

TESI SU FEUERBACH

Seconda riscrittura

1.

Il difetto principale di ogni materialismo fino ad ora elaborato teoreticamente è che l'oggetto (*Gegenstand*) viene considerato obiettivisticamente, cioè come separato dal soggetto e perciò coglibile solo in via intuitiva (come *Objekt*), e non come risultato della prassi produttiva umana. L'azione è considerata fino a Feuerbach come il piano dell'utile, del profitto, dell'attività immediatamente efficace. Così la si contrappone alla teoria, intesa come più nobile, e non ci si avvede che l'attività soggettiva è sempre attività 'oggettiva' (*gegenständliche Tätigkeit*) e inesausto lavoro oggettivante – da cui germina la possibilità di vedere poi quel che si è prodotto, cioè di essere spettatore 'teorico' (*theorein*). Vale a dire: non solo va considerato fondativo l'aspetto produttivo e dinamico del conoscere (Fichte, Hegel), ma esso è tale perché non si tratta di un atto eminentemente teorico, ma di qualcosa che ha a che fare con le prassi materiali che compongono l'esperienza umana e individuano via via realtà conformi. Feuerbach resta dunque all'interno dell'incanto metafisico di stampo soggettivo-umanistico. Egli non prevede la stessa attività *pratica* umana come produttrice di oggetti teorici che, a loro volta, retroagiscono sulle prassi rendendole soggette a forze estranee. Comprendere il significato della parola *Praxis* significa invece comprendere la potenza dell'attività (*Tätigkeit*) "rivoluzionaria" e "pratico-critica". Ma cosa indicano questi termini? E cosa hanno a che fare con il nuovo materialismo?

2.

Non ha alcun senso chiedersi se il pensiero umano colga o meno la realtà 'li fuori'. Non ha alcuna portata né 'rivoluzionaria', né 'pratico-critica' chiedersi se sia più produttivo essere realisti o anti-realisti. Dobbiamo stare sul piano della pratica che, qui e ora, permette di affidarsi a parole come 'realtà' e 'pensiero': solo così potremo mettere alla prova la *verità* e la *potenza* dell'idea che è all'opera in una certa interpretazione. E la prova – si ricordi Foucault - è "il corpo vivo della filosofia", ciò che permette di produrre non verità, ma effetti di verità, nella modificazione di sé e degli altri. La prova misura l'efficacia trasformativa di un significato ideale. Come è potuto accadere che i biologi del tempo non si accorgessero che ciò che diceva Mendel era 'vero' e di portata rivoluzionaria (sempre con le parole di Foucault)? Ciò accadeva perché Mendel diceva il vero, ma non era 'nel vero' del discorso biologico del suo tempo: le regole che utilizzava erano estranee alla biologia che si praticava, così come lo erano i metodi che inventava e gli oggetti teorici che disponeva di fronte allo sguardo. Ci è voluto un intero mutamento di scala perché Mendel "entrasse nel vero" e le sue proposizioni apparissero "esatte", quali appaiono ancor oggi a noi. Si è dovuto fare un salto epistemico a livello delle pratiche biologiche e dei loro modi d'uso. Allora e solo allora si è potuto 'provare' la verità del discorso mendeliano. Un'epoca non si giudica da ciò che dice di se stessa, cioè dalla sua "ideologia" (Marx, Althusser, Foucault).

Questa seconda tesi ha dunque un carattere risolutivo nel mettere a tacere tutte le questioni – metafisiche anche quando vorrebbero essere 'analitiche' – intorno al soggettivismo e al naturalismo, al relativismo e al realismo.

Essa viene scandita trent'anni prima della massima pragmatica di Peirce e dice esattamente lo stesso: dobbiamo scendere al tangibile e al pratico per trovare la radice di ogni reale distinzione di pensiero, per sottile che sia; e non c'è distinzione di significato così fine che possa consistere in altro che una possibile differenza pratica. Se isoliamo il pensiero dalla prassi che l'ha determinato con quell'ordine, quelle gerarchie, quei significati, restiamo all'interno delle eterne dispute scolastiche. Chiediamoci invece quale sia la credenza (l'ideologia) che, confortandoci con alcune indubitabili certezze, maschera le proprie concrete condizioni di produzione; chiediamoci in quali abiti d'azione (o "vestiti di idee") quel dato pensiero si mostri in giro – allora potremo dargli significato e, mutando la pratica, dominare anche la potenza che gli attribuiamo. Di cui spesso siamo prigionieri. Non render conto della prassi muovendo dall'idea, ma render conto delle composizioni di idee muovendo dalla prassi materiale.

