

La materialità dell'ideale - The materiality of the ideal

di Sebastiano Ghisu (Università di Sassari)

This essay situates and analyzes in the context of last century's Soviet thought the philosophy of action of Evald Ilyenkov, who conceived of the individual as relating to reality through the lens of an ideal (social) dimension which is no less objective than reality. Cognitive and practical contact with reality is achieved through the unavoidable filter of the ideal, which in turn is the product of the social activity of men. In this perspective, the ideal is in the things themselves in so far as they are known, produced, and transformed *in* and *by* this activity. However, questioning the centrality that Marx attributes to the practical activity of men will turn out to an unavoidable endeavor.

Keywords: soviet thought, ideal, objective reality, human action, Marx.

Sommario. 1. Presente e Passato; 2. I presupposti; 3. Materialità dell'ideale; 4. Questioni aperte

1. *Presente e passato*

I lavori che la storia della filosofia o la storia delle idee producono nel loro percorso di ricerca squarciano talvolta il presente, ricordandoci episodi, dinamiche di pensiero, posizioni teoriche o contesti che paiono sepolti nel passato. Certo, nelle tensioni che nutrono la nostra memoria, o che la nostra memoria produce, il passato lontano e irraggiungibile ci appare, nella sua consolidata classicità, quasi sempre attuale, compagno del nostro presente, mentre quello più vicino ci risulta assai spesso più fortemente datato: troppo vicino a noi per apparire del tutto diverso, troppo distante per sembrarci attuale.

È ciò che può accadere di fronte ad un lavoro che tratta della filosofia sovietica e, più specificatamente, di un suo importante esponente (anche se non proprio di un suo esponente ufficiale): Evald Ilyenkov. Stiamo parlando di un volume, curato da Alex Levant e Vesa Oittinen, che ha come contenuto centrale un importante contributo dello stesso Ilyenkov al concetto marxiano e marxista di ideale (*Dialettica dell'ideale*) e come contenuti addizionali saggi critici, interpretativi e contestualizzanti: *Dialectics of the Ideal, Evald Ilyenkov and Creative*

Soviet Marxism (edited by Alex Levant and Vesa Oittinen, Haymarket Books, Chicago 2014)¹.

Ora, perché affrontare tali tematiche? Non solo perché nell'epoca storica appena adiacente alla nostra sono state assai dibattute e, va senz'altro aggiunto, vissute con tutto il suo pesante carico politico e morale, ma anche perché quelle stesse tematiche pongono un problema che, oggi, a mio avviso, va senz'altro affrontato: in che senso si può parlare di un carattere materiale delle idee (delle ideologie, della filosofia, del pensiero di tutti)?

Diamo innanzitutto uno sguardo al volume. Esso – si annuncia nella prefazione – «apre una finestra sul mondo sotterraneo del marxismo sovietico “creativo”, un corpo di pensiero che si è sviluppato precedentemente, accanto e talvolta in opposizione al marxismo sovietico “ufficiale”, la dottrina del Diamat sancita dallo Stato» (p. VII)². Quella finestra viene quindi aperta soffermandosi su colui che di quel «marxismo creativo» fu forse il principale esponente: Evald Ilyenkov, nato nel 1924 a Smolensk e morto tragicamente, per propria scelta, nel 1979 a Mosca.

Possiamo dire che la sua attività filosofica ebbe già un inizio problematico, quando, ai primordi dell'età poststaliniana, nel 1953, appena addottorato, fu espulso dall'Università di Mosca per aver sostenuto presso la cattedra di Materialismo dialettico, contro la “vulgata” ufficiale, che, in effetti, nel marxismo non vi è qualcosa come il materialismo dialettico, ma solo una concezione materialistica della storia. Da allora fu per così dire relegato in una dimensione extra-universitaria, all'Istituto di Filosofia di Mosca. Ciò nonostante e nonostante le continue tensioni con la direzione dell'Istituto (e in generale con la nomenklatura filosofica sovietica) ebbe un forte influsso sulle generazioni successive di filosofi (non mancando peraltro qualche riconoscimento ufficiale). Scriveva ancora Backhurst nel 1991 (l'anno stesso in cui l'URSS concluse la propria parabola storica):

*Ilyenkov is widely esteemed in the USSR as a scholar of great integrity who made an important contribution to the renewal of Soviet Marxism after Stalin. Many who worked with him personally [...] describe him as the leading philosopher of his generation, a brilliant orator, and inspiring teacher. Some would say his finest writings are unparalleled in Soviet philosophy*³.

¹ È bene precisare fin da subito che cosa s'intende in questo contesto per *ideale*. Potremmo definirlo la rappresentazione che il mondo genera di se stesso ovvero il mondo in quanto rappresentato, laddove questa rappresentazione del mondo è il mondo quanto il mondo rappresentato.

² In una corrispondente nota si precisa che il termine «marxismo sovietico creativo» è stato utilizzato da alcuni teorici russi contemporanei «per distinguere certe correnti nella teoria marxista dal marxismo sovietico “ufficiale” sotto forma di Diamat» (p. VII). Lo si può rintracciare in diverse discipline accademiche (non solo in filosofia, dunque) soprattutto negli anni '20 (quando l'egemonia staliniana non si era ancora fatta totalizzante) e negli anni '60 (nel periodo, in senso stretto, poststaliniano). Tali correnti “creative” si distinguevano dal pensiero ufficiale «per la loro presa di distanza dalle concezioni positiviste della soggettività» (p. VII).

³ David Backhurst, *Consciousness And Revolution In Soviet Philosophy. From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*, Cambridge University Press, 1991, p. 4.

La sua prima opera, e quella probabilmente più rilevante e nota, è *Dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx*, del 1960⁴. Tra gli altri lavori va ricordato la stesura della voce *Ideale* per la *Filosofskaya Entsiklopediya*, nel 1962, dove si mostra un interesse proprio per quel concetto su cui rifletterà a lungo negli anni successivi sino alla stesura del saggio tradotto per l'appunto nel volume da cui qui prendiamo spunto: *Dialettica dell'ideale*, del 1974, lo stesso anno in cui pubblica a Mosca *Logica dialettica*, una sorta di contestualizzazione storica ed una approfondita analisi del concetto di ideale – quasi una *summa* del suo pensiero⁵, di quel pensiero che pensa la dimensione dell'ideale (potremmo anche dire del modo in cui il soggetto si rappresenta il mondo e lo vive) fondamentalmente come *attività*.

