



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata (FISPPA)

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

CURRICULUM: FILOSOFIA POLITICA

CICLO: XXXVI

**INDIVIDUALITÀ E CONTINGENZA IN MARX
DAI PRIMI SCRITTI ALL'*IDEOLOGIA TEDESCA***

Coordinatore: Ch.mo Prof. Luca Basso

Supervisore: Ch.mo Prof. Luca Basso

Dottorando: Antonio Cerquitelli

ABSTRACT

La dissertazione intende mettere a tema le opere giovanili di Karl Marx, indagandole a partire da due nuclei tematici: l'individualità e la contingenza. Marx è stato un pensatore che ha preso particolarmente in cura ciò che vi è di unico e inimitabile in ciascuno membro della specie umana. Per la tradizione moderna dell'antropologia possessiva, l'individuo è l'elemento primo a partire dal quale ogni configurazione sociale e politica deve essere costruita. Al contrario, il singolo per Marx è l'esito provvisorio e mai definitivo di un *ensemble* di relazioni sociali. Né individualismo, né organicismo: Marx valorizza lo spazio indeterminato e potenziale che vi è "tra" gli individui.

Per quanto riguarda la questione della contingenza, proveremo a dimostrare che il filosofo tedesco riconosce la "necessità" della contingenza stessa. Questo implica l'attestazione della "dignità" delle pratiche politiche, che la teoria non può pretendere di sussumere al proprio interno. Ma vuol dire anche la possibilità, per il pensiero, di poter afferrare le "tendenze" che queste dinamiche empiriche sono in grado di aprire, a patto che esso si adatti alla necessità della situazione specifica.

Proponiamo due espressioni che meglio rendono visibile il problema della contingenza in Marx.

La prima espressione è quella di "storia naturale" (*Naturgeschichte*). In questo caso, Marx esorta a pensare insieme la necessità (la natura) e l'aleatorio (la storia).

La seconda espressione fa riferimento al lessico delle "collisioni" (*Kollisionen*). Le collisioni hanno una storia semantica ben precisa, che da Hegel, attraverso la mediazione di Bruno Bauer, arriveranno a Marx, piegate da quest'ultimo come campi di soggettivazione politica. Le collisioni sono "occasioni" in grado di "fare il vuoto" rispetto a condizionamenti che pretendono di essere pieni e totalizzanti.

ABSTRACT (IN INGLESE)

The dissertation aims to focus on the early works of Karl Marx, investigating them from two thematic cores: individuality and contingency. Marx was a thinker who took particular care of what is unique and inimitable in each of us. For the modern tradition of possessive anthropology, the individual is the primary element from which every social and political configuration must be constructed. In contrast, the individual for Marx is the provisional and never final outcome of an ensemble of social relations. Neither individualism nor organicism: Marx values the indeterminate and potential space that exists 'between' individuals.

Regarding the question of contingency, we will try to show that the German philosopher recognises the 'necessity' of contingency itself. This implies the attestation of the 'dignity' of political practices, which theory cannot claim to subsume within itself. But it also means the possibility for thought to be able to grasp the 'tendencies' that these empirical dynamics are able to open up.

We propose two expressions that highlight the problem of contingency in Marx.

The first expression is that of 'natural history' (*Naturgeschichte*). Marx thinks about necessity (nature) and the aleatory (history) together.

The second expression refers to the lexicon of 'collisions' (*Kollisionen*). Collisions have a very precise semantic history, which from Hegel, through the mediation of Bruno Bauer, will arrive at Marx, bent by the latter as fields of political subjectivation. Collisions are “occasions” capable of “making the void” with respect to conditionings that claim to be full and totalising.

INDICE

Introduzione	6
Capitolo Uno. Soggetto e mondo nel primo Marx	
1.1 Una coscienza inquieta: la produzione romantica di Marx	15
1.2 Pensare il reale: la lettera al padre Heinrich	21
1.3 La separazione tra spazio interno ed esterno nel movimento dei giovani hegeliani. Considerazioni su tempo e massa.	26
1.4 La questione dei “punti nodali” negli appunti sulla Dissertazione di dottorato	36
1.5 Necessità e contingenza nella Dissertazione di dottorato.	41
Capitolo Due. Necessità e contingenza	
2.1 “Non viviamo in un Eldorado politico!” Il problema della congiuntura durante l’esperienza della “Gazzetta Renana”.	59
2.2 Libertà e sfera pubblica.	65
2.3 “L’ideologia tedesca”.	74
2.4 “Ricominciare da capo”: la solitudine di Marx a Kreuznach	76
2.5 La politica nella sua dimensione “tragica”. La questione delle collisioni da Hegel a Bauer	84
2.6 Le collisioni in Marx	89
2.7 La necessità di una pluralità prospettica	97
2.8 “Il caso è la reale unità dello Stato”.	101
2.9 La “logica specifica dell’oggetto specifico”.	108
2.10 La pluralità dei mondi possibili: Marx lettore di Leibniz (una digressione)	115
2.11 Una temporalità sommersa	128
Capitolo Terzo. Realizzazione individuale e contingenza	
3.1 “La filosofia al servizio della storia”: una necessità nascosta.	144
3.2 Dalla plebe al proletariato.	153
3.3 Realizzazione individuale e contingenza: l’ipotesi Stein.	160
3.4 Il proletariato come soggetto vuoto.	166
3.5 Marx a Parigi.	173
3.6 Il modello dell’antropologia possessiva: uno sguardo sulla filosofia di John Locke.	176
3.7 “Essere” un corpo (<i>Leib</i>), “Avere” un corpo (<i>Körper</i>).	179

3.8 L'idea di "storia naturale".	189
3.9 Il soggetto come lavoratore salariato, il lavoratore salariato come soggetto.	194
3.10 Oggettivazione, de-soggettivazione, "estraneazione reale".	199
3.11 Essere materialisti in filosofia.	205
3.12 L'essenza umana come <i>ensemble</i> delle relazioni sociali.	209
3.13 La proprietà come principio d'ordine.	219
3.14 <i>Verkehr</i> .	224
3.15 Le collisioni e il problema della <i>Gewalt</i> .	233
CONCLUSIONI	239
BIBLIOGRAFIA	242

Introduzione

Le pagine di questo lavoro di ricerca hanno seguito il “segnavia” lasciato da Louis Althusser durante gli ultimi anni della sua ricerca, quando ha annunciato una nuova categoria filosofica, quella del “materialismo aleatorio” o “materialismo dell’incontro”: “La ‘filosofia dell’incontro [...] non ha nulla della speculazione, ma è la chiave di ciò che abbiamo letto di Marx e in qualche modo compreso di quanto ci accade [...] Questa digressione attraverso la teoria, e in particolare attraverso la filosofia e il pensiero teorico di Marx, non ha luogo che per permettere di comprendere la politica, quella nella quale siamo impegnati, ‘perduti’ e ‘senza punti di riferimento’”.¹

La società odierna, soprattutto a partire dal 1989, si presenta come una totalità piena e compatta al proprio interno, che ci ricorda costantemente l’impossibilità di deviare da una storia ormai giunta alla sua “fine”. Ebbene, la proposta del materialismo aleatorio invita a collocarci proprio in questa posizione di impossibilità e ci obbliga a pensare l’impensabile, ci stimola a sforzi per un’incessante ridefinizione teorica del possibile.² Il materialismo aleatorio è dunque un’ontologia molto particolare ed originale, che, come tutti i segnavia, non indica un programma specifico da seguire, ma è utile per non perdersi lungo la strada.

Nella frase sopra riportata, il nostro lavoro ha deciso di seguire testualmente quanto Althusser dice: “La filosofia dell’incontro è la chiave di ciò che abbiamo letto di Marx”. Abbiamo dunque preso in mano i testi giovanili marxiani, dai primordi della sua scrittura fino all’*Ideologia tedesca*, e abbiamo cercato di dimostrare che Marx è stato un pensatore capace esattamente di collocarsi in una situazione di “im-possibilità”, capace di pensare l’impensabile e l’impossibile inesistente, riconoscendo priorità alla lotta politica, al movimento dei corpi, che precedono il pensiero anche se poi questi possono comunque esserne a sua volta influenzati. Cercheremo di dimostrare allora che è possibile articolare una discussione sulla “contingenza” in Marx, riconosciuta nella sua “necessità”: ciò implica nel contempo l’attestazione della “dignità” delle pratiche politiche, che la teoria non può pretendere di sussumere pienamente al proprio interno. Ma vuol dire anche la possibilità, da parte del pensiero, di poter capire la “necessità dei tempi”, la necessità della fortuna e della sua contingenza, a patto che si ammetta la “sintesi impossibile” di pensiero e prassi, di necessità e caso.

Due sono i nuclei tematici attorno ai quali abbiamo concentrato la nostra lettura dei testi marxiani. Il primo, appunto, la questione della contingenza. Il secondo, la nozione di individualità. Riteniamo che Marx sia un pensatore che abbia meticolosamente valorizzato tutto ciò che vi è di unico e

¹ L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, Mimesis, Milano 2006, p. 15.

² A. Negri, *Pour Althusser: notes sur l’évolution de la pensée du dernier Althusser*, in “Futur Antérieur”, L’Harmattan, Paris 1993.

irripetibile nell'esistenza di ciascuno. Con la precisazione fondamentale che non si tratta della sua forma caricaturale che possiamo rinvenire nell'antropologia moderna dell'individualismo possessivo.

Potrebbe essere utile a questo scopo distinguere la nozione di individualità da quella di singolarità: l'individuo è, per la tradizione che si dispiega a partire da John Locke, il necessario elemento primo a partire dal quale ogni configurazione sociale e politica deve essere costruita; la singolarità, invece, è presa nella forma della relazione, prodotta dalla relazione stessa, è l'esito provvisorio e mai definitivo di un più ampio spazio sociale, altamente potenziale e privo di proprietà definite.³ Nel titolo della nostra tesi di dottorato abbiamo conservato il termine "individualità" perché l'uso del lemma "singolarità" è legato soprattutto al contesto della filosofia francese contemporanea, estraneo quindi al lessico marxiano. Ma è comunque un "reagente esterno" fondamentale per mettere in luce la profonda distanza che separa la riflessione marxiana sul modo di intendere e valorizzare l'individualità rispetto al modello lockiano. Ci sembra opportuno inoltre precisare che la nostra ipotesi interpretativa si inserisce lungo il solco teorico delineato da Étienne Balibar, che ha fatto ricorso alla nozione di "transindividualità", prendendola in prestito dalla filosofia di Gilbert Simondon, per esplicitare al meglio la destrutturazione che Marx compie sia rispetto al paradigma individualistico che a quello olistico. Né interiorizzazione di uno spazio comune, ricco di potenzialità nella sua indeterminatezza costitutiva, né sussunzione dell'individuo nella società, concepita come una totalità organica e compatta al proprio interno.⁴

Proporre una tesi di dottorato sul giovane Marx implica innanzitutto districarsi sulla cosiddetta questione dell' "umanesimo" del primo Marx. Ora, la dicotomia umanismo-antiumanismo è una discussione che ha segnato in particolar modo gli anni Sessanta-Settanta del Novecento;⁵ per quanto i dibattiti che hanno animato la discussione sulla "natura umana" sono stati tenuti in considerazione nel nostro studio, ci sembra però che sovrapporre queste discussioni agli scritti marxiani giovanili possa intralciare una lettura genuina e senza "paraocchi". Con l'*Ideologia tedesca*, assistiamo certamente al rifiuto, in termini chiari e netti, di una natura umana intesa in termini astratti ed essenzialistici. Questo, però, non vuol dire che i testi precedenti non abbiano qualcosa di interessante da dire in merito alle questioni della contingenza e dell'individualità.

L' "arte della critica storica", come lo stesso Althusser dice, "consiste nel saper perdere abbastanza

³ Cfr. L. Basso, *Socialità e isolamento. La singolarità in Marx*, Carocci, Roma 2008.

⁴ Cfr. E. Balibar, *Filosofie del transindividuale. Spinoza, Marx, Freud*, Mimesis-Quaderni di teoria critica della società, Milano, 2020. G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, Derive Approdi, Roma 2001. Lungo questa linea interpretativa si inseriscono anche V. Morfino *Intersoggettività o transindividualità. Materiali per un'alternativa*, Manifesto Libri, Roma 2022 e J. Read, *The politics of transindividuality*, Leiden/Boston, Brill 2016.

⁵ L. Basso, *Al di là della contrapposizione umanismo-antiumanismo. Soggettività e marxismo fra Sartre e Althusser*, in "Sartre e il problema della soggettività. Intorno alla conferenza di Roma del 1961", Binklink Editori, Roma 2017, pp. 161-177.

tempo perché i giovani autori diventino grandi. Questo tempo perduto non è che il tempo che noi diamo loro per vivere. È la necessità della loro vita che noi *scandiamo* mediante la nostra comprensione dei suoi nodi, dei suoi rinvii, delle sue mutazioni”.⁶ “Saper perdere del tempo” con il giovane Marx significa allora ricostruirne gli incontri e gli scontri che ne hanno determinato il percorso e che hanno reso la scrittura marxiana “febbrile”, costringendolo a riconfigurare sempre di nuovo i propri assetti interpretativi, presentando il suo percorso come un “laboratorio” in continua ristrutturazione.⁷ In particolare, se confrontiamo Marx con il mondo intellettuale, assai variegato, dei “giovani hegeliani”, con il quale entra in contatto a Berlino nel 1841, la sua operazione è stata, sin dall’origine, quella di modellare e trasformare il materiale filosofico preesistente donando ad esso nuova forma e producendo costantemente nuove problematiche. Come gli *ouvriers* con cui entrò a contatto a Parigi dopo l’esilio dalla Germania nell’ottobre del 1843 sapevano far uso in modi molteplici dei loro strumenti di lavoro,⁸ Marx allo stesso modo ha composto e ricomposto lo spazio discorsivo nel quale era inserito trattandolo come uno strumento tecnico, modificandolo costantemente per i suoi scopi intellettuali e politici. Questo vale soprattutto per il suo rapporto con Feuerbach, con il quale ha intrattenuto un sodalizio intellettuale che non è stato di mera subalternità filosofica o di ricezione passiva delle sue idee.

Cercheremo ora di fornire uno sguardo panoramico sull’articolazione del nostro lavoro. Abbiamo deciso di introdurre il nostro discorso scandagliando le poesie romantiche di Marx perché questo ci permette non solo di poter sostenere che la presa in cura del problema dell’individualità fosse già all’opera in questi scritti primordiali, ma anche perché rende visibile lo scarto che c’è tra il modo in cui Marx ha trattato il problema della contingenza nelle poesie e il modo in cui questa sarà trattata nella *Dissertazione su Democrito ed Epicuro*.

Nella poesie romantiche, la contingenza viene disinnescata attraverso lo slancio titanico del poeta, tematica assai cara a quella parte della riflessione romantica che trova espressione nelle lezioni di Schlegel, che Marx segue a Berlino. Nella *Dissertazione*, mediante la lettura degli atomisti antichi, Marx sembra riconoscere, in maniera ambivalente e non priva di contraddizioni, la “necessità” dell’elemento della contingenza: ora come gesto della critica capace di slegare e scomporre determinate con-giunture, “fare il vuoto” rispetto ad un ordine politico che si presenta troppo opprimente. Ora, come movimento della materia in quanto segnata da un’instabilità di fondo; la materia in continuo movimento è causa immanente della produzione del senso, che non ha bisogno di un’entità superiore (Dio, L’Idea) per generarsi. È interessante inoltre l’interpretazione che Marx

⁶ L. Althusser, *Per Marx*, Mimesis, Milano 2008, p. 66.

⁷ Cfr. E. Balibar, *La filosofia di Marx*, Manifesto Libri, Roma 2001.

⁸ Cfr. J. Rancière, *La nuit des prolétaires*, Fayard, Paris 1982.

fornisce della nozione di “vuoto” in Epicuro: “il vuoto, la negazione, non è il negativo della materia stessa, ma il luogo in cui essa non è. Anche sotto questo riguardo essa è eterna”.⁹ Il vuoto, come scrive Marx, non è la negazione della materia ma è “il luogo in cui essa non è”, letteralmente un non-luogo, una posizione impossibile, un punto nello spazio non assegnabile a priori. Resta comunque come nodo non risolto nella *Dissertazione* il problema del rapporto tra spazio interno ed esterno, tra sfera della coscienza e quella del mondo esterno. La riflessione sul soggetto, in questa fase del “laboratorio” marxiano, segue ancora il ritmo della coscienza e non fa ancora i conti con quelle “collisioni” materiali che già da sempre la condizionano.

Comunque sia, questo diverso atteggiamento sulla questione della contingenza tra le poesie e la *Dissertazione* si spiega con l’insoddisfazione dello stesso Marx verso la rigida dicotomia che egli aveva sublimato in forma poetica tra libertà e necessità, come egli ammette nella *Lettera al padre Heinrich*.

Un altro elemento interessante che emerge dalle pagine della *Dissertazione* è la questione della “possibilità reale”: combinando brillantemente il vortice di Democrito e il *clinamen* di Epicuro, Marx intende dire che bisogna sempre fare i conti con l’esistenza effettiva, non solo teorica, di una realtà data, di cui occorre conoscere le leggi per liberarsi dagli effetti perturbanti della superstizione religiosa.

Egli comincia così a toccare il punto debole della filosofia critica di Bruno Bauer e, in generale, del movimento dei giovani hegeliani: è la presa di distanza marxiana nel concepire la critica in assenza di presupposti. Ed infatti, ben presto si avrà la rottura con Bauer mentre Marx si trova a dirigere la *Rheinische Zeitung*. Il giornale è esposto continuamente al rischio di chiusura a causa della censura da parte degli apparati governativi. La tensione con il gruppo dei “Liberi”, nel quale si raccoglievano diversi esponenti delle fazioni più radicali del *Vormärz* tedesco, si basa sul fatto che la loro postura intellettuale intrisa di narcisismo soggettivismo mette a repentaglio l’attività del giornale stesso, ed in questo Marx è perfettamente coerente con la questione della “possibilità reale” già sollevata all’interno della *Dissertazione*.

Durante gli anni dell’esperienza giornalistica, la stampa rappresenta per Marx la costituzione di una sfera pubblica che si pone come *medium* tra la dimensione statale e la coscienza individuale. Qui emergono echi kantiani, per quanto riguarda il ruolo che Kant aveva assegnato all’intelletto pubblico; la stampa, per Marx, è la spazializzazione della ragione discorsiva, come mossa per sottrarre alla dimensione statale il monopolio sul vero e sul giusto. Tuttavia, questo intelletto sembra postulare l’esistenza di un “unico” *Logos* attraverso il quale comprendere il reale, con il rischio che

⁹ K. Marx, *EH*, Bd. 40, p. 90, trad. it., MEOC, Vol. 1, p. 466. Sulla nozione di “vuoto” in Althusser, cfr. F. Raimondi, *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*, Ombre Corte, Verona 2011.

la comprensione presupponga un *telos* della comprensione stessa. Sembra essere insomma uno spazio comune che unifica, piuttosto che essere dividere gli individui, ed infatti il giovane Marx nutre fiducia nel fatto che la ragione sedimentata negli organi di stampa sia in grado di disinnescare gli effetti sovversivi delle istanze che scaturiscono dalle ineguaglianze sociali. Questo *logos* è la struttura mentale dell' "ideologia tedesca", sono le lenti teoriche che Marx inforca per interpretare la realtà prussiana. Ma questo tipo di lenti comincerà a scalfirsi appena avverrà l'ordine di chiusura della "Gazzetta Renana".

Ed infatti, il 1843 è un anno di "rottura" nella formazione di Marx: una rottura innanzitutto politica, che determina come risposta un processo di rielaborazione teorica. L'impatto con il reale, cioè l'urto tra l'esperienza politica e le lenti concettuali con le quali si cercava di elaborarla, produce un effetto di spiazzamento: la speranza nei confronti di un percorso di riforme per la Prussia è ormai messa in cantiere. La via da seguire è però ancora imprecisata. L'abbandono delle convinzioni precedenti segna una fase di crisi interiore: la transizione richiede un serio confronto critico con le tendenze concettuali dominanti della sua epoca, che mirano a giustificare l'ipoteca del passato sul presente. È una crisi che Marx affronta in "solitudine", durante il soggiorno a Kreuznach, che durerà fino all'Ottobre del 1843, prima di trasferirsi a Parigi. Questo tipo di solitudine non è però uno stato psicologico, ma è una forma di libertà propria di chi riconosce la fragilità delle coordinate di pensiero fin lì adottate ed è la condizione in cui si ritrova chi vuole adottare pratiche teoriche in grado di spiazzare le riflessioni convenzionali. Il ritiro a Kreuznach non produce soltanto la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*: Marx dedica parte del tempo alla comprensione della Rivoluzione Francese, progettando una storia della "Convenzione", poi mai realizzata. Egli, come vedremo, utilizza questi appunti sulla Rivoluzione Francese "appropriandosi" del materiale storico, usando la storia, ma non da storico, evidenziando il punto di vista di chi esercita il dominio, che non vede e non può vedere il punto di vista rivoluzionario che intensifica l'elemento sovversivo individuato nella miseria del presente. In questi appunti, Marx apprende che c'è una temporalità vittoriosa (quella del Terrore, del Termidoro, fino al colpo di Stato napoleonico) ed una sconfitta, quella dei sanculotti. Ripercorrendo le vicende rivoluzionarie francesi, scopre che il sistema teorico e politico vincitore è esso stesso contingente e precario, perché nato sullo sfondo di dinamiche conflittuali. Il suo inizio avrebbe potuto non-essere, perché appunto è del tutto contingente il fatto che una forza è risultata vincente e l'altra no. La contingenza per Marx deve essere pensata non come "resto" o eccedenza rispetto ad un sistema istituito e vittorioso, perché è la contingenza stessa a produrre questo sistema, dunque essa non è pensabile a partire da questo.

Nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* riserveremo un'attenzione particolare per il lessico delle "collisioni", che ritornerà anche nell'*Ideologia Tedesca*. Il termine "collisione" ha una

storia semantica ben precisa, che Marx riprenderà da Hegel dopo le modificazioni apportate da Bruno Bauer.

Hegel lega il lessico delle collisioni alla tragedia greca; quest'ultima presenta la contingenza come necessità (ἀνάγκη) invincibile. Per Bruno Bauer è il movimento storico nel suo complesso ad assumere il carattere di una "tragedia", in cui le collisioni assumono una valenza politica, indicando il rapporto conflittuale tra differenti soggettività. Le collisioni per Bauer (e questo è fondamentale) segnalano un'asimmetria tra differenti soggettività, non una simmetria (come per Hegel).

Nella *Kritik* prende in esame le collisioni che attraversano la famiglia e la società civile all'interno dello Stato, per dimostrare che esse costituiscono campi di soggettivazione politica, aprono specifiche situazioni temporali che non possono essere sussunte nella temporalità finalistica dello Stato moderno. Esse sono dunque "occasioni", che dimostrano che l'aleatorio è sempre dato dalle dinamiche politiche empiriche. È la "razionalità" delle dinamiche politiche, che Marx mobilita contro Hegel.

La presa in cura del finito da parte di Marx deriva dal fatto che egli scorge nella dialettica hegeliana il rischio di un "soffocamento" dell'elemento della contingenza.

La contingenza in Hegel, almeno secondo le pagine della *Kritik*, rischia di essere soltanto "formale": nel senso che il finito è ricondotto all'interno di una trama sistematiche che considera il possibile come "formale", in quanto cioè posto dalla forma, dal concetto che si dispiega senza lasciare resti. Marx vuole invece riconoscere alle dinamiche empiriche una loro specifica necessità: "possibilità reale" significa in questo caso trattare la contingenza secondo un pensiero della finitudine che non vuole dialettizzare ciò che non è dialettico.¹⁰ La differenza, per Marx, è "differenza dell'esistenza", non dell'"essenza".¹¹

La negatività è la differenza concretamente esistente, lo spazio aperto dall'agire degli individui che riescono a riportare in vita possibilità non ancora realizzate. Esiste quindi un reale che è posto dal concetto, il quale per Marx deve "lavorare" per eliminare l'irrazionalità della storia, ma c'è anche un reale che sfugge al movimento del concetto ed in questo senso la possibilità è effettivamente "reale", ha una sua necessità che non è quella dell'Idea, una necessità che il concetto ignora ma che può conoscere a patto che esso si faccia "logica specifica dell'oggetto specifico", si adatti alla necessità stessa della situazione concreta e sia in grado di coglierne le tendenze. L'alterità che Marx sta ricercando è quel presupposto che sfugge al circolo del presupposto-posto e che non si può né dedurre, né mai del tutto prevedere e tale alterità Marx la trova nelle dinamiche sovversive.

¹⁰ A. Tosel, *Studi su Marx (ed Engels). Verso un comunismo della finitudine*, Edizioni Punto Rosso, Milano 2020.

¹¹ K. Marx, *KHS*, p. 293, trad. It., p. 273.

Dopo la chiusura della “Gazzetta Renana” il filosofo tedesco è più attento ai movimenti che agitano la Germania del *Vormärz*. L’ “ascolto” dei movimenti si combina allo studio del materiale storico della Rivoluzione Francese. Al di fuori del sistema dell’eticità hegeliana e al di fuori degli *Stände*, c’è un insieme di individui, la moltitudine, che pretende una piena affermazione di sé. A questo proposito, abbiamo cercato di valorizzare al meglio l’importanza che per Marx riveste la questione della realizzazione individuale e lo abbiamo fatto ricorrendo agli appunti su Leibniz presi da Marx nel 1841: senza “esagerare” tale confronto, il riferimento al *vinculum substantiale* nella *Kritik* è stato per noi un appiglio molto utile, che ci ha riportati a questi appunti. Come egli copia sul suo quaderno, lo scenario della *Monadologia* è un mondo plurale, un’estrema varietà di punti di forza rappresentati dagli individui: al centro del ragionamento vi è la molteplicità di sostanze individuali, e non un’unica sostanza, che implicherebbe la logica della *reductio ad unum*.

La pluralità dei soggetti è fortemente difesa da Marx contro Hegel: se Hegel pretende di informare dall’esterno le forze individuali, assegnando a ciascuna di esse un ruolo ben specifico all’interno della totalità statale, Marx sostiene invece che la pluralità degli individui ha una propria razionalità, una propria forma (nel senso leibniziano di *Kraft*) che non ha bisogno di essere vivificata dallo Stato.

Comunque sia, segnaliamo due questioni problematiche all’interno del discorso marxiano. La prima: le collisioni sono per Marx campi di soggettivazione politica, anche se Marx poi non spiega quali siano le specifiche collisioni materiali che costituiscono la moltitudine e dalle quali innescare la pratica politica: il suo discorso rischia così di rimanere vago e incerto. La seconda: l’articolazione tra dimensione individuale e quella comune è ancora problematica, sintomo di un rapporto non ancora pienamente risolto con la nozione feuerbachiana di *Gattungswesen*.

Nella *Einleitung* alla *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, la moltitudine prende il nome di proletariato: i proletari comprendono che l’unico modo che hanno per realizzarsi è mettere in discussione il regime di proprietà privata. Qui il discorso marxiano si fa più preciso, perché emerge il problema della proprietà. Facciamo notare che il termine “proletariato” è carico di un significato politico ben preciso, da distinguersi nettamente rispetto a quello di “plebe”. Vuole indicare la massa dei senza proprietà, i quali non accettano di subire passivamente la propria condizione, ma si attivano per trasformarla. Su tale questione, è utile confrontarsi con la riflessione di Lorenz Von Stein, che ha avuto il merito di cogliere gli effetti dirompenti del proletariato sulla scena pubblica. Per il giurista tedesco è però fondamentale trattenere il movimento del proletariato ricorrendo alle riforme politiche, affinché quest’ultimo sia integrato nel regime proprietario, e alle scienze sociali, alle quali è affidato il compito di governare e modulare le tendenze aperte dal proletariato, cercando di riportarle all’ordine del regime proprietario.

La nostra analisi è proseguita prendendo in considerazione i *Manoscritti parigini* del 1844. Abbiamo cercato di mettere in luce sia i motivi di continuità che di discontinuità con il lessico feuerbachiano, che comunque fa da sostrato alla scrittura marxiana. Riteniamo però che qui Marx stia portando avanti una seria critica del modello dell'antropologia possessiva, che egli vede interiorizzato nel movimento del "comunismo rozzo" e negli altri movimenti politici con i quali entra in contatto nella capitale francese. Nei *Manoscritti*, Marx comincia a comprendere che il salario si rivela un dispositivo di inclusione/esclusione degli individui. Il potere deborda dallo Stato e fa presa sul sociale. Il potere di governo è il potere del capitale sul lavoro comandato altrui.

Per la nostra analisi, un rilievo particolare assume inoltre il concetto di "storia naturale". Attraverso tale nozione, Marx propone di pensare insieme il contingente (la storia) con il necessario (la natura). E proprio nella società capitalistica tale lemma assume spicca visibilità.

La nostra ricerca ha cercato poi di affinare i seguenti lemmi: estraneazione (*Entfremdung*), alienazione (*Entäusserung*), oggettivazione (*Vergegenständlichung*). Quest'ultimo è un termine cruciale, che Marx sottrae alla tradizione idealistica. Con il termine estraneazione, egli vuole indicare che lo spazio oggettivo – ovvero ciò che definisce il corso di una vita individuale (dell'essere oggettivo, secondo il vocabolario marxiano), dunque oggetti "tecnici", sfera emotiva e linguistico-cognitiva – assume fattezze estranee e risulta indisponibile al lavoratore. E proprio perché questo spazio oggettivo, presupposto della costituzione del soggetto, perde il suo carattere "cosale", assume il carattere di un potere soverchiante sui lavoratori. Il lavoratore salariato si sente impotente perché la sua vita "generica" perde di indeterminatezza. Le tonalità emotive non sembrano più disponibili ad un uso plurale e differente, le "forze" passionali e razionali sono catturate, computate ed organizzate razionalmente secondo le norme imposte dalla fabbrica.

La condizione di alienazione deriva invece dal fatto di non riuscire a dare una diversa configurazione storica ai presupposti oggettiva dell'esistenza: è precisamente quell'impotenza di non riuscire ad estrinsecare (*entäussern*), quindi a far passare all'atto, la riserva di potenzialità connotata biologicamente nella natura del vivente umano.

Ebbene, l'oggettivazione è l'antidoto a questo stato di impotenza: essa indica il movimento di riappropriazione delle "cose" senza le quali il lavoratore non può operare nel mondo. Ovvero, la capacità di poter "usare" i propri presupposti generici in maniera differente rispetto a quanto la sua coscienza di lavoratore è solito fare. In questo senso l'oggettivazione indica il divenire-oggettivo dell'individuo, recupero dell'immanenza in quanto riappropriazione della capacità di agire dell'individuo, rovesciamento dell'impotenza (eccesso di potenza non ancora materializzata) in potenza materializzata. Ma questo avviene soltanto se il movimento di oggettivazione coincide con un movimento di de-soggettivazione, cioè se il lavoratore salariato è disposto a rinunciare alla propria

identità di lavoratore, facendosi “straniero” a stesso in seguito ad incontri con quelle “forze oggettive” che provocano perturbazioni nella sua coscienza.

Infine, il nostro lavoro intende concludersi esaminando le *Tesi su Feuerbach* e l'*Ideologia tedesca*. In particolare, concentreremo la nostra attenzione sulla “sesta tesi”, sottolineando il riferimento al termine francese *ensemble*, provando a spiegare perché, usando un lemma francese rispetto al tedesco *das Ganze*, Marx abbia potuto articolare un’idea innovativa di “totalità”.

Per quanto riguarda infine l'*Ideologia Tedesca*, tra le altre cose, intendiamo valorizzare il ritorno al lessico delle collisioni, dopo che Marx aveva fatto riferimento ad esse nella critica a Hegel. Queste aprono faglie lungo i movimenti tracciati dal *Verkehr* (il traffico sociale), altra nozione su cui ci soffermeremo particolarmente.

Infine, ci sembra interessante riarticolare la questione della *Gewalt* proprio a partire dal lemma delle collisioni e mostreremo che il lessico delle *Kollisionen*, rispetto al termine *Gegensatz*, consente di sfuggire al rischio di una “metafisica del conflitto” per descrivere lo scontro tra borghesia e proletariato,

La nostra proposta finale sul riconoscimento della politica nella sua forma “tragica” ha il preciso scopo di abbandonare tanto letture deterministiche quanto quelle messianiche-escatologiche a proposito dell’idea di comunismo.

Capitolo Uno. Soggetto e mondo nel primo Marx

1.1 Una coscienza inquieta: la produzione romantica di Marx

Il mondo in cui Marx si trovava ad agire e pensare nella Prussia dei primi decenni del XIX secolo è un mondo alla sua fine. “La fine di un mondo” coincide con lo sprofondare di un ordine culturale, mentale, storico e politico. La dissoluzione delle corporazioni feudali genera un processo di singolarizzazione della concettualità politica: le differenze cetuali lasciano il posto all’individuo moderno che si presenta isolato sulla scena politica, disperso nel contesto spolicizzato della massa, dei “molti uno” i quali, privi di mediazione politica, si trovano contrapposti ora alla forma-Stato.

È nel contempo una catastrofe temporale ed una catastrofe spaziale: una catastrofe temporale perché perdere un mondo significa anche perdersi “nel mondo”, implica cioè la difficoltà di costruire catene di senso in grado di dare continuità e senso logico al passato e al futuro. Catastrofe spaziale perché significa anche disconoscere una realtà che non è più propria, non più riconoscibile, in cui nulla è più al proprio posto e il “reale” di ieri si è inabissato e perduto.

Un punto di caduta che però può costituire anche l’occasione di un nuovo inizio. La crisi perturba la società prussiana nella sua interezza e diventa, in generale, un concetto strutturale dell’età moderna (*Strukturbegriff der Neuzeit*):¹² gli assetti sociali sono coinvolti da questo processo che è molto più che una rottura temporanea dello stato di equilibrio garantito dall’ordinamento politico vigente: è lo stesso equilibrio politico-costituzionale a configurarsi come contingente.

Si pensi, soltanto a titolo di esempio, al Codice generale prussiano (*Allgemeines Landrecht*) concesso da Federico Guglielmo II, che rappresentò un tentativo di superamento delle logiche corporative feudali, al fine di facilitare la costituzione di uno Stato moderno sul piano giuridico.¹³ L’ambiguità di fondo risiede nel fatto che “nel Codice Generale prussiano, Stato assolutistico e società dei ceti sono reciprocamente fusi: lo Stato si basa sull’ordine cetuale, ma al tempo stesso lo assume alle sue dipendenze”.¹⁴

In sostanza, nel Codice è rappresa un’ambiguità di fondo, in quanto rappresenta, nel contempo, un superamento ed una conservazione dei rapporti pre-esistenti. Da un lato, la costituzione apre potenzialmente alla possibilità di riforme in senso progressivo, dall’altro lato, in quanto espressione di strutture tradizionali, funge da neutralizzazione delle spinte modernizzatrici della società tedesca.

¹² Cfr. R. Koselleck, *Crisi. Per un lessico della modernità*, Ombre Corte, Verona 2012.

¹³ Cfr. R. Koselleck, *La Prussia tra riforma e rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 37-77.

¹⁴ Ivi, p. 166.

Di qui, appunto, il suo carattere contingente e precario.

Si tratta allora di affrontare e pensare una complessa fase di “transizione” (*Übergangszeit*) tra il Vecchio che perdura attraverso strutture politiche e forme di vita ormai anacronistiche, e il Nuovo che stenta ad affermarsi.

L’esperienza della crisi è dunque esperienza dell’imprevisto, dell’ambivalenza, dell’indeterminato: emerge, in maniera ambigua, un rapporto di tensione tra Rivoluzione e Restaurazione, progresso e conservazione.

Ciò è la conseguenza della frattura rivoluzionaria apertasi in Francia nel 1789, una frattura che sembra non volersi ricomporre. In Prussia, la Rivoluzione Francese diede avvio nei primi decenni del XIX secolo ad una stagione di riforme liberali in campo economico, che avevano tuttavia la funzione di “frenare” e disinnescare in maniera preventiva l’accelerazione di sommovimenti all’interno della compagine monarchica.¹⁵

Un giovane studente berlinese, Karl Marx, pone nelle forme della poetica romantica i sentimenti di inquietudine e disagio della propria epoca, tonalità emotive che esprimono processi di dissoluzione politica in corso. Come abbiamo già notato, la questione dell’individualità si pone come fatto politico dirimente dopo il dissolversi degli *Stände* feudali; il singolo si trova ora sospeso al cospetto di un reale che assume contorni minacciosi, dopo che la totalità di Senso rappresentata dal mondo feudale è in crisi e nuovi principi universali che possano organizzare in modo nuovo la società non riescono ancora a “fare presa”; Marx mette in versi proprio questo processo di stravolgimento politico-esteriore, in una forma però interiore e privatizzata.

Al di là del lato strettamente biografico e passionale che animano le poesie del giovane studente (la relazione tormentata con Jenny), l’aspetto concettuale che più ci interessa è il modo in cui Marx tenta di articolare il rapporto tra l’io e il mondo, tra il soggetto e la totalità del contesto sensibile. Se le poesie di Marx risultano di dubbio valore da un punto di vista strettamente letterario,¹⁶ è interessante però che Marx ponga sin dai primordi dei suoi studi la questione dell’individuo come problema da

¹⁵ “La burocrazia prussiana aveva consapevolmente optato per Adam Smith contro Napoleone, mirando a scacciare il secondo con il primo. Essa accolse la sfida della rivoluzione industriale per evitare una ‘Rivoluzione Francese’ pur realizzandone gli obiettivi”. Ivi, p. 15.

¹⁶ Della produzione letteraria del giovane Marx rimangono, di sua mano, quattro quaderni. I primi tre, degli ultimi mesi del 1836 e forse dell’inizio del 1837, sono dedicati a Jenny von Westphalen. Il quarto quaderno, del 1837, fu inviato al padre. Altre poesie sono state invece conservate dalla sorella di Marx, Sophie. Sul giudizio letterario delle poesie, Mehring ha commenti negativi: “Sono totalmente amorfe, in tutto il significato della parola. La tecnica del verso è del tutto primitiva e, se non si conoscesse con esattezza la data in cui furono scritte, nessuno potrebbe supporre che siano state redatte un anno dopo la morte di Platen e nove anni dopo la pubblicazione del Libro dei Canti di Heine. D’altra parte, il loro contenuto non offre nulla che permetta di presentirlo. Sono soltanto suoni d’arpa romantici: canti di elfi, di gnomi, di sirene, canzoni alle stelle, nenie di campanari, ultimi gemiti di poeti, di pallide fanciulle, ballate dedicate ad Alboino e Rosmunda”. F. Mehring, *Vita di Marx*, Editori Riuniti, Roma 1972. Sulle vicende biografiche relative alla composizione delle poesie, cfr. A. Cornu, *Marx e Engels. Dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli, Milano 1971, pp. 87-148.

indagare e che rimarrà uno snodo essenziale della sua ricerca.¹⁷ A Bonn, nel 1835, frequentò le lezioni di A. W. Schlegel, uno dei propiziatori del movimento tedesco e a Berlino conobbe personalmente Bettina Von Arnim, importante membro del circolo romantico dell'epoca; nelle poesie marxiane sono rintracciabili alcune tematiche fondamentali del Romanticismo.

