contraddizioni, si perviene a rintracciare lo sviluppo dell'intera società capitalista e con essa della storia dell'umanità, caratterizzata, come in Aristotele dallo scambio e dal linguaggio<sup>8</sup>.

Marx partirebbe quindi dalla merce come oggetto sensibile nel quale l'individuo perverrebbe a cogliere la sua universalità come società. In effetti, Marx riconosce subito come «la merce è prima di tutto un oggetto esterno, una cosa che per mezzo delle sue proprietà soddisfa bisogni umani» (MARX 1867/1970: 53). In tale accezione essa è valore d'uso e, in quanto tale, essa rinvia alle sue qualità sensibili. Il processo che differenzia l'una dall'altra le merci è il loro essere, oltre che *valore d'uso*, *valore di scambio* rapportandosi l'una all'altra e determinandosi in tale relazione in quanto *valori*. Questo valore non rinvia alla natura sensibile dell'oggetto, non è qualcosa che è dentro l'oggetto stesso, ma si sviluppa a partire dalle relazioni delle merci prese nella loro forma astratta. Tale astrazione è resa possibile dal loro essere *praticamente* in relazione. Ciò che permette il loro porsi in relazione è il loro aver in comune non una proprietà fisica, ma il loro esser prodotti di *lavoro umano* (MARX 1867/1970: 53).

Proprio in quanto prodotto pratico umano, l'oggetto è riconosciuto come *Uno*, come identità, come *res* in una opposizione-relazione ad altre *res*. Tale unità nella differenza, per cui il valore di una merce è sempre ed esclusivamente in relazione al *mondo delle merci*, è data dal fatto che allo stesso modo anche tutte le altre merci incorporano lavoro umano che, in quanto tale, rende l'oggetto *oggetto umano*, e quindi oggetto di scambio. In realtà, però, quello che appare come scambio tra cose, tra *res*, è in realtà scambio tra attività sensibili e processi vitali (GOUX 1973). In questo modo il falegname scambia la propria attività con quella del tessitore, essendo entrambe queste attività realizzate nei rispettivi oggetti prodotti e reificandosi queste stesse attività in questi prodotti.

In questo senso allora possiamo comprendere a cosa questi oggetti rinvino nel rimando ad altro da sé: rinviano a una *praxis*. *Praxis* che, in quanto sociale, rende gli oggetti prodotti oggetti essi stessi sociali, ossia oggetti la cui essenza non si esaurisce nel loro essere valori d'uso, cioè riducibili alla proprie qualità fisico-chimiche, ma al loro essere valori di scambio, cioè prodotti, reificazioni di attività umana pratico-sensibile.

## 7. Conclusioni.

Questa prospettiva, che trova il proprio baricentro nella nozione di reificazione, mette in evidenza un modo differente, rispetto alla filosofia analitica, di considerare il nesso tra segno linguistico e azione.

L'obiettivo di Austin è mostrare come dicendo qualcosa noi in un qualche modo facciamo qualcosa. Un qualcosa che è innanzitutto un atto linguistico. Dicendo «io vi sposo!», noi creiamo una serie di vincoli dai quali poi la nostra vita ne risentirà materialmente. In continuità con Austin, Searle ha di recente parlato di vere e proprie deontologie costituite a partire dalla capacità performativa del nostro linguaggio (SEARLE 2010). Il paradigma da noi utilizzato, invece, pone l'accento sul fatto che gli oggetti cui sembrano riferirsi i nomi, non sono semplicemente degli enti che pre-

---

<sup>8</sup> Per un approfondimento di questo in Aristotele vedi Lo Piparo 2003.

esistono, ma sono essi stessi il risultato di un'attività pratico-sensibile e al contempo linguistica.

Qui siamo di fronte a un modo differente di relazionarci al problema del segno, ponendo l'accento non semplicemente su un sistema intra-linguistico, sul versante psicologico o sul semplice uso, ma sull'attività sensibile che produce l'oggetto e a cui corrisponde poi anche un segno.