Ed è proprio in questa teoria dell'attività che si può ben cogliere l'effetto prodotto da Ilyenkov sul contesto problematico nel quale egli ha operato o, se si vuole, nel campo conflittuale in cui, da filosofo, ha combattuto. Essa, infatti, come riconoscono Oittinen e Levant nella prefazione al volume oggetto di questo nostro saggio, «è stata letta come differente sia dal materialismo grossolano – che comprende il pensiero umano come un fenomeno essenzialmente biologico, un prodotto del cervello fisico – sia dalle concezioni idealiste – che comprendono il pensiero come qualcosa di indipendente dalla materia...» (p. VII). Piuttosto, «il concetto innovativo di Ilyenkov dell'*ideale*, che si richiama alla filosofia classica (Marx, Hegel e Spinoza) come anche alla scuola storico-culturale della psicologia sovietica (Vygotsky, Leontyev e Mesheryakov), pone il pensiero non come prodotto dell'attività del cervello umano, ma... come un prodotto dell'attività umana» (pp. VII sg.). Vale a dire, «il pensiero individuale, come il sé individuale, è compreso nella sua essenza come un fenomeno sociale», il che significa che esso «non sorge spontaneamente dallo sviluppo di un bambino individuale, ma solo nel contesto di un insieme di pratiche sociali che sono interiorizzate dal bambino» (p. VIII). Sono proprio queste pratiche sociali che danno vita ad un «mondo di significati, un mondo ideale, ma un mondo che non di meno affronta l'individuo con la piena oggettività di un bastone». In tal senso, il concetto ilyenkoviano dell'ideale fornisce, agli occhi dei curatori, «un modo originale di comprendere l'oggettività dei fenomeni immateriali» (p. VIII), originale, per lo meno, aggiungeremmo noi, rispetto al quadro istituzionale e teorico nel quale è emerso (su questo punto avremo modo di tornare più avanti).

⁴ Vi è stata anche una traduzione italiana di un anno appena successivo: Evald Ilyenkov, *La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx* (traduzione di Vittorio Strada e Alberto Sandretti, con Introduzione di Lucio Colletti) Feltrinelli, Milano 1961 (con una seconda edizione nel 1975).

⁵ Anche di quest'opera vi è stata una traduzione italiana: *Logica dialettica. 11 saggi di storia e teoria*, Traduzione di Filippo Frassati, Edizioni Progress, Mosca 1978.

2. I presupposti

In effetti, il marxismo ufficiale con cui Ilyenkov doveva fare i conti, il cosiddetto Diamat (o, se si preferisce, il marxismo-leninismo⁶) concepiva la materia come la realtà oggettiva esistente al di fuori della coscienza e la materialità della coscienza, ovvero di quella dimensione che rispecchia il reale esterno, nella sua sola dimensione fisiologica. In tal senso, l'ideale è materiale soltanto in quanto fenomeno cerebrale, mentre il sociale lo è solo in quanto oggettivamente collocato al di fuori della coscienza e indipendentemente da essa. Questa, semmai, può solo rispecchiare il sociale (e in generale il reale ad essa esterno). Ne consegue che i fenomeni ideali non sussistono al di fuori della coscienza e dunque non hanno una valenza sociale (la coscienza è per l'appunto sociale solo in quanto *rispecchia* il sociale).

Come rileva Alex Levant nel saggio introduttivo al testo di Ilyenkov, questo schema teorico si è stabilizzato e, per così dire, solidificato in Unione Sovietica a partire dagli anni Trenta nel XIX secolo, con l'imporsi dello stalinismo, ma prolungandosi oltre lo stalinismo (in senso stretto) sino agli anni in cui Ilyenkov redige il suo saggio.

Negli anni Venti, al contrario, il marxismo sovietico era (ancora) attraversato da un conflitto tra due grandi correnti di pensiero: i cosiddetti "Deboriniti" da una parte e i "Meccanicisti" dall'altra. La linea di demarcazione tra loro riguardava, tra l'altro, la tematica che Ilyenkov riprenderà nelle sue riflessioni sull'ideale. I primi, chiamati anche "Dialettici", vicini a Abram Deborin, non intendevano ridurre la materialità del pensiero all'oggettività dei processi fisiologici, i secondi (tra i quali spiccavano Bogdanov e Bukharin) ritenevano invece che *tutti* i fenomeni (inclusi quelli sociali e psichici) possano ed anzi debbano essere ridotti a fenomeni fisici e fisico-chimici (quindi a rapporti meccanici quantificabili) o interpretati comunque come tali. Se poi i Deboriniti ebbero la meglio nel 1929, poco dopo, a partire dal 1931, anche la loro posizione fu oggetto di critica e censura, venendosi quindi a imporre il classico corpus dottrinale del Diamat.

Si può dire che la posizione di Ilyenkov si riallaccia a quella formulata da Deborin (per il quale appunto la materialità del pensiero non è riducibile alla materialità del suo supporto fisiologico). È questa, ricorda Levant, la lettura proposta da Bakhurst, Oitinnen e Dillon⁷. Di contro, Sergey Mareev, allievo di

⁶ Certamente, lo stesso Ilyenkov si considerava senz'altro un marxista-leninista – del resto era quasi uno scontato obbligo presentarsi come tale (nei Paesi del socialismo reale, ma anche, almeno sino agli anni Sessanta, in gran parte dei partiti comunisti). Bisogna ricordare, tuttavia, che dello stesso Lenin, proprio in relazione al tema del materialismo, Ilyenkov forniva una lettura differente rispetto a quella ufficiale. Sarebbe in ogni caso storicamente riduttivo equiparare tutte le espressioni del marxismo-leninismo al corpus dottrinale ufficiale (come riduttivo sarebbe ricondurlo direttamente a Lenin). Sul marxismo-leninismo (inteso tuttavia come Diamat) resta centrale l'ormai classico lavoro di Georges Labica, *Le marxisme-léninisme (Éléments pour une critique)*, Editions Bruno Huisman, Paris 1984.

⁷ Si veda di Bakhurst, *Consciousness And Revolution In Soviet Philosophy*, cit., p. 26sg.; Vesa Oit-

Ilyenkov, contesta tale continuità (cfr. p. 13) e ritiene piuttosto che il pensiero di Deborin abbia fortemente contribuito a fornire al Diamat ufficiale le sue basi teoriche. Colui che semmai, secondo Mareev, prese certamente le distanze dal nascente Diamat e dai suoi presupposti, e colui, quindi, a cui Ilyenkov può venir ricondotto, è György Lukács (cfr. p. 14) – il Lukács critico del determinismo della seconda Internazionale (rilanciato peraltro da Plekhanov, maestro di Deborin) e della *Dialettica della natura* di Engels; il Lukács sostenitore del carattere autonomo e dinamico del soggetto e della coscienza; il Lukács, ancora, che può senz'altro essere annoverato (insieme a Korsch e Gramsci) tra gli iniziatori del cosiddetto “marxismo occidentale”, ovvero di quell'insieme di pensatori marxisti – alquanto eterogenei tra loro, in verità – accomunati tuttavia da una comune e forte interesse per la dimensione filosofica e di critica all'ideologia (e meno per l'analisi economica)⁸.