Non ci confrontiamo dunque con semplici fatti e oggetti (*Gegenstände*), ma con atti (*Tätigkeiten*). "In principio era l'azione (*die Tat*)", scriveva Goethe. Ogni supposto fatto è effetto di un'azione donatrice di senso e, insieme, mascheratrice di senso – di un'ideologia, nei termini marxiani. Ogni fatto è il prodotto di un atto. Inutile dunque voler verificarne l'oggettività esteriore; piuttosto, sarà da confermare con altri atti la sua rilevanza pubblica. La seconda tesi si ricollega alla prima e la radica prassisticamente: la questione non è se il pensiero umano sia reale e veridico, la questione è l'individuazione di quelle pratiche entro cui si decide cosa è veridico e cosa non lo è.

3.

Sul tema dell'autotrasformazione e dell'educatore che deve essere educato, determinando l'ambiente da cui egli stesso è determinato - in una produttiva circolarità semiotica, o ermeneutica, o di "avviluppo" - Sartre ha scritto le pagine più belle (ma si dovrebbe rileggere Gentile...). Il materialismo dialettico marxiano trova nelle pagine della *Critica della ragion dialettica* il suo punto massimo di esplicitazione. L'uomo è ciò che egli fa di ciò che gli altri hanno fatto di lui. La prassi condiziona le condizioni da cui risulta condizionata; è "rimaneggiamento del campo pratico". L'avviluppo è questo doppio movimento condizionante-condizionato, questa re-duplicazione, questa ri-presa che mi permette di lavorare i "resti" di una situazione che mi condiziona, condizionandone a mia volta il significato.

La circolarità condizioni-attività umana "può essere compresa solo come *prassi* rivoluzionaria". Il che significa: si esce dal circolo *nella* prassi (ma la prassi è poi sempre situazione condizionata-condizionante, cioè circolo essa stessa); si esce dal dualismo soggetto-oggetto non come soggetto "umano", ma come insieme pratico in trasformazione (rivoluzione), cioè come classe, gruppo, comunità. Ecco ancora un legame con la prima tesi: se dobbiamo liberarci dalla concezione obiettivistica del conoscere, dobbiamo liberarci anche da quella 'umanistica'. Non è l'uomo che fa la prassi: è la prassi – una certa pratica antropopoietica - che produce questa umanità che ci è stata assegnata come 'naturale'. Quale altra umanità ci attende, allora, quando l'orbita della "rivoluzione" sarà compiuta?

4-5-7.

Feuerbach risolve la teologia in antropologia, “il mondo religioso nel suo fondamento mondano”. Ma poi si installa sulla terra con una fiducia ugualmente religiosa nelle attività mondane e umane. Non basta rovesciare il cielo sulla terra; ed è contraddittorio parlare di “religione dell’umanità”. Cerchiamo invece di comprendere come va dissociato internamente e rivoluzionato praticamente il fondamento “umano”. Perché la società umana ha bisogno di una *Grundlage* religiosa? Perché, praticando se stesso, l’uomo si auto-aliena proiettandosi altrove? Feuerbach non svolge né una genealogia del soggetto religioso, né una critica dell’ideologia umanista che lo accompagna. Non basta gridare: “guardate alla famiglia terrena come segreto della sacra famiglia!”; bisogna osservare attentamente anche la prima e cercare di comprendere perché abbiamo la necessità di praticare qualcosa come una ‘famiglia’; bisogna *dissolvere* anche la prima come il *verso* di un *recto* metafisico. Il sentimento religioso è un “prodotto sociale”; l’uomo di cui parla Feuerbach in forma astratta e teorica è in realtà il prodotto di pratiche determinate. Se mutano le pratiche, muta e si disintegra l’uomo religioso e con lui anche l’uomo ‘laico’. Si disintegra cioè l’uomo *tout court*, anche l’“uomo integrale” cui fa riferimento Feuerbach. Non bisogna fermarsi all’uomo, l’uomo va oltrepassato.