Ovviamente in questa tradizione linguaggio e azione sono chiamati in causa in maniera differente rispetto a come farà Austin. Per azione non s'intende semplicemente compiere un'azione, ma un agire pratico-sensibile sociale che, in quanto tale, si caratterizza come funzione specie-specifica umana: cioè lavoro. D'altro canto è ovvio come la nozione stessa di linguaggio non sia presa in quella che potremmo definire la sua accezione classica, come facoltà di produrre un insieme di segni. Marx ed Hegel sono autori al di qua della svolta linguistica, per cui in essi non si può ritrovare un'attenzione al linguaggio specifica come sarà nel novecento, ciò nonostante proprio essa per questo suo non essere pan-linguista può offrirci interessanti spunti di riflessioni.

Si potrebbe sintetizzare dicendo che se non c'è lavoro senza linguaggio, il lavoro è il modo attraverso cui il linguaggio crea i propri oggetti. Questi oggetti di conseguenza rinviano già nella loro dimensione puramente oggettuale a una dimensione linguistica.

Questo modello, che pone al centro la nozione di lavoro, tenta di superare la contrapposizione tra soggetto e oggetto, ponendo attenzione al loro rapporto dialettico, un rapporto che non è mai unidirezionale ma che implica un duplice movimento, dal soggetto verso l'oggetto e dall'oggetto verso il soggetto.

Nel produrre l'oggetto mediante il lavoro, si fa uso di una tradizione, di strumenti, che caratterizzano l'agire come lavoro sociale e, in quanto tale, mediato linguisticamente.

Nel produrre l'oggetto, l'individuo pone un'azione tendente a un fine all'interno di quest'oggetto, l'oggetto diviene in questo modo ciò all'interno del quale il soggetto si riconosce, riconoscendo l'oggetto come *suo* prodotto. Poiché questo prodotto è riconosciuto anche dagli altri, il soggetto è riconosciuto anche dagli altri mediante una *cosa* che, però, rinvia ad altro da sé (il suo lavoro, la sua volontà intenzionale). A essere reificata qui è non solo la sua relazione produttiva nei confronti dell'oggetto (la sua intenzionalità tendente ad un fine), ma la sua relazione con i suoi stessi conspecifici che stanno in relazione fra loro mediante la relazione tra i loro oggetti, estrinsecazione della loro attività, del loro processo vitale.

In questo senso allora l'azione plasmando l'oggetto, mediante lo strumento, lo rende segno per l'altro di un'intenzione, di un valore. Questo valore è il riconoscimento da parte dell'altro del fine incorporato nell'oggetto, che, in quanto tale, implica e pretende un suo adeguamento a tale fine e di conseguenza un suo "tenersi a freno", un controllarsi rispetto a questo stesso oggetto (nel caso dello strumento il soggetto deve adeguarsi allo strumento, deve seguire la tradizione che è incorporata in quello stesso oggetto e che gli impone un suo determinato utilizzo).

Quindi, se da una parte la dimensione intersoggettiva è resa possibile proprio passando attraverso la mediazione degli oggetti, dall'altra, essa presuppone o comunque rinvia alla possibilità di questi stessi oggetti di individuarsi mediante un'azione pratico-sensibile.

In Marx, allora, più che di modello intersoggettivo dovremmo parlare di un modello transindividuale (BALIBAR 1993, SIMONDON 1989/2001, VIRNO, 2003), dove, cioè, i soggetti vengono a costituirsi proprio a partire anche dalla possibilità di una

oggettivazione degli oggetti e quindi dei significati. Nel nostro percorso abbiamo tentato di mostrare come quelli che sembrerebbero oggetti semplici, indipendenti dal linguaggio, siano sempre e comunque oggetti prodotti di un'attività pratico-linguistica. Oggetti che, in quanto tali, rinviano ad altro da loro, e cioè a una dimensione universale/sociale. Questa trascendenza trova la sua condizione di possibilità non in un mondo altro o in un'entità misterica, ma in una capacità pratico-operativa e specie-specifica come il lavoro che, intrecciandosi con un'altra capacità anch'essa specie-specifica, il linguaggio, consentirebbe la reificazione di quegli stessi processi vitali aprendo così alla possibilità di un oggetto aperto a una relazione di significazione: un oggetto, cioè, che accenna sempre e rinvia al processo stesso che lo ha generato ma che al tempo stesso è altro da esso.