In tal senso, l'autore di *Storia e coscienza di classe* sarebbe alla base sia del marxismo occidentale che del cosiddetto marxismo creativo sovietico (ed in particolare per l'appunto, del pensiero di Ilyenkov). Ed effettivamente, da un punto di vista prettamente teorico (al di là dunque degli effettivi influssi), le affinità sono rintracciabili. Va detto, tuttavia, che il campo problematico e istituzionale nel quale Ilyenkov si muove lo induce ad esplicitare ciò che nel cosiddetto marxismo occidentale (e qui effettivamente da Lukács a Gramsci, da Bloch ad Althusser, da Adorno a Benjamin e così via) era (ed è, se si assumono gli sviluppi successivi) implicitamente assunto come un dato scontato: la materialità della dimensione ideologica e il suo carattere sociale, comunque inteso (è semmai all'interno di tale presupposto che si profilano le differenze, assai marcate, tra i vari autori). In altri termini, nel contesto dominato dal Diamat, Ilyenkov si sentiva indotto a precisare ciò che in un altro contesto era semplicemente presupposto e condiviso. Proprio questo è, a nostro avviso, il principale apporto di Ilyenkov al pensiero marxista, la sua originalità – laddove, certamente, in quella estesa esplicitazione del significato di ideale egli prende comunque posizione, non limitandosi ad affermarne la materialità, come meglio vedremo in seguito.

Un altro autore che, come ricorda ancora Levant, potrebbe poi aver influito sul pensiero di Ilyenkov è – al di fuori del campo filosofico (ma evidentemente in forte connessione con esso) – Lev Vygotsky, fondatore, proprio negli anni Venti del XX secolo, della psicologia storico-culturale. Per certi aspetti – tenendo anche conto degli sviluppi che essa promosse in Unione Sovietica (in particolare la psicologia dell'attività di Leontiev), si può dire che di un unico e articolato com-

tin, *Paradoxes of Ilyenkov and the Soviet Philosophy*, in Vesa Oittinen (ed.), *Ewald Ilyenkov's Philosophy revisited*, Kikumora Publications, Helsinki 2000, p. 10; Paul Dillon, *Review of Ewald Ilyenkov's Philosophy revisited*, in *Historical Materialism*, 13.3, 2005, p. 285.

⁸ È ben noto che il termine è stato introdotto come tale da Merleau-Ponty (il secondo capitolo del suo *Le avventure della dialettica* reca proprio questo titolo) e poi rilanciato (in termini critici, in verità) da Perry Anderson nella sua opera del 1976 *Considerations on Western Marxism* (Verso, London/New York 1976); trad. it., *Il dibattito nel marxismo occidentale*, Laterza, Bari, 1977.

plesso teorico che afferma la dimensione materiale e sociale dell'ideale, Ilyenkov espone il significato filosofico, mentre la linea (non sempre continua) che va da Vigotsky a Leontiev ne ricostruisce e analizza l'aspetto psicologico. In tal senso, è corretto sottolineare che il pensiero di Ilyenkov è stato più osteggiato dalla (e nella) filosofia che in altri campi del sapere e della ricerca.

Ed è quel che accadde. Alex Levant, a conclusione del suo saggio, riassume proprio le difficoltà che il testo redatto da Ilyenkov incontrò sulla via della sua pubblicazione: nel 1976 era previsto il suo inserimento in una raccolta in due volumi di saggi di diversi autori curata dal Dipartimento di materialismo dialettico presso l'Istituto di filosofia. Ma prima della pubblicazione alcuni contributi furono rimossi, tra i quali quello di Ilyenkov. E così per sei volte consecutive, fino alla morte dello stesso Ilyenkov. Poco dopo, nel 1979, ne fu pubblicato una versione tronca nella rivista di filosofia *Voprosy Filosofii* (Questioni di filosofia) con il titolo *Il problema dell'ideale* e quindi delle versioni ridotte nel 1984 e nel 1991. La prima pubblicazione integrale si avrà soltanto nel 2009.

3. *Materialità dell'ideale*

Il saggio di Ilyenkov comincia con una presa di distanza da quelle impostazioni legate ad una concezione "fisiologista" dell'ideale. Vi si citano alcuni suoi esponenti (nel panorama sovietico): Igor Narsky e David Dubrovsky. Secondo il paradigma cui essi si fanno portatori, l'ideale coincide esclusivamente con la coscienza individuale: «i fenomeni ideali non possono esistere al di là e al di fuori della coscienza» (Narsky, cit. p. 26) mentre Dubrovsky ribadisce: «l'ideale è un fenomeno puramente individuale, ottenuto per mezzo di un certo tipo di processo neurodinamico cerebrale» (Dubrovsky, cit. p. 27).

A tale impostazione Ilyenkov rimprovera innanzitutto l'incapacità di cogliere il significato di una certa categoria di fenomeni che, pur non essendo sensibilmente tangibili, posseggono un loro oggettività ed esistono quindi, a loro modo, al di fuori della coscienza individuale: «il problema dell'ideale è sempre stato un aspetto del problema dell'oggettività ("valore di verità") della conoscenza, cioè il problema precisamente di quelle forme di conoscenza che sono condizionate e spiegate non dai capricci della fisiologia mentale dell'individuo, ma da qualcosa di molto più pesante, qualcosa che si colloca al di sopra della mente individuale ed è interamente indipendente da essa. Per esempio, le verità matematiche, le categorie logiche, gli imperativi morali e le idee di giustizia, che sono "cose" aventi un certo significato per qualsiasi mente ed aventi anche il potere di limitare i loro capricci individuali» (p. 29).

L'oggettività di queste idealità è *indipendente* dalla coscienza dei singoli (come, seguendo il paradigma cui fanno capo gli autori presi di mira da Ilyenkov, solo la materia dovrebbe essere). Vi è allora un ideale che ha effettivamente le stesse caratteristiche della materia (e infatti Ilyenkov costruisce anche su tale considerazione la sua teoria della materialità dell'ideale). Storicamente, peraltro, ricorda

Ilyenkov, una tale dimensione può venir fatta coincidere con il modo con il quale Platone concepiva il mondo delle idee (ciò che nella tradizione filosofica viene chiamato il mondo intelligibile, inteso come la verità del mondo sensibile).