Quest'ultimo è stato molto più che un'epoca caratterizzata da uniformità e omogeneità nelle espressioni letterarie e artistiche: esso ha riguardato piuttosto una serie di tendenze culturali che registrano un passaggio storico e sociale fondamentale: la fine dei legami tradizionali e l'irrompere della società di mercato, in cui la circolazione delle merci e del denaro ristrutturano le identità sociali, non più definite a partire dal riferimento alla terra e alla sua gestione, ma piuttosto si formano a partire dal movimento delle merci e degli scambi commerciali. Il romanticismo esprime l'ambivalenza di questa fase di transizione, in sospeso tra il "non più" e il "non ancora".¹⁸

È l'avvento della società capitalistica che provoca sentimenti di reazioni e di rifiuto, espressi nelle forme più disparate: letteratura, arte, filosofia, diritto e storia. A definire la visione comune (*Weltanschauung*) del Romanticismo sono il rifiuto della realtà sociale contemporanea, l'esperienza della perdita e il sentimento nostalgico verso ciò che è stato perduto (*Sehnsucht*). La sensazione della perdita è direttamente connessa alla soggettività dell'individuo, approfondito attraverso i meandri del suo spazio interiore. Nonostante la critica dei romantici verso i nuovi valori espressi dalla società di mercato, le loro opere sono profondamente influenzate dalla modernità, per questo il romanticismo può essere definito una critica moderna della modernità stessa.¹⁹

C'è un aspetto paradossale alla base del discorso dei romantici: la critica alla società di mercato viene condotta a partire da un carattere specifico della modernità individuale, il soggetto umano, che è centrale nel discorso dei romantici. Questi proseguono e approfondiscono quell'"invenzione" dello spazio di interiorità contrapposto ad un mondo considerato come spazio esterno, che viene problematizzato nella filosofia moderna a partire dai problemi lasciati aperti dal cartesianesimo e sviluppati poi da Locke.²⁰

Il crollo della comunità feudale e la fine delle forme di vita precedenti, ritenute consolidate e stabili, costringono l'individuo a fare i conti con un mondo in permanente mutamento, indeterminato ed aleatorio: il rapporto con la natura e con il reale, per i romantici, mantiene sempre contorni incerti. La reazione del poeta è la soggettivazione dell'ambiente oggettivo: le contraddizioni della società

¹⁷ Cfr. L. Basso, *Socialità e isolamento. La singolarità in Marx*, Carocci, Roma 2008.

¹⁸ Cfr. G. Lukács: "Parve allora che nascesse un mondo nuovo e sorgessero uomini con nuove possibilità di vita, ma il vecchio mondo di vita, che durava ancora, era troppo organico, mentre il nuovo prendeva uno slancio tale che anche i suoi figli migliori rimanevano in posizioni arretrate". *L'anima e le forme*, Sugar Editore, Milano 1988, p. 103.

¹⁹ Cfr. M. Löwy-R. Sayre, *Rivolta e malinconia. Il romanticismo contro la modernità*, Nero Pozza editore, Vicenza 2017.

²⁰ Cfr. E. Balibar, *Identity and difference. John Locke and the identity of consciousness*, Verso Books, London 2013 e V. Morfino, *Intersoggettività o transindividualità. Materiali per un'alternativa*, Manifesto Libri, Roma 2022.

richiedono un necessario trascendimento estetico del “regno della necessità”, poiché solo nella fantasia poetica l’individuo può infatti sentirsi davvero realizzato.

L’arte deve integrare ciò che la storia aveva diviso, distorto e reso antitetico. Ogni contenuto oggettivo diventa un pretesto per un interesse estetico, il reale è un mero punto di partenza e una tumultuosa varietà al servizio dell’Io creatore.²¹ Come conseguenza, abbiamo la separazione tra l’interiorità e la vita comune.²² Difesa dell’individualità che corrisponde ad una sensazione di isolamento ed a un sentimento di “solitudine all’interno della società”, che rappresenta una condizione esistenziale condivisa da artisti, poeti e pensatori.²³

L’individuo romantico, che la stessa società dominata dal valore di scambio produce, si ribella ai rapporti sociali concretamente vissuti. Una ribellione interiore e spontanea, che esprime però nel contempo l’esigenza di difendere l’irripetibilità e la peculiarità di ciascun individuo, contro le pretese omologanti di rapporti sociali mediati dal denaro.²⁴

Tali tematiche attraversano appunto anche la produzione poetica marxiana: si tratta di un romanticismo tragico e nebuloso, segno della crisi che Marx sta attraversando.

Il reale è percepito come minaccioso ed ostile, e il giovane studente tenta di contrapporre ad esso un mondo idealizzato che lo soddisfi. Lo slancio titanico ed individuale, espressione di un esasperato soggettivismo, è la risposta di Marx ad un mondo rifiutato, ad un reale da disinnescare e neutralizzare. È un mondo pieno di desideri e tentazioni personificato dal canto delle sirene (*Der Sirenen Sang*), a cui il giovane tenta di opporsi e resistere:

“Sembra gonfiarsi, zampillare, sprigionarsi un mondo dalle onde, misterioso e maestoso, quasi nel fondo delle acque dormissero tutti gli dèi, nell’intenso blu del mare. [...] Nei vostri abissi gelidi nulla di grande può annunciarsi, là non arde nessun eterno Iddio; voi splendete per incantarmi, mai felicità mi darete, e beffa è il vostro canto”.²⁵

²¹ “La visione del mondo dei romantici è il più autentico panpoetismo: tutto è poesia, la poesia è ‘l’uno e il tutto’. Per nessuno la parola ‘poeta’ ebbe mai tanti significati, fu così sacra e universale come per i romantici. [...] Parlavano-con termine fichtiano- dell’io’. In tal senso erano degli egoisti: fanatici e succubi della propria evoluzione, disposti a considerare degno di simpatia e di stima tutto ciò che promuoveva la loro crescita [...]. Il poeta è il solo uomo che risponde a queste esigenze, il solo che ha la grande possibilità di diventare realmente Io”. G. Lukács, *L’anima e le forme*, cit., pp. 107-108.

²² “Il prezzo dell’arte del vivere romantico fu un ritiro, apparentemente cosciente, dalla vita. [...] La realtà concreta della vita scomparve di fronte ai loro occhi e fu sostituita da un’altra, da quella poetica, puramente spirituale. Crearono un mondo omogeneo, unitario e organico, e lo identificarono con quello concreto [...]. Soltanto così essi poterono realizzare la loro sintesi totale, ma senza riuscire a comprendere la loro limitatezza.” Ivi, p. 111.

²³ Cfr. R. Sayre, *Solitude in Society. A Sociological Study in French Literature*, Harvard University Press, Cambridge 1978.

²⁴ Cfr. G. Simmel, *L’individuo e la libertà*, in Id., *La legge individuale e altri saggi*, Pratiche Editrice, Parma 1995, pp. 49-50.

²⁵ K. Marx, *L*, Mega2, Abt. 1 Bd. 1, pp. 586-590, trad. it., MEOC, Vol. 1, pp. 599-602.

Nel *Canto di un marinaio in mare (Lied eines Schiffers auf der See)*, Marx si immagina navigante che, attraversando in solitudine la tempesta, cerca di dominare le onde agitate delle passioni umane, e cerca un riparo che, isolandolo, possa sostenerlo e aiutarlo a neutralizzare la minaccia senza nome costituita dal mondo sensibile:

“Potete giocare, potete percuotere e attorno alla barca balzare; alla meta portarla dovete, a me sottomesse voi siete! [...] Ogni volta che gli abissi ribollono e dalla torre trema la campana e cupamente comincia a sibilar l’uragano e imperversa con ira la bufera, mi sento spinto via dal letto, dal sicuro luogo mio, da silenziosa e calda dimora, per veleggiare in lampo e tempesta. E combatto con il vento e le onde, e prego Dio, il Signore, e lascio gonfiare le vele, e mi tengo alla stella sicura”.²⁶

L’isolamento dalla società e dalle forze minacciose e ostili del reale viene accentuato nel *Suonatore (Der Spielmann)*, in cui viene esaltata la figura dell’artista che vive unicamente per la sua arte. Egli non conosce limiti nella sua vocazione: la presenza di un elemento demoniaco al proprio interno e l’immagine dell’artista come trafficante di magia nera è un modo per esprimere la separazione dell’artista dalla vita comune. L’artista approfondisce il lato oscuro (*Nachtseite*) dell’anima, un’idea che costituiva un luogo comune romantico.²⁷

Fulcro del discorso è la coscienza dell’uomo, che pone una frontiera tra spazio interno ed esterno e che pretende di privatizzare le molteplici immagini esterne come rappresentazioni individuali:

“Da me arsero i vostri spiriti [...] tornate indietro al maestro: non siate più immagini, avvolte dal caldo sguardo d’amore dell’uomo, dissolte voi in lui ed egli in me.”²⁸

Marx vive in maniera fortemente dicotomica il rapporto tra realtà e pensiero, tra essere e dover-essere e tale contrapposizione trova una soluzione (parziale e insoddisfacente) in queste poesie attraverso un generico sentimento di ribellione, puramente interiorizzato.

Tale sentimento di ribellione trova espressione in una poesia intitolata *Fierezza (Menschenstolz)*:

“Allora con disprezzo lancerò il mio guanto in faccia al mondo, e vedrò crollare questo pigmeo gigante, la cui caduta non potrebbe soffocare il mio ardore [...] Allora, simile agli Dei, ebbro di vittoria, andrò errando in mezzo alle sue rovine, e dando alle parole la forza dell’azione, mi sentirò eguale al Creatore”.²⁹

²⁶ Ivi, pp. 542-544, trad. it., cit., pp. 672-673.

²⁷ Cfr. W. M. Johnston, *Karl Marx's Verse of 1836-1837 as a Foreshadowing of his Early Philosophy*, “Journal of the History of Ideas”, n. 2, 1967, pp. 259-288.

²⁸ K. Marx, *L*, Mega2, Abt. 1 Bd. 1, pp. 622-623, trad. it., cit., p. 593.

²⁹ Ivi, pp. 487-489, trad. it., cit., pp. 641-643.

Il mondo borghese, nelle poesie marxiane, viene paragonato a un “teatro delle scimmie” che svuota le emozioni e la fantasia, riducendo l’esistenza a “formule matematiche” e alla sfera puramente corporea. Emerge qui il topos romantico della sfera materiale ridotta a mero fisicalismo o contenuto informe da sublimare attraverso l’immaginazione dell’ “Io” poetico.³⁰

La negazione del reale e l’attraversamento in solitudine della crisi condurranno il giovane Marx ad uno scacco, che si esprime in maniera evidente nel dramma *Oulanem*, in cui viene messo in scena il fallimento del suo tentativo di edificare un Io titanico e auto-sufficiente sul fondo abissale della totalità del contesto sensibile.

Nel monologo di *Oulanem*, la tentazione è quella di inabissare la propria interiorità nel mondo, nel nulla d’esistenza, poiché il pensiero non riesce a neutralizzare questa massa amorfa e indistinta che è il reale. Tale stato d’animo è messo in bocca ad *Oulanem*, il quale, nel tentativo di sfidare l’indeterminatezza e minacciosità del reale, finisce per precipitare nel “nulla” d’essere, in uno stato d’angoscia e di perdita di presenza e aderenza al mondo.

Ciò che Marx sta compiendo è riversare in forma di scrittura le sue inquietudini: egli fa un uso certamente ridondante ed ampolloso di metafore e si sarebbe accorto ben presto che la sua vocazione non sarebbe stata la letteratura ma, semmai, la scrittura.³¹ D’altro canto, per i romantici, vita e poesia costituiscono un’unità inscindibile ed è interessante che, pur nel carattere febbrile di questi scritti giovanili, Marx si dimostra sin da subito interessato alla questione dello “stile”, ovvero ad un modo di pensiero e di vita che siano espressione peculiare e caratteristica della singolarità di ciascuno.

Negli *Epigrammi*, la critica alla filosofia di Hegel è animata non tanto da una reale comprensione del pensiero del filosofo tedesco, ma è rivolta appunto al suo stile di scrittura e all’incapacità di interpretare l’esigenza di slancio espressivo e passionale dell’individuo. L’oscurità e ruvidezza dello stile hegeliano, unito alla pretesa di esautorare il reale e la passionalità individuale a mera astrazione verbale e linguistica, frenano l’immaginazione e lo slancio titanico del poeta.³²

³⁰ Cfr. la serie di invettive nei confronti delle scienze naturali: *Saggezza di matematici, Agli studenti di medicina, Psicologia degli studenti di medicina, Metafisica degli studenti di medicina, Antropologia degli studenti di medicina, Etica degli studenti di medicina*, Ivi, pp. 677-679, trad. it., cit., pp. 693-697. Cfr. anche M. Lifshitz, *The philosophy of art of Karl Marx*, Pluto Press, London 1973, p. 16.

³¹ Cfr. L. Silva, *Lo stile letterario di Marx*, Bompiani, Milano 1973, p. 17, il quale sottolinea che lo studio e l’influenza delle lingue classiche sulla sua cifra stilistica è evidente tanto negli scritti giovanili quanto in quelli della maturità, allo stesso modo l’attenzione per l’uso delle metafore non costituirà mai un mero esercizio di erudizione giovanile, ma nutrirà anche i suoi futuri scritti di economia politica.

³² Marx scrive una serie di epigrammi su Hegel. Immedesimandosi nello stesso Hegel, accusandolo di essere troppo legato alla realtà, Marx scrive: “Poiché ho scoperto il sommo e ho colto meditando il profondo, come un dio son rude, come lui mi avvolgo nel buio. A lungo ricercai e vagai sul mare ondeggiante dei pensieri, e là trovai la parola, mi tengo forte a ciò che ho trovato”. Il secondo epigramma recita: “Parole insegno, mischiate in demoniaco ingranaggio confuso”. Il terzo, il più interessante: “Kant e Fichte volentieri verso l’etere veleggiavano: cercavano là un paese lontano. Ma io cerco soltanto bravamente di comprendere ciò che... per la strada ho ritrovato.” Cfr. *L*, Mega 2 Abt. 1 Bd. 1, p. 644, trad. it., cit., pp. 631-632 e cfr. anche D. McLellan, *Karl Marx. La sua vita, il suo pensiero*, Rizzoli, Milano 1976, p. 30.

Nella *lettera al padre Heinrich* del 10 novembre, Marx commenta la filosofia hegeliana definendola una “grottesca melodia rocciosa” che non gli era piaciuta.³³ La questione dello stile, l’esigenza cioè di porre attenzione al proprio modo d’essere e alla biografia personale, cercando di carpirne i gesti extra-concettuali che lasciano aperta la possibilità all’innovazione individuale, è in realtà un problema che anima anche la riflessione post-hegeliana. In merito alla questione dello stile, le figure più interessanti risultano quelle di Bruno Bauer e Max Stirner. Quest’ultimo sposta l’interrogazione filosofica dal “che cos’è l’uomo?” al “chi” è l’uomo: dalla ricerca dell’universale accomodante si passa al piano dell’individuazione.³⁴

Non si tratta più di afferrare l’universale, bensì di porre sotto la lente di ingrandimento “questo individuo qui”. Anche per Bauer la libertà è un fatto personale ed è compito dell’individuo liberarsi degli ostacoli che impediscono la sua piena realizzazione personale. Lo sfondo comune ai due giovani hegeliani è la Rivoluzione Francese, la comparsa della “massa” che rischia di livellare le biografie di ognuno in una in-differenza generale e che produce una nuova forma di assoggettamento universale a causa di forze centralizzatrici e processi di democratizzazione fuori controllo.

Allo stesso modo, le poesie marxiane, seppur scritte in uno stile inquieto e prive ancora di una reale fatica concettuale, mettono a tema il problema dell’individuo e la presa in cura delle sue esigenze, sullo sfondo della “perdita” del mondo feudale e di una totalità di senso in crisi. Nello sviluppo della sua riflessione, lo stile per Marx significherà molto più che una strategia narrativa ed espressiva. Si tratterà della incessante ricerca di creare nuovi concetti, nel contempo politici e filosofici, un pensiero concepito, in particolare negli scritti politici, non a partire dal generale che si specifica, ma sulla base della situazione singolare, che richiede nuove coordinate politiche, nuove traiettorie di pensiero, capaci di funzionare come leggi singolari.

1.2 Pensare il reale: la lettera al padre Heinrich

In questa fase germinale della sua formazione, ciò che emerge è che Marx, sin dalle sue prime composizioni, sembra sviluppare un rifiuto verso forme di pensiero olistiche che tendono ad annullare gli “stili” di pensiero individuali.³⁵ Marx capì ben presto che la vita dell’individuo, nella ricchezza e

³³ Cfr. K. Marx, *BF*, MEW, Bd. 40, p. 8, trad. it., MEOC, Vol. 1, p. 14.

³⁴ Cfr. M. Stirner: “La questione concettuale: ‘che cos’è l’uomo?’- si è trasformata in quella personale: “Chi è l’uomo?”. Nel ‘che cosa’ si cercava il concetto per realizzarlo; nel ‘chi’ non c’è più alcuna questione, ma la risposta è data in modo personale già da colui che interroga: la risposta a quella domanda viene da sé.” M. Stirner, *L’unico e la sua proprietà*, Milano, Mursia 2003, p. 350.

³⁵ Sull’idiosincrasia che Marx ha nutrito, sin dai primi testi, nei confronti di forme olistiche che tendono ad annullare la dimensione individuale, ha particolarmente insistito E. Screpanti, *Dalla totalità alla moltitudine*, Petit Plaisance, Pistoia 2013.

multiformità delle sue manifestazioni, richiedeva un più serio confronto con il reale e un superamento della rigida dicotomia che Marx stesso aveva posto tra libertà e necessità, individuo e mondo, pensiero e realtà, all'interno delle poesie romantiche. Egli, a questo punto, avverte l'esigenza di un confronto più rigoroso con la filosofia di Hegel. La tensione tra il riversare in forma di scrittura la crisi personale (e della sua epoca) che stava vivendo e la necessità di trovare una risposta nel campo della ricerca filosofica costituì il primo momento di cesura nello sviluppo intellettuale di Marx e la necessità di un "soggiorno nella filosofia".³⁶

La lettera al padre Heinrich del 10 novembre 1837 rappresenta il primo dei diversi momenti di cesura e ricominciamenti che caratterizzeranno lo sviluppo della riflessione di Karl Marx. Nella lettera, il giovane studente trae un bilancio della fase romantica appena trascorsa, definendo i propri impulsi romantici segnati da influenze kantiano-fichtiane di cui avverte ora la necessità di liberarsi. L'exasperato soggettivismo e titanismo avevano creato una sterile contrapposizione tra il piano dell'essere e quello del dover essere, tra il reale e l'ideale; emerge ora l'esigenza di porre un "limite" a questo slancio individuale, che stentava a "fare i conti" con il reale.

L' "incontro" con Hegel è il risultato dell'attraversamento della crisi. Con Hegel, Marx realizzò che la crisi doveva essere pensata, così come, per Hegel, era la vita stessa che doveva essere oggetto di riflessione e problematizzata. L'interesse di Marx per la filosofia di Hegel, in questa fase di crescita personale, è dato dall'aver trovato nel filosofo di Stoccarda un rigore logico-razionale che però non escludeva la contraddizione nel processo della vita stessa. In questo modo, Marx ha modo di comprendere che le contraddizioni (essere/dover-essere/libertà-necessità/soggetto-mondo) che avevano sin lì caratterizzato in uno stato di permanente tensione la sua produzione poetica non erano mere "aberrazioni dello spirito" ma la manifestazione di una condizione essenziale nel percorso di crescita dell'individuo.

Le lezioni di diritto che frequenta nei corsi universitari a Berlino costituiscono un buon viatico per mettere tra parentesi gli slanci romantici e dedicarsi ad un più serio confronto con il reale, seguendo i corsi di Gans e Savigny.³⁷ All'inizio del 1837, tenta di redigere una complessa opera sulla filosofia del diritto ma si accorge di aver separato acriticamente "principi, riflessioni, determinazioni concettuali" dal "diritto reale e da ogni forma reale del diritto". È la questione del reale, dunque, la

³⁶ Cfr. G. Labica, *Marxism and the status of philosophy*, Humanities Press Inc, New Jersey 1980, pp. 65-77.

³⁷ Marx, durante gli studi universitari in giurisprudenza, approfondisce la questione del rapporto giuridico tra persona e cosa e quindi, in generale, il problema della proprietà e del possesso. Su tale argomento, cfr. M. Basso, *In fatto di possesso. Marx, Gans e il diritto*, in M. Battistini, E. Cappuccilli, M. Ricciardi (a cura di), *Global Marx*, Meltemi, Milano 2020, pp. 23-40.

posta in gioco del discorso all'interno della lettera e l'oggetto di indagine della sua ricerca per gli anni successivi.³⁸

Marx, in questa fase, nutre la convinzione che “pensare” il reale e le contraddizioni sia il metodo più appropriato per trovare quello che sta cercando: la presenza “concreta” del soggetto nel mondo, evitando questa volta di negare il mondo stesso, come invece era emerso nella sua fase romantica.

Nella *lettera al padre*, egli esplicita una mossa tipicamente hegeliana: presa di coscienza di sé e della propria vita,³⁹ cercando di cogliere le strutture profonde che compongono le relazioni viventi:

“La vita è un'attività spirituale, che si esplica ed imprime la propria forma in ogni sfera, nella conoscenza, nell'arte, ed infine nella sfera privata.”⁴⁰

La fase romantica viene definita da Marx come permeata di filosofia idealistica, in particolare del pensiero soggettivista di Kant e Fichte. Lo slancio verso l'infinito, il desiderio di ricongiungersi ad esso, comporta inevitabilmente una sconfitta ed uno smacco per il poeta, l'impossibilità da parte dell'immaginazione di rappresentare la natura nella sua totalità. L'approdo all'hegelismo significa invece ricercare l'infinito nella realtà stessa.

“Dall'idealismo – del quale, sia detto per inciso, erano stati per me modello ed alimento quello kantiano e quello fichtiano – giunsi a cercare l'idea nella realtà stessa. Se prima gli dèi avevano abitato al di sopra della terra, ora ne era divenuti il centro”.⁴¹

Se il romanticismo tedesco dell'800 è nutrito di uno spinozismo di sottofondo che basa il movimento della natura e della vita stessa come “produttività infinita”⁴², per Marx si tratta invece di tenere a bada il “desiderio che non conosce limiti”.⁴³ C'è la necessità di definire limiti nel reale, altrimenti il “reale si confonde, e tutto ciò che si confonde non trova alcun limite”.⁴⁴

Il reale è attraversato da una razionalità interna di cui occorre seguirne il pieno dispiegamento e afferrarlo attraverso il concetto. Criticando la posizione kantiano-fichtiana, Marx intende superare la rigida separazione tra ideale e realtà, in quanto l'idealismo di Kant e Fichte pone la razionalità

³⁸ Cfr. G. Labica, *Marxism and the status of philosophy*, cit., p. 71.

³⁹ Cfr. J. Hyppolite, *Saggi su Marx e Hegel*, Bompiani, Milano 1965, pp. 7-27.

⁴⁰ K. Marx, *BF*, MEW, Bd. 40, p. 4, trad. it., MEOC, Vol. 1, p. 10.

⁴¹ Ivi, p. 8, trad. it., cit., p. 14.

⁴² Cfr. J. W. Goethe: “Dove afferrarti, infinita Natura? E voi, mammelle, dove? Voi fonti di ogni vita, da cui pendono il cielo e la terra, voi, cui tende questo arido petto, sgorgate, dissetate, e io devo languire invano?”. J. W. Goethe, *Faust*, in “Opere”, Sansoni Editore, Firenze 1970, p. 8. Per un confronto tra Goethe e Spinoza, si veda V. Morfino, *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania*, OLMS, Hildesheim 2016, pp. 147-163.

⁴³ K. Marx, *BF*, MEW, p. 4, trad. it., MEOC, vol. 1, trad. it., cit., p. 9.

⁴⁴ *Ibidem*.

esclusivamente dalla parte dell'Io, giungendo ad organizzare il dato esterno in maniera estrinseca ed arbitraria, alla stessa maniera della matematica, "in cui il soggetto si aggira sulla cosa, e va ragionando di qua e di là, senza che la cosa stessa si configuri come qualcosa di vivente che si dispiega in tutta la sua ricchezza."⁴⁵

Sostenendo invece che la realtà stessa è attraversata da una struttura razionale in perenne movimento, il soggetto umano riconosce nella realtà la sua stessa razionalità. Il modo più efficace per afferrare l'essenza del reale e superare la distinzione tra interno (la coscienza) ed esterno, è comprendere e disvelare la razionalità interna al reale, la stessa razionalità che attraversa anche il soggetto, riconoscendo nel contempo le contraddizioni che animano la vita stessa.

Solo attraverso il concetto è possibile la conoscenza scientifica del reale. Il concetto deve essere capace di seguire lo sviluppo dell'oggetto nella sua necessità storica, mostrarne il movimento interno, svelare le opposizioni che lo attraversano e mostrare come esse tendano a risolversi.

"Nell'espressione concreta del vivente mondo del pensiero – come nel diritto, nello Stato, nella natura, nell'intera filosofia – l'oggetto stesso deve essere silenziosamente spiato nel suo sviluppo, non debbono essere introdotte suddivisioni arbitrarie, la ragione della cosa stessa deve svolgersi come qualcosa in sé conflittuale e trovare in sé la sua unità."⁴⁶

Il metodo dialettico è funzionale ad impedire che la realtà si inabissi in un'unità indistinta e indifferenziata; nel reale bisogna riconoscere, attraverso un processo razionale, le determinazioni e le differenze che lo compongono.

Marx, dunque, accetta il *detour* nella filosofia hegeliana perché la dialettica sembra garantire al soggetto umano una presenza concreta ed effettuale nel mondo, perché consente di pensare la vita e agire creativamente su di essa; la dialettica sembra fornire a Marx strumenti concettuali atti ad avere domestichezza con quel sentimento di inquietudine che aveva segnato la sua fase romantica e che era intrecciato con l'infinità stessa del reale e delle relazioni che lo attraversano.

Nella *lettera al padre Heinrich*, egli trova soddisfatta questa esigenza nell'identificazione compiuta da Hegel tra realtà effettiva (*Wirklichkeit*) e concetto, in cui il concreto è sinonimo anche di completezza e l'infinito deve essere integrato nella totalità (*das Ganze*).

Successivamente, Engels, in un articolo comparso sulla rivista *Das Volk* nel 1859, commenterà la filosofia hegeliana spiegando che il reale, cioè la storia, viene messo a tema da Hegel sulla sfera del "puro pensiero" della filosofia.

⁴⁵ Ivi, p. 4, trad. it., cit., p. 10.

⁴⁶ Ibidem.

“Ciò che distingueva il modo di pensare di Hegel da quello di tutti gli altri filosofi era l’enorme senso storico (*der enorme historische Sinn*) che ne costituiva la base. Per quanto astratta e idealistica fosse la forma, ciò non di meno lo sviluppo del suo pensiero andava sempre parallelamente allo sviluppo della storia mondiale. Quest’ultimo non doveva in sostanza essere altro che la prova del primo. Benché il rapporto esatto venisse in questo modo rovesciato e messo con la testa all’ingiù, il contenuto reale penetrava però da ogni parte della filosofia. Ciò tanto più in quanto Hegel si distingueva dai suoi scolari perché non si vantava come loro dell’ignoranza, ma era uno degli uomini più eruditi che mai siano esistiti. Egli fu il primo che cercò di dimostrare l’esistenza nella storia di uno sviluppo, di una coesione interiore e, per quanto ora molte cose nella sua filosofia della storia ci possano sembrare strane, la grandiosità della concezione fondamentale, quando la si confronta con i suoi predecessori o anche con coloro che dopo di lui si sono permessi di fare delle riflessioni generali sulla storia, è ancora oggi degna di ammirazione. Nella Fenomenologia, nell’Estetica, nella Storia della Filosofia, dappertutto penetra questa grandiosa concezione della storia. Dappertutto la materia viene trattata in modo storico, in una certa connessione, sia pure astratta e a rovescio, con la storia. Questa concezione della storia che apriva un’epoca nuova, era la premessa teorica diretta della nuova concezione materialista. Questo solo fatto offriva già un punto di appiglio anche per il metodo logico. Se questa dialettica scomparsa aveva già portato a tali risultati secondo il modo di vedere del “pensiero puro”, se aveva liquidato in un volger di mano tutta la precedente logica e metafisica, essa doveva essere in ogni caso qualcosa di più che sofisticeria e arte di spaccare un capello in quattro.”⁴⁷

Engels suggerisce che il “soggiorno” del giovane Marx presso la filosofia classica tedesca, verbalizzato nella lettera al padre, occorre che venga interpretato come la “premessa direttamente teorica” (*die direkte theoretische Voraussetzung*) della concezione materialista della storia.

Tuttavia, ciò che riteniamo essenziale segnalare è che Marx dichiara di voler approfondire la filosofia hegeliana perché grazie ad Hegel crede di poter finalmente lasciare alle spalle le posizioni idealistiche precedenti. Come vedremo, ben presto criticherà la filosofia hegeliana in quanto filosofia meramente contemplativa e sarà influenzato dalle figure di Bruno Bauer, prima, e di Feuerbach, dopo.

Quando si renderà conto che la filosofia non può fornirgli ciò che sta cercando, allora rigetterà come “ideologiche” e “idealiste” anche le posizioni di Bauer e Feuerbach. La spinta ad abbandonare posizioni ritenute eccessivamente idealistiche sarà infatti una caratteristica costante del suo pensiero; l’idealismo filosofico sarà considerato uno “spettro” con cui sarà sempre in lotta e da cui cercherà sempre di liberarsi.⁴⁸

In questa fase giovanile, non si tratta tanto di rintracciare le premesse di sviluppi teorici successivi, segnati peraltro da molteplici cesure politiche e teoriche, e quindi da numerosi ricominciamenti.

Quello che è rilevante notare è il percorso che Marx sta compiendo: sta cercando di attraversare il reale, di rompere cioè la linea di frontiera che la filosofia moderna ha stabilito tra l’interiorità della

⁴⁷ Engels, MEOC, Vol. 16, p. 478.

⁴⁸ Cfr. P. Siegel, *Marx’s Early Development: Vocation, Rebellion and Realism*, in “The Journal of Interdisciplinary History”, N. 3 1973, pp. 475-508.

coscienza e lo spazio esterno della vita comune. Ma si tratta di un percorso abbozzato e appena intrapreso.

1.3 La separazione tra spazio interno ed esterno nel movimento dei giovani hegeliani.

Considerazioni su tempo e massa.

Alla “deviazione” verso la filosofia hegeliana si aggiunge ben presto un altro *detour*: l’avvicinamento al *Doktorclub* di Berlino, animato dalle figure di Bruno Bauer, Rutenberg e Koppen, il quale costituiva un centro filosofico e politico autonomo e di grande fermento culturale.

L’avvicinamento al movimento dei giovani hegeliani rappresenta, allo stesso modo del rapporto con Hegel, un “incontro”, che durerà e farà presa fin quando Marx crede di poter trovare nelle loro riflessioni un’adeguata problematizzazione del reale che possa definire concretamente l’individuo in quanto esistenza che pretende di realizzare pienamente le sue capacità.

L’ascesa al trono di Federico Guglielmo IV, affiancato dalla figura reazionaria del ministro Eichorn, significò per la Prussia un legame ancor più serrato tra trono e chiesa luterana, esacerbato dalla radicalizzazione della censura nei confronti degli ambienti liberali e dinamici della società.

Di conseguenza, i giovani hegeliani non potevano che indirizzare la loro battaglia sul piano delle idee e, in particolare, sulla critica della religione, che rappresentò il principale terreno di disputa filosofica tra la corrente degli hegeliani di “Destra” e quelli di “Sinistra”, oltre che rispetto alla stessa filosofia di Hegel.

Come riassumerà successivamente Engels:

“Verso la fine del decennio 1830-1840, la scissione nella scuola hegeliana apparve sempre più marcata. L’ala sinistra, i cosiddetti giovani hegeliani, nella lotta contro i pietisti ortodossi e i reazionari feudali rinunciarono a quel rispettabile ritegno filosofico verso le questioni ardenti del giorno, che sino allora aveva assicurato alla loro dottrina la tolleranza e persino la protezione dello Stato; e quando, nel 1840, la bigotteria ortodossa e la reazione feudale assolutistica salirono al trono con Federico Guglielmo IV, non si poté evitare di prender partito direttamente. La lotta venne allora condotta con armi filosofiche, ma non più per fini filosofici astratti; si trattava in modo diretto della distruzione della religione tradizionale e dello stato esistente... La politica era però allora un terreno assai spinoso, e perciò la lotta principale fu contro la religione...”⁴⁹

L’incontro di Marx con il movimento liberale e democratico dei giovani hegeliani significò l’ingresso del filosofo di Treviri nell’attività politica, la quale però, almeno per il momento, poteva essere presa in cura ed “agita” solo sul piano teorico.

⁴⁹ F. Engels, *Feuerbach, punto d’approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 26.

Marx ha ora modo di interrogarsi sulle potenzialità del sapere filosofico, sulle capacità del pensiero di trasformare la realtà, rifiutando un atteggiamento meramente speculativo.

Tra le figure che frequenta all'interno del "Doktorclub", Bruno Bauer ha sicuramente più influenza su Marx, soprattutto per quanto riguarda il radicalismo del suo pensiero: la filosofia, per Bauer, deve farsi critica, come capacità di intervento teorico "sulla" crisi aperta dalla dissoluzione della mediazione cetuale. Occorre comprendere le categorie attraverso cui un'epoca continua a rappresentare se stessa, al fine di coglierne le aporie per accelerarne la dissoluzione; nel contempo, bisogna lasciare che le forze che hanno determinato la dissoluzione del mondo feudale si sviluppino e facciano il loro corso. Bauer è infatti interessato alle forze interne alla totalità statale che ne mettono in dubbio presupposti aprendo faglie e linee di rottura, costringendo poi lo Stato alla concessione di riforme.

È necessario lavorare teoricamente sulle contraddizioni in seno alla totalità, alle cesure che spezzano il *continuum* temporale. Ed è proprio nel rapporto di tensione tra individuo e totalità che emerge l'individuo baueriano, il quale raggiunge il massimo grado di libertà affermandosi come autocoscienza, cioè soggetto che raggiunge la consapevolezza di agente libero e razionale, sciolto da rapporti di assoggettamento rispetto al mondo esterno e che si riconosce consapevolmente nel reale che riflette la sua stessa razionalità.

Il singolo si dà a vedere nella lotta che ingaggia sul livello della teoria critica rispetto ad un mondo che si auto-rappresenta attraverso "cadaveri" concettuali, funzionali a mantenere in vita un'epoca ormai in decomposizione. Il lavoro della critica è rivolto a demistificare lo sfondo teorico che continua a condizionare l'esistente: tale lavoro è essenzialmente negativo, non intende determinare preventivamente il nuovo, poiché la critica svolge la sua funzione solo come "gesto" verso il futuro, poiché ogni discorso sul nuovo si serve della grammatica del passato e quindi finisce inevitabilmente per riprodurre le strutture concettuali del vecchio mondo.⁵⁰

In questo senso, la critica per Bauer è la prassi più forte ed è già in sé stessa una nuova esistenza storica. D'altronde, l'idea che fosse il pensiero a dover gestire tale fase di transizione (*Übergangsperiode*) per velocizzarne la fase terminale è elemento comune nel panorama culturale che compone il variegato mondo della "sinistra" hegeliana. La realtà si presenta come irrazionale quando pretende di voler mantenere in vita elementi anacronistici (le corporazioni feudali), ma irrazionale è anche lo Stato prussiano per la sua subordinazione alla Chiesa; la filosofia critica ha come obiettivo la trasformazione dello Stato prussiano in uno Stato razionale, che possa garantire il progresso dell'umanità.

⁵⁰ Cfr. M. Tomba, *Crisi e critica in Bruno Bauer. Il principio di esclusione come fondamento del politico*, Bibliopolis, Napoli 2002.

Lo spazio esterno viene considerato in distonia ed è asincronico rispetto ai progressi raggiunti nello spazio interno, l'autocoscienza individuale.

L'opposizione tra interno (la coscienza oramai consapevole di sé) ed esterno è dunque un'opposizione di carattere essenzialmente razionale, e il sapere filosofico, che deve farsi critica, è considerato il metodo più efficace per il superamento di questa opposizione, poiché lo scopo principale è ristabilire un ordine esterno in cui il soggetto possa finalmente riconoscersi e rispecchiarsi in quanto suo prodotto, espressione autentica e compiuta del suo agire libero e razionale.

L'entusiasmo per il fatto che la filosofia critica possa effettivamente svolgere questo ruolo è espresso dalle parole di diversi esponenti della corrente giovane hegeliana. Per esempio Ruge, negli *Annali di Halle*, si esprime in questi termini.

“La guerra di libertà contro le tre potenze straniere - il sistema filosofico irrigidito nella sua compiutezza, il dogmatismo presupposto e la realtà empirica - portò ad una posizione molto mutata della filosofia contemporanea verso il mondo esterno. Questa si dichiarò, con piena coscienza e senza alcuna riserva, per quello che essa è in realtà, la libera forza della storia diveniente - e così aprì una crisi della massima importanza perché vi è in gioco il vero concetto della libertà [...] Non vi è dio che ci tolga dalle spalle il peso di una coscienza siffatta se non siamo noi stessi a togliercelo riconoscendo che proprio l'autocoscienza che riflette e ritorna sul suo contenuto così acquisito, e dunque proprio la critica filosofica, produce essa stessa il movimento della storia universale”.⁵¹

Lo stesso Bauer insiste sulla necessità che la filosofia critica eserciti la sua funzione erodendo gli anacronismi religiosi incistati nello Stato prussiano:

“Nel nostro sviluppo il timore della rivoluzione e la paura della libertà esercitano una parte importante... È questa la ragione dei tentennamenti e della ritirata di fronte alle aspirazioni del nostro tempo... Gli opposti sistemi di rigenerazione e di reazione assumono l'uno verso l'altro un atteggiamento timido, esitante, ipocrita, che li rende inclini ai compromessi; predominano i filistei, nessuno vuole ricorrere ai mezzi estremi. Ma bisognerà pur giungerci... Lo spirito deve manifestarsi e la volontà realizzarsi.”⁵²

Il senso e le implicazioni politiche della critica sono tematizzati dunque a partire dal ruolo centrale attribuito alla coscienza umana. Il dramma del reale, la contraddizione cioè tra uno Stato che dovrebbe essere espressione della coscienza universale e la censura operata da Federico Guglielmo che di fatto radicalizzava il carattere teologico dello Stato tedesco, è vissuto interamente nella coscienza critica del *sophos*.