Non quindi un soggetto che dà nome alle cose, ma individui ed oggetti che nelle loro relazioni reciproche produttive danno vita a valori, misure e proporzionalità accedendo in tal modo a quello spazio comune del simbolico.

## **Bibliografia**

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

ARISTOTELE, *Poetica*, a cura di Diego Lanza, Bur, Milano, 1987.

AUSTIN, John L. (1962) *How to do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford; trad. It. (1987) *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova.

BALIBAR, Étienne (1993) *La philosophie de Marx*, Éditions La Découverte, 1993; trad. it. *La Filosofia di Marx*, Manifesto libri, Roma, 1994.

BIANCHI, Claudia (2003), *Pragmatica del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.

CIMATTI, Felice (2004), *Il senso della mente. Per una critica al cognitivismo*, Bollati Boringhieri, Torino.

COLLETTI, Lucio (1971) *Il marxismo e Hegel*, Editori laterza, Bari, 1971

CRANE, Tim (1995) *The Mechanical Mind. A philosophica introduction to minds, machines and mental representations*, Rotledge, London and New York.

GILSON, Étienne (1932) *L'esprit de la philosophie médiévale*; trad. it. *Lo spirito della filosofia medievale*, Morecelliana, Brescia, 1998.

HEGEL, Georg F. W. (1807) *Phaenomenologie des Geistes*, Bamberg und Wuerzburg bei Joseph Anton Goebhardt, in *Gesammelte Werke*, Band IX, Rheinisch- Westfälische Akademie der Wissenschaften, Düsseldorf, 1980 ; trad.it. *La fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano, 2004.

HEGEL, Georg F. W. (1821) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolaischen Buchhandlung, Berlin, 1821; trad. It. *Lineamenti fondamentali di filosofia del diritto*, Bompiani, Milano, 2006.

HEGEL, Georg F. W. (1975) *Philosophie des Geistes*, in *Jenaer Systementwürfe I*, in *Gesammelte Werke*, Band VI, pag. 268-326, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Düsseldorf; trad. It. (1984/2008) *Filosofia dello spirito jenesse*, Laterza, Roma-Bari.

KOJÈVE, Alexander (1947) *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, réunies et publiées par Raymond Queneau. Paris, Gallimard; trad. it. *Introduzione alla lettura di Hegel: lezioni sulla Fenomenologia dello spirito tenute dal 1933 al 1939 all'École pratique des hautes études*, Adelphi, Milano, 1996.

KÖHLER, Wolfgang (1921) *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*. Berlin (Springer), Neudruck 1963; trad. it. (2010) *L'intelligenza delle scimmie antropomorfe*, Giunti, Roma.

LEONT'EV, Alexei Nikolaevich, (1979) *Activity, Consciousness, and Personality*, <http://www.marxists.org/archive/leontev/works/1978/ch1.htm>

LOCKE, John (1689) *Two Treatises of Government: In the Former, The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, And His Followers, are Detected and Overthrown. The Latter is an Essay concerning The True Original, Extent, and End of Civil-Government*; trad. It. *Trattato sul governo*, a cura di Lia Formigari, Editori Riuniti, Torino, 2006.

LO PIPARO, Franco (2003) *Aristotele e il linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.

LO PIPARO, Franco (2010) *Gramsci and Wittgenstein: an intriguing connection*. Pubblicato in A. Capone (ed.), *Perspectives on language use and pragmatics*, Lincom, Muenchen 2011, pp. 285-319.

LÖWITH, Karl (1941) *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa Verlag, Zürich; trad. It. *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino, 1949.