Vi sono tuttavia altri fenomeni che mettono in discussione la tesi secondo cui l'ideale coincide esclusivamente con i processi fisiologici del cervello e il materiale esclusivamente con ciò che è indipendente dalla coscienza⁹. Che ne è delle produzioni letterarie, artistiche, culturali in genere? In che senso sono materiali e in che senso *non* sarebbero ideali? Se fosse materiale soltanto ciò che ha una tangibilità cosale indipendente dalla coscienza, allora, sostiene Ilyenkov, «colui che assegnasse, diciamo, *Il lago dei cigni* o *Re Lear* alla categoria dei fenomeni *materiali* commetterebbe un fondamentale errore teoretico-filosofico» (p. 32). Infatti una rappresentazione teatrale, precisa Ilyenkov, «è per l'appunto una rappresentazione. Nel senso più preciso e stretto del termine – nel senso che al suo interno vi è *rappresentato* qualcos'altro, qualcosa *di diverso*» (p. 32). Che cos'è questo qualcos'altro?

Rispondendo a questa domanda Ilyenkov mette in gioco Hegel (prima di richiamarsi a Marx). Questi infatti risponderebbe che quel qualcos'altro sarebbe «il contenuto sostanziale di un'epoca», ovvero «una formazione intellettuale nella sua reale essenza» (p. 32). Una tale risposta, aggiunge il filosofo sovietico, «nonostante il suo sottostante idealismo, sarebbe stata più fedele, più profonda e la più significativamente vicina alla prospettiva materialista...» (p. 32). Si tratta semmai di cogliere quel contenuto sostanziale di un'epoca nella sua materialità. In tal senso il qualcosa rappresentato «può solo essere *un altro oggetto materiale*» (p. 32). Risulta allora una prima esposizione del significato di ideale, la rilevazione di un suo aspetto decisivo: «con "idealità" o "ideale" il materialismo deve aver in mente proprio quella specifica relazione stabilitasi strettamente tra almeno due oggetti materiali (cose, processi, eventi, situazioni), entro la quale un oggetto materiale, restando se stesso, esercita la funzione rappresentativa di un altro oggetto» (p. 32). Quest'altro oggetto, del quale l'ideale viene a costituire la forma universale, è il mondo reale.

L'ideale è esattamente questo «mondo di rappresentazioni» (p. 33). In altri termini, è «il mondo reale (materiale), *com'esso è rappresentato* nella *coscienza sociale (collettiva)* storicamente determinata e storicamente modificantesi, nella impersonale "ragione collettiva", nella forma di espressione storicamente determinata di questa ragione» (p. 33). In tal senso, esso è, «in parte, nel linguaggio – nel suo vocabolario, nella sua grammatica e nei modelli sintattici che legano il mondo insieme. Oltre al linguaggio, esiste anche in tutte le altre forme di *espressione* di rappresentazioni socialmente significanti, in tutte le altre forme di *rappresentazione*. Inclusa [e qui ritorniamo all'esempio da cui la riflessione di

⁹ Precisiamo che secondo tale prospettiva la coscienza, in quanto non direttamente riconducibile a processi fisico-chimici del cervello (in mancanza di conoscenze adeguate) non è materiale, mentre l'ideale è materiale solo in quanto riducibile a quei processi.

Ilyenkov era partita] la forma di un balletto, che opera, come è ben noto, senza un testo verbale» (p. 33).

Una tale concezione dell'ideale è senz'altro materialistica, riconosce Ilyenkov. Ma non di meno è stata introdotta dalla filosofia classica tedesca. Questa avrebbe compiuto un grosso passo avanti nella comprensione della natura dell'ideale. Con essa, infatti, «per la prima volta da Platone in poi, la filosofia ha cessato di comprendere l'idealità come qualcosa di strettamente mentale, come nell'empirismo inglese, e ha compreso sufficientemente bene che in nessun modo l'*ideale in generale* può essere ridotto ad una semplice somma di "stati mentali individuali"» (p. 33), ma costituisce, per l'appunto un insieme che è nel contempo indipendente dalla coscienza individuale e ad essa interno. Trascende, per così dire, l'individualità, pur essendo ad essa immanente (ed anzi, per certi versi, costituendola)¹⁰.

La soluzione materialista, prospettata secondo Ilyenkov da Marx, s'inserisce in questa impostazione e pone alla base dell'ideale l'attività umana: si tratta di un processo «attraverso il quale l'attività di vita *materiale* dell'uomo sociale comincia a produrre non solo un prodotto materiale, ma anche un prodotto *ideale*, comincia a produrre l'atto di *idealizzazione* della realtà (il processo di trasformazione del 'materiale' ne 'l'ideale')» (p. 36). L'ideale diviene in tal modo «una componente critica dell'attività di vita materiale dell'uomo sociale, e comincia allora il processo opposto – il processo di *materializzazione* (oggettivazione, reificazione, "incarnazione") dell'ideale» (p. 36). In altri termini, l'uomo pensa il mondo che fa e fa il mondo che pensa: idealizza il reale e materializza l'ideale. Si opera insomma una trasformazione dell'ideale nel materiale e del materiale nell'ideale. È ciò che Ilyenkov definisce un circolo o una spirale, una dinamica nella quale la fine del processo di idealizzazione coincide con l'inizio del processo di materializzazione (e viceversa). Ciò significa, tuttavia, che non vi è un ideale che non sia materiale (proseguimento di un processo di materializzazione) e un materiale che, nell'esser fatto o trasformato o conosciuto dall'uomo, non sia ideale. Come scrive Marx (citato da Ilyenkov) nel poscritto del 1873 alla seconda edizione del primo libro del *Capitale*, «l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nella testa degli uomini (*Menschenkopf*)» (cit. p. 37)¹¹. Ma questa trasposizione non è riducibile a processi fisiologici – o meglio

¹⁰ È interessante notare l'accostamento suggerito da Ilyenkov tra la posizione propria alla filosofia ufficiale sovietica e l'impostazione tipica dell'empirismo classico. Entrambe le prospettive, riducendo la dimensione ideale a semplice contenuto *mentale* (che possiede come tale, inevitabilmente, solo carattere individuale) ci si priva della possibilità di cogliere il suo carattere collettivo (e sociale) irriducibile alla semplice somma di stati mentali individuali. Secondo Ilyenkov, in tal senso, l'empirismo coerente «è fino ad oggi incapace di superare l'impasse del solipsismo» (p. 34). il problema consiste nel cogliere la dimensione materiale del supporto (e delle determinanti) dell'ideale nella sua natura collettiva e sociale.