⁵¹ A. Ruge, *Prefazione* agli “Annali tedeschi” (1841-1843), in “Annali di Halle” e “Annali tedeschi” (1838-1843), La Nuova Italia, Firenze 1981, pp. 164-165,

⁵² Citato in A. Cornu, *Marx e Engels. Dal liberalismo al comunismo*, cit., p. 252.

La soluzione di Bauer è prender distanza rispetto ad un mondo che rimane indifferente ai convincimenti teorici dell'intellettuale, una presa di distanza operata attraverso le modalità dell'autocoscienza, la quale cerca di accedere al reale e afferrarlo attraverso lo sviluppo interno della coscienza.

L'individuo emancipato è colui che si scopre "autore" dei propri pensieri e delle proprie azioni, il massimo grado di libertà si dà quando l'autocoscienza può riconoscersi ed identificarsi in una realtà che rispecchia le sue idee ed aspirazioni, quando lo spazio esterno si adatta e segue il tempo della coscienza, la storia del mondo diventa espressione della storia del soggetto.

"Criticare" il reale concentrando la battaglia politica sul piano delle idee costituiva l'ovvia conseguenza di precisi fattori geografici e storici. Moses Hess, nella *Triarchia europea*, sottolinea che la Prussia del XIX secolo si trova in una situazione di "non-contemporaneità" rispetto alla Francia, il paese della Rivoluzione, che aveva saputo sviluppare la teoria in prassi. Il testo di Hess aiuta a comprendere i motivi storici e geografici che spiegano perché la coscienza svolge un ruolo fondamentale nell'ambiente giovane hegeliano, ed è interessante anche per comprendere la declinazione al plurale della temporalità dispiegatasi dopo la Rivoluzione Francese: sul livello dell'esperienza materiale, si intrecciano infatti diversi livelli temporali nella rete di un complesso *multiversum*, risultato delle molteplici fratture rivoluzionarie e lotte politiche che si susseguono su scala mondiale.⁵³

La pluralità dei tempi, nel corso dell'argomentazione di Hess, viene però normalizzata, la stratificazione dei differenti livelli di temporalità è ricondotta ad un unico livello, quello della coscienza, che determina un cammino processuale e continuo del tempo storico.

La Germania, secondo Hess, ha avuto il grande merito di aver emancipato il pensiero dall'influenza teologica grazie alla Riforma protestante, fornendo allo Stato gli strumenti teorici per slegarsi dalle influenze ecclesiastiche. Tuttavia, ad inizio '800, vive una situazione di "ritardo" storico rispetto alla Riforma.⁵⁴

La Rivoluzione francese, tuttavia, si è fermata all'emancipazione dei costumi, non completando la sua opera nel riscattare le contraddizioni sociali del Paese.⁵⁵

⁵³ Cfr. M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 29-32.

⁵⁴ Cfr. M. Hess: "Ciò che la Riforma è stata per la religione, la Rivoluzione francese lo è stata per i costumi. La Riforma si è limitata a liberare lo spirito dalla Chiesa: la Rivoluzione francese ha fatto un passo in avanti: ha emancipato anche i costumi". M. Hess, *Die europäische Triarchie in Philosophische und sozialisten Schriften, 1837-1850*, a cura di A. Cornu e W. Monke, Akademie-Verlag, Berlin 1961, p. 124.

⁵⁵ "I cambiamenti che [la Rivoluzione Francese] ha portato nelle vecchie leggi e istituzioni sono stati insignificanti; da un lato non furono durevoli, dall'altro non andarono in profondità". Ivi, p. 117.

Una dinamica rivoluzionaria capace di innestarsi sul sociale può trovare invece spazio in Inghilterra.⁵⁶ Il processo di emancipazione, per avere un carattere universale e totalizzante, deve sradicare la disegualianza sociale e tale processo può innescarsi in Inghilterra perché è proprio qui che l'antagonismo tra pauperismo e aristocrazia ha raggiunto il diapason.⁵⁷

L'Inghilterra è dunque il Paese europeo più interessante, perché non offre un'emancipazione meramente teorica (Germania), né solo politica (Francia), ma sociale.

Emerge allora, nello schema triadico proposto da Hess, un problema di traduzione tra temporalità differenti. La Germania sembra soffrire di un ritardo storico dal punto di vista dell'emancipazione politica (Francia) e di quella sociale (l'Inghilterra). Ma, sul lato della teoria, il giudizio temporale si ribalta: il fatto che il "presente" della condizione tedesca (in cui sono assenti processi di emancipazione politica e sociale) corrisponde al "passato" di Francia e Inghilterra, consente alla filosofia tedesca di "prendere distanza" dalla materialità contingente: ciò le permette di problematizzare con lucidità le condizioni politiche presenti in modo da indicare quelle riforme necessarie al processo di liberalizzazione dello Stato, e progettare l'avvenire.

La Germania si presenta "gravida" di futuro in quanto il popolo tedesco ha "una tendenza più spiccata all'universalità, dal momento che ciò che ha di più specifico, lo Spirito, è di natura universale".⁵⁸ La Germania, culla della libertà spirituale, svolge la missione civilizzatrice di educazione del genere umano: "È sempre la nostra missione [...] continuare a stabilire le fondamenta dell'epoca moderna, la libertà dello spirito. Dobbiamo dare all'idea di una società umana e libera, all'idea di umanità, una forma sempre più elaborata e sempre più concreta."⁵⁹

Hess annuncia la nascita di una filosofia nuova, che non intende più mettere a tema il passato servendosi di concetti che possano ricapitolare le esperienze accumulate fino ad un determinato momento della storia, né, come Bauer, ridurre la funzione dello spirito ad un carattere puramente negativo, che rinuncia a progettare il futuro: ora il concetto deve cercare di anticipare e prefigurare l'avvenire caricandolo di scopi e desideri fissati razionalmente.⁶⁰

⁵⁶ "Da due lati, dalla Germania e dalla Francia, dalla Riforma e dalla Rivoluzione, già è stato dato un potente impulso. Ora si tratta soltanto di unire queste due tendenze e di portare l'opera a compimento. A ciò sembra essere destinata l'Inghilterra, ed è per questo che il nostro secolo deve volgere lo sguardo soprattutto verso questo Paese." Ivi, p. 58.

⁵⁷ "Solo in Inghilterra l'opposizione tra il pauperismo e l'aristocrazia del denaro raggiungerà quel grado di acutezza che è necessario per generare una rivoluzione". Ivi, p. 160.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Cfr. Koselleck: "Questa tendenza, ampiamente comprovabile con l'analisi semantica, è un effetto della Rivoluzione Francese e della rivoluzione industriale. Affinché la società, in cui i ceti (*Stände*) erano smembrati, trovasse ovunque nuovi principi organizzativi, nei comuni e nelle imprese, nelle associazioni, nelle leghe o nei partiti, occorre prefigurazioni del futuro. La portata politica e sociale di queste anticipazioni è provata dalla necessità di collocarle al di là di ogni attuabilità empirica, e dalla tendenza a prefigurare un futuro molto lontano. Lo stesso principio che impone a

Lo schema iniziale (Germania = passato, Francia = presente, Inghilterra = futuro) viene però ribaltato. La Prussia è passato e futuro, origine e fine.⁶¹ Ed è proprio per questo motivo che, nello schema triadico delineato da Hess, è proprio la Germania ad occupare il posto privilegiato.

Il tedesco ha “una tendenza più spiccata all’universalità”: in questo modo, il suo ritardo storico ha una funzione anticipatrice, può annunciare un’epoca nuova, in cui l’umanità possa finalmente tornare ad essere riconciliata con se stessa. Se da un lato, il testo di Hess risulta interessante perché introduce l’ipotesi di una idea di temporalità differenziale, dall’altro lato, gli avanzamenti e i ritardi delle differenti istanze temporali oscillano intorno alla temporalità fondamentale aperta dalla volontà dell’azione cosciente, capace di spezzare l’andamento finalistico e predeterminato della filosofia della storia hegeliana, considerata come una filosofia capace di rivolgersi solo al passato.

Si tratta ora di problematizzare il futuro, diagnosticarne linee di tendenza che diano impulso alla libertà dei moderni.

La Rivoluzione francese, come spiega Hess, ha rappresentato la “frontiera più specifica tra passato e futuro”, dividendo la storia universale in “un prima” e “un dopo” l’evento rivoluzionario. Le tendenze di questa temporalità declinata al plurale sul livello della materialità delle lotte politiche devono essere manipolate e normalizzate dalla coscienza, ossia da quella interiorità finalmente libera e consapevole di sé, capace di sintetizzare in sé stessa la totalità dello sviluppo storico.

“Ciò che è accaduto *prima* di noi anche se in sé è avvenuto con libertà, per noi è avvenuto però con necessità perché non è accaduto ad iniziativa nostra. Solo ciò che viene compiuto da *noi* accade *per noi* con libertà, indipendentemente dalla sua necessità; ed accade con libertà nella misura in cui la nostra più intima essenza, la coscienza, ne è l’elemento determinante.”⁶²

Le differenti temporalità finiscono per incrociarsi e integrarsi l’un con l’altra nei contenuti posti dalla coscienza e secondo il suo sviluppo interno.

Uno spazio interiore che in Hess arriva a totalizzarsi per approdare, secondo una speranza messianica, alla reintegrazione del Genere Umano con se stesso, ormai privo di lacerazioni. A questo punto, le differenti temporalità saranno espressione immediata di un unico piano temporale, quello dello spirito; la Germania, in questo modo, sarà finalmente “nel suo tempo”, contemporanea al suo tempo.⁶³

priori di creare nuove organizzazioni [...] stimola la formazione di idee tendenti al controllo della realtà, che non può più essere attuato senza una prospettiva temporale rivolta al futuro”. R. Koselleck, *Futuro Passato*, Marietti Genova, 1986, p. 211.

⁶¹ Cfr. S. Kouvelakis, *Filosofia e rivoluzione. Da Kant a Marx*, Alegre, Roma 2010, p. 222.

⁶² Cfr. M Hess, *Die europäische Triarchie*, cit., p. 14.

⁶³ Cfr. G. Vaccaro, *Socialismo e umanesimo nel pensiero di Moses Hess*, Bibliopolis, Napoli 1981, p. 92.

È la divisione tra lo spazio interno della coscienza e quello esterno a stabilire una prospettiva del tempo infuturante, che annulla le differenti istanze che si danno sul livello della materialità dell'esperienza comune. La cesura tra interno ed esterno influenza anche il giudizio dei giovani hegeliani a proposito della "massa". Lo spazio esterno, dopo la Rivoluzione Francese, è segnato appunto dall'irrompere della massa, la quale, piuttosto che un nuovo campo di potenzialità da esplorare e indagare, viene considerata una moltitudine di individui spoliticizzata, incapace di organizzarsi e che deve essere necessariamente informata dal potere statale.

Per Hess, "il potere non è fondato nella massa, ma negli intellettuali": gli intellettuali cioè devono porsi alla guida dello Stato, per disinnescare turbamenti in seno al proprio ordine interno. Lo Stato, espressione della coscienza universale, deve rappresentare l'unità dei diversi individui: soltanto così, a partire dallo Stato, può nascere una comunità armonica, dato che il sociale è di per sé caratterizzato dall'anarchia spirituale.⁶⁴ Lo Stato deve agire senza temere di sconvolgere "la mancanza di spirito di una plebe spirituale numerosa", poiché "la moltitudine è sempre stata rozza, ma non è nella massa, è nell'intelligenza che risiedono le fondamenta del potere. L'amore intellettuale è sempre stato legislatore."⁶⁵

Per Bruno Bauer, la massa è la nuova figura che emerge dopo la dissoluzione delle corporazioni feudali: essa è anonima al suo interno, caratterizzata da tendenze alla dis-sociazione e alla dispersione, rendendole maggiormente predisposte all'assoggettamento da parte di forme dittatoriali di potere. La massa è una minaccia ed un pericolo per l'individuo, proprio per la tendenza della stessa a produrre livellamento e a lasciarsi assoggettare dal potere. Per questo, il critico non confida nella moltitudine, ma nella storia: la critica interviene sul livello della teoria per spezzare il *continuum* temporale, ma è affidata alla storia la realizzazione del nuovo.⁶⁶ Tale fiducia nella storia assume però toni fatalistici: la catastrofe che accompagnerà la nascita del nuovo mondo sarà tremenda, ancora più grande di quella che ha caratterizzato l'irruzione del cristianesimo nel mondo.

Il critico baueriano si presenta come un "nudo proprietario" delle proprie idee, il quale preferisce isolarsi dal mondo per non essere travolto dalla moltitudine informe, da questa minaccia proveniente dall'esterno, dallo spazio sociale che spinge all'annichilimento le individualità. La massa è il vero nemico dello Spirito, poiché incapace di sollevarsi rispetto a interessi meramente egoistici e materiali.

⁶⁴Cfr. G. Vaccaro, *Socialismo e umanesimo nel pensiero di Moses Hess*, Bibliopolis, Napoli 1981, p. 92.

⁶⁵ Hess assorbe la lezione di Spinoza riguardante l'ambiguità del comportamento delle masse, accentuando il timore che esse siano manipolabili dalle forze controrivoluzionarie. Sul problema dell'ambiguità delle masse nella filosofia di Spinoza, cfr. E. Balibar, *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Mimesis, Milano 2001, pp. 33-57.

⁶⁶ Cfr. U. Pagel, *Der Einzige und die Deutsche Ideologie: Transformationen des aufklärerischen Diskurses im Vormärz*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020, pp. 169-194.

Nell'articolo *Die Gattung und die Masse*, la massa viene definita come la “forma inorganica della moltitudine”. Quando la massa si determina come proletariato, in apparenza gli attriti tra i molti vengono superati; ma, in forma più subdola, arriva ad imporsi un'altra forma di potere, ancora più opprimente dello Stato: quello rappresentato dal Genere feuerbachiano, che pretende di annullare le singolarità individuali legandole alle norme imposte da una comunità organica che trae la sua legittimità su caratteristiche inerenti a ciascun individuo.

La soluzione di Feuerbach alla separazione tra spazio interno ed esterno che affligge la modernità filosofica e che si è radicalizzata politicamente dopo il crollo delle corporazioni feudali è criticata da Bauer, in quanto Feuerbach, cercando un principio organizzativo alternativo allo Stato che possa informare il sociale, risolve in maniera immediata l'aderenza del singolo alla Totalità:

“L'unità della società non sarà mai turbata, poiché in essa ci sarà un solo dogma e tale dogma sarà l'espressione di tutta la verità allo stesso modo per tutti i fratelli.”⁶⁷

Ciò produce una “costituzione dispotica” (*despotischen Verfassung*), poiché tutti hanno l'obbligo di sottomettersi ad una comunità di fratelli, che non ammette processi diasporici.

Bauer rifiuta l'idea che tale moltitudine, che si muove per dissociazione e secondo fini egoistici, debba essere informata dallo Stato, o dal Genere (*die Gattung*), perché entrambe le soluzioni rappresentano soluzioni anacronistiche rispetto alle sfide poste dalla fase post-rivoluzionaria. Piuttosto, per Bauer, la frammentazione del sociale deve essere lasciata sviluppare, l'atomismo deve essere valorizzato perché solo in questo modo può essere salvaguardata la singolarità (*Einzelheit*) nella sua concretezza, la quale si dà solo nella lotta contro ogni principio organizzativo o totalizzante.

Se il singolo può farsi auto-coscienza, a livello della massa domina l'anarchia spirituale e la critica non può sperare di elevare spiritualmente la moltitudine.⁶⁸

Il saggio deve disinnescare la minaccia del processo di massificazione e, inoltre, deve neutralizzare la torbidezza delle passioni a cui esse sono soggette:

⁶⁷ B. Bauer, *Die Gattung und die Masse*: Allgemeine Literaturzeitung, Monatsschrift, hg. v. Bruno Bauer, Charlottenburg (Verlag v. Eckbert Bauer) September 1844 (Nr. 10); pp. 42-44. Abgedruckt in Bruno Bauer, *Feldzüge der reinen Kritik*, Nachwort von Hans-Martin Sass, Frankfurt/M, Suhrkamp Verlag, 1968, pp. 213-223.

⁶⁸ “Poiché infine la massa del popolo fittizio è semplicemente la massa che non ha alcun diritto universale e alla quale non è permesso avere alcuna coscienza universale, essa si frantuma in una miriade di cerchie particolari, determinate e messe in forma dal caso, cerche che si differenziano per interessi, passioni particolari, pregiudizi, e che, in quanto espressione del privilegio, hanno il permesso di chiudersi reciprocamente le une alle altre, prendendosi così cura dei loro interessi particolari – in questa massa non ci sono che interessi particolari. Esse non hanno affari universali, non possono e non devono averli; poiché non hanno nemmeno intenzione di avere affari universali, nella cura delle loro faccende particolari viene concessa loro autonomia e autorità privata, cosicché nessuna cerchia riceva dei diritti che possano conferirle un qualche potere sulle altre.” B. Bauer, *La Questione ebraica*, Manifesto Libri, Roma 2004, p. 98.

“Il critico si astenga dal prender parte ai dolori o alle gioie della società: non conosca né amicizia né amore, né odio né antipatia; segga maestosamente nella solitudine, ove solo talvolta il sorriso degli dei olimpici sull’assurdità del mondo incresperà le sue labbra”.⁶⁹

Anche la figura di Max Stirner si iscrive in questa linea di pensatori che radicalizzano l’interiorizzazione dello spazio esterno, riparando l’io dalla contaminazione con la massa. Da un lato, Max Stirner tenta di differenziarsi da Bruno Bauer: per Stirner, l’autentico riparo dalle forze ostili e nullificatrici dei molti non può essere raggiunto sul piano della critica meramente teorica, ma soltanto attraverso il gesto extra-concettuale dell’*Unico*:

“La critica è la lotta dell’ossesso contro l’ossessione come tale, contro tutte le ossessioni, una lotta che è fondata sulla consapevolezza che dappertutto esistono ossessioni o, come le definisce il critico, comportamenti religiosi o teologici. Egli sa che non ci si comporta religiosamente solo verso Dio, ma anche nei confronti di altre idee, quali l’idea del diritto, dello stato, della legge, ecc.; il che vuol dire che egli vede in ogni luogo delle ossessioni. E così vuole distruggere i pensieri mediante il pensiero, ma io dico che solo l’essere senza pensieri mi salva autenticamente dai pensieri. Non il pensiero, ma il mio essere senza pensieri, l’io, che non è pensabile, mi libera dall’ossessione”.⁷⁰

L’*Unico* (*der Einzige*) è privo di presupposti teorici e materiali, “pone la sua causa su nulla” (*auf Nichts*) ed è la sua stessa vita, il suo corpo, prima ancora che la critica teorica, a porsi come strumento di resistenza nei confronti della massa e, più in generale, del mondo esterno. Anche per Stirner, come per Bauer, la Rivoluzione Francese aveva innescato un processo di singolarizzazione delle differenze etiche: tali differenze sono ridotte a una differenza fondamentale, quella tra Stato e individuo. Paradossalmente, secondo Stirner la Rivoluzione Francese “produsse la trasformazione della monarchia limitata in monarchia assoluta”⁷¹ in quanto il potere statale post-rivoluzionario non doveva rendere conto del proprio operato ad un’entità trascendente; il diritto è diventato infatti fonte di legittimità per il sovrano e la norma viene interiorizzata dal suddito. In questo senso, la libertà politica difesa dalla borghesia rivoluzionaria è soltanto un approfondimento della libertà religiosa rivendicata dalla religione protestante; allo stesso modo in cui lo Stato di diritto aveva soppiantato l’organizzazione dei corpi intermedi e l’individuo si era ritrovato in un rapporto diretto con lo Stato stesso, così il protestantesimo aveva messo tra parentesi il ruolo di mediazione della Chiesa e dei sacerdoti nell’interpretazione delle Sacre Scritture, recuperando il rapporto immediato con Dio.

Il popolo (*das Volk*) è ora depositario del potere e fonte di legittimità dello stesso; tuttavia, esso rimane un soggetto impersonale all’interno del quale si riproduce la scissione tra l’io e il “vero” io e

⁶⁹ B. Bauer, *Correspondenz aus der Provinz*, in “Allgemeine Literatur Zeitung”, Heft 6, 1844, pp. 31-32.

⁷⁰ M. Stirner, *L’unico e la sua proprietà*, Mursia, Milano 1990, pp. 165-166.

⁷¹ Ivi, p. 126.

questo determina il bisogno di affidarsi alle cure dello Stato che “abbia il volto di un padre che si preoccupa dei figli”.

La massa, che occupa lo spazio del “si” impersonale (“si pensa”, “si parla”, “si agisce”), è una figura anacronistica, perché incapace di cogliere lo *Zeitgeist*, lo spirito del proprio tempo.⁷² È emblematica la figura di Karl Rosenkranz, il cui testo, *Königsberger Skizzen*, viene recensito da Stirner all’interno della *Rheinische Zeitung*. Rosenkranz è perfetta personificazione dell’individuo medio, disperso nella moltitudine, in quanto legato a categorie spirituali ormai in disuso e da forme nostalgiche per il passato di sapore romantico (*Sehnsucht*):

“Rosenkranz [...] sembra rappresentare nella sua propria persona quello spirito del tempo, che egli ritiene di poter riassumere in una sola parola: eclettismo [...]. È vero che i nostri giorni sembrano ancora molto eclettici; però non lo sono più [...]. L’umanità (*Humanität*) guida lui [Rosenkranz], come guida innumerevoli altri uomini, in tutte le sue vie; però essa non è diventata qualcosa di personale, non è diventata l’idea [*Idee*] strutturatrice del suo mondo; non è l’unica coscienza di se stesso, il suo io pieno; e perciò essa non ha altra energia se non quella di tenerlo in suo dominio [...]”.⁷³

Questo dimostra che Stirner, nonostante il gesto extra-concettuale a fondamento dell’Unico, rimane in linea con gli altri giovani hegeliani nel considerare la massa come moltitudine segnata da un’intrinseca anarchia spirituale, incapace di avere consapevolezza che le categorie concettuali tradizionali con cui i molti continuano ad interpretare l’epoca presente sono ormai anacronistiche; l’Unico (*der Einzige*) di Stirner e l’autocoscienza (*Selbstbewusstsein*) individuale di Bauer rappresentano dunque dei ripari che tengono lontano l’esterno, dato che il mondo viene considerato essenzialmente come una forza ostile e minacciosa, nullificante, in cui a rischio c’è l’autonomia dell’individuo. Qui sta l’aspetto più conservatore di Bauer e Stirner: se il reale coincide con il potere sociale della massa, si tratta allora di individuare uno spazio di senso “ulteriore” rispetto a quest’ultima.

Per Bauer è l’intervento teorico della critica, che agisce lungo le faglie in seno alla Totalità. Per Stirner, è la ribellione (*Empörung*). L’Unico cerca di riappropriarsi del reale definendolo come “mio” reale, opponendo alla Totalità spettrale il “mio” corpo, la “mia” vita:

“Le catene della realtà segnano ad ogni istante profondissimi solchi nella mia carne. Ma io rimango *proprietario di me stesso*. Il mio corpo, nella mia condizione di schiavo, non è ‘libero’ dai tormenti della tortura e dalle vergate sotto il dominio di un padrone spietato; ma sono le *mie* ossa quelle che si piegano alla tortura, la *mia* fibra che vibra sotto le

⁷² Cfr. F. Bazzani, *Unico al mondo. Studi su Stirner*, Editrice Clinamen, Firenze 2013, pp. 23-59.

⁷³ M. Stirner, *Scritti minori*, Patron Editore, Bologna 1983, p. 62 e pp. 64-65.

percosse, ed io soffro perché il *mio* corpo soffre. Che io gema e tremi dimostra che io sono ancora in me, che sono il proprietario di me stesso.”⁷⁴

Nell’ambiente culturale dei giovani hegeliani, troviamo un’evidente valorizzazione della dimensione della libertà, considerata come affermarsi progressivo dell’autocoscienza, che si emancipa da ogni limite e condizionamento esteriore. Al contrario, la dimensione dell’uguaglianza, soprattutto per autori quali Bauer e Stirner, assume i contorni minacciosi di un annullamento dell’individualità, soprattutto in seguito all’irrompere delle masse sulla scena pubblica nella fase post-rivoluzionaria, come segno di un “immenso” potere sociale incontrollato e sfrenato.

1.4 La questione dei “punti nodali” negli appunti sulla *Dissertazione di dottorato*

Marx, una volta superata la fase romantica e la rigida dicotomia che aveva posto tra libertà e necessità, soggetto e mondo, intende problematizzare il reale, tentando di attraversare la frontiera tra interno ed esterno. A tal fine, ritiene che possa essere per lui di aiuto la filosofia dei giovani hegeliani e di Bruno Bauer in particolare.

Nella *Dissertazione di dottorato*, si interessa alle filosofie atomistiche perché esse hanno dovuto confrontarsi con la crisi della *polis*. Riflettere sull’antichità, per Marx, significa problematizzare il moderno e, in particolar modo, un elemento peculiare della modernità, l’individuo umano. La fase ellenistica implicò infatti un ripiegamento interiore rispetto al collasso di forme di vita ritenute stabili e durature, che organizzavano organicamente la vita della *polis*.⁷⁵ Perciò, le filosofie sistematiche di Platone e Aristotele venivano ritenute non più adeguate a indagare la nuova fase che il mondo greco doveva affrontare, poiché l’orizzonte sociale e culturale che hanno tentato di cogliere in modo unitario e organico è andato in frantumi.

Per comprendere perché Marx abbia ritenuto necessario un confronto con la filosofia atomistica greca, è necessario soffermarsi sui quaderni di appunti al suo lavoro di tesi. Lo snodo tematico, nel confronto marxiano con il pensiero greco, è la questione del rapporto tra soggetto e mondo, nel tentativo di non trattarli come due poli separati.⁷⁶

⁷⁴ M. Stirner, *L’unico e la sua proprietà*, cit., p. 173.

⁷⁵ Cfr. P. Nizan: “Le malheur s’établit parmi les Grecs, le désordre et l’angoisse augmentent tous les jours. De 307 à 261 se succèdent quarante-six années de guerres et d’émeutes: le gouvernement change sept fois de mains, les partis s’arrachent le pouvoir, et chaque fois la politique étrangère d’Athènes est bouleversée. Quatre fois, un prince étranger établit un gouvernement et modifie les institutions. Trois mouvements insurrectionnels sont noyés dans le sang. Athènes subit quatre sièges. Le sang, les incendies, les meurtres, les pillages : monde d’Epicure. Athènes est en proie à la misère économique et à la misère politique. Une terrible incertitude domine la vie que menacent l’exil, les dénonciations, la mort, la misère.” P. Nizan, *Les matérialistes de l’antiquité*, Maspero, Paris 1968, p. 8.

⁷⁶ Cfr. A. Cornu, *Marx e Engels. Dal liberalismo al comunismo*, cit., p. 208.

Marx, seguendo l'insegnamento di Bruno Bauer, è particolarmente interessato alla messa a tema e alla comprensione dei momenti di rottura e dissoluzione in seno alla totalità, intesa sia come epoca-mondo, sia come filosofia sistematica.

Questo aspetto è particolarmente evidente quando Marx, nei quaderni preparatori alla *Dissertazione*, assume il ruolo di storico della filosofia. Egli intende sottolineare la storicità stessa del pensiero sistematico. Ogni filosofia che si pone come sistematica indaga il reale nella sua universalità, articolando i molteplici piani che lo compongono, cercando di organizzare ed afferrare concettualmente ogni aspetto, anche il più periferico, dello spazio esterno.

La stessa filosofia sistematica, confrontandosi con il reale, è artefice però del proprio dramma in quanto, proprio perché cerca di indagare il mondo nella sua totalità, rende visibile l'irrazionale, quella parte del reale cioè che non si adegua allo sviluppo stesso dell'Idea.

“Poiché la filosofia si è conclusa in un mondo compiuto e totale (e la determinatezza di questa totalità essendo condizionata dal suo sviluppo in generale, come essa è la condizione della forma che assume il suo convertirsi in un rapporto pratico con la realtà), così la totalità del mondo è in generale scissa in se stessa, e anzi questa scissione è spinta all'estremo perché l'esistenza spirituale è divenuta libera, si è arricchita fino all'universalità, il battito del polso è divenuto in se stesso la differenza nel mondo concreto che è l'intero organismo. La scissione del mondo è totale solo quando i suoi lati sono totalità. Dunque quel mondo che si contrappone ad una filosofia in sé totale, è dilacerato.”⁷⁷

A causa di ciò, emerge la fragilità del pensiero sistematico e della filosofia in generale, per l'attrito con la dimensione irrazionale che si dà sul livello della storia. Marx sta scoprendo dunque la difficoltà di esprimere contemplativamente la razionalità di una realtà storica che si presenta come irrazionale.⁷⁸

Il rapporto tra interno ed esterno, tra filosofia e mondo, è allora un campo di tensione da affrontare con gli strumenti della critica.

Ma c'è di più: il dramma che impedisce alla filosofia di realizzarsi nel mondo finisce per introiettarsi all'interno del pensiero stesso; il razionale diventa quasi ossessionato dal suo altro, l'irrazionale. Marx comprende che ciò che il pensiero “combatte all'esterno è la propria deficienza interna”.⁷⁹ L'idea si dispiega e si articola sistematicamente nei diversi ambiti, ma ha al proprio interno un rimosso che non è problematizzato.

Di conseguenza, è impropria l'operazione dei giovani hegeliani, che pretendono di distinguere un nucleo “puro” della filosofia di Hegel da quello “impuro”, perché appunto il razionale già da sempre deve fare i conti con il suo altro, l'irrazionale.

⁷⁷ K. Marx, *EH*, MEW, Bd. 40, p. 215, trad. it., cit., p. 521.

⁷⁸ Cfr. E. Renault, *Marx e l'idea di critica*, Manifesto Libri, Roma 1999, p. 25.

⁷⁹ K. Marx, *A*, MEW, Bd. 40, p. 328, trad. it., cit., p. 80.

“In quanto la filosofia, come volontà, si volge contro il mondo fenomenico, il sistema è abbassato ad una totalità astratta, cioè è divenuto una parte del mondo, cui se ne contrappone un'altra. Il suo rapporto col mondo è un rapporto di riflessione. Animato dall'impulso di attuarsi, esso entra in conflitto con altro. L'interna autosufficienza e compiutezza è infranta. Ciò che era luce interiore diventa fiamma divorante, che si volge verso l'esterno. Ne consegue che il filosofizzarsi del mondo è insieme un mondanizzarsi della filosofia, che il realizzarsi di essa è al tempo stesso il suo perdersi, che ciò che essa combatte all'esterno è la sua propria deficienza interna, che proprio nella lotta essa stessa cade nei difetti che combatte come tali nella parte avversa, e che essa elimina questi difetti solo cadendo in essi. Ciò che le si contrappone e che essa combatte è sempre la stessa cosa che essa è, solo a fattori invertiti.”⁸⁰

Marx decide di collocarsi “ai bordi” della filosofia: da una parte, egli ritiene necessario che la filosofia conservi il suo compito fondamentale, che è quello di elevare l'essere al pensiero, attraverso l'agire teorico dell'autocoscienza (in questo senso, non possiamo sostenere una svolta materialistica da parte di Marx). Ma dall'altra parte avverte l'esigenza di “soggiornare” sulle contraddizioni tra interno ed esterno, tra pensiero e mondo, per svilupparle:

“Come il *nous* di Anassagora entra in movimento nei Sofisti (qui il *nous* diventa *realiter* il non essere del mondo) e questo immediato movimento demonico in quanto tale diviene oggettivo nel *demone* di Socrate, così il movimento pratico diviene di nuovo un movimento universale e ideale in Platone e il *nous* si amplia fino ad un regno di idee. In Aristotele questo processo vien di nuovo compreso nell'individualità, che però è ora la reale individualità concettuale. Come nella storia della filosofia, vi sono punti nodali (*Knotenpunkte*), che in se stessi la innalzano alla concrezione, che comprendono i principi astratti in una totalità, e così spezzano l'andamento della linea retta.”⁸¹

Come già aveva notato Anassagora, il *nous*, l'intelletto, deve strutturare la materia poiché solo attraverso l'Idea si dà effettività e si può riconoscere nella scorza esteriore, ovvero in ciò che appare come temporaneo e transitorio, l'essenza razionale, che si sviluppa nel nucleo più intimo e profondo del reale. Tuttavia, il *nous* che cerca di elevare l'essere al pensiero è sempre contaminato dal “non-essere del mondo”.

Il riferimento ai punti nodali (*Knotenpunkte*) è cruciale, soprattutto per inquadrare l'interesse di Marx per il *clinamen* epicureo che sarà sviluppato nella *Dissertazione*. Essi non possono essere sussunti in un principio generale che rappresenti una ricapitolazione di tutte le contraddizioni precedenti, poiché in questo caso non costituirebbero vere e proprie rotture ma una mera anticipazione del principio stesso. Non è nemmeno possibile appianarli confidando nella loro risoluzione nel futuro, inserendoli lungo una linea temporale orientata verso un *telos*, perché appunto si tratta, come dice Marx, di

⁸⁰ Ivi, *EH*, p. 214, trad. it., cit., p. 520.

⁸¹ Ivi, p. 215, trad. it., cit., p. 521.

“spezzare l’andamento della linea retta”. Sebbene la contraddizione che si dà tra l’interno della coscienza e l’esterno sia trattata come una contraddizione tra la sfera razionale e quella irrazionale e non assume ancora i termini materiali della conflittualità politica, tuttavia tali “punti nodali” aprono campi di possibilità per l’esplicazione del nuovo.

In questo senso, Marx segue la lezione di Bauer: quando il mondo è lacerato, le forme soggettive dello spirito intervengono sui punti nodali al fine di accelerare il processo di crisi:

“Quel mondo che si contrappone ad una filosofia in sé totale è dilacerato. Il manifestarsi di questa filosofia è perciò anch’esso dilacerato e contraddittorio; la sua oggettiva universalità si converte nelle forme soggettive della singola coscienza, nelle quali essa è vivente”.⁸²

La crisi della Prussia ottocentesca è rappresentata dalla fine della filosofia hegeliana; comincia il nuovo “carnevale della filosofia”,⁸³ il diffondersi cioè di correnti di pensiero che valorizzano la figura della soggettività, abbandonando la dimensione sovra-individuale del sistema e spostando il vettore di senso della riflessione sul reale dall’ “Idea” alle “idee” delle singole autocoscienze, che affermano la loro esistenza singolare attraverso la critica e nel rapporto di “tensione con la realtà esterna”.⁸⁴

La tensione tra coscienza e mondo rimane un punto aporetico nei quaderni: non sfocia ancora in una visione materialistica, ma allo stesso tempo Marx è consapevole che i tentativi della critica sono essi stessi teoretici, sono soggettivi perciò inevitabilmente ad una situazione di scacco in quanto non possono certo pretendere di realizzarsi nel reale in maniera immediata, poiché ciò contro cui la teoria combatte è la sua propria “deficienza interna”.

Marx allora comincia a rendersi conto che l’impianto della critica baueriano non risolve il dramma interno allo stesso sapere filosofico, ossia il fatto di essere contaminato dalla sua alterità, l’empiria. È una crisi dell’effettività stessa, della pretesa cioè che la concretezza dell’individuo nel mondo possa essere raggiunta per via del concetto hegeliano o della critica baueriana.

Se dunque riteniamo che non ci sia una svolta materialistica in questa fase giovanile, è evidente però che l’argomentazione di Marx sembri “ossessionata” da questo “non-essere del mondo” che resiste all’effettività, alla riduzione dell’essere al pensiero. Ed è per questo che Marx si colloca ai “bordi” della divisione posta dalla filosofia idealistica tra spazio interno ed esterno.

Egli comincia a mettere in dubbio l’impianto baueriano, radicalizzando la stessa idea di critica rigettandone i toni fatalistici. La critica, per il Marx lettore degli atomisti greci, deve rimanere

⁸² Ibidem.

⁸³ Ivi, p. 214, trad. it., cit., p. 520.

⁸⁴ K. Marx, *A*, MEW, Bd. 40, p. 328, trad. it., MEOC, Vol. 1, p. 80.

aderente alla congiuntura.⁸⁵ Possiamo definirla, in questa fase del cantiere marxiano, come un pensare “sulla congiuntura”,⁸⁶ nonostante la divisione tra spazio interno ed esterno sia posta sin da ora come “problema”, che però sarà affrontato adeguatamente solo negli anni successivi.

Comunque sia, si tratta di prendere di petto le congiunture che seguono il crollo di un’epoca, avere dimestichezza con l’irrazionale che incalza e fa resistenza; non si tratta certamente di nutrire forme nostalgiche verso il passato, ma semmai ingaggiare “lotte titaniche”⁸⁷ con il presente.

Il simbolo di questa lotta è Prometeo, che ha destabilizzato l’ordine imposto da Zeus prima con l’inganno (il furto del fuoco) e poi entrando in possesso di un sapere segreto grazie al quale, anche se continuamente minacciato e perseguitato da Zeus, riuscirà sempre ad opporre resistenza al sovrano degli dei.⁸⁸

La colpa più grande di Prometeo è di aver concepito un’idea di mondo alternativa a quella stabilita da Zeus, di pensare che fosse possibile opporre al Vecchio mondo un Nuovo dotato di una propria legittimità. Per questo motivo, Marx esalta Prometeo, in quanto egli è possessore di una “tecnica”, di un “saper agire” rispetto alla congiuntura presente, capace di pensare il Nuovo senza provare nostalgia per la perdita di un mondo passato, anzi, contribuendo attraverso il proprio sapere ad accelerarne la dissoluzione:

“Come ci vien tramandato che Deucalione, nel creare gli uomini, gettava dietro di sé delle pietre, così la filosofia getta dietro di sé i suoi occhi (le ossa della sua madre sono occhi lucenti), quando il suo cuore si è rafforzato tanto da creare un mondo; ma come Prometeo, che aveva rubato il fuoco dal cielo, comincia a costruire case e a prendere dimora sulla terra, così la filosofia, che si è allargata fino ad essere un mondo, si volge contro il mondo fenomenico”.⁸⁹

Chi prova nostalgia per la perdita del mondo passato e per le grandi filosofie sistematiche che credevano di poter dispiegarsi teleologicamente nel reale “deve conseguentemente negare che in generale dopo una filosofia totale possano ancora vivere degli uomini”.⁹⁰ Per Marx, nella sventura (*Unglück*) di queste epoche di trapasso, in cui la stessa presenza concreta dell’individuo entra in crisi,

⁸⁵ Cfr. P. Thomas, *Die Fastnachtszeit der Philosophie: il Marx della dissertazione di laurea*, in M. Musto (a cura di), *Sulle tracce di un fantasma. L’opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*, Manifesto Libri, Roma 2005, p. 141.