6.

Proprio perché non ci si può arrestare dove si arrestava Feuerbach, all’“essenza umana”, che ha chiara natura ideologica, dobbiamo scavare più a fondo. In quali pratiche si staglia ciò che da tempo immemore definiamo come “umanità”? In quale ambito emerge e si costituisce la ‘natura umana’? Nella concezione metafisica è l’idea generale di umanità che si cala in modo immanente negli individui singoli e li battezza. Ma l’essenza umana è “l’insieme dei rapporti sociali (*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*)”. Dunque non è un’essenza, ma una “realtà effettuale (*Wirklichkeit*)”. Non è una generalità, non è un’unicità (Stirner), ma è un insieme comune. Marx utilizza una parola francese e due parole tedesche che dicono lo stesso (non però l’eguale, aggiungerebbe Heidegger). Parlano della comunità reale delle relazioni sociali come vera espressione dell’umanità dell’uomo. Ma questa verità – si ricordi la seconda tesi – si radica e si decide prassisticamente, non teoreticamente. La si vede *in actu*, se si sa ben guardare. La si pratica, e in quel tipo di pratica l’uomo è l’insieme delle relazioni sociali (*Verhältnisse*), come le onde sono onde *del* mare e le nuvole, nuvole *del* cielo. Feuerbach e l’antico materialismo pensavano invece agli uomini come onde staccate dal loro sfondo, o come gocce d’acqua che potessero essere contate e *individuate* una per una. Ma non c’è individuo che non si sciogla nelle pratiche sociali cui appartiene e che, con esse, non muti vorticosamente, come un gorgo oceanico. Questo pensiero anti-umanista – o oltre-umanista – si conferma nella

10.

Se il punto di vista del vecchio materialismo nasce nella società borghese-illuminista e nella esaltazione dell’individuo singolo che lì si sviluppa, la prospettiva del nuovo materialismo è quella di una società umana o umanità sociale (*die menschliche Gesellschaft, oder die gesellschaftliche Menschheit*). Così come si diceva nella seconda tesi che il vecchio materialismo distingueva soggetto e oggetto

e il nuovo approdava invece alla nozione di prassi trasformatrice di tali distinzioni reali, ora si dice che tale prassi implica l'approdo ad un'idea comunitaristica di umanità. Vi sono allora alcuni punti fermi – declinabili chiasmaticamente - dell'intreccio tra sesta e decima tesi:

- Il vero umanismo è un comunismo. Il comunismo è il nuovo umanesimo.
- La prassi è sempre prassi in-comune. La comunità si individua nelle pratiche del fare.
- Il nuovo materialismo è un materialismo della prassi, cioè un materialismo senza materia. La sua materialità è quella delle pratiche avviate dalla nuova umanità sociale, o società umana.

Questo vero e proprio 'contro-movimento' (rispetto all'iniziale umanismo marxiano testimoniato soprattutto nei *Manoscritti*) conduce ad aggiungere una serie di considerazioni. L'idea di "prassi trasformatrice" era già stata teorizzata nella *Dottrina della scienza* di Fichte, ma qui viene utilizzata in senso "antifilosofico" e "antisoggettivista": "Non è la coscienza a determinare l'esistenza (*Leben*), ma è, al contrario, l'esistenza a determinare la coscienza". La prassi non ha un autore, ma è opera comune, lavoro sotterraneo e incessante legato alle concrete condizioni di vita e di produzione. La *praxis* è sempre anche *poiesis* (Balibar), l'azione va cioè intesa come produzione materiale inserita nei vari domini pratici e non come attività fondamentalmente libera. In questo senso, quello che si potrebbe chiamare "materialismo delle pratiche" unifica il rinvio alla *praxis* a quello alla *poiesis*, chiarendo che non vi è mai attività espressiva che non sia anche una trasformazione materiale, che non si iscriva nell'esteriorità del dato e lo rimaneggi, risultandone a sua volta modificata.