¹¹ Karl Marx, *Das Kapital*, in: *Marx Engels Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1956- 1990, Vol. 23, p. 27 (citerò di seguito dai volumi delle *Marx Engels Werke*, come di consueto, con l'acronimo MEW, indicando quindi volume e pagina); trad. it. (modificata): Karl Marx, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 44. È il passaggio in cui Marx precisa la propria posizione rispetto a Hegel: «per

la loro trasposizione “fisiologica”, che comunque in qualche modo avviene (in ciascun individuo che ne partecipa), non ne spiega la peculiarità e la materialità (sociale), ovvero il carattere ideale in senso materialistico.

Certo, non vi è ideale senza gli uomini, senza la loro testa, senza la loro mente. Ma l'individuo sociale, per così dire, “eccede” l'individuo “fisico”. È quel che intende Ilyenkov quando riporta ciò che egli stesso chiama la «formula leninista» (p. 40): «*l'uomo pensa con l'aiuto del cervello*». In altri termini: «non è il cervello che pensa, ma un individuo» e questo individuo «è intrecciato in una rete di relazioni sociali, sempre mediate da oggetti materiali, creato dall'uomo per l'uomo. Il cervello non è nient'altro che l'organo materiale, anatomo-fisiologico di questo lavoro, lavoro mentale, vale a dire lavoro intellettuale. Il prodotto di questo speciale lavoro è precisamente l'ideale. E non le modificazioni materiali all'interno del cervello» (p. 41)¹².

Ora, come non è il cervello a pensare, ma si pensa *attraverso* il cervello, così, la dimensione ideale di un prodotto culturale non è spiegabile dalla “cosalità” (o, in senso stretto, la materialità) che la veicola. Ha insomma un significato non riducibile a tale cosalità. Allo stesso modo, «quando un teorico *scrive un libro* con carta e penna o con l'aiuto di una macchina da scrivere, egli produce un prodotto *ideale* indipendentemente dal fatto che il suo lavoro si realizza in forma di ghirigori percepibili dai sensi e visibili sulla carta. Egli compie un lavoro *intellettuale* e in nessun modo un lavoro materiale» (p. 42)¹³.

Senza tale distinzione non si comprenderebbe neppure, continua Ilyenkov, il concetto di forma-valore, centrale nella teoria marxista della merce. Attraverso la forma-valore, in effetti, una merce arriva a *rappresentare* un'altra merce. La sua semplice “materialità” rappresenta insomma un'altra materialità (e la merce-denaro le rappresenta tutte). Il valore del denaro, socialmente riconosciuto, non è allora intrinseco al materiale che lo costituisce (sia esso la carta o il metallo). E come la sua materialità non coincide con il materiale che lo compone, così la sua idealità non è riconducibile ai processi fisiologici attraverso i quali esso

Hegel il processo di pensiero, che egli trasforma sotto il nome di idea in un soggetto indipendente, è il demiurgo del reale, che diviene solo il suo fenomeno esteriore». Segue la frase già citata. Eccone l'originale: «*Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts andres als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle*».

¹² Si potrebbe anche dire che il cervello non costituisce il soggetto del pensiero. Ciò suggerisce un accostamento, almeno parziale, con una importante formulazione teorica di Althusser: Nella sua teoria dell'ideologia questi aveva già sostenuto, in riferimento a Lacan (e in generale alla psicanalisi, nel suo rapporto strutturale con il materialismo storico), che il soggetto è *decentrato* rispetto all'individuo (cfr. Louis Althusser, *Freud e Lacan*, in: Louis Althusser, *Freud e Lacan*. Editori Riuniti, Roma 1977, p. 30). Tuttavia, nel contesto in cui si muove il filosofo francese un ruolo determinante è svolto dal psichico, la cui struttura – o topica, potremmo anche dire – non è integralmente riducibile alla dimensione sociale. In altri termini, se il decentramento ha in Althusser una base psichica autonoma rispetto al sociale, in Ilyenkov l'eccedenza (dell'individuo sociale rispetto a quello fisico) ha un carattere interamente sociale. Ci torneremo.

¹³ Sia chiaro: il lavoro dello scrittore è non di meno materiale, ma in un senso sociale che non corrisponde alla materialità della “cosa” su cui e con cui il lavoro diviene percepibile dai sensi.

viene riconosciuto come tale. In altre parole, scrive Ilyenkov, «la forma-valore è ideale, sebbene essa esista al di fuori della coscienza umana, indipendentemente da essa, nello spazio al di fuori della mente, nelle cose, vale a dire nelle stesse merci» (p. 43)¹⁴.

È su questa base, del resto, che Marx, già nella dissertazione dottorale del 1841 (*Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*), analizzava criticamente il celebre passo in cui Kant, nella *Critica della ragion pura*, adducendo l'esempio dei cento talleri, distingue tra il reale e il solo pensato (in altri termini tra il reale e l'ideale). Il filosofo di Königsberg pone tale distinzione nell'ambito della sua critica alla dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio (riproponendo la concezione, già formulata nel periodo precritico, secondo la quale l'esistenza non costituisce un predicato e non si può quindi dedurre il reale dal possibile). Ilyenkov la riprende come punto di partenza della teoria dell'ideale formulata dalla filosofia classica tedesca (e che Marx, rileggendola materialisticamente, rilancia).

Scriva Marx (ci sia concessa la lunga citazione, in parte ripresa anche da Ilyenkov):

le prove dell'esistenza di Dio in parte non sono che *vuote* tautologie. La prova ontologica, per esempio, non significa altro che: "ciò che io mi rappresento realmente (realiter) è una rappresentazione reale per me", ha un effetto su di me, ed in questo senso *tutti gli dèi*, sia quelli pagani che quelli cristiani, hanno posseduto un'esistenza reale. Non ha forse dominato l'antico Moloch? Non era forse l'Apollo delfico una potenza reale nella vita dei Greci? Qui non significa nulla neanche la critica di Kant. Se uno pensa di possedere cento talleri, se questa non è per lui una rappresentazione arbitraria, soggettiva, se egli crede in essa, allora i cento talleri immaginati hanno per lui lo stesso valore di cento talleri reali. Egli, per esempio, contrarrà debiti su questo suo dato immaginario; esso avrà un'azione effettiva: è così, del resto, che tutta l'umanità ha contratto debiti sui suoi dèi. Anzi, l'esempio di Kant avrebbe rafforzare la prova ontologica. Talleri reali hanno la stessa esistenza che hanno dèi immaginari. Ha forse un tallero reale esistenza al di fuori della rappresentazione, sia pure di una rappresentazione universale o, per dir meglio, comune degli uomini? Portate carta moneta in un Paese in cui quest'uso della carta non si conosca, ed ognuno riderà della vostra soggettiva rappresentazione. Recatevi con i vostri dèi in un Paese dove siano adorati altri dèi, e vi si dimostrerà che siete vittime di immaginazioni ed astrazioni. E con ragione. Chi avesse portato ai Greci antichi un dio dei Vendi avrebbe trovato la prova della non esistenza di questo dio, ché per i Greci esso non esisteva. *Ciò che un determinato*