⁸⁶ Prendiamo in prestito la distinzione che Althusser compie tra il pensare “nella” congiuntura e il pensare “sulla” congiuntura. La prima espressione considera i presupposti materiali e politici che impongono un ridislocamento continuo delle traiettorie di indagine del pensiero.

⁸⁷ K. Marx, *EH*, Bd. 40, p. 215, trad. it., cit., p. 521.

⁸⁸ Cfr. F. Del Lucchese, *Giustizia e mostruosità nel pensiero greco*, in “Rivista di filosofia del diritto”, Nr. 1, 2022, pp. 115-118.

⁸⁹ K. Marx, *EH*, MEW, Bd. 40, p. 214, trad. it., cit., p. 520.

⁹⁰ *Ibidem*

“la fortuna (*Glück*) è perciò la forma soggettiva, la modalità in cui la filosofia, come coscienza soggettiva, si rapporta alla realtà”.⁹¹

La fortuna sta nel gesto della critica, che non cerca di proiettare una forma ideale nella situazione presente, ma prova ad inserirsi nel disordine e contraddittorietà della situazione presente, che tenta di tessere “intrighi col mondo”⁹² provando a piegare l’incertezza dovuta alla perdita di un mondo a proprio vantaggio.

La critica agisce sui “punti nodali”, cioè su spazi di possibilità “capaci di spezzare l’andamento della linea retta”. Questi punti nodali sono però privi di forma: i *Knotenpunkte* esigono l’azione di un punto di vista esterno, richiedono cioè il gesto della critica (è l’idealismo di Marx di questa fase). Se ai punti nodali mancano ancora i “colori del giorno”,⁹³ la fortuna è data dalla “solitudine” dell’autocoscienza, dalla riflessione intesa come “stile” singolare e personale capace di imprimere forme inaspettate alle fasi di crisi, dissolvendo la ripetizione di abitudini e comportamenti che si impongono come necessitanti:

“Gli animi mediocri hanno in tali epoche la veduta opposta a quella dei veri condottieri. I primi credono di poter rimediare ai danni tramite una diminuzione delle forze di combattimento, una dispersione, un trattato di pace con i bisogni reali, mentre Temistocle, quando Atene fu minacciata di distruzione, convinse gli ateniesi ad abbandonarla completamente ed a fondare sul mare, su un altro elemento, una nuova Atene”.⁹⁴

Il pensiero è pronto “alla transustanziazione in carne e sangue”⁹⁵ quando decide di agire sulla contingenza e irrazionalità della situazione presente, quando è pronto a fondare “la nuova Atene” in assenza di condizioni favorevoli, senza però confidare nell’ “astuzia della ragione” che produrrebbe il progresso della ragione nella storia.⁹⁶

1.5 Necessità e contingenza nella *Dissertazione di dottorato*.

⁹¹ Ivi, p. 217-218, trad. it., cit., p. 522.

⁹² Ivi, p. 215, trad. it., cit., p. 521.

⁹³ Ivi, p. 214, trad. it., cit., p. 520.

⁹⁴ Ivi, p. 521.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Cfr. E. Renault: “Appare dunque la divergenza della filosofia della storia di Marx e Hegel. Entrambi danno all’irrazionale un posto fondamentale, ma si oppongono riguardo al legame che stabiliscono tra il razionale e l’irrazionale. Secondo la teoria hegeliana dell’astuzia della ragione, è il movimento irrazionale delle passioni che produce, loro malgrado, il progresso della ragione nella storia. Secondo Marx, l’elemento irrazionale della storia (per esempio le istituzioni monarchiche della Prussia) è al contrario ciò che ostacola il movimento della storia (la tendenza democratica). Emerge così la concezione di una storia pensata secondo il modello della crisi. Il concetto di crisi designa il fatto che il mondo storico sia organizzato sulla base di contraddizioni inconciliabili, la cui soluzione può essere ottenuta solo tramite la distruzione di alcuni dei termini contraddittori.” E. Renault, *Marx e l’idea di critica*, cit., p. 38.

L'interesse per il *clinamen* epicureo all'interno della *Dissertazione di dottorato* emerge dunque a partire dalla contaminazione tra razionale e irrazionale in corrispondenza dei "punti nodali". Ciò porta Marx a mettere a fuoco in modo particolare le epoche di trapasso, poiché l'inquietudine e l'instabilità che le caratterizzano rendono però possibile immaginare un ordine differente del reale.

Presentando il suo lavoro, annuncia sin da subito ciò che davvero lo interessa: la messa a tema dei momenti di rottura e dissoluzione che seguono la perdita di un mondo:

"Ora, è certo una verità assai triviale che il nascere, fiorire e perire sono il ferreo cerchio da cui è delimitato e che deve percorrere tutto ciò che è umano. Quindi non ci sarebbe nulla di straordinario se la filosofia greca, dopo aver raggiunto la sua massima fioritura con Aristotele, fosse poi appassita. Ma la morte degli eroi somiglia al tramonto del sole, non allo scoppiare di una rana che si è gonfiata. E, inoltre, il nascere, fiorire, e perire sono rappresentazioni del tutto generiche e vaghe, nelle quali si può far rientrare tutto ma con cui non si può comprendere nulla. Lo stesso tramonto è prefigurato nella realtà vivente: la sua forma si dovrebbe perciò cogliere nella sua specifica peculiarità, tanto quanto la forma della vita (*die Gestalt des Leben*)."⁹⁷

La fine di un'epoca deve essere indagata "nella sua specifica peculiarità", nella sua "forma della vita" che la caratterizza per sondarne possibilità inesplorate. Ed è proprio sulla valutazione delle epoche di rottura, in questo caso la filosofia greca post-aristotelica, che si dà il punto di maggior attrito di Marx con Hegel.

"Hegel, è vero, ha nel complesso (*im Ganzen*) definito con esattezza il carattere generale (*das Allgemeine*) dei suddetti sistemi; ma, da un lato la mirabile vastità e arditezza del piano della sua storia della filosofia, solo a partir dalla quale la storia della filosofia stessa può datarsi, non gli permetteva di entrare nei particolari; dall'altro, la sua concezione di ciò che egli chiamava l'elemento speculativo (*speculativ*) *par excellence* impediva a questo gigantesco pensatore di riconoscere la grande importanza che tali sistemi hanno per la storia della filosofia greca e per lo spirito greco in generale. Questi sistemi sono la chiave della vera storia della filosofia greca."⁹⁸

Per Marx, il limite di Hegel è quello di aver preteso di definire nel complesso (*im Ganzen*) il carattere generale (*das Allgemeine*) delle filosofie post-aristoteliche. Il modo di fare storia della filosofia da parte di Hegel ha cura di porre in successione i diversi sistemi di pensiero per i loro principi, distinguendo gli elementi razionali da quelli irrazionali, ciò che è essenziale da ciò che non lo è. Ma sceverare il razionale dalla sua alterità, l'irrazionale, rende impossibile ad Hegel, per un difetto delle premesse del suo pensiero, di poter approfondire ed esplorare "i punti nodali", ossia l'irrazionale in seno alla storia che spezza il dispiegarsi teleologico dello Spirito. Perciò, la sua visione speculativa-

⁹⁷ K. Marx, *D*, MEW, Bd. 40, p. 267, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1990, p. 10.

⁹⁸ Ivi, pp. 261-262, trad. it., cit., p. 6.

concettuale del reale gli ha impedito di comprendere la novità e la rottura che le filosofie ellenistiche hanno rappresentato per la grecità.

Questi punti nodali emergono nelle epoche di tramonto ed è per questo che, per Marx, le filosofie ellenistiche che succedono alle filosofie sistematiche di Platone e Aristotele (proiezioni per Marx della filosofia di Hegel) sono la “chiave” della filosofia greca, perché hanno rappresentato quel “carnevale della filosofia” da cui sono emerse filosofie dell’individualità (auto-coscienza) capaci di affrontare la crisi escogitando nel contempo un ordine differente del reale, slegandosi dalla dimensione sovraperonale del sistema. Per Marx, è nei momenti di crisi che bisogna fare storia della filosofia.⁹⁹ Posta la questione in tali termini, si comprende maggiormente il giudizio negativo che Hegel riserva al *clinamen* epicureo.

“Se ha valore di verità l’essere sensibile, resta in sostanza annullata la necessità del concetto, tutto senza interesse speculativo si dissolve, e di fatto le cose (*die Dinge*) vengono abbassate al livello dell’intelletto volgare”.¹⁰⁰

Non si può fare storia della filosofia senza separare il razionale dall’irrazionale (l’essere sensibile). Altrimenti la considerazione del reale viene degradata “al livello dell’intelletto volgare”. Per Hegel, la filosofia post-aristotelica “contiene il compiuto svolgersi del declino (*Unglück*) della Grecia” e perciò “ci interessa meno”.¹⁰¹

Marx invece, come abbiamo notato nei suoi appunti sulla *Dissertazione*, invita a cogliere la fortuna nella sfortuna delle epoche di trapasso. La fortuna è rappresentata dalla soggettività capace di spezzare l’andamento di un mondo che pare orientato teleologicamente. Il tentativo di Marx è dunque quello di tenere insieme interno ed esterno, ossia la razionalità dell’autocoscienza e l’irrazionalità del mondo, perché è in questo rapporto di tensione che emergono quelle congiunture in grado di produrre la novità.

Nella prefazione alla *Dissertazione di dottorato*, ritorna il nome di Prometeo definito come “il più grande santo e martire del calendario filosofico” e soprattutto come eroe dell’autocoscienza umana. La dichiarazione tratta dal *Prometeo* di Eschilo, “detto francamente, io odio tutti gli dei”,¹⁰² è interessante perché il modo in cui la tradizione ha narrato la figura di Prometeo è discordante (ora come figura eroica ora come personaggio da condannare) e non è casuale il fatto che Marx citi proprio

⁹⁹ Cfr. E. Renault, *Marx e l’idea di critica*, cit., p. 28.

¹⁰⁰ G. W. F. Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, Vol. II, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1964, p. 444.

¹⁰¹ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1941, p. 153.

¹⁰² K. Marx, *D*, MEW, Bd. 40, p. 278, trad. it., cit., p. 29.

la versione di Eschilo, in quanto quest'ultimo ha valorizzato la figura di Prometeo come figura capace di indicare un nuovo mondo ed un nuovo ordine, alternativo a quello di Zeus.¹⁰³

All'interno della *Dissertazione di dottorato*, emerge l'interesse di Marx per la questione del *clinamen*. L'attenzione per il *clinamen* deve essere collegata, come è già emerso nel corso della nostra trattazione, al problema dei punti nodali (*Knotenpunkte*) e in generale all'attenzione specifica di Marx per le epoche di crisi.

Procediamo seguendo l'argomentazione marxiana:

“Epicuro ammette un triplice movimento degli atomi nel vuoto (*dreifache Bewegung*). Il primo è quello della caduta in linea retta, il secondo si origina per il fatto che l'atomo devia dalla linea retta, e il terzo è dato dalla repulsione dei molti atomi. La teoria del primo e dell'ultimo movimento è comune a Democrito e ad Epicuro, la declinazione dell'atomo differenzia questi da queglii.”¹⁰⁴

Il triplice movimento (*dreifache Bewegung*) degli atomi nel vuoto accade in maniera simultanea e continua, non deve essere sciolto meccanicamente secondo una successione temporale. Semmai, è il pensiero che pone questi tre momenti come distinti, ma il movimento della materia atomica non è un processo composto di intervalli discreti e separati. Questo aspetto emerge in maniera più chiara nella critica che Marx rivolge alle interpretazioni di Cicerone e Bayle del *clinamen* epicureo.

La tradizione filosofica ha interpretato ognuno di questi movimenti come movimenti cronologicamente distinti. Separandoli, il *clinamen* viene inteso attraverso il ricorso ad una causa esterna/divina. Marx critica questo approccio e afferma che solo Lucrezio ha capito davvero la fisica di Epicuro; il *clinamen* è *causa sui*, è causa immanente del mondo e delle strutture di senso che conferiscono ordine al reale:

“Una particolarità nelle riflessioni di Cicerone e di Bayle è del resto troppo evidente per non rilevarla subito. Essi cioè attribuiscono ad Epicuro dei moventi dei quali l'uno annulla l'altro. Epicuro ammetterebbe la declinazione degli atomi una volta per spiegare la repulsione, un'altra per spiegare la libertà. Ma se gli atomi non si incontrano senza declinazione, allora quest'ultima è superflua per spiegare la libertà, perché il contrario della libertà, come apprendiamo da Lucrezio, comincia solo col deterministico e forzato incontrarsi degli atomi. Se invece gli atomi si incontrano senza declinazione, allora quest'ultima è superflua per spiegare la repulsione. Io sostengo che questa contraddizione nasce quando i motivi della declinazione dell'atomo dalla linea retta vengono concepiti in modo così esteriore e disconnessa

¹⁰³ Cfr. F. Del Lucchese, *Giustizia e mostruosità nel pensiero greco*, cit., p. 116.

¹⁰⁴ K. Marx, *D*, MEW, Bd. 40, p. 278, trad. it., cit., p. 29.

(*zusammenhangslos*), come accade in Cicerone e Bayle. In Lucrezio, che in generale è il solo tra tutti gli antichi ad aver compreso la fisica epicurea, troveremo un'esposizione più profonda".¹⁰⁵

Più avanti, Marx continua:

““Inoltre Cicerone e, secondo Plutarco, parecchi tra gli antichi, biasimano il fatto che la declinazione dell'atomo avvenga senza causa; e ad un fisico, dice Cicerone, non può capitare nulla di più vergognoso. Senonché, in primo luogo una causa fisica, quale la vuole Cicerone, ricondurrebbe la declinazione nella catena del determinismo, da cui appunto essa dovrebbe emancipare. E poi l'atomo, prima di essere posto nella determinazione della declinazione, non è ancora per niente completo. Chiedere dunque della causa di questa determinazione significherebbe chiedere della causa che fa dell'atomo il principio, una domanda, questa, che ovviamente è priva di senso per chi ritiene l'atomo causa di tutto e quindi, esso stesso, privo di causa.”¹⁰⁶

Il problema risiede, per Marx, nel fatto che i tre movimenti degli atomi nel vuoto vengono intesi in maniera sconnessa (*zusammenhangslos*) ed è per questo motivo che Cicerone è costretto a postulare cause teleologiche nella generazione dell'universo. Per Cicerone, la nozione di *clinamen* implica inevitabilmente la produzione di un mondo “*sine causa*” e “*ad libidinem*” poiché esclude la causalità teleologica, l'unica, secondo Cicerone, a rendere ragione di un mondo ordinato e della sua bellezza (*ornatus mundi*). La nozione di *clinamen* implica un movimento senza causa finale e quindi il mondo che genera è, per il letterato romano, *sine ratio*.

Tuttavia, precisa Marx, poiché “l'atomo è causa di tutto e quindi, esso stesso privo di causa” è “una domanda priva di senso” ricercare una causa esterna/trascendente rispetto al movimento della materia atomica, dato che gli atomi deviano continuamente dalla traiettoria rettilinea e, anzi, l'atomo non ha mai luogo prima di essere determinato dalla declinazione.

Marx coglie la funzione anti-religiosa della fisica lucreziana ed epicurea e la critica che questi hanno posto alla nozione di causa finale di matrice aristotelica: il *clinamen* infatti non esclude che la composizione tra atomi avvenga secondo relazioni causali, esclude piuttosto l'idea di una causa teleologica e lineare: la spiegazione di fenomeni non richiede una e una sola causa, ma implica invece un intreccio di cause di cui non è possibile avere una prospettiva panoramica, ma solo interna e parziale.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Rispetto alla traduzione di Mario Cingoli, abbiamo preferito tradurre *zusammenhangslos* con il termine “disconnesso” piuttosto che con il termine “incoerente”, in quanto mette maggiormente in risalto il fatto che i tre momenti devono esseri intesi in maniera simultanea e non separata, altrimenti si cade nell'errore di Cicerone. Segnaliamo inoltre che la versione inglese della MEW traduce il termine *zusammenhangslos* con il termine *disconnected*. Cfr. Marx and Engels, *Collected Works*, Lawrence & Wishart, Electric Book, 2010 p. 48.

¹⁰⁶ Ivi, p.282, trad. it., cit. p.35.

¹⁰⁷ Cfr. V. Morfino, *Lucrezio e la corrente sotterranea del materialismo*, in F. Del Lucchese, V. Morfino, G. Mormino (a cura di), *Lucrezio e la modernità. I secoli XV-XVII*, Bibliopolis, Napoli 2011, p. 46.

Il giovane filosofo prosegue nella sua interpretazione del *clinamen*:

“Come il punto si risolve (*aufgehoben*)¹⁰⁸ nella linea, così ogni corpo che cade si risolve nella linea retta ch’esso descrive. Qui non ha affatto importanza la sua qualità specifica. Una mela, nel cadere, descrive una linea verticale tanto quanto un pezzo di ferro. Ogni corpo, in quanto venga concepito nel movimento della caduta, non è dunque nient’altro che un punto che si muove, e più precisamente un punto non autonomo, che in un certo determinato modo di essere – la linea retta che esso descrive – perde la sua individualità. Aristotele ha dunque ragione di osservare contro i pitagorici:

«Voi dite che il movimento della linea è la superficie, e quello del punto la linea; così dunque anche i movimenti delle monadi saranno linee». La conseguenza di ciò, per le monadi come per gli atomi, sarebbe dunque, poiché essi sono in continuo movimento, che né monadi né atomi esistono, ma piuttosto si perdono nella linea retta; infatti la solidità dell’atomo non è ancora per nulla presente, finché esso è concepito solo come cadente in linea retta. In primo luogo, se ci si rappresenta il vuoto come vuoto spaziale, l’atomo è la negazione immediata dello spazio astratto, dunque è un punto spaziale. La solidità, l’intensità che si afferma contro l’esteriorità dello spazio in sé, può aggiungersi solo tramite un principio che neghi lo spazio nella sua intera sfera, quale è il tempo nella natura reale.”¹⁰⁹

Dunque, attraverso la critica marxiana a Cicerone, scopriamo che il triplice movimento degli atomi nel vuoto deve essere inteso come un processo continuo e già da sempre dato. Nel passo citato sopra, emerge la questione che più interessa Marx: articolare il rapporto tra libertà personale e condizionamento esterno. A tale scopo, Marx legge Lucrezio:

“Lucrezio ha dunque ragione di affermare che la declinazione infrange i *fati foedera*; e, poiché egli applica subito ciò alla coscienza (*Bewusstsein*), si può dire dell’atomo (*kann von Atom gesagt werden*) che la declinazione è quel qualcosa (*das Etwas*) nel suo petto (*in seiner Brust*) che può opporsi (*entgegenkämpfen*) e resistere (*widerstehen*).”¹¹⁰

Tale passaggio marxiano è una sintesi di una più ampia considerazione di Lucrezio che troviamo all’interno del *De Rerum Natura*:

“Se ogni moto è sempre legato ad altri, e quello nuovo sorge dal moto precedente in ordine certo, se i germi primordiali con l’inclinarsi non determinano un qualche inizio di movimento che infranga le leggi del fato, così che da tempo infinito causa non sussegua a causa, donde ha origine sulla terra per i viventi questo libero arbitrio, donde proviene, io dico,

¹⁰⁸ Sulla traduzione del termine tedesco *aufgehoben* L. Canfora preferisce tradurre con il verbo “risolvere” (riprendendo la traduzione di Alfredo Sabetti) rispetto al verbo “sopprimere”, proposta invece da Mario Cingoli. Il verbo “risolvere” metterebbe maggiormente a tema l’elemento dinamico della materia atomica. Cfr. L. Canfora, *Introduzione a K. Marx, Differenza tra la filosofia di Democrito e quella di Epicuro*, Laterza, Roma 2023, p. 52. Vedi anche, T. Neil, *Marx in motion. A new materialist marxism*, Oxford University Press, New York 2020, p.23, il quale suggerisce che il verbo tedesco *aufgehoben* richieda una traduzione che sottolinei l’elemento cinetico del passaggio marxiano. Anche J. Salem, *Marx et l’atomisme ancien. La dissertation de 1841*, in “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa”, N. 4, 1995, insiste sull’interpretazione dell’atomo come punto in perenne movimento “L’atome que Marx définit comme un *point spatial* est purement déterminé par l’espace aussi longtemps que son mouvement est une ligne droite », p. 1601.

¹⁰⁹ K. Marx, *D*, MEW, Bd. 40, p. 280, trad. it., cit., p. 32.

¹¹⁰ Ivi, p. 281, trad. it., cit., pp. 33-34.

codesta volontà indipendente dai fati, in virtù della quale procediamo dove il piacere ci guida, e deviamo il nostro percorso non in un momento esatto, né in un punto preciso dello spazio, ma quando lo decide la mente? Infatti senza alcun dubbio a ciascuno un proprio volere suggerisce l'inizio di questi moti che da esso si irradiano nelle membra. Non vedi che all'improvviso aprirsi delle sbarre l'impaziente energia dei cavalli non riesce tuttavia a prorompere così velocemente quanto la mente in sé vorrebbe? Ciò perché la massa della materia deve essere stimolata per l'intero corpo, affinché eccitate tutte le membra segua con ogni sforzo la volontà della mente; così da poter constatare che l'impulso del moto nasce dal cuore, e che prima esso deriva dalla decisione dell'animo, poi si distribuisce in tutto il corpo e le membra. Ciò non accade quando procediamo sospinti da un urto, per forte costrizione delle grandi forze di un altro. Allora è evidente che tutta la materia dell'intero corpo avanza ed è trascinata nostro malgrado, finché un atto di volontà non riesca a frenarla per le membra. Non vedi dunque ora che, sebbene una forza esterna spesso costringa a procedere molti uomini che riluttano a essere precipitosamente trascinati, tuttavia c'è nel nostro petto (*in pectore nostro*) qualcosa (*quiddam*) che può ribellarsi (*pugnare*) e opporre resistenza (*obstare*)?".¹¹¹

La declinazione che alberga nel petto (*in seiner Brust*) di ciascun atomo riprende *in pectore nostro* del passo lucreziano, così come il clinamen è quel qualcosa (*das Etwas-quiddam*) capace di opporsi (*entgegenkämpfen-pugnare*) e resistere (*widerstehen-obstare*). Sintetizzando il passaggio di Lucrezio, Marx sostiene che c'è un principio energetico e animato (il *clinamen*) che risiede tanto nella coscienza umana quanto in ogni altro atomo naturale.

L'interesse per l'empiria emerge anche in altri luoghi della dissertazione: ad esempio quando Marx analizza la nozione del "vuoto" nell'atomismo antico. Il vuoto è uno spazio di indeterminatezza all'interno del *continuum* della materia: si dà sempre co-implicanza tra pieno e vuoto, esiste sempre la possibilità di composizioni alternative, dato che gli atomi si aggregano e si scompongono ripetutamente. Marx, come scrive negli appunti sulla filosofia di Epicuro, è consapevole che "il vuoto, la negazione, non è il negativo della materia stessa, ma il luogo in cui essa non è. Anche sotto questo riguardo essa è dunque in se stessa eterna".¹¹² Il vuoto, come scrive Marx, non è la negazione della materia ma è "il luogo in cui essa non è", letteralmente un non-luogo, ossia una posizione impossibile, un punto nello spazio non assegnabile a priori, dominato dalla precarietà e dalla contingenza radicale. Il vuoto "si fa" attraverso il movimento della massa atomica, è il "non-essere del mondo", l'irrazionale che fa resistenza ad ogni principio o causa trascendente che pretende di determinare la materia una volta per tutte.

"Per Epicuro infinito (*apeiron*) esprime una qualità che è comune agli atomi e al vuoto. In questo senso esso significa l'infinità dell'universo, che è infinito per l'infinita molteplicità degli atomi e l'infinita estensione del vuoto".¹¹³

¹¹¹ Lucrezio, *La natura delle cose*, Bur, Milano 2012, II, pp. 251-280.

¹¹² K. Marx, *EH*, Bd. 40, p. 90, trad. It., MEOC, Vol. 1, p. 466.

¹¹³ K. Marx, *D*, Bd. 40, p. 292, trad. it., cit., p. 50.

Anche la questione della temporalità è legata al movimento della materia, all'intreccio dei ritmi differenti della massa atomica. La temporalità differenziale rende concepibile la produzione di altri mondi oltre a quello che si presenta qui e ora: ogni composizione di atomi, infatti, segue una propria temporalità. I rapporti atomici si legano e si slegano, i mondi possibili sono virtualmente infiniti.

“Le cose vanno diversamente con Epicuro. Escluso dal mondo della essenza, il tempo diventa per lui forma assoluta della fenomenicità. Esso cioè viene determinato come accidens dell'accidens. L'accidens è il mutamento della sostanza in generale. L'accidens dell'accidens è il mutamento come riflettentesi in sé, il cambiamento come cambiamento. Questa forma pura del mondo fenomenico è ora il tempo.”¹¹⁴

La pluralità temporale è rivelata dalla percezione, dai simulacri di cui parla Lucrezio, che si staccano dagli oggetti e lasciano tracce sugli organi di senso degli uomini, lasciando apparire le cose.

“In Lucrezio, Sesto Empirico e Stobeo viene determinato come tempo l'accidens dell'accidens, il mutamento riflesso in sé. La riflessione degli accidenti nella percezione sensibile e la loro riflessione in se stessi vengono perciò posti come una sola e medesima cosa. Tramite questo nesso tra il tempo e la sensibilità, anche gli εἶδωλα, che si trovano pure in Democrito, ottengono una posizione più coerente. Gli εἶδωλα sono le forme dei corpi naturali, che per così dire si desquamano come superfici da essi e li portano ad apparire. Queste forme delle cose emanano continuamente da queste, penetrano nei sensi ed appunto in tal modo fanno apparire gli oggetti. Perciò nell'udito la natura ode se stessa, nell'olfatto odora se stessa, nella vista vede se stessa. La sensibilità umana è così il termine medio in cui, come in un punto focale, i processi naturali si riflettono e si accendono a luce della fenomenicità. In Democrito questa è un'inconseguenza, perché l'apparenza è solo soggettiva; in Epicuro è una conseguenza necessaria, poiché la sensibilità è la riflessione del mondo fenomenico in sé, il tempo di esso che ha preso corpo. Infine il nesso tra la sensibilità e il tempo si mostra sotto questa forma, che la temporalità delle cose ed il loro apparire ai sensi vengono posti in esse stesse come una sola cosa. Infatti, i corpi si consumano proprio per il fatto di apparire ai sensi. Poiché, cioè, gli εἶδωλα si staccano continuamente dai corpi e fluiscono nei sensi, poiché hanno la loro sensibilità fuori di sé come un'altra natura e non in se stessi, e quindi non tornano indietro dal distacco, essi si dissolvono e svaniscono.”¹¹⁵

La temporalità è il sintomo della pluralità di ritmi scandita dal comporsi e disgregarsi di atomi in cui però vengono escluse l'idea di una fondazione originaria e l'idea religiosa di “genesì”.

“Il tempo costituirebbe la prova che non tutto deve avere un'origine, un momento di inizio”.¹¹⁶

¹¹⁴ Cfr A. Momigliano, *Time in Ancient Historiography*, in “History and philosophy”, N. 6, 1966, pp. 1-23.

¹¹⁵ Ivi, p. 297, trad. it., cit., p. 57.

¹¹⁶ Ivi, p. 295, trad. It., cit., p. 54.

È a partire dalle collisioni materiali¹¹⁷ e dalla repulsione degli atomi tra di loro che emerge l'autocoscienza: “La repulsione è la prima forma dell'autocoscienza”.¹¹⁸ Nella repulsione, come spiega Marx, “sono dunque riunite sinteticamente la loro materialità [degli atomi], che era posta nella caduta in linea retta, e la loro determinazione formale, che era posta nella declinazione”, laddove Democrito fa dell'atomo un risultato di un mero “movimento forzato, un effetto della cieca necessità”.¹¹⁹

Marx prosegue spiegando che “dalla repulsione e dalle conseguenti conglomerazioni (*zusammenhängenden Konglomerationen*) degli atomi dotati di qualità, si origina ora il mondo fenomenico”.¹²⁰

Secondo la dottrina di Epicuro, è dal ripiegamento della materia su stessa che hanno origine le qualità degli atomi. È interessante l'uso marxiano del verbo tedesco *zusammenhängen*, che serve a rendere l'idea della dimensione compositiva e relazionale degli atomi, che è condizione e presupposto della costituzione del singolo atomo. Ed è inoltre degno di attenzione il paragone che Marx pone, riportando un passo di Aristotele, tra gli atomi che costituiscono il mondo e le lettere dell'alfabeto che compongono le parole; come il significato di una parola si dà a partire dal carattere differenziale delle lettere che la caratterizzano, allo stesso modo la peculiarità di un atomo si dà a partire dallo specifico rapporto che lo definisce.

“Leucippo e il suo compagno Democrito dicono che gli elementi sono il pieno e il vuoto [...]. Questi sarebbero la causa di ciò che è come materia. Come dunque coloro che ammettono una sola sostanza fondamentale fanno derivare il resto dalle affezioni di questa, ponendo come principi delle qualità la rarefazione e la densità, allo stesso modo insegnano anche costoro che le differenze tra gli atomi sono causa del resto; infatti l'essere che sta a base si differenzerebbe solo per ῥυσμός, διαθηγή e τροπή [...]. Cioè, A si differenzerebbe da N per la forma, AN da NA per l'ordine, Z da N per la positura”.¹²¹

Tuttavia, è bene precisare che Marx non concepisce ancora l'idea di un rapporto compositivo-differenziale come base della costituzione del soggetto umano che si dia innanzitutto a livello

¹¹⁷ Sulla questione delle collisioni, cfr. ad esempio Lucrezio: “Se infatti non usassero deviare, precipiterebbero tutti in basso attraverso il vuoto profondo simili a gocce d'acqua, non si sarebbero prodotti gli scontri, non avrebbero avuto luogo le collisioni tra i corpuscoli primordiali; in tal modo la natura non avrebbe mai generato nulla.” Lucrezio, cit., II, pp. 221-224.

¹¹⁸ K. Marx, *D*, MEW, Bd. 40, p. 284, trad. it., cit., p. 38.

¹¹⁹ Ivi, p. 284, trad. it., cit., p. 39.

¹²⁰ Ivi, p. 293, trad. It., cit., p. 25.

¹²¹ Marx, *D*, MEW, Bd. 40, p. 287, trad. it., cit., pp. 42-43. Sull'intuizione marxiana dell'atomo come risultato di rapporti differenziali di segni linguistici, cfr. Markovitz, *Marx dans le Jardin d'Epicure*, Les Editions de Minuit, Paris 1974, pp. 70-71. Si veda anche F. Del Lucchese, *Monstrosity and Philosophy Radical Otherness in Greek and Latin Culture*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2019, p. 153.

naturale. L'uso del verbo *zusammenhängen* per indicare la composizione materiale degli atomi tra di loro è un'intuizione che però Marx non sviluppa in chiave pienamente e consapevolmente materialista all'interno della *Dissertazione*: la composizione materiale degli atomi è un tipo di unione ancora troppo fragile per il giovane studente berlinese, che non è capace di durare nel tempo e "produrre" necessità; è una costituzione troppo precaria e vulnerabile. Questo aspetto emerge in maniera più netta quando Marx confronta la teoria epistemologica di Epicuro con quella di Democrito.

Marx si dimostra affascinato dalla teoria delle spiegazioni multiple di Epicuro: esse liberano gli individui dalla superstizione religiosa e dalla paura.

Nella *Lettera a Pitocle*, Epicuro ritiene che le meteore e tutti i corpi celesti vadano spiegati in modo molteplice (*pollachòs*), secondo una pluralità di cause e di spiegazioni, anziché univocamente (*aplòs*), cioè secondo il modello, proprio del mito, di una causa unica e lineare.

Ed è esattamente questa la lezione che Marx apprende dal razionalismo di Epicuro: occorre legare la scienza all'etica; il sapere cioè deve favorire il processo di emancipazione e affermazione di sé da parte dell'individuo.

“Viene continuamente ripetuto che le meteore non debbono essere spiegate ἀπλῶς (in modo univoco), bensì πολλαχῶς (in più modi). E ciò riguardo al sorgere ed al tramontare del sole e della luna, al crescere ed al calare della luna, alla parvenza di un volto nella luna, al variare della lunghezza del giorno e della notte ed ai restanti fenomeni celesti. Come deve esser fatta dunque la spiegazione? Ogni spiegazione è sufficiente. Solo il mito deve essere allontanato, e sarà allontanato se, seguendo i fenomeni, si inferirà da essi ciò che non è visibile. Bisogna attenersi al fenomeno, alla percezione sensibile. Perciò bisogna usare l'analogia. Così è possibile rimuovere la paura mediante spiegazioni e liberarsi da essa, indicando le cause delle meteore e di tutto il resto che accade sempre e produce il massimo sgomento negli altri uomini. La massa di spiegazioni, la molteplicità delle possibilità non deve solo tranquillizzare la coscienza ed allontanare i motivi di paura, ma nel contempo anche negare negli stessi corpi celesti l'unità, la legge uguale a se stessa ed assoluta. Essi possono comportarsi ora in un modo ed ora in un altro; questa possibilità senza regola è il carattere della loro realtà; tutto in essi è incostante ed instabile. *La molteplicità delle spiegazioni deve al tempo stesso togliere l'unità dell'oggetto.*”¹²²

In questo modo, Epicuro stravolge il modo tradizionale di concepire la religiosità: pone il divino su un piano immanente alla natura e viene nel contempo escluso qualsiasi ordine trascendente e finalistico che pretenda di determinare l'agire umano. L'obiettivo della scienza epicurea è l'atarassia, l'imperturbabilità della mente. Per questo scopo, è necessaria la fisiologia intesa come conoscenza su base naturale dei fenomeni, che neutralizzi l'“ideologia” e le “vuote ipotesi” del mito, il quale getta gli individui in uno stato di paura e turbamento.

¹²² Ivi, pp. 300-301, trad. it., cit., pp. 62-63.

“In primo luogo non è da credere che con la conoscenza delle meteore, sia essa intesa nell’insieme o nei particolari, si possa raggiungere, come d’altronde con la restante scienza della natura, uno scopo diverso dall’atarassia e dalla ferma fiducia. La nostra vita non ha bisogno di ideologia e di vuote ipotesi, ma di questo, che noi si viva senza turbamento. Come in generale è compito della fisiologia ricercare le cause delle cose più importanti, così anche qui la felicità si basa sulla conoscenza delle meteore.”¹²³

L’interesse marxiano per il *clinamen* si intreccia allora con la questione epistemologica della pluralità delle spiegazioni, le quali consentono di considerare l’oggetto da più punti di vista e di escogitare un mutamento prospettico capace di cogliere ciò che un’altra prospettiva occulta. Tale spostamento non produce una maggiore “obiettività” ma un effetto di disvelamento, un’illuminazione.

Allo stesso modo, la critica deve illuminare gli spazi di possibilità “sostando” presso i *Knotenpunkte*, spezzando l’ordine teleologico dell’Idea e “facendo il vuoto” rispetto ad un ordine che si presenta meccanicamente determinato. La declinazione dell’atomo dalla linea, spiega Marx “non è una determinazione particolare che nella fisica epicurea compaia accidentalmente. Al contrario, la legge che esprime domina tutta la filosofia di Epicuro”.¹²⁴

Tuttavia Marx, soprattutto dopo la fase romantica, avverte ora l’esigenza di tenere insieme libertà e necessità ed è opera della critica, dunque del pensiero, garantire che ciò avvenga. Nella parte prima della *Dissertazione*,¹²⁵ egli pone all’attenzione il rischio che il *clinamen* epicureo possa essere segnato da una contingenza radicale slegato dalla dimensione necessitante. Se, come abbiamo visto, Marx difende Epicuro contro Cicerone in quanto quest’ultimo sostiene l’esistenza di una causa finalistica e trascendente, dall’altro lato, Marx ritiene però che debba esistere un “fuori” (che però non è un piano trascendente) esterno alla con-giuntura degli atomi, capace di dare forma ai movimenti della materia e “produrre” necessità rispetto alla pura contingenza del movimento atomico.

“Storicamente certo è dunque che Democrito usa la necessità ed Epicuro il caso; ed anzi ciascuno dei due respinge la veduta opposta con polemica irritazione. La conseguenza principale di questa differenza appare nel modo di spiegare i singoli fenomeni fisici. La necessità, cioè, si presenta nella natura finita come necessità relativa (*relative Notwendigkeit*), come determinismo. La necessità relativa può essere dedotta solo dalla possibilità reale, il che equivale a dire che c’è tutta una catena di condizioni, cause, motivi, ecc., tramite i quali quella necessità si media. La possibilità reale (*reale Möglichkeit*) è l’esplicazione della necessità relativa; ed è essa che troviamo usata da Democrito. Citeremo, come prova, alcuni passi di Simplicio. Se uno ha sete e beve e poi viene a star meglio, Democrito non indicherà come causa il caso, bensì l’aver sete. Perché, anche se è sembrato che nella creazione del mondo egli abbia fatto ricorso al caso, tuttavia egli

¹²³ Ivi, p. 300, trad. it., cit., p. 61.

¹²⁴ Ivi, p. 282, trad. it., cit., p. 36. Cfr. anche G. Deleuze: “Il *clinamen* [...] manifesta tutt’altro: la *lex atomi*, ossia la pluralità irriducibile delle cause o delle serie causali, l’impossibilità di riunire le cause in un tutto.” G. Deleuze, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 237.