LUKÁCS, György (1923) *Geschichte und Klassenbewusstsein*; nuova ed. 1968, in *Werke*, vol. 2 (Fruehschriften II), Neuwied-Berlin, Luchterhand; trad. It. (1974), *Storia e coscienza di classe*, Milano, SugarCo.

MARX, Karl (1844) *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*; trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1949.

MARX, Karl (1844) *Ökonomische Studien (Exzerpte) James Mill*, *Éléments d'économie politique*, Pag.520-549, in *Marx-Engels Gesamtausgabe*, I Abteilung, Band III, Verlag Detlev Auverman KG, Glashütten im Taunus, 1970; trad. it. *Estratti dal libro di James Mill «Éléments d'économie politique»*, in *Marx Engels. Opere complete*, Vol. III, pag. 229-248, Editori Riuniti, Roma, 1976.

MARX, Karl (1846) *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, in MEW, Dietz Verlag, Berlin, 1969, Vol. III, pag. 9-530; trad. it. *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1958.

MARX, Karl (1857-1858) *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857- 1858*, Dietz Verlag, Berlin; trad.it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, Vol. I e II, a cura di Enzo Grillo, La Nuova Italia, Scandicci- Firenze 1997.

MARX, Karl (1867) *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Erstes Buch, in MEW, Dietz verlag, Berlin, 1969, Vol. XXIII; trad. it. *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, Grandi tascabili economici Newton, Roma, 1970.

MARX, Karl (1789/1880) *Randglosse zu Adolph Wagners "Lehrbuch der politischen Ökonomie"* in <http://www.marxists.org/deutsch/archiv/marxengels/1879/xx/wagner.htm>

MARX Karl, ENGELS Friederich, (1845) *Die heilige Familie*, in MEW, Dietz Verlag, Berlin, 1970, Vol II, pag.3-223; trad. it. *La sacra famiglia*, in *Marx Engels. Opere complete*, Vol. IV, Editori Riuniti, Roma, 1972.

MUGNAI, Massimo (1984) *Il mondo rovesciato. Contraddizione e «valore» in Marx*, Il Mulino, Bologna.

PARISOLI, Luca (1999) *Volontarismo e diritto soggettivo. La nascita medievale di una teoria dei diritti nella scolastica francescana*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma.

PENCO, Carlo (2005) *Introduzione alla filosofia del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.

PLAMENATZ, John (1975) *Karl Marx's Philosophy of Man*, Clarendon Press, Oxford,

SAUSSURE, Ferdinand. (de), (1922), *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot; trad. it. *Corso di linguistica generale*, a cura di T. De Mauro, Roma-Bari, Laterza, 2003.

SCHMIDT, Alfred (1962) *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M.; *Zum Verhältnis von Geschichte und Natur in dialektischen Materialismus*, in *Existentialismus und Marxismus*, Suhrkampverlag, Frankfurt a. M., 1965; trad. It. *Il concetto di natura in Marx*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1973.

SEARLE, John (1995) *The Construction of Social Reality*; trad. It. *La costruzione della realtà sociale*, Edizioni di Comunità, Milano, Einaudi, Torino, 2006.

SEARLE, John (2010) *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, 2010; trad. *Come creare il mondo sociale. La struttura della civiltà umana*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2010.

SIMONDON, Gilbert, (1989) *L'Individuation psychique et collective à la lumière de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*; trad. it. *Individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma, 2001.

SOHN-RETHEL, Alfred (1970) *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.; trad. It. *Lavoro manuale e lavoro intellettuale. Per la teoria della sintesi sociale*, Feltrinelli, Milano, 1977.

VIRNO, Paolo (2003) *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino.

VYGOTSKIJ S. Lev (1978) *Mind in Society. The Development of Higher Psychological Process*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) London; trad. it. *Il processo cognitivo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1987 (2007).

VYGOTSKIJ, S. Lev (1974) *Istorija razvitia vysšich psichičeskich funkcij*; trad. It. (2009) *Storia dello sviluppo delle funzioni psichiche superiori*, Giunti, Milano.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1922) *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kean Paul, London; trad. It. (1964) *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1953) *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford, 1953; trad. It. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999.