¹⁴ Ilyenkov rimanda al celebre passaggio di Marx (tratto dal capitolo III del primo libro del *Capitale* riguardante la circolazione delle merci): «il prezzo, ossia la forma di denaro delle merci, è, come la loro forma di valore in generale, una forma distinta dalla loro forma corporea tangibilmente reale, quindi è solo forma ideale, ossia rappresentata. Il valore del ferro, della tela, del grano, ecc., esiste, sebbene invisibile, in queste stesse cose; esso viene rappresentato mediante la loro eguaglianza con l'oro: relazione con l'oro, che, per così dire, s'aggira fantasmagoricamente solo nelle teste delle merci (*die sozusagen nur in ihren Köpfen spukt*)» (MEW 23, 110; trad. it. cit., p. 128). Ovviamente le merci non hanno "testa": la loro testa è la proiezione su di esse del loro valore di scambio socialmente riconosciuto.

*Paese è per determinati dei stranieri, il Paese della ragione lo è per Dio in generale: una regione nella quale la sua esistenza cessa*¹⁵.

Come si vede, per Marx (che qui, secondo lo stesso Ilyenkov, segue Hegel) l'ideale è reale e non solo pensato o possibile. Ma è reale nel momento in cui è costituito socialmente e non è dato dalla semplice somma delle coscienze individuali. L'ideale, tuttavia, è reale *come ideale* e non necessariamente come potrebbe essere reale un oggetto. Più specificatamente, riprendendo l'esempio di Kant, la realtà dei cento talleri è data, *in quanto talleri*, non dal loro essere degli oggetti di metallo di una forma particolare, ma dall'essere idealmente pensati *come talleri* (come denaro). D'altra parte, il pensiero che li pensa in tal modo è il pensiero che emerge in un particolare contesto (per cui quei cento talleri non sarebbero tali in un contesto differente)¹⁶. È l'ideale che conferisce agli oggetti pur posti al di fuori della coscienza una loro realtà e se una particolare forma ideologica vede in essi dei talleri, un'altra vi vedrà dei semplici metalli o chissà cos'altro (dei simboli)¹⁷.

In tal senso, precisa Ilyenkov commentando la critica di Marx a Kant

un sistema filosofico che denota come “reale” e “attuale” qualsiasi cosa l'uomo percepisce come esistente al di fuori della propria coscienza e ideale ciò che non è percepito sotto tale forma [ma “dentro” la coscienza] – un tale sistema è incapace di distinguere criticamente le più fondamentali illusioni e i più fondamentali errori del genere umano» (p. 45).

¹⁵ Karl Marx, *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*, MEW (EG1), 371; trad. it. in: Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, Vol. I, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 100sg.

¹⁶ In realtà anche per Kant è il soggetto (della conoscenza) che dà (non arbitrariamente, ma secondo la struttura a priori) realtà all'oggetto percepito dai sensi. Ma il soggetto kantiano della conoscenza ha carattere universale e non storico (o sociale). Ciò garantisce una piena coincidenza tra coscienza individuale e coscienza sociale (una distinzione che ovviamente Kant non poneva). Potremmo anche dire, con una certa forzatura che rischia (terminologicamente e concettualmente) l'anacronismo, che se nella prospettiva aperta da Marx (che rilegge qui senza dubbio Hegel) la dimensione fisiologica del cervello (e più in generale la struttura mentale “naturale”) è sempre “sovradeterminata” dal contesto sociale, in Kant non è così. La struttura mentale ha una sua naturale universalità; ad essa anzi bisogna, per così dire, far ritorno per accedere correttamente, sul piano cognitivo, nei limiti della ragione, al reale. La ragione del resto è in Kant una facoltà del soggetto da proiettare sul reale. In Hegel diventa il reale stesso, così come esso è fatto, conosciuto, vissuto dagli uomini.

¹⁷ In tal senso, l'oggetto non si dà, *per come esso realmente è*, nella sua semplice percezione “fisiologica” né, del resto, la percezione “interpreta”. Esso possiede delle caratteristiche (quelle che lo rendono tale), che sono oggettive, ma non coincidenti con le caratteristiche “fisiche” (queste semmai rappresentano quelle). La sua realtà è dunque – se vogliamo tener fede al tradizionale dualismo – soggettiva e oggettiva insieme. Possiamo anche dire che la realtà di un oggetto è anche dentro il soggetto, ma il soggetto che la contiene non è l'individuo fisico quanto ciò che Ilyenkov ha chiamato l'individuo sociale. D'altra parte, allo stesso modo, questo soggetto è dentro l'oggetto. Se invece il realismo in senso filosofico pone come criterio di realtà l'autonomia del reale *dal* soggetto della sua percezione (di contro alla cosiddetta deriva ermeneutica o costruttivista), esso parte dall'astratta identificazione dell'individuo fisico (sede della pura dimensione fisiologica) con l'individuo che *realmente* percepisce – parte, insomma, da un individuo che in realtà non esiste (o, di nuovo, esiste solo nell'immaginazione ideologica del realismo stesso, che come tale è senz'altro reale).

Infatti ci si illude, in linea generale, quando si assume come reale ciò che è solo immaginario (e non ci si potrebbe illudere né si potrebbe sbagliare se ciò non potesse accadere). Ma l'illusione, del resto, è come tale, come illusione, storicamente e socialmente reale (peraltro, potremmo aggiungere, lo è anche nelle biografie individuali e non solo su scala collettivo-sociale). L'illusione è reale perché agisce, fa, produce, non meno della (sempre presunta o possibile) verità.

Al di là dell'illusione, tuttavia, l'agire degli uomini e il loro rapportarsi al mondo (al mondo naturale e al mondo sociale) è comunque mediato dalle rappresentazioni che essi, facendo il mondo, si fanno del mondo. È dunque mediato dalla dimensione ideale, intesa come il prodotto dell'idealizzazione del reale presupposto della realizzazione dell'ideale. È la circolarità cui si è già accennato e sulla quale Ilyenkov ripetutamente insiste. Questa circolarità coincide esattamente con l'attività sociale degli uomini. Si percepisce la realtà sociale attraverso la rappresentazione che la produce, ma la realtà genera la sua rappresentazione soggettiva non meno di quanto la rappresentazione soggettiva produca la realtà. Nel mezzo, per così dire, di questa circolarità sta proprio l'attività umana – un concetto che assume, nella lettura di Marx operata da Ilyenkov, una funzione centrale. In questa lettura, infatti, l'ideale è inteso come generato dall'attività materiale, sociale, dell'uomo (che fa il suo mondo rappresentandoselo e se lo rappresenta facendolo).