¹²⁵ Cfr. Ivi, pp. 266-277, trad. it., cit., pp. 15-27.

afferma che per quanto riguarda i singoli fenomeni esso non è causa di nulla, ma rinvia ad altre cause. Così, ad esempio, lo scavare è secondo lui causa del rinvenire tesori, o la crescita è causa dell'olivo. L'entusiasmo e la serietà con cui Democrito introduce tale metodo di spiegazione nell'indagine della natura, l'importanza ch'egli attribuisce alla ricerca dei fondamenti, si esprimono ingenuamente nella dichiarazione:

«Preferisco trovare una nuova eziologia piuttosto che ottenere la corona di Persia!». Anche qui Epicuro ha una posizione del tutto opposta a quella di Democrito. Il caso è una realtà che ha solo valore di possibilità; ma la possibilità astratta sta esattamente agli antipodi di quella reale. Questa ultima è racchiusa in confini rigidi, come l'intelletto; la prima è priva di limiti, come la fantasia. La possibilità reale cerca di motivare la necessità e la realtà del suo oggetto; a quella astratta, invece, non importa l'oggetto che deve essere spiegato, bensì il soggetto che spiega. Occorre solo che l'oggetto sia possibile, pensabile. Ciò che è astrattamente possibile, ciò che può essere pensato, non intralcia la strada al soggetto pensante, non costituisce per lui un limite, un motivo di scandalo. Se poi questa possibilità sia anche reale, è indifferente, perché qui l'interesse non si estende all'oggetto in quanto oggetto. Epicuro quindi procede con una sconfinata nonchalance nella spiegazione dei singoli fenomeni fisici.¹²⁶

Marx qui sembra preferire la “possibilità reale”, la “necessità relativa” difesa da Democrito piuttosto che la “possibilità astratta” di Epicuro.¹²⁷ La pluralità prospettica offerta dall'epistemologia di Epicuro è fondamentale perché dispiega il tratto etico, emancipativo, della coscienza. Tuttavia, il soggetto conoscitivo ha di fronte a sé un oggetto regolato da leggi esterne che egli deve comunque comprendere.

Se dunque Marx, da un lato, rifiuta la “possibilità astratta” di Epicuro in quanto la sua epistemologia, di cui la teoria del *clinamen* è la legge fondamentale, rischia di sopprimere la dimensione necessitante a scapito della contingenza pura, dall'altro lato, come abbiamo visto, Marx valorizza la teoria epicurea delle spiegazioni multiple in quanto essa costituisce una rottura rispetto alla teoria della causa lineare e finalistica. Si tratta per Marx di superare la rigida dicotomia tra necessità e caso, di cui le opposte filosofie di Democrito ed Epicuro sono espressione.

Possiamo porre la questione in tal modo: per quanto riguarda la filosofia di Epicuro, egli valorizza il fatto che il *clinamen* svolge la funzione di scomporre e slegare i vortici democritei che si presentano rigidamente determinati.¹²⁸ Marx, in questo senso, è consapevole che lo slegamento, come quello che ha portato alla dissoluzione dell'epoca feudale, ha una rilevanza politica cruciale per favorire

¹²⁶ Ivi, pp. 275-276, trad. it., cit., pp. 23-24-25.

¹²⁷ Ad aver colto le implicazioni della categoria di “possibilità reale” è stato sicuramente E. Bloch. Cfr. ad esempio *Karl Marx*, Il Mulino Bologna, 1973 p. 127. Su questo aspetto, si veda anche M. Farnesi Camellone, *Utopia e possibilità oggettivo-reale in Ernst Bloch*, in "Parolechiave", N. 2, 2021, pp. 25-35. Sulla valorizzazione della nozione di possibilità reale democritea, rispetto a quella astratta di Epicuro, all'interno della *Dissertazione*, cfr. Michel Vadée, *Marx penseur du possible*, L'Harmattan, Paris 2008, pp. 472-482.

¹²⁸ Come scrive J. M. Gabaude, il materialismo di Democrito rimane per Marx “une conception trop stricte, trop plate, trop dépourvue de contradiction, de subjectivité, de liberté“. J. M. Gabaude, *Le jeune Marx et le matérialisme antique*, Toulouse 1970, p. 26. Si veda anche A. Badiou, *Lo slegamento politico* in “Metapolitica”, Cronopio, Napoli 2011, pp. 83-92 e F. Raimondi, *L'impensabile politica di Althusser*, in L. Althusser, “Marx nei suoi limiti”, trad. it. A cura di F. Raimondi, Mimesis, Milano 2004, p. 29.

l'emergere del nuovo. Lo stesso gesto della critica ha per Marx la funzione di slegare e scomporre determinate congiunture, "fare il vuoto" rispetto ad un ordine politico che si presenta troppo opprimente, come sarebbe stato evidente in Prussia dopo l'ascesa al trono di Federico Guglielmo IV.

Come abbiamo notato prima, il vuoto per Marx "non è il negativo della materia ma il luogo in cui essa non è". Pensare il vuoto significa pensare un non-luogo, ovvero l'impensabile o l'impossibile inesistente, significa sciogliere e rescindere ogni ordine che pretende di imporsi come naturale.

Dall'altro lato, valorizza la funzione del sapere democriteo come produzione di necessità rispetto al *clinamen*, che rischia appunto di rimanere contingenza pura, priva di regolarità, mera possibilità astratta. In questo senso, il pensiero, per utilizzare il linguaggio democriteo, agisce come un "setaccio", unendo elementi simili e separando quelli dissimili.¹²⁹

La lezione più importante che Marx apprende da Democrito è che nulla avviene a caso, perché l'uomo è soggetto alle leggi, è condizionato da esse e devono comunque essere comprese per liberarsi dall'"ideologia" e dalle "vuote ipotesi" del mito che gettano l'individuo in uno stato di sconforto e turbamento. Da Epicuro, Marx apprende invece che il *clinamen* non ha una causa trascendente che lo giustifichi, è *causa sui*, ha una sua propria necessità e questa sua necessità è indipendente dal sistema di leggi che pretendono di imporsi, come sostiene Democrito, con rigido determinismo. Le leggi non ingabbiano definitivamente la deviazione: il triplice movimento degli atomi non segue una successione temporale, è un processo continuo e già da sempre dato. Qui Marx critica quei sistemi logici e politici che vogliono imporre il determinismo: il *clinamen*, come un rimosso, rispunta continuamente. Emergono allora le questioni politiche che Marx inizia a prendere in considerazione quando comincia a frequentare il "Doktorclub".

All'interno del "Doktorclub", le istituzioni prussiane vengono accusate di conservatorismo, a causa della perpetuazione della tradizione religiosa all'interno delle strutture statali. La religione viene considerata come un'enorme cappa ideologica che soffoca le tendenze liberali in seno alla società. Marx descrive il funzionamento della religione sovrapponendola a quella del mito: nella pioggia epicurea, essa pretende di coincidere con la caduta parallela degli atomi degli atomi senza incontri e scontri, rimuovendo così il ruolo del *clinamen*. Corrisponde ad una forma di esistenza materiale totalmente determinata da un sistema di idee orientato teleologicamente.

Ma il *clinamen* è il negativo che spezza l'orientamento teleologico dell'Idea. Ed è il *clinamen* che produce l'ordine del mondo e quindi precede le strutture necessitanti che danno senso ad esso. La dissoluzione del vecchio mondo feudale, che si poneva secondo un immaginario "pieno" ed armonico

¹²⁹ Cfr. J. M. Gabaude: "La genèse du tout monde s'opère à partir d'un tourbillon, mouvement circulaire d'atomes, lequel, agissant comme un crible, rapproche les atomes semblables". *Le jeune Marx et le matérialisme antique*, cit., p. 53. Cfr. anche F. Markovits, *Marx dans le jardin d'Epicure*, Les Editions de Minuit, Paris 1974, p. 70.

al proprio interno, è la conseguenza del vuoto prodotto dalle dinamiche aperte dal ceto borghese in ascesa.

Combinando brillantemente il vortice di Democrito e il *clinamen* di Epicuro, Marx intende la deviazione come figura della possibilità reale e non della possibilità astratta: rifiutare la categoria religiosa di “genesi” significa che l’origine di una struttura razionale è sempre contingente, perché avrebbe potuto articolarsi un differente tipo di totalità. Ma si è comunque data una determinata struttura razionale e non un’altra, di conseguenza bisogna studiarne, a posteriori, la sua necessità logica. È evidente che si ha a che fare con l’esistenza effettiva, non solo teorica, di una realtà data di cui occorre conoscere le leggi, per liberarsi dagli effetti perturbanti della superstizione religiosa. La necessità, come dice Marx, è una necessità “relativa”. Questo implica anche che si sono prodotte determinate combinazioni e non altre; perciò, esse hanno una consistenza specifica (ma contingente), e non sono l’espressione evanescente del soggetto. La filosofia di Epicuro, che ha per scopo semplicemente di tranquillizzare l’anima, fa coincidere il possibile con tutto ciò che è pensabile, in modo tale che non ci sia qualcosa che dall’esterno possa urtare la coscienza. In questo modo, egli traduce l’*“accidentale dell’essere nell’accidentale del pensiero”*.¹³⁰

Ora, il corpo a corpo tra Epicuro e Democrito che Marx stesso inventa, è sicuramente l’aspetto teoricamente più fecondo della *Dissertazione* e la questione della “possibilità reale” è rilevante, perché Marx tocca il punto debole della filosofia critica baueriiana e, in generale, del movimento dei giovani hegeliani.¹³¹ In particolare, per quanto riguarda il rapporto con Bauer, si annuncia già, in maniera ancora tutta da sviluppare, la presa di distanza marxiana nel concepire la critica in “assenza di presupposti”, in quanto fondata sul “nulla”. Attraverso la sintesi del passaggio lucreziano, Marx sostiene che c’è un principio energetico e animato (*il clinamen*) tanto nella coscienza umana quanto in ogni altro atomo naturale.¹³² Il movimento della materia produce determinate congiunture tra atomi che devono essere prese in carico dalla critica. Come lo stesso Marx scrive: “La necessità relativa può essere dedotta soltanto dalla possibilità reale: infatti, essa è mediata attraverso un complesso di condizioni, di cause e di motivi”.¹³³ Epicuro si interessa infatti soltanto “del soggetto che spiega”.¹³⁴ Ma l’oggetto ha una sua specificità, non può essere pensato in maniera astratta. Per la

¹³⁰ K. Marx, *D*, MEW, Bd. 40, p. 277, trad. it., cit., p. 26.

¹³¹ A. Cornu, *Marx e Engels. Dal liberalismo al comunismo*, cit, p. 223.

¹³² Marx non apprende soltanto da Lucrezio che l’intera natura è animata. “Tutta la natura è piena di vita”: Marx copia questa frase dai *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione* di Leibniz. Cfr. *BHL*, Mega 2, Abt. 4 Bd. 1, p. 201. Nel 1841, mentre lavora sulla *Dissertazione di dottorato*, si dedica ad uno studio approfondito di Leibniz e compila un quaderno di appunti sulle opere leibniziane. Ci confronteremo più in dettaglio con questi estratti nel capitolo successivo.

¹³³ K. Marx, *D*, MEW, Bd. 40, p. 275, trad. it., cit, p. 24.

¹³⁴ *Ibidem*.

filosofia che si basa invece sull'assenza di presupposti, ciò che può essere pensato non costituisce “un limite, un ostacolo, una pietra dello scandalo, per il soggetto pensante”. Al tempo stesso, però, contro Democrito ed in linea con Epicuro e Lucrezio, Marx è consapevole che determinate combinazioni materiali tra atomi non sono eterne, perché il *clinamen* è sempre in grado di negare tali combinazioni, scompaginandole.

La questione della “possibilità reale” a cui Marx fa riferimento, è però in contrasto con ciò che afferma nei *Quaderni di preparazione alla Dissertazione*, dove emerge invece che i punti nodali non hanno forma. Marx dichiara infatti che, nelle epoche di crisi, è la filosofia, come coscienza soggettiva, a rappresentare la fortuna (*Glück*). In questo caso allora, Marx torna a seguire Bauer e l'idealismo in quanto pensa la prassi unicamente nella dimensione filosofica della critica, solo essa sarebbe capace di produrre il vuoto e slegare determinate combinazioni. Di conseguenza, non possiamo sostenere la tesi secondo la quale, già nella lettura dei materialisti antichi, Marx aderisca sin subito al materialismo. È presente piuttosto un'oscillazione tra posizione idealiste e materialiste, che evidenziano il tentativo di pensare i problemi politici del suo tempo appena comincia a frequentare il “Doktorclub”, confrontandosi con gli strumenti della filosofia idealistica dei giovani hegeliani.

Marx riconosce al pensiero la capacità di produrre necessità, ovvero instaurare un ordine e preservarlo rispetto alla contingenza radicale delle composizioni tra atomi che derivano dal *clinamen*, e dagli urti, collisioni, incontri che esso genera. Poiché precarie, egli non sembra fino in fondo disposto a riconoscere ai punti nodali, ovvero alle congiunture prodotte dagli atomi, una propria forma ed intelligenza, capaci di provocare effetti sul pensiero e condizionarlo. Proprio per questo, definiamo la sua riflessione come un pensare “sulla” congiuntura, un pensiero che pretende di essere potenza creatrice della necessità storica. Sta qui allora il momento “idealista” di Marx¹³⁵. Dall'altro lato, nel corpo a corpo tra Epicuro e Democrito, riteniamo invece emergere il momento “materialista”, laddove Marx valorizza la nozione di “possibilità reale”; in questo caso, il pensiero è condizionato dalla necessità di con-giunture che si instaurano tra gli atomi. L'attenzione posta da Marx “sulla possibilità reale” deve essere intesa come una brillante intuizione, in attesa ancora di essere sviluppata.

In sintesi, possiamo affermare che la posizione di Marx rispetto al materialismo di Epicuro e Lucrezio è ambivalente. L'interesse per la filosofia atomistica scaturisce dal fatto che Marx considera lo spazio esterno, il reale, segnato da punti nodali rispetto ai quali cercare la sintesi tra il razionale e

¹³⁵ L. Althusser interpreta la Dissertazione di Marx come un'opera intrisa ancora di idealismo. Cfr. L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, cit., p. 57 (nota 5). In tal senso, si veda anche V. Morfino, *L'interpretazione marxiana di Lucrezio*, in “Rivista di Storia della Filosofia”, No. 2, 2012, p. 284.

l'irrazionale è impossibile, in quanto il *clinamen* epicureo apre radicalmente il nuovo, è l'irrazionale che non è afferrabile secondo l'automovimento delle precedenti categorie concettuali.

Da questo punto di vista, per Marx la materialità è segnata da un'instabilità di fondo, è causa immanente della produzione del senso e non ha bisogno di un'entità superiore (Dio, l'Idea) per generarsi; segnala una temporalità differenziale che lascia immaginare mondi alternativi rispetto a quello presente.

Tuttavia, le conglomerazioni compositive (*zusammenhängenden Conglomerationen*) di atomi poggiano su basi materiali troppo astratte e precarie per poter durare nel tempo. Per questo è necessario il gesto teorico della critica, che da una posizione trascendentale cerca di fondare qualcosa di nuovo ma dotato di regolarità e necessità. Per Lucrezio, è il caso, la contingenza che si dà al livello materiale che produce le sue proprie condizioni necessitanti, i limiti e le regole in base alle quali un mondo può esistere. Le leggi sono il risultato di numerosi tentativi e sforzi che si danno a livello materiale. Solo sperimentando, la regolarità delle forme può emergere.¹³⁶ Tuttavia, poiché Marx ritiene che i movimenti, gli urti e gli incontri tra gli atomi siano incapaci di durare nel tempo, egli sostiene che essi non abbiano una necessità propria ed autonoma rispetto alla sfera del pensiero, che quindi deve inevitabilmente ricondurli all'unità.

Nei *Quaderni sulla filosofia epicurea*, tale aspetto spicca particolarmente. Emerge con nettezza la critica marxiana alla nozione di soggetto che propone Epicuro. In realtà, Marx applica in maniera anacronistica una nozione tipicamente moderna, quella di coscienza, ad Epicuro, sotto l'influenza di Bauer. La contraddizione risiede nel fatto che l'atomo epicureo pretende di accogliere il molteplice e la differenza al proprio interno.

“Ognuno ha in se stesso la differenza nei confronti della molteplicità, ed è quindi in sé un molteplice. Esso però è al tempo stesso nella determinazione dell'atomo, quindi il molteplice in esso è in modo necessario ed immanente un'unità, esso è così per il semplice fatto di esistere. Ma nel mondo bisogna spiegare per l'appunto come esso da un principio si espliciti liberamente in un molteplice. Ciò che deve essere risolto è dunque presupposto, l'atomo stesso è ciò che deve essere spiegato.”¹³⁷

¹³⁶ Cfr. F. Del Lucchese: “In other words, laws of atomic combination certainly exist. Where do they come from, though? Neither from a superior intelligence, nor from an inner intelligence of matter itself. They rather are the regularities that matter has acquired through, and not before, nature's attempts. The concept of limits is indeed essential to comprehending nature. Nonetheless, I believe that the limits of variation do not explain nature's Being, but rather they are explained by, because they are shaped through, nature's Becoming. As Gigandet has pointed out, chance plays here a fundamentally important role. Not so much, however, within the boundaries of laws, but rather in creating and defining those same boundaries. The initial chance, Gigandet maintains, creates its own necessity.” F. Del Lucchese, *Monstrosity and Philosophy Radical Otherness in Greek and Latin Culture*, cit., p. 148.

¹³⁷ K. Marx, MEW, EH, Bd. 40, p. 38, trad. it., MEOC, Vol. 1, pp. 437-438.

Ogni atomo è “in sé un molteplice”, essendo uno specifico rapporto di molti atomi. Marx accoglie però il presupposto idealistico secondo cui la differenza deve essere spiegata dalla coscienza e non può costituire invece la premessa del discorso, come pretende invece il materialismo, il quale ritiene invece che i rapporti materiali definiscono e condizionano già da sempre la coscienza individuale. Marx sostiene: “Ciò che deve essere risolto è dunque presupposto”. Ciò che si ha a livello concettuale viene trasportato direttamente a livello della realtà sensibile.

Le collisioni materiali che fanno e disfano gli aggregati atomici non rendono conto della differenza individuale, la quale viene determinata da Epicuro solo sul livello dell’immaginazione:

“Gli atomi, presi astrattamente in sé, non sono altro che esistenti, rappresentati in generale, e solo in collisione col concreto essi esplicano la loro idealità immaginata e quindi avvolta in contraddizioni”.¹³⁸

Identità e differenza non possono sussistere insieme. La materialità, per Marx, deve essere necessariamente “sospesa”.

La differenza può essere posta solo attraverso il concetto, perché soltanto quest’ultimo è in grado di definire l’oggetto; allo stesso modo, è l’autocoscienza a definire l’identità dell’atomo-individuo.

Infatti, l’atomo per Marx “è ciò che deve essere spiegato”. La molteplicità richiede di essere concettualizzata e problematizzata dalla coscienza perché è la coscienza che è in grado di dare senso al reale, costituendo quel “principio energetico” e quella forza che impediscono all’individuo di collapsare nell’abisso della contingenza pura.

Ma ecco che Epicuro, nel confronto con Democrito viene criticato ora non più per il suo materialismo, ma per il suo “idealismo”! Egli pretende infatti di poter spiegare “con una sconfinata nonchalance” i singoli fenomeni fisici, ammettendo la libertà assoluta, in quanto è possibile tutto quello che è “pensabile”. Ed infatti Marx in questo caso sembra preferire il materialismo di Democrito, il quale, nonostante il suo radicale determinismo senza contingenza, ritiene comunque che la natura sensibile sia costituita di determinate con-giunture atomiche che hanno una loro necessità e che costituiscono “un limite, un motivo di scandalo” per il pensiero e non possono essere sciolte “con una sconfinata nonchalance” dal pensiero.

Epicuro così diventa “maschera” dell’amico e maestro Bruno Bauer, di cui Marx subisce l’influenza (soprattutto negli Appunti sulla *Dissertazione*), ma che, nel confronto con la filosofia di Democrito, sulla questione della “possibilità reale”, viene implicitamente criticato. La rottura si avrà a breve, durante l’esperienza giornalistica all’interno della “Gazzetta Renana”, proprio per attriti riguardanti

¹³⁸ Ibidem.

la concreta congiuntura politica con la quale Marx dovrà fare seriamente i conti, pur indossando le lenti dell'“ideologia tedesca”.

In conclusione, possiamo dire che la contraddizione che Marx individua nella filosofia di Epicuro è sintomatica di una più ampia ambiguità e problematicità che caratterizza in questa fase il suo percorso. Se da un lato, Marx constata che l'interno, la sfera del pensiero, è già da sempre influenzato dall'esterno (l'irrazionale), cioè dalla materialità del mondo e dagli incontri e collisioni tra atomi che aprono campi di possibilità per pensare nuovi mondi, dall'altro lato, Marx rifiuta ancora l'attraversamento materialistico della frontiera tra interno ed esterno, nonostante l'analisi del *clinamen* epicureo e della filosofia di Lucrezio abbiano cominciato ad incrinare tale confine. La riflessione sul soggetto umano, in questa fase del “laboratorio” marxiano, segue ancora il ritmo della coscienza, che certamente si apre all'alterità al livello del pensiero, ma che non fa ancora i conti con quelle “collisioni” materiali che già da sempre la condizionano.

Capitolo Due. Necessità e contingenza

2.1 “Non viviamo in un Eldorado politico!” Il problema della congiuntura durante l’esperienza della “Gazzetta Renana”.

Nel 1842 Marx entra a far parte della *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*, svolgendo il ruolo di redattore capo dal 15 ottobre 1842 al 17 marzo 1843. L’allontanamento di Bauer dall’accademia tedesca segna l’eclissarsi delle aspirazioni del giovane Marx di ritagliarsi un percorso professionale all’interno dell’università. L’esperienza giornalistica coincide con il cosiddetto “momento razionalista-liberale”.¹³⁹ Il liberalismo a cui Marx sembra aderire in questa fase del suo percorso richiede però di essere problematizzato, per evitare indebite sovrapposizioni tra ciò che il termine “liberale” indicava nella Prussia della prima metà del XIX secolo e ciò che denota nel mondo contemporaneo, strettamente intrecciato con la categoria di “liberismo economico”.

Già nella *Dissertazione di dottorato* Marx aveva dichiarato il suo accostamento al “partito liberale”, definendolo come “partito del concetto” (*Partei des Begriffes*)¹⁴⁰ il quale ha il compito di rendere filosofico e razionale ciò che nel mondo si presenta nella forma dell’irrazionalità. Il liberalismo renano di inizio ‘800, però, non ha una forma organizzativa chiara e definita, né dal punto di vista politico, né tantomeno dal punto di vista strettamente teorico. In un articolo del 1816, Aretin si chiede “*Was heisst liberal?*”¹⁴¹.

Per Kant, il lemma “liberale” è strettamente legato a quello di *Gesinnung*, traducibile come quella particolare disposizione d’animo che organizza progettualmente la propria vita secondo un’attività razionale libera e autonoma, in cui la volontà dell’individuo agente è capace di ordinare e accogliere le singole volizioni, senza che però la volontà si disperda nella pluralità disordinata delle sensazioni. Kant distingue la *Liberalitas moralis*, che corrisponde all’agire morale autonomo e indipendente condizionato esclusivamente dalla legge morale, dalla *liberalitas sumptuosa*, in cui il soggetto si trova influenzato da elementi ed interessi esterni che non lo rendono più un soggetto autonomo e libero, ma schiavo di vizi e bisogni parziali e fugaci.¹⁴²

“Liberale” in Germania, nella prima metà del XIX secolo, è inoltre colui che agisce in accordo con il processo della storia, segnato da un naturale progresso della ragione e della storia stessa. “Illiberali”

¹³⁹ Althusser, *Per Marx*, cit., p. 35.

¹⁴⁰ K. Marx, MEW, Bd. 40, p. 330, trad. It. in MEOC, vol. 1, cit., p. 80.

¹⁴¹ Aretin Johann Christoph Freiherr von, « *Was heisst liberal?* », Neue Allemannia, t. 1, Sulzbach, Seidel, 1816, pp. 163-175.

¹⁴² Cfr. I. Kant, *Metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano 2006, p. 485.

sono allora coloro che si oppongono a questo movimento storico. Il liberalismo tedesco non ha la forma di un “partito”, è piuttosto un movimento, in assonanza con il movimento della storia ma anche con le profonde ambiguità e instabilità che lo caratterizzano al proprio interno.¹⁴³

Esso, in generale, si presenta come un contenitore politico molto ampio, che comprende tanto quelli che propendono per una politica graduale di progressiva liberalizzazione dell’impianto statale Prussiano, quanto fazioni più radicali che guardano con favore ad azioni di massa, anche con il sostegno delle mobilitazioni popolari. La radicalizzazione del movimento avviene in coincidenza dell’inasprirsi delle politiche di censura e repressione da parte di Federico Guglielmo IV, verso il quale l’ala riformista e moderata del liberalismo riponeva le proprie speranze.

La nozione politica di “liberalismo” contiene dunque elementi eterogenei al proprio interno, è una categoria sfocata e problematica, senza una chiara definizione dottrinarica, e per questo motivo non può essere sovrapposto alla categoria di liberismo economico, perché la borghesia liberale tedesca non aveva ancora un programma chiaro e univoco nell’affrontare le questioni sociali.¹⁴⁴

Rispetto al variegato mondo intellettuale e politico che anima il liberalismo renano, la posizione del Marx direttore della “*Rheinische Zeitung*”, giornale di ispirazione liberale e finanziato da alcuni ricchi borghesi della città della Renania settentrionale, risulta influenzata da una questione che era già emersa nell’elaborazione della *Dissertazione*: ovvero la necessità di basare la teoria su possibilità reali e non astratte.

La necessità più immediata è quella di mantenere in funzione le attività del giornale, per questo Marx non può far altro che sfruttare quegli spazi aperti dal dialogo con gli apparati governativi e con l’ala più moderata tra i liberali. L’atteggiamento dei “Liberi” rischia invece di essere altamente pericoloso per l’esistenza dello stesso giornale.

Marx fotografa la situazione in questa lettera a Ruge:

“Non creda che noi viviamo sul Reno viviamo in un eldorado politico. Ci vuole la più coerente tenacia per portare avanti un giornale come la ‘Rheinische’”.¹⁴⁵

Marx vuole rimanere aderente ai problemi reali, alle necessità e ai limiti che condizionano la critica e che non possono essere rimossi *sic et simpliciter* da un mero atto del pensiero, come pretende invece il gruppo dei “Liberi”, con le loro posizioni meramente speculative e irrealistiche.

¹⁴³ J. Leonhard, *From European Liberalism to the Languages of Liberalisms: The Semantics of “Liberalism” in European Comparison*, in “Yearbook of political thought and conceptual history” N. 8 2004, pp. 17-51.

¹⁴⁴ Cfr. J. Droz, *Libéralisme et bourgeoisie dans le “Vormärz” (1830-1848)*, Le Mouvement social, No. 136, La Bourgeoisie Allemande un Siècle d’Histoire (1830-1933) (Jul. - Sep., 1986), pp. 29-52, in part. pp. 38-43.

¹⁴⁵ K. Marx, *R*, Bd. 27, p. 405, trad. it. in MEOC, vol. 1, cit., p. 408.

Essi rappresentano l'ala più radicale del liberalismo tedesco, guidato da Bruno ed Edgar Bauer, animato anche da Max Stirner e Bakunin, e che aveva sostituito il "Doktorclub". Questi confutano qualsiasi ipotesi di dialogo con il governo prussiano, mettendo alla berlina l'ala moderata del movimento liberale, propenso invece a soluzioni riformiste. A loro parere, la politica del giusto mezzo e della mediazione neutralizza il carattere emancipativo del negativo, impedendo così lo sviluppo dialettico della storia. Bakunin, ad esempio, valorizza fortemente il carattere rivoluzionario e innovativo della negazione, respingendo qualsiasi ipotesi di mediazione che potesse indebolire questa spinta propulsiva:

"Il positivo è negato dal negativo e il negativo a sua volta dal positivo... il negativo si giustifica soltanto come negazione senza riserve; come tale è assolutamente giustificato perché rappresenta l'azione dello spirito pratico, invisibilmente presente nella contraddizione... l'autodissoluzione del positivo, risultato del movimento immanente delle forze opposte, costituisce la sola mediazione possibile del positivo e del negativo; perciò ogni altro modo di mediarlo è arbitrario e tutti coloro che tentano di mediarli altrimenti dimostrano soltanto di non essere permeati dallo spirito dell'epoca...".¹⁴⁶

Il gusto dei "Liberi" per la negazione assoluta e per l'opposizione radicale rispetto a qualsiasi ipotesi di compromesso prende la forma di una critica astratta, che li avrebbe presto portati a separare la filosofia dal mondo, per ripiegare in un esasperato soggettivismo che significò in massima parte isolamento e impotenza, riempito da semplice radicalismo verbale.

Marx, assumendo la guida della "Gazzetta Renana", si ritrova a fronteggiare i numerosi tentativi di censura da parte delle autorità governative, oltre alle invettive di riviste di orientamento illiberale che spingevano per la chiusura del giornale.

Se la situazione politica obbliga ad un'alleanza con l'ala moderata del movimento liberale, egli ritiene opportuno sfruttare gli spazi di agibilità politica che potrebbero in questo modo aprirsi. Rispondendo ad un articolo di Edgar Bauer in cui veniva criticata l'ipotesi del "giusto mezzo" e della mediazione, Marx risponde così:

"Se ciò si accorda con la sua opinione al riguardo, mi mandi per una critica anche l'articolo sul *juste-milieu*. Si deve discutere la cosa spassionatamente. In primo luogo, argomentazioni generali del tutto teoriche sulla costituzione statale sono più adatte ad organi puramente scientifici che a giornali. La vera teoria deve essere chiarita e sviluppata all'interno di situazioni concrete e riferendosi alle condizioni esistenti".¹⁴⁷

¹⁴⁶ Citato in Cornu, *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, cit., pp. 363-364.

¹⁴⁷ K. Marx, *O*, MEW, Bd. 27, p. 409, trad. it. cit., p. 411.

Ed è proprio su questo aspetto che si consuma la rottura politica con Bruno Bauer. In realtà, il loro rapporto intellettuale è ambiguo sin dai primordi della riflessione marxiana; già nelle pagine della *Dissertazione*, la figura di Epicuro condensa su di sé le contraddizioni di Bauer: la contraddizione più evidente si basa sul fatto che la critica sia di per sé in grado di “produrre il vuoto” nei confronti di determinate con-giunture tra atomi, senza che queste siano pienamente considerate nella loro sussistenza. Nonostante i limiti di un esasperato determinismo, almeno Democrito considera i composti atomici dotati di una propria necessità, con cui il pensiero deve fare i conti.

Per Marx, è problematico sostenere che filosofia dell'azione equivalga ad “azione della filosofia”, che cioè la filosofia sia immediatamente in grado di tradursi nella realtà politica; “E’ la critica, che commisura la singola esistenza all’essenza, la realtà particolare all’idea. Ma questa *realizzazione immediata* della filosofia è per sua intima essenza affetta da contraddizioni.”¹⁴⁸ Così si esprime Marx nella *Dissertazione*. Si allontana da Bauer proprio quando sembra a lui più vicino scrivendo che “la *prassi* della filosofia è essa stessa *teoretica*”.¹⁴⁹

Nonostante le oscillazioni dello stesso Marx, quest’ultimo dimostra di aver compreso l’importanza di dovere costruire la critica a partire dalla realtà politica del particolare, altrimenti si produce l’illusione che la realtà sia totalmente dipendente dall’idea razionale e che l’azione politica debba derivare da un astratto dover-essere. L’esperienza da direttore della “Gazzetta Renana”, in cui il problema più impellente è quello di dover tenere in vita il giornale, lo aiutano a rendersi conto che la fragilità del pensiero ha a che fare con quelle concrete circostanze politiche da cui la teoria deve prendere le mosse. “La vera teoria deve essere chiarita e sviluppata all’interno di situazioni concrete e riferendosi alle condizioni esistenti.”¹⁵⁰

Possiamo notare la rilevanza che Marx assegna alla congiuntura politica nel modo in cui egli tratta la questione religiosa.

Nel percorso di Bauer, la critica alla religione dipende da dispute squisitamente teologiche e da affrontare con strumenti prettamente razionali¹⁵¹, per Marx invece la critica della religione deve svilupparsi a partire dalla critica della situazione politica.

¹⁴⁸ Marx, *EH*, MEW, Bd. 40, p. 328, trad. it., cit., p. 79.

¹⁴⁹ *Ibidem*. Marx qui copia esattamente quanto Bauer gli aveva scritto in una lettera del 31 marzo 1841: “La teoria è adesso la prassi più forte, e in quale grande senso essa si esplicherà nel campo pratico è cosa che ancora non possiamo nemmeno prevedere.” ‘Bruno Bauer an Karl Marx. 31. März 1841’, in *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA2), Abt. 3 Bd. 1, Berlin: Dietz.

¹⁵⁰ K. Marx, *R2*, MEW, Bd. 27, p. 411, trad. it. cit., p. 411.

¹⁵¹ Kaan Kangal, *Marx’s Bonn Notebooks in Context: Reconsidering the Relationship between Bruno Bauer and Karl Marx between 1839 and 1842*, *Historical Materialism*, N. 4 2020, pp. 102–138

“Risposi subito e dissi chiaramente la mia opinione sui difetti dei loro lavori, i quali trovano la libertà in una forma licenziosa, sanculottesca, e nello stesso tempo comoda, piuttosto che nel contenuto libero, cioè autonomo e profondo. Li esortai a tirare fuori meno ragionamenti vaghi, frasi altisonanti, autocontemplazioni compiaciute, e ad avere maggiore determinatezza, maggiore penetrazione nelle situazioni concrete, maggiore conoscenza dei fatti. Dichiarai che considero inopportuno, anzi immorale, contrabbandare dogmi comunisti e socialisti, cioè una nuova concezione del mondo, in incidentali critiche di teatro ecc., e che, se di comunismo si deve discutere, ne esigo una discussione totalmente diversa e più approfondita. Richiedevo poi che la religione fosse criticata entro la critica della situazione politica, anziché la situazione politica entro la religione.”¹⁵²

Non si tratta di criticare la forma Stato a partire dalla critica della religione, come pretende Bauer; piuttosto, dice Marx, i problemi religiosi devono essere considerati a partire da quelli politici, sondando le situazioni concrete e soltanto in seguito giungere a mettere in discussione le posizioni confessionali dello Stato prussiano:

“Poiché una tale ottica si accorda di più con la natura di un giornale e la cultura del pubblico, e poiché la religione, in sé priva di contenuto, vive non del cielo, bensì della terra, e col dissolversi della realtà distorta, di cui essa è la *teoria*, crolla da sé. Infine volevo che, se si doveva parlare di filosofia, ci si baloccasse meno con l’*etichetta* “ateismo” (il che rassomiglia ai bambini che assicurano a tutti quelli che li vogliono stare a sentire che essi non hanno paura dell’uomo nero) e si portasse piuttosto il contenuto della filosofia tra il popolo”.¹⁵³

La religione “vive non del cielo, ma della terra”. L’emancipazione dalla religione per Bauer è il risultato del lavoro interno alla coscienza, rimanendo nella sfera della pura attività di pensiero. L’intuizione marxiana invece (che sarà sviluppata negli anni successivi) consiste nel fatto che la religione in realtà è un fatto mondano, si è mondanzata, contribuendo alla riproduzione del sistema politico: emanciparsi da essa significa agire sulla “realtà distorta”.

In particolare, è interessante l’uso che Marx fa, all’interno delle pagine della *Gazzetta Renana*, della nozione di “feticismo”. Nel 1842, Marx legge diverse opere dedicate alla tematica del “feticismo”: *Du Culte des dieux fétiches* di Charles de Brosses, *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen* di Christoph Meiners, *Ideen zur Kunstmythologie* di Karl Böttiger e l’opera di Benjamin Constant *De la Religion*.¹⁵⁴

¹⁵² K. Marx, R2, MEW, Bd.27, p. 412, trad. it., cit., p. 414.

¹⁵³ *Ibidem*

¹⁵⁴ In questo periodo, Marx conduce uno studio sulle religioni antiche e sul cristianesimo, condotti al fine della stesura di un *Saggio sull’arte cristiana*, che avrebbe dovuto costituire la prima parte di un’opera (*La dottrina della religione e dell’arte in Hegel valutata dal punto di vista della fede*) da scrivere insieme a Bruno Bauer. Nel marzo 1842 Marx pensò di pubblicare quella parte, ma riveduta e con titolo diverso (*Su religione e arte con particolare riferimento all’arte*

Il termine “feticismo” deriva dal portoghese *feitiço* (in latino: *facticius*) ed era l’espressione attraverso cui il popolo colonizzatore, i portoghesi, indicava il culto particolare della religione degli africani. Esso viene comunemente utilizzato nel XIX secolo per indicare le prime forme di espressione della mente umana segnate da forme religiose primitive fondate sul culto di animali e oggetti e venivano descritte sulla base della comparazione tra i riti delle popolazioni “selvagge” dell’epoca e i popoli antichi (quindi tra i “selvaggi” moderni e quelli antichi).

L’operazione che Marx compie è quella di instaurare un’analogia tra il concetto di feticismo e la situazione politica renana: egli compara (mondanizzandola) la religione primitiva con i rapporti sociali della sua epoca e con le istituzioni politiche prussiane, proponendo un uso alternativo del feticismo rispetto a come esso veniva impiegato all’interno degli ambienti filosofici di inizio ‘800.¹⁵⁵

Nei “Dibattiti sulla legge contro i furti di legna”, critica la nuova legislazione che, in nome della tutela legale della proprietà, sanziona e punisce la pratica consuetudinaria dei contadini di appropriarsi dei rami caduti nelle foreste demaniali. Le masse diseredate che raccoglievano i prodotti della foresta vengono severamente punite. A questo proposito, Marx instaura un’analogia tra il feticcio dell’oro dei coloni spagnoli a Cuba e il feticcio del legno dei proprietari terrieri nella provincia renana. Il concetto religioso di feticismo viene qui applicato per la prima volta ai rapporti sociali:¹⁵⁶

“I selvaggi di Cuba ritenevano che l’oro fosse il *feticcio degli spagnoli*: lo festeggiarono con cerimonie e canti, quindi lo gettarono in mare. Se i selvaggi di Cuba avessero assistito a una seduta dei deputati provinciali renani, non avrebbe pensato che il *legno* fosse il *feticcio dei renani*? Ma una successiva seduta avrebbe loro insegnato che al feticismo si collega il culto degli animali, e i selvaggi di Cuba avrebbero gettato in mare le *lepri* per salvare gli *uomini*”.¹⁵⁷

cristiana) negli “Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik” di Ruge. Ma il progetto fu abbandonato. Fra gli studi preparatori vi furono estratti dalla traduzione tedesca dell’opera di Charles de Brosses sulle religioni feticistiche.

¹⁵⁵ De Brosses, sviluppando le analisi di Hume contenute nella *Storia naturale della religione*, sostiene che il feticismo è il punto di partenza del cammino progressivo della ragione che va dal concreto all’astratto ed è segnato dalla crescente padronanza dell’uomo sulla natura; la deificazione degli oggetti naturali sostituisce e precede la concezione scientifica degli uomini e registra il tentativo, da parte delle menti primitive, di disinnescare il timore verso oggetti e entità estranee al loro codice culturale. La loro deificazione implica la possibilità di poter padroneggiarli con rituali specifici.