Ma se è la produzione dei propri mezzi di sussistenza che situa l'"uomo", che lo trasforma nel mentre trasforma irreversibilmente la natura (costituendo così pure la storia), allora l'agente proprio della storia è un agente pratico, e non è né unico (Stirner), né collettivo (Proudhon), ma "transindividuale" (Balibar). L'umanità – il nostro particolare modo di 'fare umanità' - si trova non *in* ogni essere umano singolare, ma *tra* gli individui, *oltre* gli individui. L'ontologia della *praxis* è un'ontologia della relazione che elude il ricorso alle soggettività, considerando solo *ensembles*: insiemi pratici di attività, produzione, scambio, consumo, in cui le relazioni – che situano i soggetti come meri poli contingenti e interni – sono multiple, anonime, impersonali, e in cui, appunto, gli individui risultano essere i prodotti di pratiche specifiche (pratiche economiche, politiche, ideologiche, scientifiche, ecc.). Se c'è un soggetto attivo, nel Marx che dalle *Tesi* arriva al *Capitale*, questa è la prassi. Una prassi priva di motori singolari; un'azione senza attori, che prevede però l'entrata in scena di maschere (persone). La prassi è *opera* anche nel senso di opera teatrale, *Darstellung*, rappresentazione che nella macchina scenica trova il suo fiato espressivo, rinunciando all'esibizione attoriale (Althusser).

Sospendo allora per un attimo la riscrittura delle *Tesi*, per guardare dall'esterno quel che accade in queste righe e chiedere: perché allora Marx parla per lungo tempo (almeno fino agli scritti che precedono l'*Ideologia tedesca*) di "umanismo reale"? E cosa intende per "reale"? Si tratterebbe di un umanismo realistico, legato alle condizioni pratico-sociali in cui l'uomo si trova a vivere e produrre; dunque, di un umanismo 'materialistico': non c'è essere dell'uomo che non sia espresso dal concreto processo della sua esistenza, e da questa ma-

terialità deriva la concettualità che esso produce su se stesso, la sua morale, il suo Dio, il suo stesso essere metafisico di uomo. L'alienazione dell'uomo ha dunque comportato un processo di disumanizzazione e a più riprese troviamo scritto in Marx – feuerbachianamente – che “l'uomo è l'essenza suprema dell'uomo”, che l'uomo deve produrre l'uomo e riconquistarsi. Fino appunto alla stesura delle *Tesi*. Qui tutto cambia. Cosa permette il mutamento “dal cielo alla terra”, o, come è forse meglio dire, dall'uomo alla prassi relazionale e produttiva che a poco a poco lavora a forgiare una nuovo modo di ‘fare umanità’, cioè di operare e *farsi* operare? Cosa permette all'uomo di fabbricarsi secondo strumenti antropotecnici (Sloterdijk) da una parte imposti, dall'altra riguadagnati consapevolmente?

Torno allora alla riscrittura, muovendomi nel solco scavato da uno dei più celebri commentatori marxiani, Louis Althusser. Tutte le affermazioni recise e le definizioni nette che troviamo nel Marx di questi anni – egli scrive – vanno lette come puri segnali. Non come concettualità da *interpretare*, dunque, ma come indicazioni di un percorso da *realizzare*. Di più, esse sono segni di uno spostamento di piano da operare, di un salto da attuare che conduca non più nei territori degli ‘ismi’, ma in quelli in cui, da buoni esploratori, ci si inoltri alla ricerca di nuove cose da fare e di nuove idee da pensare. “Umanismo reale”, “insieme delle relazioni sociali”, “umanità sociale”: non si tratta di nuovi universali, ma semplicemente di frecce, indici, indicazioni pratiche. “Per di qui, il reale!”, “Ecco, andate da quella parte, verso l'umanità sociale!”. Seguiamo questa guida vocale e sfoceremo in un luogo nuovo, dove queste parole e questi riferimenti teorici in breve si volatizzeranno.