Nel precisare il concetto di attività – e dell'ideale come suo prodotto – Ilyenkov mette in gioco la «contemporanea psicologia materialista» (p. 49). In essa, scrive, «la categoria di idealità o "l'ideale" caratterizza non l'attività mentale in generale, ma un certo fenomeno che è connesso, ma nient'affatto tutt'uno, con l'attività mentale» (p. 49). Cita quindi, di seguito, un importante esponente di quella psicologia, Sergei Rubinstejn: «*idealità* caratterizza principalmente l'idea o immagine in quanto esse – oggettivandosi in parole, introducendosi nel sistema di conoscenza socialmente prodotta, esistendo per l'individuo come una data "realtà oggettiva" – acquisisce così una relativa indipendenza, separandosi, per così dire, dall'attività mentale dell'individuo» (cit., p. 49), che non può del resto che confrontarsi con l'ideale ed accedere al reale attraverso di esso.

In effetti, nella psicologia della scuola storico-culturale, cui Ilyenkov si rifà e con la quale legge Marx, la dimensione psichica è interamente ridotta ad attività (e dunque alla dimensione sociale). Come scrive Leontiev: «l'attività umana costituisce la sostanza stessa della sua coscienza»¹⁸. Ugualmente, secondo Ilyenkov, in Marx «coscienza e volontà appaiono nell'uomo solo perché egli già possiede un piano speciale di attività vitale che è assente nel mondo animale – un'attività diretta al padroneggiare forme di attività vitale specificatamente sociali, puramente sociali nell'origine e nell'essenza» (p. 69 sg.).

In tal senso, ribadisce Ilyenkov,

la psicologia deve necessariamente procedere dal fatto che tra la coscienza individuale e la realtà oggettiva esiste un "legame di mediazione" della cultura storicamente

¹⁸ Aleksej N. Leontiev, *Attività, coscienza, personalità* (1975), Giunti Barbera, Firenze, 1977, p. 138.

costituita, che agisce come prerequisito e condizione dell'attività mentale individuale. Questa [cultura storicamente costituita] comprende le forme economiche e legali delle relazioni umane, le forme della vita quotidiana, del linguaggio e così via. Per l'attività mentale dell'individuo (coscienza e volontà dell'individuo) questa cultura appare immediatamente come un "sistema di significati" che sono stati "reificati" e che egli affronta del tutto obiettivamente come una realtà "non-psicologica", extra-psicologica (p. 72).

Ciò significa che l'individuo (in senso stretto, il mentale) si rapporta al reale attraverso la dimensione ideale (sociale), che è oggettiva non meno del reale. L'accesso cognitivo e attivo ad esso avviene inevitabilmente attraverso questo ideale, prodotto, del resto, come sottolinea più volte Ilyenkov, dall'attività sociale degli uomini. In tal senso, l'ideale è nelle cose in quanto esse sono conosciute, prodotte, trasformate *in e da* questa attività. La *dialettica* dell'ideale consiste proprio nel suo esser nel contempo oggettivo (esterno alle menti individuali e indipendente da essi) e soggettivo (dato che condiziona le menti individuali ed è prodotto collettivo degli individui e dunque, in un certo qual modo, dipendente da essi – pur non essendo, ricordiamo, la semplice somma delle loro attività).

Come si vede e come si è già sottolineato, la categoria dell'attività diviene centrale nella lettura che Ilyenkov opera di Marx e del marxismo. Si tratta semmai di precisarla – e differenziarla – rispetto all'uso che di essa ha fatto l'idealismo (che pone pur sempre il primato dell'attività). Qui Ilyenkov compie due operazioni: la prima consiste nel distinguere Hegel-Marx da Kant-Fichte; la seconda nell'individuare la diversità di Marx rispetto a Hegel.

Se allora Kant e Fichte «cercano di risolvere il problema della "idealità" (attività) restando "dentro la coscienza" senza avventurarsi nel mondo corporeo sensibilmente percepibile, il mondo delle forme e relazioni tra cose corporee tangibili» (p. 60), sia Hegel che Marx depositano l'ideale nelle stesse cose esterne al pensiero (è il pensiero che si esteriorizza, alienandosi o recuperandosi). D'altra parte, Hegel, pur collocando l'ideale anche al di fuori del pensiero, continua a porre nel solo pensiero la sua origine, mentre per Marx l'attività che produce la dimensione ideale è, direttamente o indirettamente, lavoro, produzione materiale, interna ai rapporti sociali.

L'ideale appare allora come una cosa data, pur essendo prodotto sociale (ed in effetti viene percepita come una cosa, realmente esterna alle coscienze individuali). Descrivendo tale impostazione, Ilyenkov assume come paradigmatico il concetto di forma-valore (già citato). Come la merce ha un valore (di scambio) che *appare* come una cosa data dalla cosa stessa, mentre è il prodotto del lavoro umano, allo stesso modo l'ideale ha le sembianze di un dato oggettivo (sia esso una legge, una morale, un'istituzione, ma anche un'opera d'arte, una concezione del mondo e così via), essendo invece, per l'appunto, *prodotto* dell'attività sociale degli uomini.

Per tutte queste ragioni, si può ben affermare, conclude Ilyenkov, che l'ideale

esiste solo nell'uomo. Al di fuori dell'uomo e al di là di lui non può esserci alcun "ideale". L'uomo, in ogni caso, va compreso non come un individuo con un cervello,

ma come un insieme di uomini reali che realizzano collettivamente la loro attività vitale specificatamente umana, come “l’insieme di tutti i rapporti sociali” [...]. L’ideale esiste “dentro” l’uomo così compreso, poiché “dentro” l’uomo così compreso vi sono tutte le cose che “mediano” tra gli individui che producono socialmente la loro vita: parole, libri, statue, chiese, associazioni, torri della televisione e (soprattutto!) gli strumenti del lavoro, dall’ascia di pietra e l’ago di osso alla moderna fabbrica automatizzata e alla tecnologia dei computer (p. 77).

Insomma, «la forma ideale è forma di una cosa, ma al di fuori di questa cosa, vale a dire nell’uomo...» (p. 77).

4. *Questioni aperte*

L’ideale è dunque una cosa al di fuori di questa cosa. In altri termini, esso è nel soggetto, ma al di fuori del soggetto (di fronte ad esso come una cosa). In tal senso, vi è, con l’ideale, una cosa pensante, o, per utilizzare il termine cui ricorre lo stesso Ilyenkov nella ricostruzione della filosofia di Spinoza – autore a cui egli si sentiva particolarmente legato (e che egli vede, per certi aspetti, come un precursore di Marx) – un «corpo pensante»¹⁹.