Questo atteggiamento, seguendo l’analisi di de Brosses, è una conseguenza dei “limiti” del loro sistema culturale, incapace di ricondurre il “non familiare” e il perturbante al familiare e all’usuale, capacità che solo la ragione umana può garantire. Ovviamente, l’analisi di de Brosses chiama in causa un determinato rapporto tra osservatore e osservazione, in cui l’osservatore si trova al grado più alto della scala evolutiva del sapere (il colonizzatore europeo) e, con uno sguardo esterno alla situazione osservata (i riti religiosi delle popolazioni africane) assegna i “limiti” al sistema cognitivo delle popolazioni africane sulla base di un preciso sistema di riferimento culturale, quello occidentale-europeo del XIX secolo, fondato sulla progressiva assimilazione del mondo e sulla dominazione della natura, in cui l’elemento naturale deve essere governato e sottomesso alla razionalità strumentale dell’uomo; inoltre, la disputa tra scienza e fede e il dibattito relativo a quale delle due potesse efficacemente svolgere il ruolo di garantire un riparo sicuro alle paure ancestrali dell’uomo influenza certamente il modo in cui la questione del feticismo viene affrontato in quest’epoca. Cfr. A. M. Iacono, *The History and Theory of Fetishism*, Palgrave Macmillan, Basingstoke Hampshire, 2016, pp. 55-75.

¹⁵⁶ Come sostiene Rjazanov, Cfr. *Mega* 1-1, 1, p. LV.

¹⁵⁷ K. Marx, *RZ, MEW*, Bd. 1, p. 147, trad. it., cit., pp. 263-264.

Nell'articolo "Dibattiti sulla libertà di stampa" Marx denuncia l'effetto feticistico che fa apparire come autonomo e indipendente l'operare delle Diete provinciali tedesche rispetto ai soggetti empirici che li pongono in essere, cioè la popolazione che vota i propri delegati nelle province. I diritti che le Diete provinciali emanano acquistano vita autonoma rispetto ai cittadini delle province, rimuovendo il fatto che questi ultimi sono la base concreta che ha prodotto queste leggi. In questo caso il feticismo viene usato in funzione analogica per criticare le istituzioni politiche:

"I privilegi dei delegati provinciali non sono i diritti della provincia. Al contrario, i diritti della provincia cessano non appena diventano privilegi dei rappresentanti provinciali [...] A questo modo i diritti della Dieta non sono più diritti della provincia, ma diritti contro la provincia, e la Dieta stessa sarebbe il torto più grande fatto alla provincia nella mistica persuasione di essere il massimo dei suoi diritti. [...] L'oratore conosce solo le province delle delegazioni provinciali, non le delegazioni provinciali delle province. Quelle hanno una provincia nella quale esplicitare la propria attività, ma la provincia non ha delegazioni provinciali per mezzo delle quali diventar attiva. Senza dubbio essa ha il diritto, sotto prescritte condizioni, di crearsi cotesti dèi, ma subito dopo la creazione deve scordare, come l'adoratore del feticcio, che sono dèi di sua manifattura."¹⁵⁸

L'originalità di Marx rispetto al circolo dei "Liberi" sta dunque nella rivendicazione di voler affrontare le questioni teoriche a partire dai compiti che la congiuntura politica esistente pone al pensiero. Si tratta ora di mettere a fuoco le "lenti concettuali" che Marx adopera per analizzare tale congiuntura.

2.2 Libertà e sfera pubblica.

Marx affronta la questione della "coscienza" cercando di individuare, per criticarle, quelle forme di coscienza che si pensano in continuità con la pre-modernità.

Se per Moses Hess la "non contemporaneità renana" corrisponde all'intreccio temporale che si snoda su un campo di forze geografiche (Germania, Francia, Inghilterra) rivelando il sostrato geopolitico della filosofia, per Marx l'anacronismo temporale implica un passato che, nonostante le pretese politiche e filosofiche di emancipazione su scala europea durante la prima metà dell'800, non cessa di produrre la propria ipoteca sul presente, imponendo la ripetizione e la legalità di ciò che è già stato.¹⁵⁹

Non solo la "coscienza religiosa", ma anche la "coscienza romantica" reitera il passato, la quale rappresenta una reazione all'irrompere delle forze politiche di liberalizzazione della società

¹⁵⁸ Ivi, p. 41-42, trad. it., cit., pp. 144-145

¹⁵⁹ Cfr. M. Ricciardi, *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*, Meltemi, Milano 2019.

prussiana; in particolare, per Marx l'obiettivo polemico è la "Scuola storica del diritto", espressione di quel romanticismo politico che tenta di legittimare lo Stato confessionale attraverso valori impolverati e vetusti e che simboleggiano una mera "reazione allo spirito frivolo del diciottesimo secolo".¹⁶⁰

In un articolo del 9 agosto 1842, Marx mette alla berlina Gustav Hugo, esponente di spicco della "scuola storica" e maestro di Savigny, di cui Marx aveva seguito le lezioni a Berlino. L'operazione politico-ideologica che Marx registra in Hugo è quella di giustificare l'ordine sociale e politico vigente in quanto prosecuzione dei valori della tradizione: "Ogni esistenza ha per lui il valore di autorità, ogni autorità ha per lui il valore di fondamento".¹⁶¹

Il passato è fonte di legittimazione teorica e politica che si impone attraverso la mera ripetizione, senza affrontare il giudizio critico della ragione:

"Hugo dissacra tutto quanto è sacro per l'uomo giuridico, morale e politico, ma distrugge queste cose sacre solo per poter attribuire loro l'ufficio di reliquia storica, le diffama dinanzi agli occhi della ragione per onorarle poi agli occhi della storia, e onorare nello stesso tempo gli occhi della scuola storica".¹⁶²

La critica alla scuola romantica del diritto diventa anche una resa dei conti con la fase romantica che Marx aveva vissuto durante gli studi universitari a Berlino. Come è emerso nell'analisi delle poesie marxiane, il discorso romantico critica la modernità esaltando però nel contempo nozioni tipicamente moderne, in particolare quelle di "coscienza" e "individuo". La "Scuola storica del diritto" difende valori politici impolverati e reazionari, dichiarando però al tempo stesso di porsi in continuità con i valori dell'Illuminismo. Hugo, per Marx, è "un illuminista da Ancien Régime",¹⁶³ che tenta di giustificare il passato presentandolo attraverso una patina di modernità. Il discorso romantico si configura perciò come un gioco di coppie contraddittorie: critica della modernità esaltando però la nozione moderna di coscienza soggettiva e, nel caso della Scuola storica, c'è il tentativo di giustificare il passato travestendolo con principi moderni.

Hugo si spaccia come "*discepolo* di Kant"¹⁶⁴: ma è un "illuminista da Ancien Régime" che ricorrendo alla forza simbolica del passato tenta di delegittimare ogni tentativo di modificare il presente. Perciò, a proposito della coscienza romantica, Marx scrive:

¹⁶⁰ K. Marx, *RZ*, Bd. 1, p. 78, trad. it., cit., p. 206.

¹⁶¹ Ivi, p. 79, trad. it., cit., p. 208.

¹⁶² Ibidem, trad. it., cit., pp. 207-208.

¹⁶³ Ivi, p. 81, trad. it., cit., p. 209.

¹⁶⁴ Ivi, p. 79, trad. it., cit., p. 207.

“Noi non ci meravigliamo di incontrare una delle figure, oggi numerosissime, del principio cristianamente aristocratico, modernamente feudale, in una parola romantico.”¹⁶⁵

La filosofia ha il compito di liberare la coscienza individuale dalla fede e dalla superstizione, perché solo così l'individuo ha davvero la possibilità di riprendere in mano il proprio destino e la propria storia personale. In ciò, Marx si dichiara discepolo dell'Illuminismo, “la teoria tedesca della Rivoluzione Francese”,¹⁶⁶ che critica il carattere trascendente del potere e l'oscurantismo delle forze del passato, di cui la religione è espressione massima.

Egli si pone allora il problema di come articolare politicamente il problema della libertà, che rimarrà una questione decisiva per Marx, anche quando abbandonerà le posizioni liberali.¹⁶⁷ Riflettendo sul significato dei termini “libero” e “liberale”, Marx oppone alle formule vuote dei radicali l'intreccio che già Kant aveva posto tra il lemma “liberale” e la *Gesinnung*, che rimanda ad un'idea di libertà basato sulla profondità della ragione, la quale non si confonde con l'immaginazione,¹⁶⁸ e garantisce l'indipendenza personale a chi sa farne uso.

Ed è proprio sulla critica alla “coscienza religiosa” che è possibile misurare l'adesione di Marx ai valori dell'Illuminismo, in particolare nella critica del carattere trascendente del potere e nei confronti dell'oscurantismo delle forze del passato di cui la religione è espressione massima.

Nella *Dissertazione*, la critica al rigido determinismo di Democrito e la valorizzazione del *clinamen* epicureo, filtrato attraverso l'interpretazione di Lucrezio, aveva permesso di introdurre l'elemento della “libertà” nella descrizione del moto degli atomi, ponendo le basi per un discorso sull'autodeterminazione.

Nella fase giornalistica, Marx subisce l'influenza della sinistra hegeliana nel concepire la libertà come una proprietà fondamentale della natura umana; essa rappresenta un patrimonio irrinunciabile della specie ed è impossibile privarsene anche quando l'individuo vive sotto uno Stato dispotico:

¹⁶⁵ Ivi, p. 47, trad. it., cit., p. 150.

¹⁶⁶ Ivi, p. 81, trad. it., cit., p. 209.

¹⁶⁷ Cfr. S. Petrucciani, *Marx*, Carocci, Roma 2009, p. 16

¹⁶⁸ Criticando la visione utopistica di Hess, secondo il quale, in una società popolata di soli uomini “giusti” non si porrebbe il problema dell'accentramento statale, in quanto ogni individuo parteciperebbe senza tensioni alla vita della collettività, Marx afferma che questo discorso confonde il piano della filosofia e del concetto con quello dell'immaginazione: “L'autore dell'articolo comincia con un'*autocritica* al suo problema. Considerato da un punto di vista superiore esso non esiste, ma nel contempo apprendiamo che da questo elevato punto di vista tutte le leggi, le istituzioni positive, il potere centrale dello Stato e infine lo Stato stesso scompaiono. A ragione l'autore vanta la ‘sorprendente facilità’ con la quale da un tale punto di vista ci si può orientare, ma a torto [...] chiama ‘filosofico’ tale punto di vista. La filosofia deve protestare seriamente quando viene confusa con l'immaginazione”. Bd. 40, p. 380, trad. it., cit., p. 184.

“La libertà si identifica talmente con l’essenza dell’uomo, che persino i suoi avversari la realizzano mentre ne combattono la realtà, nel senso cioè che essi vogliono appropriarsi, come del più prezioso ornamento proprio di ciò che come ornamento della natura umana essi hanno negato.”¹⁶⁹

Durante l’esperienza giornalistica comincia a comparire nell’orizzonte della formazione del giovane Marx la figura di Ludwig Feuerbach che, con la sua proposta antropologica, intende sviluppare il discorso sull’intersoggettività umana rendendo partecipe ogni individuo umano di un’essenza generica (*Gattungswesen*) comune a ogni membro della specie.¹⁷⁰ Per Feuerbach, si può parlare autenticamente di libertà solo considerando l’individuo come parte della Totalità-umana, il *menschliche Wesen*. Anche Marx arriva a sostenere che: “Io posso considerare con intelligenza e libertà il particolare solo se connesso al generale (*im Zusammenhang mit dem Ganzen*).”¹⁷¹

Tuttavia, se l’antropologia di Feuerbach, come vedremo più avanti, tende a far coincidere l’intersoggettività in un’indistinzione, priva di mediazione, tra l’elemento individuale e quello collettivo,¹⁷² per il Marx giornalista il rapporto tra gli individui è mediato dalla stampa e dall’intelletto pubblico di cui l’opinione pubblica è la concreta realizzazione. A ciò aggiungiamo il fatto che, rispetto all’impianto teoreticistico dell’antropologia feuerbachiana, in Marx abbiamo notato un’attenzione particolare per la congiuntura politica (tenere in vita il giornale contro gli attacchi della censura).

Come abbiamo già fatto notare, si tratta di una riflessione “sulla congiuntura” che non consente ancora a Marx di concepire la singolarità umana sulla base dell’irruzione della lotta politica, capace di ridefinire sempre di nuovo l’individualità concreta.

Ciò nonostante, egli mostra una spiccata sensibilità nell’impostare la riflessione teorica a partire dalla situazione concreta, che permette di inquadrare il confronto tra la riflessione giovanile di Marx e quella di Feuerbach evitando un completo compattamento e sovrapposizione tra le due proposte teoriche.

Comunque sia, la questione della libertà, all’interno degli articoli della “Gazzetta renana”, mostra anche una chiara influenza dell’Illuminismo tedesco di matrice kantiana. Il filosofo di Königsberg definisce la libertà come la capacità di “fare pubblico uso della propria ragione in tutti i campi”.¹⁷³ La “pubblicità” (*Publizität*) del sapere viene intesa come sapere critico capace di riformare permanentemente il potere costituito. Per gli illuministi, e per Kant in particolare, pensare significa

¹⁶⁹ K. Marx, *RZ*, Bd. 1, p. 51, trad.it., cit., p. 154.

¹⁷⁰ Con l’espressione “intersoggettività” intendiamo il legame sociale come esito di un accordo e come spazio che unifica, in maniera compatta e senza resti, gli individui. In questo caso, l’individuo è il *fundamentum inconcussum* rispetto a cui la società è un *posterius*. Cfr. V. Morfino, *Intersoggettività o transindividualità. Materiali per un’alternativa*, cit., p. 22.

¹⁷¹ K. Marx, *RZ*, Bd. 1, p. 72, trad. it., cit., p. 177.

¹⁷² Cfr. L. Basso, *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*, cit., p. 42.

¹⁷³ I. Kant, *Che cos’è l’illuminismo?*, Mimesis, Udine 2021, p. 82.

prendere parola e rivolgersi ad un pubblico, parlare a voce alta, perché l'unico uso corretto della ragione è quello che avviene nello spazio della sfera pubblica, rispetto cioè ad una pluralità di esseri razionali. Se l'uso privato dell'intelletto ha come referente una comunità domestica (*häusliche*), dunque limitata e circoscritta, l'uso pubblico della ragione si rivolge al *Publicum*, cioè al mondo (*Welt*), che include chiunque faccia uso della ragione umana.¹⁷⁴ Kant parla dell'uso "in generale" dell'intelletto umano, che non corrisponde all'applicazione di regole per perseguire fini particolari (uso privato della ragione), ma significa piuttosto "ragionare per ragionare", dove la ragione non ha altro fine che se stessa.

Rendere i pensieri privati pubblici e comunicabili diviene il criterio del vero, il quale non è da cercare all'interno della ragione individuale, ma nello spazio che si apre attraverso la relazione dialogica tra gli individui e la capacità di porsi al posto dell'altro.¹⁷⁵

Hobbes riduce la presa di parola dei sudditi a "opinione", relegandola nella sfera della coscienza individuale¹⁷⁶ e rendendola irrilevante a livello politico, poiché il sovrano è depositario esclusivo del vero e del giusto. La mossa kantiana è invece quella di riattivare la questione della giustizia, legando l'atto del sovrano al giudizio critico dell'"intelletto pubblico".¹⁷⁷

¹⁷⁴ "L'uso che un insegnante fa della propria ragione nel proprio lavoro, davanti alla sua comunità di fedeli è dunque solo un uso privato; e ciò perché quella comunità, per quanto grande sia, è sempre soltanto una assemblea domestica; e a questo riguardo egli, in qualità di sacerdote, non è libero e non può neppure esserlo, poiché esegue un incarico altrui. Invece, in qualità di studioso che parla attraverso scritti al pubblico propriamente detto, vale a dire al mondo, dunque in qualità di ecclesiastico nell'uso pubblico della propria ragione, egli gode di una libertà illimitata di valersi della propria ragione e di parlare in prima persona". Kant, cit., p. 85.

¹⁷⁵ Kant: "La verità non viene decisa attraverso un giudizio privato (*Privaturtheil*)", dato che "ad essa appartiene la capacità di porsi al posto di un altro (*sich in die Stelle eines andern zu setzen*)."
Logik Philippi, in *Kants gesammelte Schriften.*, Bd. XXIV, Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Berlin, 1902. p. 396.

¹⁷⁶ T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 47-48. "Ma quando gli uomini dicono cose in coscienza, non si presume per questo con certezza che conoscano la verità di ciò che dicono... Io definisco coscienza l'opinione dell'evidenza."

¹⁷⁷ L'entrata in scena del *publicum* complica la logica politica dello Stato moderno ed, in particolare, quel "gioco delle parti" che si dà tra attore e autori e che è alla base del meccanismo della rappresentanza moderna. Hobbes, nel capitolo XVI del *Leviatano*, ricorre ad una mossa teatrale per spiegare la funzione della rappresentanza politica, sostenendo che, attraverso il meccanismo dell'autorizzazione che costituisce la sovranità, i sudditi rimangono gli "autori" di tutti gli atti compiuti da quell'attore particolare che è il sovrano il quale, come ogni attore, recita una parte agendo "al posto di" qualcun altro. Il sovrano agisce, in questo caso, in nome del popolo che lo ha autorizzato. Il popolo però è messo in forma soltanto in forza della volontà del sovrano, che dà presenza ad un'assenza; assente è la volontà generale del popolo, che acquista forma e consistenza reale solo attraverso il sovrano, poiché senza quest'ultimo la volontà generale si dissiperebbe nella turba delle volontà private della moltitudine.

In questo modo, nessun atto di disobbedienza e resistenza alle leggi del sovrano è possibile, poiché ogni legge, dato il meccanismo di autorizzazione racchiusa nello scambio attore/autori, è necessariamente giusta dato che è l'espressione della stessa volontà del popolo. La filosofia di Kant complica questo scenario perché introduce una figura tenuta nascosto nella rappresentazione teatrale di Hobbes, quella dello spettatore, il quale, come avviene in ogni rappresentazione teatrale, non rimane inerte, ma è pronto in qualsiasi momento a contestare la performance dell'attore. Sulla questione della rappresentanza politica e sulla sua genesi concettuale rintracciabile nel pensiero di Thomas Hobbes, cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 17-39.

Sul ruolo del *Publicum* all'interno della riflessione politica di Immanuel Kant, cfr. M. Tomba, *Publicità e terzo forum in Kant*, in "Il pensiero politico", N. 3, 2003, pp. 411-434.

Il tentativo è quello di rovesciare l'assunto hobbesiano secondo il quale *auctoritas non veritas facit legem*; Kant vuole invece razionalizzare la sfera della politica intrecciando verità e pubblicità, sottoponendo le decisioni del sovrano al cospetto dell'intelletto pubblico.

Nel filosofo di Königsberg ricorre con maggiore insistenza il termine *Publizität*, mentre il lemma *Öffentlichkeit* non compare mai e quello di "opinione pubblica", *öffentliche Meinung*, è appena accennato, inteso prevalentemente secondo il significato di opinione diffusa o comune in un determinato momento e luogo, *Volksmeinung*.

Marx invece nei suoi articoli fa esplicito riferimento all'opinione pubblica, per intendere il livello di consapevolezza e maturità raggiunto dal popolo (*das Volk*); tale lemma cominciò a diffondersi in Germania alla fine del XIX secolo e traduce il francese *opinion publique*, segnalando sostanzialmente la diffusione del lessico della Rivoluzione francese nel mondo tedesco.¹⁷⁸

“Per sormontare la difficoltà, sia l'amministrazione che gli amministrati abbisognano del pari di un terzo elemento, che è politico, senza essere ufficiale, e quindi non prende le mosse da premesse burocratiche, un elemento che nello stesso tempo appartiene alla società civile senza essere immediatamente coinvolto negli interessi privati e nei loro bisogni. Questo elemento complementare, che ha la testa di cittadino dello Stato e il cuore di membro della società civile, è la libera stampa. Nell'ambito della stampa l'amministrazione e gli amministrati possono del pari criticare i propri principi e le proprie rivendicazioni, ma non più entro un rapporto di subordinazione, bensì su un piano di parità come cittadini dello Stato, non più come persone, ma come forze intellettuali, come posizioni razionali. La "libera stampa", così come è prodotto dell'opinione pubblica (*öffentlichen Meinung*), così del pari è anche produttrice della medesima”.¹⁷⁹

Per Marx, la stampa, che verbalizza la sfera intersoggettiva dell'opinione pubblica, si pone come terzo spazio tra la dimensione statale e la coscienza individuale, non riducibile a nessuna delle due polarità ma al contrario è condizione di possibilità per lo sviluppo della vita dell'intero. Essa, in quanto istanza critica della sovranità e fondamento razionale del vero, innesca un processo espansivo di riforme che produce di continuo nuova vita: se la vita materiale delle passioni e dei bisogni è considerata meramente astratta in quanto appartenente alla dimensione privata, "buona vita" è l'esistenza razionale che si esplica nella dimensione intersoggettiva dell'opinione pubblica, grazie alla quale gli individui si liberano del peso della natura e dell'aspetto privativo che essa implica.

Lo spazio dialogico della stampa libera permette di poter conferire carattere universale e oggettivo ai bisogni immediati degli individui, istituendo uno spazio pubblico di posizioni equivalenti e di reciproco riconoscimento tra cittadini posti su un piano di eguaglianza.

¹⁷⁸ Cfr. J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza, 1977, in part. pp. 111-155 e R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, il Mulino 1972, pp. 114-39.

¹⁷⁹ K. Marx, *RZ, MEW*, Bd. 1, pp. 179-180, trad.it., cit., pp. 363-364.

“Infine la libera stampa porta il bisogno popolare nella sua integra espressione e senza alcuna mediazione burocratica fino ai gradini del trono, cioè sino ad un potere di fronte al quale la differenza fra amministrazione e amministrati scompare e rimangono soltanto cittadini, ugualmente vicini e ugualmente lontani”.¹⁸⁰

La stampa è uno spazio pubblico e plurale di cittadini capace di preservare l’uguaglianza tra i membri del corpo politico, rendendoli “ugualmente vicini e ugualmente lontani”. La funzione della stampa e del sistema culturale in generale è anche quello del disinnescamento della conflittualità che si dà sul livello della società civile, trasformando le questioni sociali in problemi prettamente politici, “spiritualizzando” i bisogni materiali in un sistema più ampio di connessioni che permette di considerarli come questioni di interesse generale:

“Ciò che appunto fa della stampa la più potente leva della cultura e dell’educazione spirituale del popolo, è ch’essa trasforma la lotta materiale in lotta ideale, la lotta della carne e del sangue in lotta spirituale, la lotta del bisogno, della brama, dell’empirico, in lotta della teoria, dell’intelletto, della forma.”¹⁸¹

Interessandosi alle questioni sociali che animano il paesaggio contadino, in particolare la condizione dei contadini della Mosella, Marx si rende conto che lo Stato e l’apparato burocratico non riescono a prendere in cura il disagio reale dei contadini, anzi, le misure governative non hanno fatto altro che produrre un aggravamento della loro miseria. La crisi della Mosella è “una *crisi dell’amministrazione*”,¹⁸² incapace di “vedere le cause della crisi nella regione come *oggetto di amministrazione*”,¹⁸³ mantenendo le richieste dei contadini come “*sfera naturale e di attività privata*”.¹⁸⁴ Per Marx, gli organi amministrativi sono dunque strutturalmente incapaci di risolvere i contrasti e le contraddizioni che si danno sul livello della società civile.

Allo stesso tempo, la parola dei vignaioli rischia di rimanere un “reclamo privato”, una massa amorfa e inarticolata di suoni, semplice rumore, se non viene riconosciuta all’interno di quella dimensione partecipativa garantita dalla stampa. Per questo, dice Marx, si avverte il “bisogno di una stampa libera”.¹⁸⁵ Solo quest’ultima è in grado di conferire dignità politica a bisogni sociali che altrimenti rimarrebbero irrilevanti e inespressi. Marx inizia così a problematizzare il “passaggio” dalla società civile allo Stato, e si rende conto dell’inefficacia politica di uno Stato che, insieme al corpo

¹⁸⁰ Ivi, p. 180, trad. it., cit., p. 364.

¹⁸¹ K. Marx, *B.* Bd. 40, p. 405, trad. it., cit., p. 298.

¹⁸² K. Marx, *RZ*, Bd. 1, p. 188, trad. it. cit., p. 362.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ Ivi, p. 195, trad. it., cit., p. 370.

burocratico, pretende di autonomizzarsi rispetto ai bisogni della società civile, producendo un aggravamento della crisi stessa.

L'opinione pubblica equivale ad una presa di parola che si oppone a quella del sovrano e al linguaggio privato e segreto dell'amministrazione burocratico; ogni presa di parola, ogni articolo di giornale della stampa libera permette l'istituzione di uno spazio critico che ha l'obiettivo di negare l'idea di un potere trascendente e separato dalla società civile, aprendo uno spazio di discussione che si fonda sulla ragionevolezza e non sui sentimenti, interessi, bisogni e opinioni sfocate dei singoli. Marx punta a dissolvere il tratto teologico della sovranità, per legittimare il potere soltanto sulla base della razionalità e del consenso, tentando di proseguire il progetto illuministico dell'uso pubblico della ragione come capacità espansiva di democratizzazione della società: l'opinione pubblica, per esistere, richiede un processo continuo di razionalità comunicativa che sottopone al dibattito critico i discorsi provenienti dal potere politico, i quali vengono in questo modo strappati al segreto nel quale l'amministrazione burocratica intende mantenerli sotto forma di *arcana imperii*. Pubblico è tutto ciò che diventa materia di discussione politica, i discorsi devono essere uditi da tutti e godere della più ampia pubblicità possibile. "La voce di popolo", scrive Marx, "deve essere pubblicamente percepibile (*öffentlich vernehmbar*)"¹⁸⁶. Poiché soltanto così le passioni e i pensieri individuali acquistano effettività e realtà, essendo de-privatizzati e de-individualizzati in una forma che li renda adeguati all'apparire in pubblico.

Commentando le sedute della VI Dieta Provinciale Renana, Marx contesta le corporazioni che compongono l'assemblea politica, dopo che si erano opposte alla pubblicazione dei verbali della Dieta, impedendo così che le problematiche politiche potessero passare al vaglio della critica dell'opinione pubblica e della stampa liberale. Marx distingue l'uso privato della ragione da parte dei rappresentanti degli *Stände*, dove l'intelligenza viene subordinata a scopi e interessi particolari da raggiungere, dall'uso pubblico del sapere, che non ha altro fine che se stesso:

"L'intelligenza *utilitaristica*, che lotta per il proprio focolare, si distingue senz'altro dalla *libera* intelligenza che sa combattere per il diritto nonostante il proprio focolare. C'è un'intelligenza che serve a uno scopo determinato e per un oggetto determinato, e c'è un'altra intelligenza che domina ogni oggetto e serve solo a se stessa."¹⁸⁷

Tentare di privatizzare il sapere o impedire che esso possa circolare liberamente, come fa la censura, significa ostacolare lo stesso processo di formazione del pensiero. Per Marx, si tratta molto di più che prendere posizione a favore di una generica libertà di espressione: lottare contro la censura implica

¹⁸⁶ Ivi., p. 44, trad. it., cit., p. 146.

¹⁸⁷ K. Marx, *B*, MEW, Bd. 40, p. 415, trad. it., cit., p. 308.

al tempo stesso difendere l'umanità stessa dell'uomo. La natura specificamente umana coincide con il possesso del *logos*, dell'intelligenza pubblica in quanto "anima organizzatrice" della totalità associata, condizione di possibilità dello stesso formarsi della società, capace di dirimere il giusto dall'ingiusto:

"L'intelligenza entra in una rappresentanza per ceti, cioè come "la *caratteristica generale* degli esseri intelligenti", e quindi non come una *caratteristica particolare* dei rappresentanti dei ceti, poiché infatti una qualità, che io ho in comune con tutti e posseggo in grado del tutto comune, non costituisce un mio carattere, un mio privilegio, una mia particolare natura. [...] Nel deputato alla dieta l'intelligenza deve aggiungersi come caratteristica umana generale, ma nell'uomo l'intelligenza non deve aggiungersi come una particolare qualità del deputato; il che significa che l'intelligenza non dell'uomo un deputato, ma che essa fa solo del deputato un uomo."¹⁸⁸

L'intelletto che si spazializza nella stampa rappresenta la sfera pubblica che funge da istanza critica del potere; se non si verbalizza nella stampa, allora rattrappisce nella burocrazia statale: il sapere trova in questo caso rappresentanza nelle istanze particolari delle corporazioni e negli impiegati governativi, presso coloro cioè "che hanno *monopolizzato* l'intelligenza, l'intelligenza che è diventata ceto".¹⁸⁹

Solo nell'intelletto pubblico la rappresentanza è davvero universale ed è possibile partecipare democraticamente alla vita dell'intero:

"Se quindi la pretesa di una rappresentanza dell'intelligenza deve avere un senso, bisogna che la spieghiamo come la pretesa di una cosciente rappresentanza dell'intelligenza del popolo, che non vuole far valere singoli bisogni contro lo Stato, ma che ha per massimo bisogno quello di far valere lo Stato medesimo, e precisamente come atto di esso popolo, come suo proprio Stato. [...] Non è lecito valutare la rappresentanza come una concessione ai deboli indifesi, agli impotenti, ma bisogna invece valutarla come l'autocosciente vitalità della forza più alta. In un vero Stato non vi è proprietà fondiaria, non industria, non elemento materiale, che nella sua bruta elementarità possa venire a un accomodamento con lo Stato: vi sono soltanto *forze spirituali*, e solo risorgendo nello Stato, rinascendo politicamente, le forze naturali acquisiscono diritto di voto nello Stato. Lo Stato penetra in tutta la natura con nervi spirituali, e bisogna che in qualunque

¹⁸⁸ Ibidem.

Già Aristotele, nel primo libro della *Politica*, segnala che ciò che distingue la specie umana dalle altre è il *logos*, che manifesta e rende comunicabile la giustizia e l'ingiustizia, distinto dalla *phonè*, l'emissione vocalica di suoni, propria anche degli animali. Come emerge anche nel passaggio marxiano, si partecipa alla discussione politica in quanto si ha il *logos*, e questo rende propriamente "umano" l'uomo. Non si partecipa alla politica per il mero fatto biologico di essere uomini: "L'uomo è l'unico animale che abbia la parola: la voce è segno del piacere e del dolore e perciò l'hanno anche gli altri animali, in quanto la loro natura giunge fino ad avere e a significare agli altri la sensazione del piacere e del dolore. Invece la parola serve a indicare l'utile e il dannoso, e perciò anche il giusto e l'ingiusto. E questo è proprio dell'uomo rispetto agli altri animali: esser l'unico ad avere nozione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e così via. È proprio la comunanza di queste cose che costituisce la famiglia e la città." (Aristotele, *Politica*, I, 1253a 9-18).

¹⁸⁹ Ibidem, trad. It., cit., p. 309. Sulla nozione di sfera pubblica e opinione pubblica durante l'esperienza della "Gazzetta Renana", cfr. anche T. Liesegang, *Öffentlichkeit und öffentliche Meinung*, Knigshausen & Neumann, Würzburg 2004, in part. 212-220 e P. Clochec, *Le libéralisme de Marx*, Actuel Marx, N. 2 2014, pp.109-123.

punto risulti come a dominare non sia la materia, ma la forma, non la natura senza lo Stato, ma la natura dello Stato, non l'oggetto privo di libertà, ma il libero uomo.”¹⁹⁰

Lo Stato, per il giovane giornalista, è concepito come il risultato del processo di democratizzazione compiuto dalla stampa, intesa come quel mezzo che trasforma la “plebe privata” (*Privatpöbel*), cioè unità solo esteriore e disorganica dei singoli, in “popolo” (*Volk*), rendendo l'individuo autenticamente libero quando partecipa consapevolmente della vita dell'intero, adottando uno stile di vita sempre meno naturalistico e parziale e sempre più spirituale e riflessivo.

Lo Stato si libera in questo modo del carattere trascendente e religioso che lo costringe ad adottare una forma di potere coercitiva nei confronti dei cittadini e diventa invece un'“unione di uomini liberi che si educano a vicenda”,¹⁹¹ un organismo che si conserva producendo al contempo nuova vita grazie all'opera riformatrice della stampa, subordinando la sua attività alle forme razionali e pubbliche che si danno all'interno della sfera intersoggettiva istituita dall'interazione dialogica tra i cittadini.

2.3 “L'ideologia tedesca”.

Cerchiamo ora di trarre un bilancio della cosiddetta “fase liberale” marxiana. Occorre metterne a tema il “nucleo problematico”, che implica innanzitutto l'inquadramento della congiuntura politica: abbiamo già chiarito che Marx si ritrova a dover gestire un giornale esposto continuamente al rischio di chiusura a causa della censura da parte degli apparati governativi. La tensione con il gruppo dei Liberi si basa proprio sul fatto che la loro postura intellettuale intrisa di narcisismo soggettivistico mette a repentaglio l'attività del giornale stesso, ed in questo Marx è perfettamente coerente con la questione della “possibilità reale” già sollevata all'interno della *Dissertazione*.¹⁹²

La stampa rappresenta la spazializzazione del ruolo che Kant aveva assegnato all'intelletto pubblico, come mossa per sottrarre alla dimensione statale il monopolio sul vero e sul giusto, instaurando così una sfera pubblica che si pone come *medium* tra la dimensione statale e la coscienza individuale. Trattando la miserabile condizione dei contadini della Mosella, abbiamo visto infatti che, per Marx, “spiritualizzare” i bisogni significa conferire ad essi riconoscimento politico, altrimenti rimarrebbero confinati nella dimensione privata della loro condizione materiale. La stampa ha quindi il ruolo di

¹⁹⁰ *ivi.*, p. 419, trad. it., cit., pp. 313-314.

¹⁹¹ K. Marx, *RZ*, Bd. 1, p. 95, trad. it., cit., p. 195.

¹⁹² “Una così chiara presa di posizione contro le basi dell'attuale sistema statale può avere come conseguenza un inasprimento della censura, e persino la soppressione del giornale. In questo modo finì la “Tribüne” della Germania Meridionale. Ma in ogni caso irritiamo una grossa parte, forse la maggiore, di uomini pratici liberali che si sono assunti il faticoso compito di conquistare la libertà grado per grado all'interno dei limiti costituzionali mentre noi dalla comoda poltrona dell'astrazione dimostriamo ad essi le loro contraddizioni”. K. Marx, *O*, MEW, Bd. 27, pp. 409-410, trad. it., cit., pp. 411-412.

rendere visibile quello che rimarrebbe invisibile nella sfera frammentata della società civile. Marx si scaglia inoltre contro la censura delle “tendenze” liberali. La “tendenza” è qualcosa di cui l’autorità governativa ha gran timore; pur non riuscendola a definire secondo norme oggettive, è comunque il criterio principale delle misure di repressione:

“La *tendenza* (*Tendenz*) diventa per esse il criterio principale, anzi è il pensiero che le attraversa da una parte all’altra, mentre nell’editto non si trova neppure la *parola* ‘tendenza’. In che cosa quest’ultima consista nemmeno le istruzioni lo spiegano; ma la seguente frase dimostrerà quanto la tendenza sia importante per esse: ‘E’ presupposto *indispensabile*, che la *tendenza* degli avvertimenti diretti contro le misure del governo non sia astiosa e malevola, ma benevola, e si deve pretendere da parte del censore buona volontà e intuito, affinché sappia distinguere quando ricorra un caso e quando l’altro. Tenendo conto di ciò, i censori devono anche volgere la loro attenzione specialmente alla forma degli scritti ed al tono del loro linguaggio, e non permettere la loro pubblicazione se per passione, violenza e presunzione la loro *tendenza* si presenta come pernicioso”.¹⁹³

Nel contempo, la stampa consente di risolvere pacificamente le contraddizioni sociali,¹⁹⁴ attraverso l’intelligenza politica¹⁹⁵ e il diritto, espressione razionale della libertà e della “natura giuridica (*rechliche Natur*) dei fatti”.¹⁹⁶

Marx confida in politiche riformiste da parte delle istituzioni prussiane e nella loro capacità di risolvere pacificamente le questioni sociali che agitano la zona della Renania. Al *logos* e alla sua funzione pubblica affida il compito di essere l’“anima organizzatrice” della totalità associata. In questo aspetto, subisce l’influenza di Feuerbach nel concepire il primato della testa (il principio tedesco, maschile riformista e “spirituale”) sul cuore (il principio francese, rivoluzionario, femminile e sensibile).¹⁹⁷ Marx dice che l’emancipazione della “testa” deve avere prevalenza sull’“emancipazione del braccio e della gamba”, pur precisando che la testa deve comunque piantarsi “sul

¹⁹³ K. Marx, *RZ*, MEW, Bd. 1, pp. 13-14, trad. it. cit., p. 116.

¹⁹⁴ Nell’articolo in cui Marx si confronta per la prima con le teorie comuniste in quel momento in circolazione, difende la *Rheinische Zeitung* dalle accuse di “comunismo” mosse dalla *Augsburger Zeitung* e, rivolgendosi alla rivista rivale, parlando delle rivolte dei nulla-tenenti per l’Europa si chiede retoricamente “ella non spera in una risoluzione pacifica?”. Ivi, p. 217, trad. it. cit., p. 217.

¹⁹⁵ “La questione si riassume in due parole: deve la proprietà fondiaria critica e signoreggiare l’intelligenza politica, oppure è l’intelligenza politica a dover criticare e signoreggiare la proprietà fondiaria?” Ivi, *B*, Bd. 40, p. 418, trad. it., cit., p. 312.

¹⁹⁶ R. Guastini sostiene che la teoria giuridica del Marx articolista non possiede ancora la forma di una teoria organica e completa. Secondo Guastini, l’elemento unificante è quello di “natura (o essenza) della cosa”. La realtà, così come l’umanità stessa, possiede una natura specificamente giuridica di cui il diritto positivo deve essere espressione. La libertà, per esempio, è nella natura dell’uomo e Marx si oppone alle leggi contro la censura perché queste leggi contraddicono questa libertà essenziali. Il diritto ha inoltre, per il giovane giornalista, un compito sanzionatorio e coercitivo, costringendo l’uomo ad obbedire alla legge naturale e funziona sempre in senso critico alla realtà, opponendo una deontologia razionale alternativa ai valori e al potere costituiti. Cfr. Guastini, *Dalla filosofia del diritto alla scienza della società: il lessico giuridico marxiano (1842-1851)*, Il Mulino Bologna, 1974 pp. 13-109.