Una volta, dunque, che la *vox clamans* dell'uomo di cultura ha affisso un avviso *interpretando*, ecco che avviene la *trasformazione*. Altre pratiche attendono al varco: il filosofo le ha intraviste, ma non può riferirvisi con il vecchio linguaggio. Ancora sentiamo parlare di materialismo, umanismo, socialismo e intanto dietro queste logore parole scorgiamo un orizzonte inedito, quello dei rapporti di produzione, delle forze economiche, del legame stretto tra struttura e sovrastruttura. Qui muta tutto: agenti, oggetti, relazioni collettive, concetti e quadri teorici consolidati. Il segno che ci indicava il luogo dello spostamento è stato consumato nello spostamento stesso, il concetto che delimitava l'orizzonte della ricerca è ormai evaporato dalla ricerca stessa. Siamo in un territorio inesplorato: quello della nuova economia, della nuova forza-lavoro, del capitale e del proletariato.

Qui l'uomo non è più reperibile. E non perché (o non solo) sia stato barbaramente annichilito dal ‘cattivo’ capitale, ma perché il lavoro stesso, invece che essere antropogenico, ha distrutto l'antica idea di *anthropos* consegnataci dalla tradizione e ha dato origine a qualcosa di diverso, cui Marx ancora non sa dar nome. E non si può dire che noi oggi ne sappiamo molto più di lui.

Tutte le nozioni teoriche proprie dei momenti di transizione svolgono un ufficio di questo genere, a ben vedere: da una parte appartengono all'antico universo ideologico, dall'altra sono puri segni che indicano un ‘al di là’ da scoprire. Da un lato conservano un senso interpretativo, proprio del loro universo di riferimento, dall'altra hanno la funzione di un segnale pratico rivolto verso un luogo di avvistamento, senza riuscire poi davvero a portarci al cospetto di ciò che è ‘al di là’. “Agire è la missione dell'uomo!”, gridava Fichte all'Università di Jena; “Il comunismo è reale appropriazione dell'essenza

dell'uomo mediante l'uomo e per l'uomo!" sottolineava Marx nei *Manoscritti*. Siamo ancora nell'ambito della pura gnoseologia, il cartello è piantato in un terreno ideologico, le sue scritte sono vergate nella lingua del tutto metafisica dell'umanesimo, ma il suo significato brilla altrove. Indica qualcosa da fare, non da pensare; una trasformazione già in opera, dietro alla quale il dire arranca. L'uomo è là dove agisce come segno (Peirce), dove segnala l'"insieme dei rapporti sociali" che lo producono come uomo (Marx).

Si può allora restare all'infinito sulla linea di frontiera senza cessar di ripetere: Concreto! Reale! Azione! Cambiamento! Rivoluzione! Oppure si può varcare davvero quella frontiera e penetrare nel regno nuovo che il segnale indica. Esso allora ha finito di espletare la sua funzione: "E' rimasto nell'antico regno, nel regno *abbandonato* per il fatto stesso che voi vi siete *spostati*. Eccovi soli in faccia al vostro oggetto 'reale', obbligati assolutamente a foggiarvi i concetti necessari e adeguati per pensarlo, obbligati a constatare che gli antichi concetti e in particolare il concetto d'uomo reale o di umanesimo reale non vi permettono di *pensare la realtà degli uomini*, e che invece per raggiungere questo immediato, che appunto non lo è, bisogna, come sempre in materia di conoscenza, fare un lungo giro"¹. Tutti i concetti messi in gioco da Marx sono pure aspirazioni (u-topie), che dobbiamo far divenire progetti 'topici' e 'locali'; pensieri che dobbiamo mettere alla prova (si ricordi la seconda tesi); filosofie che devono diventare avventure, con i filosofi come esploratori che si equipaggiano per avviare "il lungo giro". In tale periplo è necessario accettare che ogni concetto teorico, una volta assolta la propria funzione pragmatica, dispaia contestualmente dal campo della teoria. E' necessario cioè accettare che ogni concetto transiti e sia destinato al tramonto e che, approdati al 'mondo nuovo', altre parole, altri modi di pensare sostituiscano gli antichi. Ma ciò può accadere perché il termine non è la presupposizione infondata, ma il modo d'agire infondato; dunque non un modo di vedere e interpretare, ma un modo d'agire (Wittgenstein). Non un saper dire, ma un saper fare. Così, se vi chiedono *cosa è un uomo oggi*, guardatevi intorno e dite *cosa fa un uomo oggi*. Non pensate, osservate le pratiche. Alla fine non è più l'uomo, l'abbaglio del segno 'uomo', con la sua scia di dignità e potestà, quello che troverete. Troverete altre parole per altre pratiche.