Andrey Maidansky, in un saggio della raccolta (*Reality of the Ideal*), descrive questa posizione e la confronta sia con quella propria di Dubrovsky, esponente di quel materialismo meccanicista contro il quale Ilyenkov polemizza, che con quella caratteristica di un autore che è invece vicino a Ilyenkov, Michail Lifshitz: «se Dubrovsky ha considerato l’ideale come un fenomeno *puramente soggettivo*, e Lifshitz afferma l’assoluta oggettività dell’ideale, nient’affatto dipendente dalla soggettività umana (non dalla coscienza né dall’attività pratica materiale degli uomini), allora Ilyenkov vede nell’ideale una “*immagine soggettiva della realtà oggettiva*”» (p. 138)²⁰.

Allo stesso modo, Alex Levant, nel saggio finale della raccolta (nel quale si confronta il marxismo di Ilyenkov con il “marxismo aperto”²¹), ritiene che Ilyenkov con il suo concetto di ideale abbia operato un superamento del dualismo cartesiano (tra pensiero e corpo) precisando che la cosa pensante richiamata

¹⁹ Correttamente Oitinnen in un saggio della raccolta nel quale si analizza la lettura di Spinoza operata da Ilyenkov (*Evald Ilyenkov, the Soviet Spinozist*) ricorda come il concetto di corpo pensante, come esso viene proposto dal filosofo sovietico, è incompatibile con la filosofia spinoziana, che esclude l’interdeterminazione tra i due attributi dell’unica sostanza (v. p. 116).

²⁰ Scrive Ilyenkov ne *La logica dialettica*: «l’ideale è l’immagine soggettiva della realtà oggettiva, cioè il riflesso del mondo esterno nelle forme di attività dell’uomo, nelle forme della sua coscienza e della sua volontà». Evald Ilyenkov, *La logica dialettica*, cit., p. 368.

²¹ Si tratta di una lettura del marxismo proposta, tra gli altri, da Werner Bonenfeld, Richard Gunn, John Holloway, con la pubblicazione tra il 1992 e il 1995 dei tre volumi recanti per l’appunto il titolo *Open Marxism* (Pluto Press, London 1992-1995). È un progetto che intende rimarcare, nella comprensione delle dinamiche sociali, il fattore soggettivo del conflitto e della lotta (ha qualche radice, tra l’altro, nell’operaismo italiano).

dal filosofo sovietico «non è l'individuo con il suo cervello, ma il collettivo come esso idealizza il materiale e materializza l'ideale» (p. 199).

Effettivamente Ilyenkov, come abbiamo più volte ricordato, sottolinea il rapporto di circolarità che si istituisce tra il meccanismo di materializzazione dell'ideale e quello di idealizzazione del materiale, l'uno implicante l'altro. Con questa circolarità egli rappresenta (e spiega) il primato dell'attività. Ma proprio affermando tale primato, assolutizza, a nostro avviso, tale circolarità e la autonomizza dalle circostanze (materiali, complessive) che la istituiscono. Se si dovesse confrontare tale schema circolare con la nota formulazione marxiana tratta dall'*Ideologia tedesca*, secondo la quale «le circostanze fanno gli uomini non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze»²², si direbbe che, con il porre il primato dell'attività si evidenzia la seconda parte di quella formulazione (gli uomini fanno le circostanze), omettendo la prima (le circostanze fanno gli uomini) e il legame tra loro, sgretolandone quindi l'intero, che ne costituisce il reale significato e che caratterizza il materialismo storico – quel materialismo *parzialmente* enunciato da Marx nella *VI Tesi su Feuerbach*: «l'essere umano (...) è l'insieme dei rapporti sociali»²³.

Perché “parzialmente”? Perché questa tesi segnala un limite della stessa impostazione marxiana che anche Ilyenkov, a nostro avviso, fa suo. Nell'operare quel decentramento dell'umano dal soggetto alle sue condizioni materiali di esistenza, Marx – certo, coerentemente al contesto storico nel quale operava – si limita alla sola dimensione sociale (sarà Freud a porre, con la psicanalisi, tra le condizioni di produzione dell'umano l'opacità dell'inconscio e a completare in tal modo l'operazione inaugurata da Marx). Ilyenkov, piuttosto, anche nel suo richiamarsi alla psicologia dell'attività di Rubinstejn e Leontiev, riduce esattamente la dimensione psichica alla dimensione sociale, *esponendo integralmente la prima alla seconda*. Il psichico (identificato con il mentale) viene inteso fondamentalmente come volontà e coscienza e il fare umano concepito di conseguenza come pienamente trasparente a se stesso. Tarja Knuuttila, in un saggio della raccolta recante il titolo *Metamorphoses of Meaning: The Concept of the Ideal from a Semiotic Perspective*, può ben scrivere che per Ilyenkov «il mentale stesso è sociale all'origine» (p. 157).

In tal modo il psichico viene schiacciato, fino al suo annullamento, tra il fisiologico (nei termini che abbiamo già visto) e il sociale: è questo, sotto forma di ideale, che “riempie” integralmente il mentale. Le istanze dell'inconscio, la dimensione pulsionale, i conflitti che proprio l'internalizzazione delle norme e dei codici culturali generano nel soggetto, i meccanismi stessi attraverso i quali egli si riconosce in un'identità, disconoscendo quel se stesso che egli non è mai,

²² MEW 3, 38; trad. it.: Karl Marx, Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1975, p. 30.

²³ MEW 3, 6; trad. it. (modificata): Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, Vol. V, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 4.

vengono meno. Viene meno, in breve, la specifica materialità del psichico, indispensabile a cogliere la materialità dell'ideale.

Questa, insomma, diversamente da quanto sostiene Ilyenkov, non risiede nella sua sola dimensione sociale, ma anche nel suo essere ancorato al psichico, depositato nelle lingue e nei codici simbolici che istituiscono l'umano e ne abitano la soggettività. Vi è la materialità del psichico come vi è la materialità del sociale; vi è la materialità della lingua come vi è quella del corpo e dei dispositivi che lo rivestono e attraversano; vi è la materialità dei sistemi simbolici come vi è quella delle cose che essi significano. Si tratta, per l'appunto, di rilevare l'articolazione di tali istanze e il loro intreccio.

Il materialismo, tuttavia, non consiste nell'affermare la natura di tali istanze o entità (materia anziché... spirito? Idea?): sarebbe allora solo un'ontologia e, per giunta, una cattiva ontologia. Consiste piuttosto nel ricondurre ciò che si pretende e si presenta come staccato da quell'articolazione e intreccio a quell'articolazione e a quell'intreccio. È questa la sua forza demistificante.