¹⁹⁷ Cfr. L. Feuerbach, *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia*, in “Principi di filosofia dell’avvenire”, Einaudi, Torino 1979, pp. 60-61

terreno solido della realtà”.¹⁹⁸ Egli, seguendo ancora Feuerbach, riformula la dialettica in senso dialogico, proponendo un modello di intersoggettività che si basa sul fatto che ogni comprensione è sempre un’intercomprensione, confidando nella ragione discorsiva come spazio di incontro e di intesa di punti di vista differenti.¹⁹⁹ L’oggettività per Feuerbach si lega infatti al concetto di intersoggettività: “provare che una cosa esiste è lo stesso che provare che questa cosa non è soltanto il contenuto di un pensiero”, infatti “esiste soltanto ciò che esiste nello stesso tempo per me e per gli altri, quello su cui io e gli altri possiamo accordarci, quello che non è soltanto mio, ma di tutti.”²⁰⁰ Certamente, a differenza di Feuerbach, Marx carica l’intelletto comune di significato politico, di critica allo Stato e ai suoi organi intermedi quando questi pretendono di privatizzare il sapere e nascondere alla discussione critica. Al tempo stesso, il problema è che Marx sembra postulare l’esistenza di un “unico” *Logos* attraverso cui afferrare il reale, con il rischio che la comprensione presupponga un *telos* della comprensione stessa il quale per Feuerbach, come vedremo, è garantito dal riferimento alla dimensione sensibile, come luogo di iscrizione di verità universali già date e come fattore fondante il legame tra gli individui.

In Marx, l’aspetto dell’intersoggettività, come spazio comune che unifica (piuttosto che dividere) gli individui, emerge soprattutto nella fiducia che la ragione sedimentata negli organi di stampa sia in grado di disinnescare gli effetti sovversivi delle istanze discorsive che scaturiscono a partire dalle ineguaglianze sociali, radicalmente differenti rispetto ai discorsi provenienti dallo Stato e dal sapere burocratico.

Questo *Logos*, in grado di pacificare la Germania, rappresenta un particolare di montatura concettuale, la struttura mentale dell’“ideologia tedesca”: “lenti teoriche” che Marx inforca per interpretare la realtà prussiana. Questo tipo di lenti, tuttavia, comincerà a scalfirsi appena avverrà l’ordine di chiusura della “Gazzetta renana” ad opera delle autorità governative.

2.4 “Ricominciare da capo”: la solitudine di Marx a Kreuznach

¹⁹⁸ Michel Löwy, commentando l’articolo relativo alla legislazione sui furti di legna, sottolinea l’attenzione che Marx di Marx per la “classe povera”, quel ceto spogliato di ogni proprietà e che non trova posto “tra le membra coscienti dello Stato”. Gli interessi dei proprietari sono “egoisti” e “privati”, ma anche il bisogno e la miseria rimangono confinati nella sfera privata. Marx, quando parla della miseria dei contadini, non vede altro che l’aspetto passivo della miseria. A proposito dei poveri, utilizza spesso il termine tedesco (feuerbachiano) *Leiden* che significa allo stesso tempo “sofferenza” e “passività”. Una miseria subita e passiva; non emerge ancora il lato attivo e insurrezionale della miseria operaia, che proprio in quegli anni stava esplodendo in Francia e Inghilterra. Cfr. M. Löwy, *Il giovane Marx*, Massari, Bolsena 2001, pp. 58-61.

¹⁹⁹ R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 206.

²⁰⁰ L. Feuerbach, *Principi di filosofia dell’avvenire*, Einaudi, Torino 1979, p. 106.

Il 1843 è un anno di “rottura” nella formazione di Marx: una rottura innanzitutto politica, che determina come risposta un processo di rielaborazione teorica. Il 21 gennaio 1843 la “Gazzetta Renana” cessa l’attività: è un anno che rivela l’eclissarsi delle speranze riformatrici nutrite dai giovani hegeliani nei confronti dell’imperatore Federico Guglielmo IV, il quale radicalizza invece l’azione della censura e l’opera di repressione nei confronti dell’opposizione intellettuale e politica.

L’impatto con il reale, cioè l’urto tra l’esperienza politica e le lenti concettuali con le quali si cercava di elaborarla, produce un effetto di spiazzamento: la speranza nei confronti di un percorso di riforme per la Prussia è ormai messa in cantiere.

Marx, all’indomani della chiusura del giornale, si trova ad agire e pensare in una condizione di “impossibilità”: la “misericordia tedesca” si mostra in piena luce, così come si mostra l’impotenza di coloro che si sono opposti al regime prussiano.

Il gruppo dei giovani hegeliani affronta l’impotenza politica accentuando il ripiegamento intimistico e la fuga dalla lotta politica. La “misericordia tedesca” viene descritta in tutta la sua drammaticità da Bruno Bauer nella sua opera *L’ascesa e la caduta del radicalismo tedesco del 1842*: deluso dalla borghesia renana e dalla popolazione che aveva dimostrato indifferenza nei confronti della censura governativa, Bauer riversa tutto il proprio disprezzo verso la “massa”, nemico principale dell’autocoscienza individuale, e verso i gruppi di opposizione: dai liberali, in quanto era ormai evidente il fallimento della strategia del “giusto mezzo”, ai comunisti, per la simpatia che nutrivano nei confronti delle masse popolari. Il divorzio dall’azione politica e la profonda sfiducia nei confronti della “moltitudine” implicano due conseguenze per l’analisi di Bauer: l’attesa fatalistica dell’“evento” salvifico e rigeneratore della situazione tedesca o, in termini ancora più netti, l’abolizione della realtà stessa.

Marx, dopo la chiusura della “Gazzetta Renana”, inizia a collaborare con Arnold Ruge per la pubblicazione di una nuova rivista che comparirà in Francia dopo l’esilio dalla Germania nell’ottobre del 1843. Questo è un anno di transizione, durante il quale il filosofo si posiziona nei pressi di una “terra di nessuno”. La prospettiva liberale viene abbandonata, dato che è ormai palese che la stampa non può più svolgere quel ruolo di mediazione tra Stato e società civile al fine di garantire un processo pacifico di riforme per la Prussia. Se Marx non è più liberale, non è però ancora comunista. L’anno 1843 è allora un segnavia, indice di uno spostamento radicale, ma ancora incompleto e da compiere. Tuttavia, mettere a tema le domande che Marx si pone risulta altamente produttivo, ancor più delle risposte.

Nella lettera che Marx invia a Ruge nel marzo del 1843 non c’è spazio però per la rassegnazione. Si tratta piuttosto di “ricominciare da capo”: affinare nuovi strumenti teorici e politici per assumere la miseria del presente in termini trasformativi. Dopo aver cercato di seguire la spinta propulsiva dell’illuminismo valorizzando l’istanza critica garantita dall’uso pubblico della ragione, bisogna ora

rimodulare le armi teoriche dopo la messa a nudo del fallimento della prospettiva liberale e il dispotismo dello Stato prussiano.

“Sono in viaggio attraverso l’Olanda. A quanto posso vedere dai giornali locali e francesi, la Germania è sprofondata giù nel fango e vi sprofonderà ancor più. Le assicuro che, anche ad essere ben lontani dal provare orgoglio nazionale, senza dubbio si prova vergogna nazionale, perfino in Olanda. Il più piccolo olandese è pur sempre il cittadino di uno Stato in confronto al più grande tedesco. E i giudizi degli stranieri sul governo prussiano! Domina in essi un accordo terrorizzante, nessuno s’inganna più su questo sistema e sulla sua natura semplice. A qualcosa, dunque, è pur servita la nuova scuola. L’abito di parata del liberalismo è caduto, e agli occhi di tutto il mondo sta, in tutta la sua nudità, il più repellente dispotismo.”²⁰¹

La vergogna è la tonalità emotiva dell’agitazione rivoluzionaria: lungi dal combaciare con la paralisi e l’impotenza, la vergogna è operosa: la sua peculiarità consiste nel sollecitare un insieme di contromisure che intendono far fronte all’insostenibilità della situazione tedesca.²⁰² La vergogna getta l’individuo in uno stato di crisi interiore e gli pone davanti non dei possibili preesistenti, tra i quali può liberamente scegliere, ma dei possibili “aleatori” che scaturiscono dalla presa di posizione della lotta politica.

“Anche questa è una rivelazione, se pur a rovescio. È una verità, che se non altro c’insegna a conoscere la vuotezza del nostro patriottismo, la mostruosità del nostro Stato, e a nasconderci la faccia. Lei mi guarderà sorridendo, e mi chiederà: che cosa ci si è guadagnato? Non per vergogna si fanno le rivoluzioni. Io rispondo: la vergogna (*die Scham*) è già una Rivoluzione; essa è realmente la vittoria della Rivoluzione francese sul patriottismo tedesco, dal quale era stata vinta nel 1813. La vergogna è una sorta di ira che si rivolge contro se stessa. E se un’intera nazione si vergognasse realmente, essa sarebbe come il leone, che prima di spiccare il balzo si ritrae su se stesso. Ammetto che in Germania non esiste ancora neppure la vergogna; al contrario, questi miserabili sono tuttora patrioti. Ma quale altro sistema potrebbe far dileguare il patriottismo, se non questo ridicolo sistema del nuovo cavaliere [Federico Guglielmo IV di Prussia]? La commedia del dispotismo che si rappresenta con noi, è per lui altrettanto pericolosa quanto lo fu un tempo la tragedia per gli Stuart e i Borboni. E anche se per un lungo periodo noi si dovesse considerare questa commedia per ciò che essa realmente è, pure sarebbe già una rivoluzione. Lo Stato è una cosa troppo seria perché se ne faccia un’arlecchinata. Forse si potrebbe far

²⁰¹ K. Marx, *R4*, MEW, Bd. 1, p. 337, trad. it., MEOC, vol. 3, p. 147.

²⁰² Frederic Gross analizzando la vergogna come tonalità emotiva propria dell’impeto rivoluzionario, commenta il passo marxiano sopra riportato in questi termini: “La vergogna è un sentimento rivoluzionario, scrive Marx, e poi prosegue: ‘E se davvero un’intera nazione si vergognasse, sarebbe come un leone che si china per spiccar il balzo’. Qui c’è tutto: la rabbia, il divenire-animale, la dimensione collettiva, la trasformazione simultanea di sé e del mondo. La vergogna, oscillazione dolorosa tra tristezza e rabbia, conosce un duplice destino: il destino buio e freddo che sfigura, conducendo a una solitaria rassegnazione; il destino luminoso e bruciante che trasfigura, anima le rabbie collettive. La Comune di Parigi era un’esplosione di vergogna-rabbia dopo la sconfitta inflitta dai Prussiani. La Comune gli appariva come la vendicatrice delle vergogne subite, la liberatrice che porge il ferro che amputa, il ferro che purifica”. F. Gros, *La vergogna è un sentimento rivoluzionario*, Nottetempo, Milano 2023, p. 156. Sulla vergogna e il suo tratto emancipativo, cfr. anche P. Virno, *La logica delle passioni*, in M. Bascetta (et alii), *Le passioni della crisi*, Manifesto Libri, Roma 2010, pp. 47-66.

camminare per parecchio tempo con favore del vento una nave carica di pazzi: ma essa andrebbe ugualmente incontro al suo destino, proprio perché i pazzi non ci crederebbero. Questo destino è la rivoluzione, la rivoluzione che è imminente.”²⁰³

L'imminenza della rivoluzione non ha valore di predizione: designa piuttosto l'urgenza del momento rispetto al carattere insostenibile della miseria tedesca. Essa viene vista da Marx come “freno di emergenza” rispetto al disastro rappresentato da quella “nave carica di matti” (lo Stato prussiano) che sembra seguire inesorabilmente la propria marcia verso la catastrofe.

La rivoluzione appare come imminente nel movimento che rivela l'assenza delle sue condizioni: condizioni da produrre, non già date, che si aprono solo dopo la presa di posizione rivoluzionaria.

Ruge, nella sua risposta a Marx, dichiara tutto il suo scetticismo rispetto all'ipotesi di una sollevazione popolare: “Avremo dunque una rivoluzione politica? *Noi*, i coevi di tali tedeschi? Amico mio, Lei crede ciò che desidera. Oh, lo so! È bello sperare, ed è doloroso abbandonare ogni illusione. C'è più coraggio nella disperazione che nella speranza. Ma è il coraggio della ragione, e noi siamo arrivati a un punto in cui non è più lecito illudersi.”²⁰⁴

Marx, replicando a sua volta a Ruge, riflettendo sulle difficoltà del momento presente, dice: “e se tuttavia non dispero di esso è soltanto perché la sua situazione disperata mi riempie di speranza (*mich mit Hoffnung erfüllt*)”.²⁰⁵

L'attualità della rivoluzione tedesca si basa su una situazione di inattualità, la possibilità di una politica rivoluzionaria procede da un'impossibilità di fondo. Tale situazione di impossibilità provoca nel soggetto un conflitto interiore che lo rende capace di agire politicamente, interpretando la speranza non come il semplice opposto della disperazione, ma lasciando derivare quella da questa. Non rimane altra soluzione che rovesciare la disperazione su se stessa.

Negli appunti sulla *Dissertazione*, Marx identificava la “fortuna” con la filosofia che, se intesa come “prassi nella teoria”, è capace di aprire spazi di libertà rispetto alle imposizioni necessitanti che una particolare congiuntura impone. Dopo la crisi del '43, egli sembra far coincidere sempre più la fortuna con il vuoto prodotto dalla lotta politica. Il pensiero, in questo caso, deve sapersi collocare in una situazione di impossibilità, adottare una pratica teorica in grado di spiazzare le riflessioni convenzionali sulla base delle possibilità aperte dalla lotta politica.

Ricerca, come fa Marx, la speranza nella disperazione, compenetrare e non separare i due sentimenti, significa interpretare la disperazione come un “vuoto”, un niente, che non è “negazione della materia”, ma equivale al prendere posizione in un luogo ancora da definire e che può sorgere

²⁰³ K. Marx, *R4*, MEW, Bd. 1, pp. 337-338, trad. it., cit., p. 147-148.

²⁰⁴ A. Ruge, *Annali franco-tedeschi*, Massari editore, Bolsena 2001, p. 49.

²⁰⁵ K. Marx, *R4*, MEW, Bd. 1, p. 342, trad. it., cit., p. 153.

solo dopo la rottura con le strutture anacronistiche del passato, rendendosi indipendente rispetto alle idee dominanti.

Questa fase è caratterizzata da una radicale incertezza, soprattutto a livello teorico, in cui il problema principale è quello di pensare la politica a partire da un nuovo elemento che non può essere più quello della mediazione della stampa e del riformismo liberale. Le categorie concettuali liberali sono state abbandonate ma le nuove non emergono ancora: è una fase di transizione all'interno del laboratorio marxiano, in cui non si riesce ancora a nominare la nuova pratica politica da seguire, che per il momento è soltanto presentita.²⁰⁶

Marx è però convinto dell'urgenza del compito, il quale non può contare su condizioni preesistenti, perché si tratta di liberarsi dalle pastoie feudali; occorre "ricominciare da capo", perché la strategia adottata sin lì è stata fallimentare. Bisogna che i morti seppelliscano i morti.

"Nessun popolo dispera, e anche se per lungo tempo dovesse sperare soltanto per stupidità, pure un giorno, dopo molti anni, per subita intelligenza adempirà tutti i suoi pii desideri. Ma Lei mi ha contagiato, il Suo tema non è ancora esaurito, voglio aggiungervi il finale, e quando tutto sarà finito mi porga la mano per ricominciare da capo. Lasciate che i morti seppelliscano e piangano i loro morti (*Laßt die Toten ihre Toten begraben und beklagen*). Al contrario, è invidiabile essere i primi a entrare nella nuova vita; questa dev'essere la nostra sorte."²⁰⁷

Marx cerca varchi per l'azione politica in corrispondenza delle lacerazioni interne allo Stato, a partire dalle situazioni di sfruttamento che si danno all'interno della società, solo così è possibile evitare la catastrofe.

Il nuovo può emergere a partire da una critica radicale dell'esistente, tentando di individuare tendenze e linee di fuga, sfruttando quelle faglie che il sistema dominante non riesce ad integrare e ricondurre all'unità:

"Il sistema dell'industria e del commercio, della proprietà e dello sfruttamento degli uomini, ancor più rapidamente dell'aumento della popolazione conduce però all'interno della società attuale ad una rottura che il vecchio sistema non può sanare, perché esso in generale non sana e non crea, ma unicamente esiste e gode. L'esistenza dell'umanità sofferente che pensa, e dell'umanità pensante che viene oppressa, deve di necessità diventare insopportabile e indigeribile per il mondo animale dei filistei, che gode passivamente e ottusamente. Da parte nostra, dobbiamo portare interamente alla luce del giorno il vecchio mondo e creare positivamente il nuovo mondo. Quanto più a lungo gli eventi lasceranno tempo per

²⁰⁶ "Quasi maggiori degli impedimenti esterni sembrano le difficoltà interne. Infatti, pur se non c'è alcun dubbio circa il 'dove', regna però tanto maggiormente la confusione quanto al 'verso dove'. Ciascuno dovrà confessare a se stesso non soltanto che si è manifestata un'anarchia generale tra i riformatori, ma che egli stesso non ha una visione esatta di ciò che si deve fare." K. Marx, *R4*, MEW, Bd. 1, pp. 343-344, trad. it., cit., p. 154.

²⁰⁷ Ivi, p. 338, trad. it., cit., p. 148.

riflettere all'umanità che pensa e tempo per riunirsi all'umanità che soffre, tanto più perfetto verrà al mondo il frutto che il presente porta in grembo.”²⁰⁸

La questione della “proprietà” assumerà un rilievo cruciale di lì a poco, all'interno della *Questione ebraica*, dopo che Marx avrà consultato materiale storico relativo alla Rivoluzione Francese. È interessante il riferimento alla proprietà che “divide” l'umanità tra “il mondo animale dei filistei, che gode passivamente ed ottusamente”, e un’“umanità sofferente che pensa” ed un’“umanità pensante che viene oppressa”.

Notiamo ora una presa di distanza rispetto alle argomentazioni presenti nella “Gazzetta Renana”: lì Marx attribuiva al *logos* il compito di organizzare la totalità associata, confidando nel fatto che comprendere implica anche instaurare un accordo tra differenti soggettività; l'oggettività è in questo caso qualcosa rispetto alla quale è possibile raggiungere un'intesa grazie alla funzione unificante dell'intelletto comune. Questo tipo di scenario comincia però a incrinarsi dopo la cesura del 1843.

Ora per Marx le fratture interne alla società non possono essere risolte a livello puramente logico, né è possibile determinarne gli sviluppi a partire da “ricette” valide per il futuro: “Fino ad ora, i filosofi avevano bella e pronta sulle loro cattedre la soluzione di tutti gli enigmi, e lo stolto mondo essoterico non aveva che da spalancare le fauci perché gli volassero in bocca le colombe arrostitite della scienza assoluta.”²⁰⁹

La via da seguire è però ancora imprecisata. L'abbandono delle convinzioni precedenti segna una fase di crisi interiore: la transizione richiede un serio confronto critico con le tendenze concettuali dominanti della sua epoca, che mirano a giustificare l'ipoteca del passato sul presente. È una crisi che Marx affronta in solitudine, durante la luna di miele a Kreuznach, che durerà fino all'Ottobre del 1843, prima di trasferirsi a Parigi.

La solitudine è la condizione vissuta da Marx dopo il fallimento dell'esperienza della “Gazzetta Renana”, dove alla crisi teorica si aggiunge quella personale, legata ad una situazione economica precaria dopo la lite con la madre per l'eredità paterna e dopo aver rifiutato un impiego pubblico presso lo Stato prussiano. Questo tipo di solitudine però non è uno stato psicologico, ma è una forma di libertà propria di chi riconosce la fragilità delle coordinate di pensiero fin lì adottate, ed è costretto sempre di nuovo a fare i conti con interruzioni, digressioni, contraddizioni irrisolte. La solitudine è la condizione in cui si ritrova chi vuole adottare pratiche teoriche in grado di spiazzare le riflessioni convenzionali²¹⁰.

²⁰⁸ Ivi, p. 342-343, trad. it., cit., p. 153.

²⁰⁹ Ivi, p. 344, trad. it., cit., p. 154.

²¹⁰ L. Althusser, *Solitude de Machiavel et autres textes* Puf, Paris 1998.

Sedici anni dopo, nel 1859, Marx fece riferimento a questo periodo della sua vita nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, descrivendo il suo isolamento come un ritiro “dalla scena pubblica nella stanza da studio” perché consapevole che le categorie concettuali che aveva adottato sin lì adottato non erano sufficienti a comprendere la realtà sociale tedesca, così “il primo lavoro intrapreso per sciogliere i dubbi che mi assalivano fu una revisione critica della filosofia del diritto di Hegel”.²¹¹

Il problema essenziale di Marx è quello di approfondire le fratture in seno alla società, in quanto proprio in questi interstizi intravede nuovi percorsi di soggettivazione politica. Si era interessato alle questioni sociali studiando la condizione dei contadini della Mosella e le leggi sui furti di legna; in entrambe le situazioni era convinto che lo Stato, attraverso il ruolo di mediazione della stampa libera, potesse risolvere la questione sociale tedesca, ormai sempre più teatro di insurrezioni popolari.²¹² La chiusura del giornale rende visibile ciò che le convinzioni teoriche sin lì adottate avevano tenuto nascosto: lo Stato è un universale meramente astratto, perché esso può riprodursi solo rimuovendo le fratture che si generano continuamente al proprio interno. Le riforme sono incapaci di risolvere il problema sociale, proprio perché lo Stato e i suoi apparati lo rimuovono. Marx sta cominciando ad affrontare la questione del sociale, è l'inizio di un percorso che lo porterà negli anni seguenti a riconoscere nell'economia politica l'anatomia della società civile.²¹³

Nel suo desiderio di chiarirsi le idee, critica allora la filosofia del diritto di Hegel e il suo metodo speculativo perché entrambi contribuiscono, secondo Marx, a tenere nascoste le fratture interne alla società offrendo l'immagine di una totalità pacificata e priva di attriti.²¹⁴

Il problema dell'empiria, ossia la ricerca di un universale empirico da opporre all'universale astratto, porterà Marx ad accogliere con un certo entusiasmo le *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia* pubblicate da Feuerbach nel febbraio 1843.

²¹¹ K. Marx, *KPO*, MEW, Bd. 13, p. 8, trad. it., “Prefazione” a *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 4.

²¹² Cfr. J. Sperber, *Rhineland Radicals. The democratic Movement and The Revolution of 1848*, Princeton University Press, New Jersey 1991, pp. 13-138.

²¹³ “Il primo lavoro intrapreso per sciogliere i dubbi che mi assalivano fu una revisione critica della filosofia del diritto di Hegel, lavoro di cui apparve l'introduzione nei *Deutsch-französische Jahrbücher*, pubblicati a Parigi nel 1844. La mia ricerca arrivò alla conclusione che tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere compresi né per sé stessi, né per la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma hanno le loro radici, piuttosto, nei rapporti materiali dell'esistenza il cui complesso viene abbracciato da Hegel, seguendo l'esempio degli inglesi e dei francesi del secolo XVIII, sotto il termine di “società civile” e che l'anatomia della società civile è da cercare nell'economia politica.” K. Marx, *KPO*, MEW, Bd. 13, p. 8, trad. it., cit., p. 4.

²¹⁴ “Ho criticato il lato mistificatore della dialettica hegeliana quasi trent'anni fa, quando era ancora la moda del giorno.” K. Marx, *K*, MEW, Bd. 23, p. 27, trad. it., “Poscritto alla seconda edizione del *Capitale*”, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 44. Intendiamo precisare che la nostra ricerca non ha come obiettivo quello di comprendere quanto effettivamente Marx compreso la filosofia hegeliana in questa fase giovanile. Come ha ben spiegato L. Althusser, l'hegelismo del giovane Marx è stato largamente mediato dalla riflessione giovane-hegeliana, di conseguenza il suo hegelismo non sarebbe altro che un “mito”. Cfr L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 35.

Al tempo stesso, come vedremo, la presenza di Feuerbach all'interno della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* renderà instabile e non privo di aporie il discorso marxiano: perché all'interesse per le fratture interne alla società civile si sovrappone la questione del *Gattungswesen*, esponendo Marx alle critiche di aver presentato l'immagine di un'altra totalità, quella del *Genere Umano*, che costituirebbe il rovescio speculare ed empirico della totalità hegeliana, criticata in quanto meramente astratta. In ogni caso, il rapporto di Marx con Feuerbach non si limita ad una ricezione passiva delle tesi feuerbachiane: è lo stesso Marx, d'altronde, a chiarire che la filosofia di Feuerbach ha evidenti limiti, perché non sembra voler declinare le sue analisi in direzione di una critica della politica.²¹⁵

Il ritiro in solitudine a Kreuznach inoltre non produce soltanto la critica alla filosofia hegeliana, né Marx limita le sue letture alle *Tesi* di Feuerbach. Egli dedica parte del tempo alla comprensione della Rivoluzione Francese, progettando una storia della Convenzione, poi mai realizzata.²¹⁶ Ed è interessante cercare di comprendere perché Marx si dimostra così affascinato dalla Rivoluzione Francese: innanzitutto perché essa ha dispiegato tutte le categorie del politico e si tratta ora di porre queste categorie a critica.²¹⁷ Non solo: dalla Rivoluzione francese emerge la “moltitudine”, i “molti uno” che si presentano in massa sulla scena pubblica”, i quali per Marx, a differenza che per Bauer e Stirner, rappresenta un campo di potenzialità da indagare.

Durante il *Vormärz*, la politica in Germania diventa sempre più una politica di massa.²¹⁸ La Renania è scossa da mobilitazioni popolari condotte da contadini, operai, artigiani a causa di politiche statali inadatte ad affrontare la crisi sociale, incrementata da strutture amministrative antiquate oltre che da politiche di repressione. Così, in questa condizione di anacronismo, in cui il passato intende fagocitare il presente, le masse della Rivoluzione Francese appaiono a Marx portatrici di una temporalità nuova, sovversiva, eccedente le strutture statali e i suoi corpi intermedi, gli *Stände*, giudicati incrostazioni dell'epoca feudale. Marx, come vedremo, utilizza questi appunti sulla Rivoluzione Francese

²¹⁵ “Sugli aforismi di Feuerbach non sono d'accordo solo in un punto, cioè che egli insiste troppo sulla natura e troppo poco sulla politica”. K. Marx, *R3*, MEW, Bd. 27, p. 417, trad. it., MEOC, Vol. 1, pp. 419.

²¹⁶ Durante il soggiorno a Kreuznach, mentre è impegnato nella stesura della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Marx ripercorre le vicende della Rivoluzione Francese. Legge e raccoglie estratti dai *Mémoires* del sostenitore giacobino René Levasseur (de la Sarthe) e dalla *Geschichte der letzten 50 Jahre* di Carl F. E. Ludwig. Si avvale dell'*Examen critique de l'ouvrage posthume de M. la Baronne de Staël* di J. Ch. Bailleul e legge inoltre *Über Ursache, Charakter und Folgen der Julitage* di Karl Wilhelm von Lancizolle, la *Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter* dello storico Wilhelm Wachsmuth, le *Ansichten über Frankreich seit dem Juli 1830* e *Die neue Proposition in Bezug auf die Verbannung Karls X und seiner Familie* di François-René de Chateaubriand.

Cfr. Inoltre la voce *Marx* in n. B. Bongiovanni-L. Guerci (a cura di), *L'albero della rivoluzione. Le interpretazioni della Rivoluzione francese*, Einaudi, Torino 1989, pp. 444-445.

²¹⁷ Cfr. B. Bongiovanni, *Le repliche della storia. Karl Marx tra la Rivoluzione francese e la critica della politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 61.

²¹⁸ J. Sperber, *Rhineland Radicals*, cit., p. 92.

“appropriandosi” del materiale storico, usando la storia, ma non da storico,²¹⁹ evidenziando il punto di vista di chi esercita il dominio, che non vede e non può vedere il punto di vista rivoluzionario che intensifica l’elemento sovversivo individuato nella miseria presente.²²⁰

Nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* comincia ad emergere questo aspetto: Marx intende rivelare, seppur nelle difficoltà e aporie di questi manoscritti redatti durante la luna di miele a Kreuznach, ciò che il dispotismo prussiano rimuove, ovvero il fatto che esso fonda l’architave del proprio potere su una realtà contingente, in costante mutamento, lacerata da “collisioni” al proprio interno.

2.5 La politica nella sua dimensione “tragica”. La questione delle collisioni da Hegel a Bauer.

La condizione di solitudine a Kreuznach costringe a pensare la politica e le prospettive emancipative per gli individui in una dimensione “tragica”: è la situazione del soggetto che deve fare i conti con l’impossibilità dell’azione.²²¹ La chiusura della “Gazzetta Renana”, lo sgretolarsi delle speranze riformatrici, la disillusione nei confronti della soluzioni liberale rispetto alla crisi tedesca aprono un solco tra soggetto e mondo, tra coscienza e realtà: Marx si rende conto che la temporalità del mondo non è disposta a piegarsi alla temporalità e alla volontà della coscienza, ma il filosofo tedesco non intende fare concessioni a prospettive nichilistiche e disfattiste.

Al contrario, concepire la crisi e la critica dello Stato moderno assumendo una postura “tragica” significa pensare la prassi rivoluzionaria in una situazione in cui abbandoniamo qualsiasi ipotesi escatologica di progresso, utopia e redenzione.²²² In questo senso, il compito della critica è sfruttare l’energia rilasciata dalla crisi stessa, è capacità di intervento sul disordine e sulla sofferenza che, come scrive Marx a Ruge, “l’umanità sofferente” sta provando. In poche parole, saper agire in un contesto di impossibilità, facendo derivare la speranza dall’assenza di speranza, dalla disperazione.

L’immagine della Prussia guidata da Federico Guglielmo IV è quella di una “nave carica di matti” che sta facendo precipitare il Paese verso il collasso, ma allo stesso tempo Marx dichiara il carattere transitorio, poiché insostenibile, della situazione tedesca, in cui la “fortuna” può essere ricercata soltanto nella prassi rivoluzionaria. Più precisamente, la tensione emancipativa si delinea tra la

²¹⁹ Cfr. E. J. Hobsbawm, *Marx and History*. “Diogenes”, 32(125), 1984, pp. 103-114.

²²⁰ E. Balibar, *Cinque studi di materialismo storico*, Pgreco, Milano 2022.

²²¹ “La filosofia [...] è sempre un sintomo della scissione tra interno ed esterno, un segno della sostanziale diversità di io e mondo, dell’incongruenza di anima e fare. Ragion per cui, quei tempi beati non hanno filosofia, ovvero, il che è lo stesso, tutti gli uomini di quest’epoca sono filosofi.” G. Lukács, *Teoria del romanzo*, Nuove Pratiche Editrice, Roma 1994, p. 57.

²²² A. Toscano, *Politics in a tragic key*, in “Radical Philosophy” 180, 2013.

sensazione di essere sul punto di una rottura rivoluzionaria (“Forse si potrebbe far camminare per parecchio tempo con favore del vento una nave carica di pazzi: ma essa andrebbe ugualmente incontro al suo destino, proprio perché i pazzi non ci crederebbero. Questo destino è la rivoluzione, la rivoluzione che è imminente”) e il blocco della stessa da parte dello Stato autoritario. La politica reazionaria degli Hohenzollern assume tratti farseschi, il travestimento comico sostituisce la metamorfosi tragica: “Ma quale altro sistema potrebbe purgare il loro patriottismo, se non questa buffonata del nuovo cavaliere Federico Guglielmo IV di Prussia? La commedia del dispotismo che ci è recitata è per lui altrettanto pericolosa quanto lo fu a suo tempo la tragedia per gli Stuart e i Borboni. E benché per un lungo periodo tale commedia non fosse considerata per quello che è, pure sarebbe già una rivoluzione”.²²³

Cercare la “fortuna” nella lotta politica significa difendere l’empiria dalla pretesa hegeliana di assorbirla all’interno dell’Idea rappresentata dallo Stato: nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, la questione delle “collisioni empiriche” è di particolare interesse per il nostro discorso, perché capaci di produrre smottamenti all’interno della compagine statale, espressioni di un conflitto di cui gli esiti sono incerti e che non può venire neutralizzato all’interno della sfera logica del diritto.²²⁴

Il termine “collisione” (*Kollision*) ha una storia semantica ben precisa, che Marx riprende da Hegel dopo le modificazioni nell’uso del lemma apportate da Bruno Bauer.

Hegel utilizza il termine “collisione” nella *Fenomenologia dello Spirito* in relazione ai caratteri tragici di Antigone ed Edipo. Analizzando l’*Antigone* di Sofocle, egli individua due opposte potenze etiche, quella di Antigone e quella di Creonte, l’una rappresentante dei valori della famiglia, l’altro quelli della città, dove si oppongono legge divina e legge umana, principio femminile e principio maschile. Hegel sottolinea l’unilateralità delle azioni dei personaggi tragici, ognuno si fa portatore di una delle due leggi in forma assoluta, senza riconoscere il diritto dell’altro. Si tratta di un’opposizione in cui ciascuno dei due termini nega l’altro ma non se stesso, rifiutando l’ipotesi di una mediazione e di riconoscersi reciprocamente come parte di un intero e di un orizzonte comune.

Il conflitto potrà essere ricomposto solo attraverso l’ “uguale assoggettamento di tutt’e due i lati” alla forza superiore e impersonale del “destino”. Ma questa conciliazione è precaria e prepara il passaggio a una nuova figura, lo “statuto giuridico” del mondo romano. Proprio a partire dalla vicenda

²²³ Cfr. anche G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, Il Mulino, Bologna 1971, p. 153 il quale sostiene che in Marx vi è una “teoria della ripetizione storica”, nella quale “la ripetizione non è un’analogia o un concetto della riflessione dello storico, ma anzitutto una condizione dell’azione storica stessa”. Scrive ancora Deleuze: “Per Marx, la ripetizione è comica quando cambia direzione, cioè quando, in luogo di condurre a una metamorfosi e alla produzione del nuovo, forma una sorta di involuzione, il contrario di una creazione autentica: il travestimento comico sostituisce la metamorfosi tragica”.

²²⁴ Cfr M. Ricciardi, *Il potere temporaneo*, cit., p. 13-18.

tragica di Antigone nascerà l'esigenza di un orizzonte normativo comune in cui possa dispiegarsi l'azione di soggettività con interessi tra loro differenti.²²⁵

La colpa (*Schuld*) dei due protagonisti sta dunque nell'unilateralità del loro agire, l'azione etica "rimane al di dentro dell'*immediatezza naturale* e, in quanto operare, rende questa unilateralità una colpa".²²⁶ La distinzione tra dramma antico e moderno, per Hegel, si basa in sostanza sull'inconsapevolezza dell'agire da parte dell'eroe greco, che agisce solo sulla base del *pathos*, dell'istinto passionale, che prevale sull'aspetto riflessivo. È un agire meramente passivo, privo di consapevolezza interiore, che rende l'interno totalmente dipendente dall'esterno. Come scrive Hegel, la differenza tra la lirica romantica, in cui prevale il lato soggettivo a scapito di quello esterno, e il dramma greco, risiede nel fatto che l'agire, nella tragedia greca, "viene a trovarsi nel mezzo di intrecci e collisioni, che da parte loro conducono, contro lo stesso volere e la stessa intenzione dei caratteri agenti, ad un esito in cui viene in rilievo l'essenza interna propria ai fini, ai caratteri e ai conflitti umani".²²⁷

Le collisioni prevedono quindi l'opposizione tra forze opposte, che rifiutano di riconoscersi reciprocamente negando se stesse, in cui l'opposizione assume un carattere assoluto:

"Comica è la collisione dei doveri perché esprime la contraddizione, e precisamente quella di un *opposto assoluto* [...] La coscienza etica sa quel che ha da fare ed è decisa ad appartenere o alla legge divina o alla umana. Questa immediatezza della sua decisione è un *essere-in-sé*, ed ha perciò, in pari tempo, il significato di un essere naturale"²²⁸.

Le collisioni per Hegel costituiscono una "violazione",²²⁹ una "dissonanza"²³⁰ che spezzano l'armonia originaria e la compiutezza dell'idea. Tali violazioni devono necessariamente essere superate, esigono necessariamente una soluzione al fine di ristabilire l'unità e compattezza dell'intero.

"Queste situazioni serie implicano però una difficoltà peculiare, implicita nel loro concetto. Esse poggiano su violazioni e mettono in rilievo rapporti che non possono continuare a sussistere, ma necessitano di un rimedio che li trasformi. Ma la bellezza dell'ideale risiede proprio nella sua imperturbabile unità, nella sua quiete e compiutezza in se stessa. La collisione disturba questa armonia e pone in dissonanza ed in opposizione l'ideale in sé unito. La configurazione di tale violazione lede l'ideale stesso, ed il compito dell'arte può in tal caso solo consistere, da un lato nel non lasciar perire in

²²⁵ Cfr. A. L. Siani, *La tragedia*, in M. Farina, A.L. Siani (a cura di), *L'estetica di Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2014, pp. 181-95.

²²⁶ Hegel, *La fenomenologia dello Spirito*, Tomo II, La Nuova Editrice Italia, Firenze 1970, p. 27

²²⁷ Hegel, *Estetica*, Vol. II, Einaudi, Torino 1976, p. 1298.

²²⁸ Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 23.

²²⁹ Hegel, *Estetica*, Vol. 1, cit., p. 231.,

²³⁰ *ivi*, p. 232.

questa differenza la libera bellezza, dall'altro nell'oltrepassare la scissione e la sua lotta, perché ne nasca, con la soluzione dei conflitti, come risultato, l'armonia, che solo in tal modo spicca nella sua compiuta essenzialità.²³¹

Il lessico delle collisioni rimanda dunque alla tragedia greca che mette a tema l'idea della contingenza come necessità (ἀνάγκη) invincibile, rispetto a cui la capacità umana di operare è sempre infinitamente più debole.²³² Nietzsche, ne *La nascita della tragedia*, ricorre al dramma greco per dire che la vita è dolore, lotta, distruzione, conflitto, incertezza, precarietà che fa vacillare continuamente il *principium individuationis*, cioè l'ipotesi di un individuo completamente individuato in se stesso, stabile, fissato in una forma immutabile. Rimanendo continuamente a contatto con le forze della natura, l'eroe è sempre coinvolto nel flusso vitale e nella contingenza delle forme.²³³

Come abbiamo visto, per Hegel la mentalità del dramma greco è dominato dalla prevalenza dell'esterno, dunque dal carattere enigmatico e irrazionale della natura, sull'interno, poiché l'agire dell'eroe greco è un agire ancora inconsapevole, non giunge ancora a compiere le azioni come espressione di valori ricostruibili e fondabili razionalmente, ma sono appunto condizionate da una necessità imperscrutabile rispetto alla quale l'individuo è "incosciente": soltanto nella modernità, con il darsi della "moralità" (*Moralität*), l'individuo può essere ritenuto responsabile delle proprie azioni perché mosso da un'intenzionalità consapevole: l'azione in questo caso è *Handlung*, viene valutata secondo l'intenzionalità consapevole dell'agente.²³⁴

Bruno Bauer si confronta con la teoria estetica di Hegel torcendola per i propri scopi politici e filosofici. La critica baueriana è profondamente intessuta con la questione dello "stile", la critica funziona cioè come "gesto" capace dell'innovazione creativa, disinnescando tutte quelle forze livellanti nei confronti della coscienza soggettiva. L'arte per Bauer può avere una spiccata rilevanza politica, a patto che essa venga liberata dalla commistione con la religione e con il suo carattere tipicamente escludente: il pensiero per Bauer ha la capacità di porre gli esclusi sullo stesso piano delle forze escludenti e, in questo senso, rivela la propria capacità artistico-creativa, nel momento in cui pone il meccanismo di esclusione come qualcosa di arbitrario.²³⁵

Per Bauer, il merito più grande di Hegel è stato quello di aver messo in luce il carattere "tragico" delle collisioni; l'elemento "tragico" coincide con la dimensione conflittuale delle relazioni tra gli

²³¹ Ivi, pp. 231-232.