Riscriverei, dunque, conclusivamente la VI e la X tesi nel modo seguente. Se l'essenza umana è l'insieme dei rapporti sociali (VI Tesi),

- Il 'vero' soggetto è la prassi anonima del fare in comune;
- L'uomo non si individua se non come *risultato* (storico e transitorio) di questo operare sociale. Ciò implica:
 - a) Un **umanismo** in cui l'esserci dell'uomo si qualifichi come esser-comune, vita-in-comune.
 - b) *Cioè* un **comunismo**.
 - c) *Cioè* un **materialismo**, come movimento di attenzione alla materia prassistica (lavorata dalla prassi) di un'umanità sociale o società umana – oltreumana (X tesi).
- Questi 'ismi' non si giocano però sul piano della teoria, ma della prassi. Il loro *sensu* (la loro direzione) si decide nelle fabbriche e nel-

¹ L. Althusser, "Nota complementare sull'umanesimo reale", in *Per Marx*, a c. di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2008, p. 215.

le fucine operaie. Oggi nei luoghi fisici dove si produce ‘capitale umano’ e in quelli virtuali dove si confrontano le *social communities*.

Con ciò approdiamo alla XI tesi: i filosofi hanno solo interpretato il mondo. Si tratta ora di trasformarlo.

11.

La teoria viene *incarnata* e insieme *soppressa* nella prassi che la realizza. Se ogni concetto ha una genesi pratica, deve anche permettere un’uscita nella pratica – deve cancellarsi una volta espletata la propria funzione ‘segnalatica’, deve diventare operativo in una struttura che forgi l’esistente. Con ciò si inizia a mettere a tema il problema dell’uscita *del pensiero dal pensiero* puro, nei modi della pratica. Le parole della teoria devono produrre conseguenze pratiche, altrimenti restano prive di significato e di forza dinamogena (James). Devono permettere di operare il salto di cui parlava già Kant nella sua antropologia pragmatica: dal ‘che cosa posso sapere?’ al ‘che cosa devo fare?’ Per approdare infine al vero quesito ‘esistenzialista’: ‘cosa mi è lecito sperare?’

Tale sequenza (che riguarda, si ricordi, il fondamentale tema settecentesco del “Was ist der Mensch?”) può essere forse reinterpretata dicendo che il filosofo deve 1) liberare dalle superstizioni delle parole e dei segni (Sini), mostrando, indicando cosa c’è oltre di essi, dietro di essi, intorno ad essi, trasformando così l’ambiente in cui siamo cresciuti e trasformando noi stessi in quanto nutriti da quei prodotti; 2) riconoscere che proprio quest’attività trasformatrice inverte il ruolo prassistico del pensiero, che, nel mentre si fa *appariscente* e *resistente* ai concetti dati, muta il modo stesso di operare nelle pratiche quotidiane, chiarendo ‘cosa dobbiamo fare’; 3) in ultimo, aiutare a sperare: la speranza è connaturata al sapere teorico e filosofico, perché la realtà che quest’ultimo cerca di delineare è un abito di attesa (*a habit of expectation*, Peirce), si trova nel futuro, è affidata alla conferma pubblica della comunità che definisce il senso delle parole ‘reale’ e ‘vero’, praticandole quotidianamente. E con ciò si ritorna ai temi della seconda tesi. Senza separare pensiero e prassi, si deve dire che è solo *incorporando*, tramite gesti e atti sociali, le conoscenze che circolano in una data epoca, che possiamo dire di *afferrarle* concettualmente. Il paradosso della prosimità mai totalmente guadagnata tra vita e sapere si risolve sul piano pragmatico, nell’esercizio reiterato delle forme del sapere nelle forme della vita quotidiana. Il sapere è ciò che (ne) faccio. E la verità di questo sapere è quella che siamo in grado di incarnare, nei gesti, nelle parole di *parrhesia*, nei comportamenti condivisi.

Non vi è alcun bisogno allora di dire che i filosofi devono cambiare il mondo e smettere di spiegarlo, perché la buona interpretazione, quella ‘vera’, quella cioè che produce effetti (II tesi), li produce in campo epistemologico e, insieme, prassiologico, misurando la propria efficacia teorica dalle conseguenze pratiche – pratico-critiche e pratico-rivoluzionarie. In questo senso, è ancora vero che i filosofi devono essere legislatori (Platone, Nietzsche). Il pensiero marxiano ha cambiato il mondo non perché abbia smesso di orientare verso la comprensione interpretante, ma perché le sue interpretazioni hanno avuto risultati ‘reali’ rilevanti, perché milioni di persone hanno accettato di morire, di svolgere la propria esistenza, di formare i propri figli *credendo* a quelle *interpretazioni*. Sono dunque credenze e idee ad avere cambiato il mondo. Attraverso il contagio della loro forza prassistica.

Marx ha però alcune ragioni per vergare le sue ultime parole di filosofo nell'XI tesi nel modo che sappiamo: se non c'è più l'uomo, non c'è più infatti né coscienza, né pensiero. E se non c'è più coscienza, non reperiamo più i confini della comprensione razionale in un'azione interpretante personale, ma siamo immersi in una prassi che *si fa*. “La prassi deve parlare per se stessa” (Wittgenstein). C'è un momento in cui non si interpreta più, in cui la questione dell'interpretabilità o meno di un problema non ci tiene più occupati, e ogni aspetto appare certo e familiare. Un momento in cui semplicemente si agisce – aderendo ad un “modo d'agire infondato”. Ma in quel momento facciamo ancora filosofia? La filosofia può darsi indipendentemente dalla figura del filosofo che *dubita* e *vuole* sapere? Forse allora la vera conclusione della riflessione su Feuerbach è la tesi VIII.

8.

La vita in comunità (*gesellschaftliche Leben*) è vita che si svolge nelle pratiche (*praktisch*) più diverse con cui solchiamo il mondo: pratiche materiali, pratiche teoriche, pratiche economiche, pratiche di scrittura e lettura, pratiche interpretative e trasformative dell'esistente. Ogni “mistero” che produce una teoria puramente intellettuale (ideologica) trova la sua spiegazione se lo riconduciamo genealogicamente alla prassi che l'ha determinato (*in der menschlichen Praxis*). Il che significa: se lo afferriamo depositandolo nel nostro archivio del sapere alla voce ‘prassi’, cioè cogliendolo “nella comprensione concettuale di tale prassi” (*im Begreifen dieser Praxis*). Il problema rimane quello eminentemente teorico dell'avvistare la prassi nella distanza dalla prassi. Dell'ascoltare le nostre pratiche quando “parlano per se stesse” (e come ne parlano se non nelle nostre interpretazioni?). Dell'appellarsi alla trasformazione senza individuare un referente che ‘comprenda concettualmente’ cosa è che si trasforma (e chi vi si appella, in questo caso, chi parla qui di trasformazione e rivoluzione, *credendoci* e *sperandoci*?).

Ecco allora che innalziamo ancora una volta il nostro povero cartello ideologico, la nostra freccia: Prassi! La prassi ci indica un cammino. Inoltrarvisi vorrà dire dimenticare l'indicazione ai bordi della strada e guardare altrove. Ma senza la freccia non avremmo potuto inoltrarci nel territorio sconosciuto. La trasformazione ha luogo perché abbiamo interpretato quell'indice; l'interpretazione si avvia quando qualcosa di nuovo ha dato segni di sé, sorprendendoci.