²³² Jean-Pierre Vernant, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 2001.

²³³ Cfr. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna 2010, p. 51 il quale celebra la figura del *Prometeo* di Eschilo per aver saputo mantenere un rapporto profondo con il mondo del caos, della caducità, della contingenza, che è "divina necessità", "Moira troneggiante al di sopra degli dei e degli uomini".

²³⁴ Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 118, p.111.

²³⁵ Cfr. M. Tomba, "Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer" in D. Moggach (a cura di) *The New Hegelians, Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge University Press, 2006.

individui, ma questo è possibile solo in quanto, secondo Bauer, Hegel libera l'interpretazione della tragedia dai tratti religiosi, che hanno la funzione invece di neutralizzare il carattere conflittuale delle collisioni.²³⁶

“La concezione atea della tragedia si basa sul presupposto che i doni elargiti agli esseri umani devono necessariamente entrare in collisione e in conflitto l'uno con l'altro”.²³⁷

L'operazione che Bauer compie è quella di proiettare sulle figure tragiche dell'antichità i caratteri del “soggetto moderno”, dotandole di una consapevolezza ed autonomia razionale nell'agire, riformulando così il concetto di colpa: l' “Antigone” di Hegel scopre di essere colpevole solo negativamente, per il fatto stesso di soffrire, poiché Antigone non conosce ancora il concetto di responsabilità individuale ed agisce in quanto mossa unicamente dal *pathos*.²³⁸ L'Antigone di Bauer, possiamo invece dire, sceglie invece consapevolmente ed autonomamente di agire rivendicando la propria libertà contro Creonte. Per Hegel, tra Antigone e Creonte c'è pari legittimità, pari giustizia e pari torto, poiché entrambi sono coscienze morali che obbediscono agli imperativi etici contrastanti e unilaterali. Per Bauer, invece, tra Antigone e Creonte c'è un'*asimmetria* originaria ed il gesto di Antigone è consapevolmente volto a sopprimere il sopruso e l'esclusione da parte di Creonte. È Antigone che denuncia di aver subito un torto da parte di Creonte, i due soggetti non hanno evidentemente torto alla pari, come per Hegel.

La storia stessa per Bauer ha il carattere di una tragedia²³⁹: nell'analisi del dramma greco, egli slega l'idea di fato da quello della giustizia divina, presentando la storia come un campo conflittuale in cui è assente la speranza verso l'intervento divino che possa risolvere tali conflitti. Soltanto la storia può risolvere le collisioni tra “soggettività tragiche” ed è nella storia stessa che Bauer ripone le proprie speranze per l'emancipazione dalle strutture del passato che inficiano il libero agire dell'autocoscienza.

Ma questo atteggiamento di fiducia verso la storia assume toni fatalistici: dopo la campagna di repressione degli apparati governativi contro il sistema della stampa libera, Bauer aveva fortemente criticato la mancata reazione da parte della popolazione tedesca: il suo disprezzo per la massa (*die*

²³⁶ Sul concetto di “collisione” in Bauer, cfr. G. Schimmenti, *Bruno Bauer's critical theory of tragedy. The aesthetics of collision*, Critique, N. 1, 2022, pp. 221-232.

²³⁷ B. Bauer, *Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpuncte des Glaubens beurteilt*, Leipzig, Otto Wigand 1842, p. 148.

²³⁸ Cfr. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 29.

²³⁹ Cfr. B. Bauer, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, Zuerich und Winterthur, Verlag des literarischen Comptoirs, 1842 p. 44.

Masse) ha come conseguenza, oltre che un ostinato isolamento dalla scena politica, una visione della storia apocalittica e nichilistica²⁴⁰, un agire eroico fondato sul nulla:

“Le tre svolte più significative nella storia si sono avute: quando Socrate si è vantato di fronte alla teocrazia del suo non-sapere; quando il cristianesimo, opponendosi all'impero, pose al primo posto la cura della propria anima, e quando Descartes ha voluto che si dubitasse di tutto. Proprio queste azioni eroiche del nulla portarono per altro alla creazione di nuovi mondi. Allo stesso modo, ora sarà l'ultimo e più difficile proposito che resta da realizzare, quello di non volere nulla - di quanto cioè è antico - a dare all'uomo per la prima volta il dominio e la padronanza completi sul mondo”.²⁴¹

E' interessante ora capire il modo in cui Marx, ereditando la lettura baueriana delle collisioni, le declina nel contesto della *Kritik*.

2.6 Le collisioni in Marx

Marx aveva fatto riferimento alla questione delle *Kollisionen* già nella *Dissertazione di dottorato*, in particolare nei *Quaderni di appunti* su Epicuro. Qui, emerge chiaramente l'influenza hegeliana sull'interpretazione della filosofia di Epicuro ed in particolare la funzione che le collisioni svolgono nel contesto teorico che Marx eredita da Hegel. Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, Hegel intende il procedere della storia del pensiero filosofico sulla base dello sviluppo dello spirito, che assume via via forme più adeguate come principio di esplicazione della realtà. L'atomo epicureo rappresenta un principio troppo astratto e povero di realtà, nel senso che non riesce a spiegare le concrete e molteplici realtà esistenti. Ad esempio, non si comprende perché dagli urti e dalla combinazione di certi atomi si generi necessariamente proprio questa realtà e non un'altra. Un principio di esplicazione del reale ricco e coerente è invece quello che è in grado di riconoscersi nel mondo esterno. Per Marx, Epicuro invece non spiega perché, a partire da movimenti impercettibili e continui tra gli atomi, si producano aggregati stabili e fermi nel tempo, concretamente distinti tra loro. L'atomo, come principio, entra “in necessaria collisione” con il mondo concreto”: esso, in quanto principio eminentemente materiale (mero ammasso di particelle elementari), è un dato immediato ed una semplice rappresentazione sensibile, non spiega la concretezza del reale. “Concreto” è ciò che pone il pensiero, capace di individuare e spiegare il molteplice.

²⁴⁰Löwith, K. *Il nichilismo europeo*, Laterza Roma Bari, 2006.

²⁴¹B. Bauer, *Rußland und das Germanentum*, Charlottenburg 1853, trad. it. *La Russia e il germanesimo*, in K. Löwith (a cura di), *La sinistra hegeliana*, Laterza Torino, p. 261.

“In generale, per lo sviluppo della filosofia epicurea e della dialettica ad essa immanente occorre essenzialmente tener fermo questo, che - essendo il principio un principio rappresentato, che nella forma dell'essere si oppone al mondo concreto - la dialettica, l'essenza interna di queste determinazioni ontologiche, come dialettica di una forma dell'assoluto in se stesso vuota, può emergere solo in quanto esse, come immediate, entrino in necessaria collisione con il mondo concreto, e nel loro rapporto specifico con esso manifestino come esse siano solo la forma immaginata, esteriore a se stessa, della sua idealità, e siano non come presupposti, ma piuttosto solo come idealità del concreto”.²⁴²

Le collisioni, gli urti tra gli atomi, determinano quegli incontri da cui i corpi prendono forma. Il problema, per il Marx idealista, è la contraddizione che si genera nella compresenza del molteplice in seno a ciò che si pretende unitario e dotato di una sua consistenza specifica e peculiare. Dice Marx: poiché vi sono molti atomi, “ognuno ha in sé stesso la differenza nei confronti della molteplicità, ed è quindi in sé un molteplice”.²⁴³

L'atomo viene negato nella sua spazialità, cioè nel modo con cui è dato nella sua materialità, poiché le collisioni materiali necessitano di essere fondate da un principio spirituale che possa riconoscersi nella realtà e dire perché il mondo è così e non altrimenti. L'organico, il vivente, ha una coerenza ed effettività solo se posto dal pensiero. Invece, rimanendo sul piano delle collisioni empiriche, si pretende di considerare il molteplice come realtà autonoma dal pensiero, così che “ciò che deve essere risolto è dunque presupposto”.²⁴⁴ Questo è il momento idealista di Marx. È dall'Uno che bisogna derivare il molteplice. Si parte dal pensiero, dal principio spirituale e da qui derivare il molteplice secondo passaggi logici e necessari: “Nel mondo bisognava spiegare per l'appunto come esso da un principio si espliciti liberamente in un molteplice.”²⁴⁵ Invece nell'atomismo il molteplice, i “molti atomi”, la contingenza degli incontri, sono ciò che è primario.

Nello scenario delineato dalla *Kritik*, l'empiria assume una centralità maggiore rispetto agli scritti precedenti. Dopo la cesura del 1843, la condizione “tragica” che Marx deve affrontare è quella determinata dallo scarto tra l'interno e l'esterno, tra il sé e il mondo, la consapevolezza cioè che l'empirico non è disposto a piegarsi alla coscienza in quanto non può essere fondato da essa e perché le collisioni materiali sono trattate ora da Marx come una caratteristica irrinunciabile nei rapporti tra gli individui. Marx scopre che la “fortuna” non è qualcosa che l'autocoscienza può sperare di piegare a propria discrezione in ogni momento.

Non esiste solo la necessità logica, quella posta dal soggetto che spiega (la fortuna di cui parla Marx nel quaderno di appunti su Epicuro), ma anche una necessità extra-logica, quella della contingenza,

²⁴² K. Marx, *EH*, Bd. 40, p. 36, trad. it., MEOC, Vol. 1, pp. 435-436.

²⁴³ *Ivi*, p. 39, trad. it., p. 438.

²⁴⁴ *Ibidem*.

²⁴⁵ *Ibidem*.

determinata dalle collisioni materiali tra gli individui. La “fortuna” è ora cercata nelle dinamiche politiche innescate dalle collisioni. La crisi, se assunta nella sua forma tragica, nella distonia cioè tra sfera del pensiero e sfera materiale, libera un serbatoio di energie che pone al pensiero dei “compiti” da prendere in carico.

Sulla questione delle collisioni e sulla necessità di riconoscere alle dinamiche empiriche una loro necessità (che non è quella dello Spirito), possiamo dunque misurare la differente ontologia che Marx mobilita rispetto a quella di Hegel.

Per Hegel, come abbiamo visto, le collisioni sono una dissonanza ed un momento di rottura della totalità e di una condizione armonica originaria. Secondo Marx, considerare le collisioni empiriche come una scissione della totalità significa non riconoscere il reale nella sua autonoma consistenza rispetto all’Idea; per Hegel, le collisioni sono “dissonanze” e “violazioni” che non scalfiscono la vita dell’intero e che richiedono di essere superate in quanto scontri meramente accidentali. Per Marx, tali collisioni già da sempre contaminano la vita dell’intero, quindi a rigore non si può parlare di rottura di un’armonia originaria, perché tale armonia iniziale, in realtà, è “sporcata” da queste dissonanze che sono una premessa e non un momento di scissione di un’origine essenzialmente pacifica. Egli prende in esame le collisioni che attraversano la famiglia e la società civile all’interno dello Stato.

“Hegel, dunque, parla qui dell’interiore dipendenza ossia dell’essenziale determinazione del diritto privato, ecc., da parte dello Stato; ma al tempo stesso sussume questa dipendenza sotto il rapporto dell’«esterna necessità», e la oppone, come l’altro lato, all’altro rapporto, in cui la famiglia e la società civile stanno verso lo Stato come verso il loro scopo immanente». Per «necessità esterna», si può intendere soltanto che le «leggi» e gli «interessi» della famiglia e della società [civile] debbono, in caso di collisione (*Kollision*), cedere alle leggi e agli «interessi», dello Stato, che gli sono subordinati; che la loro esistenza dipende dalla sua, o anche che la sua volontà e la sua legge si manifestano alla loro volontà e alle loro «leggi» come una necessità. Ma Hegel non parla qui di collisioni empiriche (*empirischen Kollisionen*): egli parla del rapporto delle «sfere del diritto privato e del benessere privato, della famiglia e della società civile con lo Stato [...] Non soltanto i loro «interessi», ma anche le loro «leggi», le loro determinazioni essenziali sono «dipendenti» dallo Stato, gli sono subordinati. Esso si comporta come una «superiore potenza» verso le loro «leggi e interessi». I loro «interessi» e «leggi» stanno in rapporto a lui come suoi «subordinati». Essi vivono nella «dipendenza» da lui. Proprio perché la «subordinazione» e la «dipendenza» sono esteriori rapporti, che stringono l’essere indipendente e lo contrariano, il rapporto della «famiglia» e della società civile con lo Stato è quello dell’«esterna necessità», cioè di una necessità che va contro l’essenza intrinseca della cosa”.²⁴⁶

²⁴⁶ K. Marx, *KHS*, p. 204, trad. it. di Galvano della Volpe, Editori Riuniti, Roma 2016, pp. 183-184.

La critica di Marx a Hegel è la seguente:²⁴⁷ quest'ultimo non tematizza le "collisioni empiriche" perché non riesce a "vederle". Pone come punto di partenza l'Idea (che si realizza compiutamente nello Stato) ed è un cominciamento puro, non contaminato dall'empiria, che si scinde e pone i propri scopi come "immanenti" alla società. Il pensiero, come puro cominciamento, riconosce sempre se stesso nel reale. Di conseguenza, lo Stato è sia premessa che "promessa" del discorso.

In questo modo, Hegel può ricondurre le collisioni alla sfera logica del diritto, alle "leggi e agli interessi dello Stato"; le collisioni non sono trattate come dissonanze dotate di una loro consistenza, autonome dall'Idea-Stato, quindi sono incapaci di essere fattori realmente destabilizzanti.

La valorizzazione marxiana delle collisioni empiriche che innervano famiglia e società civile è finalizzata ad affermare il carattere instabile dell'intero, armonizzato invece dalla riflessione hegeliana: per Marx occorre spiegare l'intero non a partire dall'astrattezza dell'idea logica, ma a partire dalle collisioni, poiché è dal loro scontro che emerge la totalità, una totalità però problematica; le collisioni non possono essere intese come un mero movimento di adeguamento interno al sistema, dato che lo destabilizzano e sono piuttosto premessa del suo costituirsi.

Esse coinvolgono non sono la famiglia e gli individui che compongono la società civile, ma destabilizzano anche la carta costituzionale.

"La costituzione non si è fatta da sé. Le leggi, che «abbisognano di ulteriore continua determinazione», debbono pertanto essere state fatte. Occorre che ci sia o ci sia stato un potere legislativo prima della costituzione e fuori della costituzione. Occorre che ci sia un potere legislativo fuori del potere legislativo reale, empirico, dato. Ma, risponderà Hegel, presupponiamo uno Stato esistente? Solo che Hegel è filosofo speculativo del diritto e sviluppa la specie Stato: egli non può commisurare l'idea all'esistente, ma deve commisurare l'esistente all'idea. La collisione (*Kollision*) è semplice. Il potere legislativo è il potere di organizzare l'universale. Esso è il potere della costituzione. Esso oltrepassa la costituzione. Ma, d'altra parte, il potere legislativo è un potere costituzionale, dunque compreso nella costituzione. La costituzione è legge per il potere legislativo. Essa ha dato delle leggi al potere legislativo e gliene dà continuamente. Il potere legislativo

²⁴⁷ È bene precisare che nella nostra analisi della *Kritik* non abbiamo posto come problema di indagine quanto Marx fosse effettivamente vicino o distante rispetto alle posizioni filosofiche di Hegel, né se egli abbia effettivamente compreso l'analisi hegeliana dello Stato nella sua complessità, soprattutto rispetto alle concettualità politica moderna. Riteniamo che la problematica marxiana che anima le pagine della *Kritik* abbia come posta in gioco essenzialmente l'anacronismo temporale della Germania, la quale, come già Hess aveva messo in evidenza, viene vista dai giovani hegeliani come "un'eccezione" rispetto al panorama politico europeo improntato ad un'ottica di rinnovamento e sovversione delle strutture dopo la Rivoluzione francese. Marx si chiede allora come agire politicamente in una situazione di crisi e di decadenza. La nostra argomentazione, di conseguenza, cercherà di fare luce su come Marx abbia cercato di far fronte a questo interrogativo, affinando nuovi strumenti teorici (sebbene provvisori) rispetto alla fase della Gazzetta Renana. Riteniamo dunque che la problematica congiunturale-politica debba avere preminenza anche rispetto a quella antropologica, che rischia di appiattire eccessivamente l'analisi marxiana su quella feuerbachiana, con il rischio di oscurare alcuni snodi concettuali che riteniamo interessanti. Sulla questione dell' "eccezione" tedesca nel panorama europeo, cfr. Anche David Blackbourn and Geoff Eley, *The Peculiarities of German History: Bourgeois Society and History in Nineteenth-Century Germany*, Oxford University Press, Oxford 1984.

è potere legislativo soltanto nella costituzione, e la costituzione sarebbe hors de loi se fosse fuori del potere legislativo. Voilà la collision.”²⁴⁸

Commentando il paragrafo 298 dei *Lineamenti*, Marx spiega che la collisione in questo caso si dà tra potere legislativo e potere costituzionale. È il potere legislativo che fa le rivoluzioni, quindi fa anche la costituzione ed è eccedente rispetto ad essa. Hegel invece tenta di slegare la costituzione dalle istanze emancipative provenienti dal potere legislativo e per questo considera la carta costituzionale come presupposto dello stesso potere legislativo.

Hegel, nell’aggiunta al paragrafo 298, cerca di chiarire la sua posizione.

“La costituzione dev’essere in sé e per sé il terreno stabile, valido, sul quale sta il potere legislativo, e, pertanto, non deve essere soltanto bell’e fatta. La costituzione, quindi, è; ma essa, del pari, essenzialmente *diviene*, cioè progredisce nella formazione. Questo progredire è un mutamento che non è visibile, e non ha la forma del mutamento [...]. Quindi, in tal modo il perfezionamento di una situazione è manifestatamente calmo e inavvertito. Dopo lungo tempo, una costituzione giunge, a questo modo, ad una situazione del tutto diversa dalla precedente.”²⁴⁹

Il potere legislativo cambia la costituzione ma in modo impercettibile, senza avere la forma del mutamento, in modo tale che non sembri che la leggi muti per volontà popolare.

Non si capisce però in che modo la costituzione possa quindi modificarsi. Considerando il potere legislativo sia “dentro” che “fuori” la costituzione, esso “fa secondo la natura delle cose e dei rapporti ciò che non doveva fare secondo la natura della costituzione. Fa *materialmente, di fatto*, ciò che non fa *formalmente, legalmente, costituzionalmente*”.²⁵⁰

In questo modo, dice Marx, la costituzione

“si modifica; questa modificazione è soltanto inavvertita, non ha la forma del mutamento. *L’apparenza* contraddice *l’essere*. L’apparenza è la legge *consaputa* della costituzione, l’essere è la legge *non consaputa*, contraddice la prima. Non c’è nella legge ciò ch’è nella natura della cosa. Nella legge c’è piuttosto il contrario”.²⁵¹

A differenza di quanto sostenuto da Hegel, lo Stato non rappresenta la più alta forma di libertà che permetterebbe al singolo di esplicitare la propria individualità pienamente e consapevolmente, perché quando si presentano le collisioni, che per Marx rappresentano l’apertura di spazi emancipativi, queste devono essere sciolte automaticamente, quasi per “cieca necessità naturale”.

²⁴⁸ K. Marx, *KHS*, p. 257, trad. it., cit., p. 237.

²⁴⁹ *Aggiunte redatte da Eduard Gans*, in G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Editori Laterza, Bari 1965, pp. 386-387.

²⁵⁰ K. Marx, *KHS*, p. 258, trad. it., cit., p. 237.

²⁵¹ *Ibid.*, trad. it., cit., p. 238.

“Hegel vuole ovunque rappresentare lo Stato come la realizzazione dello spirito libero, ma *re vera* egli scioglie tutte le difficili collisioni (*Kollisionen*) con una necessità naturale, che è in opposizione alla libertà.”²⁵²

Hegel non “vede” (e non può vedere) le collisioni empiriche che erodono lo Stato al suo interno, ma sebbene relegate sullo sfondo, queste poi salgono comunque in superficie. Ed è a partire dalle collisioni empiriche che irrompono le rivoluzioni: “Intere costituzioni si sono certo modificate in modo che a poco a poco sono nati nuovi bisogni, l’antico stato delle cose è andato in rovina etc.; ma per una *nuova* costituzione è sempre occorsa una formale rivoluzione”.²⁵³ È la vendetta dell’empirico sull’idealismo di Hegel.²⁵⁴ Sulla questione della rivoluzione, ed in particolare sulla Rivoluzione Francese, si consuma con la massima intensità la rottura politica di Marx con Hegel.

“Il potere legislativo ha fatto la Rivoluzione francese; esso, là dove ha dominato nella sua specialità, ha fatto, in genere, le grandi rivoluzioni organiche generali; esso non ha combattuto la costituzione, ma una particolare costituzione antiquata, precisamente perché il potere legislativo è stato il rappresentante del popolo, della volontà generale. Per contro, il potere governativo ha fatto le piccole rivoluzioni, le rivoluzioni retrograde, le reazioni; esso non ha fatto la rivoluzione per una nuova costituzione contro una invecchiata, ma contro la costituzione, precisamente perché il potere governativo è stato il rappresentante della volontà particolare, soggettiva, della parte magica della volontà”.²⁵⁵

Marx denuncia qui l’impossibilità per lo Stato moderno di stabilire la sua legittimità senza fare riferimento ad un’origine rivoluzionaria; lo Stato ha le sue fondamenta non a partire da un’idea logica che si dispiega, poiché la sua origine è contingente e tale origine è sempre di nuovo riaperta dal potere legislativo, che è costituente, dinamico e processuale, un potere che pone limiti alle pretese di autonomia da parte del politico.²⁵⁶ In questo modo, la costituzione è sottomessa ad un processo di riduzione, viene privata cioè di ogni trascendenza e i suoi limiti sono determinati dal soggetto reale della sovranità, il popolo, che fa le grandi rivoluzioni organiche.²⁵⁷

I tentativi di disinnescare del carattere espansivo del potere legislativo generano una nuova collisione, quella tra “*assemblée constituante* e *assemblée constituée*”.²⁵⁸

²⁵² Ivi, p. 259, trad. it., cit., 238.

²⁵³ Ibid., trad. it., cit., p. 239.

²⁵⁴ Cfr. M. Cingoli, *Il giovane Marx*, Unicopli, Milano 2005, p. 103.

²⁵⁵ K. Marx, *KHS*, p. 260, trad. it., cit., pp. 239-240.

²⁵⁶ Cfr. A. Negri, *Il potere costituente*, SugarCo, Carnago-Varese 1992.

²⁵⁷ Cfr. M. Abensour, *La democrazia contro lo Stato, Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio Napoli, 2008 pp. 20- 21.

²⁵⁸ K. Marx, *KHS*, p. 260, trad. it., cit., p. 240. J. Guilhaumou, interrogandosi sui teorici rivoluzionari che potrebbero aver influenzato le riflessioni di Marx a Kreuznach, concentra l’attenzione su Sieyès, il quale, secondo Guilhaumou,

Marx è particolarmente interessato alla temporalità aperta dalla Rivoluzione francese, che collide con l'orientamento teleologico dello Stato. La temporalità del potere legislativo si spazializza in corrispondenza delle collisioni, le quali aprono specifiche situazioni temporali, hanno una loro determinatezza peculiare, che Hegel pretende però di sussumere nella temporalità finalistica dello Stato moderno.

Il lessico delle collisioni ritorna inoltre nell'analisi del ruolo che la decisione del sovrano svolge all'interno del discorso hegeliano.

“Si nega che la decisione ultima nasca, e Hegel afferma che il monarca è la decisione ultima nata: ma chi ha mai dubitato che la decisione ultima nello Stato sia legata a individui reali, corporei, dunque «alla naturalità immediata?» [...] I due momenti sono: *la casualità del volere, l'arbitrio, e la casualità della natura*, la nascita dunque: *Sua Maestà il caso*. Il caso è così la reale unità dello Stato. Che una «immediatezza interna e esterna» debba essere sottratta alla collisione etc., è un'inconcepibile affermazione di Hegel, ché essa immediatezza è propriamente abbandonata alla collisione.”²⁵⁹

Per Hegel, l'idea deve realizzarsi in un'esistenza empirica, in questo caso, il corpo del monarca. Però, egli non spiega perché debba essere proprio il monarca il titolare del potere sovrano e non qualche altro soggetto; è un criterio totalmente arbitrario individuare nella nascita naturale (essere discendente di una dinastia regale) il fondamento della titolarità del potere. È una “cattiva” contingenza quella che giustifica la decisione del sovrano senza ricercarne i presupposti empirici, affidando la comunità politica alla volontà indeterminata e arbitraria del principe.²⁶⁰

avrebbe segnato Marx sull'intendere il potere legislativo in quanto potere costituente, oltre che sul riferimento al popolo (in quanto popolo totale) che “ha fatto le grandi rivoluzioni organiche”. Cfr. J. Guilhaumou, “Note sur Marx, la Révolution française et le manuscrit de Kreuznach », in *Marx démocrate. Le manuscrit de 1843*, E. Balibar, G. Raulet (a cura di), PUF, Parigi 2001, pp. 79-89. Dello stesso autore, si veda anche “Marx, Sieyès et le moment constituant”, in *Actuel Marx*, No. 26, 1999), pp. 173-187. Per Sieyès, tuttavia, occorre che la rappresentanza politica agisca tanto sul livello del potere costituito quanto sul livello del potere costituente, poiché il popolo, per esprimersi, ha bisogno di un'Assemblea costituente, che dà vita ad una volontà, quella del popolo, altrimenti inesistente. Tuttavia, come spiega M. Ricciardi, per Marx il popolo esiste prima di ogni rappresentazione. Tra potere legislativo e popolo non c'è alcuno scarto, e proprio per questo appare al filosofo tedesco intrinsecamente rivoluzionario, poiché è una figura di movimento che non conosce stabilizzazione. Cfr. M. Ricciardi, *Il potere temporaneo*, cit., pp. 28-29.

Sul confronto tra Marx e Sieyès in merito alla Rivoluzione Francese, cfr. anche L. Basso, *Rivoluzione francese e temporalità del soggetto collettivo: tra Sieyès e Marx*, in L. Basso (et alii), *Tempora multa. Il governo del tempo*, Mimesis, Milano 2013, pp. 37-66.

André Tosel sostiene invece che il potere legislativo come ambito irriducibile al potere già giuridicizzato è il risultato di una “combinazione straordinaria di Spinoza e di Rousseau”. Cfr. A. Tosel, “Les critiques de la politique chez Marx”, in E. Balibar, C. Luperini, A. Tosel, *Marx et sa critique de la politique*, Maspero Paris, 1979.

²⁵⁹ K. Marx, *KHS*, p. 237, trad. it., cit., p. 216.

²⁶⁰ Per un'interpretazione della decisione hegeliana alternativa a quella marxiana, cfr. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, cit., pp. 209-213, il quale sostiene invece che il monarca svolge un ruolo fondamentale in Hegel ma non è quello tipico della rappresentanza moderna, che dà vita e volontà al corpo politica, poiché prende corpo dal lavoro delle volontà particolari e svolge un'importante funzione affinché il corpo politico, segnato al proprio interno da una pluralità di istanze, non si disgreghi. L'autore sottolinea inoltre la rottura che il testo hegeliano opera rispetto al dispositivo teorico hobbesiano. Su questo aspetto, cfr. anche P. Cesaroni, *Governo e costituzione in Hegel. Le “Lezioni di filosofia del diritto”*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 80-93.

Hegel crede inoltre che la volontà del sovrano sia in grado di funzionare effettivamente come forma organizzatrice e sia capace di garantire l'unità dello Stato, di smussare le deviazioni e le dissonanze delle collisioni materiali. Scrive Hegel:

“In questa unità si trova l'*unità reale* dello Stato, che è sottratta soltanto da questa sua *immediatezza* interna ed *esterna* alla possibilità di esser degradata alla sfera della *particolarità*, all'arbitrio, ai fini e alle vedute di questa, alla lotta delle fazioni contro le fazioni per il tono, e all'indebolimento e distruzione del potere dello Stato”.²⁶¹

Egli tenta di fornire una teoria dello Stato attraverso il rigore della ragione, che si rivela però, secondo Marx, una macchina tautologica a causa di un ragionamento circolare che è tipico del pensiero politico moderno il quale, a partire da Hobbes, pone la ragione come inizio assoluto che si autogiustifica (*Selbstbehauptung*). Il problema è che Hegel nega che le collisioni empiriche possano davvero rappresentare percorsi di soggettivazione politica alternativi a quelli dello Stato. Questo è evidente anche nella considerazione che egli ha della moltitudine, considerata come una turba disorganica il cui agire irrazionale è “selvaggio e orribile”²⁶² e costituisce un pericolo per la sopravvivenza dello Stato. La moltitudine viene definita “qualcosa di interamente indeterminato”, capace solo di negazione e della “furia del dileguare”, senza essere capace di proporre autonomamente modelli organizzativi alternativi allo Stato e quindi concrete proposte politiche. Hegel matura tali giudizi dopo che gli eventi della Rivoluzione Francese avevano lacerato il tessuto di mediazione delle corporazioni feudali.

Marx a Kreuznach prende invece appunti sulla Rivoluzione francese perché questa mette a nudo l'evento rivoluzionario come l'inizio contingente dello Stato razionale-moderno, inizio che se rinnovato è capace di innescare una pratica politica destabilizzante nei confronti del potere costituito. “Il potere legislativo ha fatto la Rivoluzione francese”, dice Marx. Egli non è interessato, a differenza di Hegel, a superare (*Aufheben*) la collisione tra potere costituente e poteri costituito, sulla quale in Francia “si sono roscchiate parecchie cose”.²⁶³

La scelta del lessico delle collisioni, capaci di presentare l'unità organica come pervasa da molteplici “dissonanze”, è allora una scelta non casuale da parte di Marx.

Le collisioni (in primis quella tra potere legislativo e costituzionale) sono gli interstizi di una pratica politica possibile. Ma non solo: le collisioni nella tragedia antica fanno sì che l'eroe, come dice Hegel, “viene a trovarsi nel mezzo di intrecci e collisioni, che da parte loro conducono, contro lo stesso

²⁶¹ Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 281, p. 248.

²⁶² Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 303, pp. 264-265.

²⁶³ Marx, *KHS*, p. 237, trad. it., cit., p. 237.

volere e la stessa intenzione dei caratteri agenti, ad un esito in cui viene in rilievo l'essenza interna propria ai fini, ai caratteri e ai conflitti umani”.

Il lessico delle collisioni rimanda alla tragedia greca che tematizza la necessità (ἀνάγκη) della contingenza, il “poter-essere-altrimenti” dello stato di cose presenti. Se Hegel rimane però convinto che queste collisioni rimangono un mero movimento di adeguamento interno al sistema e richiedano di essere superate e assorbite dal diritto, Bauer riconosce le potenzialità politico-conflittuali delle collisioni. Tuttavia queste potenzialità, secondo Bauer, non possono essere sviluppate da alcuna soggettività collettiva, perché il rischio è l'abnegazione dell'individuo.

Per Marx diventa invece fondamentale valorizzare le collisioni in quanto campi di soggettivazione politica.²⁶⁴ Tuttavia egli non spiega quali siano le specifiche collisioni materiali che costituiscono la moltitudine e dalle quali innescare la pratica politica: il suo discorso rischia così di rimanere vago ed incerto. In questo senso, la *Kritik* lascia insoddisfatti per l'impossibilità di individuazione di un “nodo”, di una “dominante” del discorso. Di conseguenza, lo scenario alternativo che le collisioni sono in grado di aprire appare caratterizzato da un alto grado di indeterminatezza: questo è sintomo dell'incertezza dello stesso Marx, dopo il ripudio del liberismo ed una transizione verso il comunismo che è ancora da farsi.

2.7 La necessità di una pluralità prospettica.

Il problema politico e filosofico che Marx solleva a Hegel è che quest'ultimo considera tutto ciò che accade al livello della società civile, sul terreno materiale degli incontri e scontri tra individui come luogo di confusione e semplice rumore. Solo l'idea logica, che trova materializzazione nella decisione del principe, è capace di donare significato alla realtà empirica, di per sé indistinta e indifferenziata. La differenza può essere posta solo dal pensiero, poiché la contingenza empirica è priva di una sua intrinseca necessità, la quale, secondo Hegel, può essere solo e soltanto logica. Marx, nella critica che ha rivolto ad Epicuro nei *Quaderni* di appunti, seguiva esattamente il metodo hegeliano. La molteplicità degli atomi deve essere spiegata e determinata dal pensiero, perché rimanere sul livello della spazialità significa ammettere che ogni atomo ha in sé la propria differenza. La materialità degli atomi deve essere dunque negata per poter porre la loro differenza.

Nella *Kritik*, assistiamo però ad una ridefinizione della posizione marxiana. Ogni individuo empirico ha in sé la differenza rispetto a tutti gli altri e questa differenza non richiede di essere

²⁶⁴ Cfr. M. Ricciardi, *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*, cit., p. 20, il quale sostiene che: “La scoperta del proletariato avviene per Marx all'interno della ricerca del soggetto materiale della democrazia, che inizia nel corpo a corpo con la filosofia politica hegeliana, contro la quale Marx afferma decisamente la tenuta del discorso democratico, pretendendo di indicare nel popolo la realtà empirica e non solo ideale della politica.”

determinata da un universale logico astratto; ma soprattutto Marx intende ora dimostrare che le dinamiche prodotte dai molti sul livello empirico hanno una loro “necessità”, una loro dignità.

L’irruzione della moltitudine sulla scena politica all’indomani della Rivoluzione Francese non deve essere disinnescata attraverso il ricorso al comando del sovrano e della mediazione cetuale. Sostenere che soltanto l’idea logica produce la differenza, significa reprimere ogni azione che interviene nello spazio pubblico producendo effetti del tutto inattesi. I “molti” non sono interscambiabili e indistinguibili, come sostiene Hegel, ma, al contrario, la molteplicità non annulla la loro singolarità.

“La totalità non è qualcosa per cui esso [il singolo] perda la determinazione dell’individualità astratta; bensì la totalità è soltanto *numero* totale di *singolarità* (*Einzelheit*). Una individualità, *molte* individualità, *tutte* le individualità. *Una*, molte tutte – nessuna di questa determinazioni muta *l’essenza* del soggetto, dell’individualità”. “Tutti” devono “singolarmente” “prender parte alla discussione e risoluzione degli affari generali dello Stato”; ciò significa che *tutti* devono prendervi parte non in quanto tutti (*Alle*), ma in quanto “singoli (*Einzeln*)”.²⁶⁵

Gli individui pretendono di realizzarsi autonomamente “in quanto singoli”. La moltitudine è un insieme di singolarità che si presentano in “massa”, ma non sono riducibili ad una “massa” di individui astratti ed interscambiabili, come sostiene Hegel. Si tratta di singolarità non rappresentabili che pretendono di parlare per proprio conto e hanno un carattere insorgente.²⁶⁶

Il loro agire segnala “la tendenza della partecipazione il più possibile generale al potere legislativo”. La Rivoluzione Francese, con le folle rivoluzionarie parigine, con la mobilitazione di massa, spinge i molti a prender parte a questa dinamica democratica che sempre si rinnova ed è in continuo mutamento; la moltitudine vuole partecipare alla discussione politica prendendo parola e rifiutando la mediazione anacronistica delle corporazioni feudali. Per Marx si tratta semplicemente di attestare questo stato di cose e si rivolge ironicamente ad Hegel in questi termini:

“Hegel ha posto l’essenza dell’elemento di classe in ciò: che la “generalità empirica” vi diventa il soggetto dell’universale in sé e per sé. Ora, che cosa d’altro ciò significa se non che gli affari dello Stato “sono gli affari di tutti, nei quali essi

²⁶⁵ K. Marx, *KHS*, p. 322, trad. it., cit., p. 300.

²⁶⁶ Sul carattere insorgente della moltitudine, cfr. K. Marx, *Quaderno Spinoza*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987 p. 101: “vedremo chiaramente che gli uomini per vivere in sicurezza e nel miglior modo, dovettero necessariamente unirsi e far sì *da avere collettivamente il diritto che ciascuno per natura aveva su tutte le cose e che questo fosse determinato, non più dalla forza e dall’istinto di ciascuno, ma dal potere e dalla volontà di tutti.*” Riguardo al fatto che queste singolarità non possono essere rappresentate e non cedono mai una volta per tutte la propria potenza al sovrano, André Tsel parla di una “combinazione straordinaria di Spinoza e di Rousseau” da parte di Marx. Cfr. A. Tsel, “*Les critiques de la politique chez Marx*”, in E. Balibar, C. Luperini, A. Tsel, *Marx et sa critique de la politique*, Maspero Paris, 1979. In ogni caso, come vedremo, anche attraverso lo “smontaggio” e “rimontaggio” della filosofia di Leibniz, Marx apprende che gli individui non alienano mai del tutto la loro forza e potenzialità. Sull’analisi del *Quaderno Spinoza*, cfr. anche V. Morfino, *Marx lettore di Spinoza. Democrazia, immaginazione, rivoluzione*, in “Consecutio rerum. Rivista critica della Postmodernità”, N. 5, 2013, pp. 141-167

hanno diritto di essere col loro sapere e volere”; e le classi non debbono precisamente questo loro diritto realizzato”! Ed è sorprendente che tutti vogliano ora anche la “realtà” di questo loro proprio diritto”.²⁶⁷

Il sensismo feuerbachiano, combinato con lo studio delle dinamiche rivoluzionarie della Rivoluzione francese, aiuta Marx a comprendere che il politico non può non tener conto degli umori, dei regimi passionali con le loro fluttuazioni che determinano una concezione agonistica del politico stesso²⁶⁸. Questo provoca due conseguenze nel suo ragionamento. Privare di senso e razionalità, come fa Hegel, questo regime passionale, significa esporre l’empirico a qualsiasi determinazione che impone l’Idea. L’idea incarnata nel monarca, sarebbe la “ragione personificata” che “non ha altro contenuto che l’astrazione dell’ «io voglio». L’ Etat, c’est moi”.²⁶⁹ Tuttavia, continua Marx, “Hegel doveva soggiungere che l’*uno* è schiettamente vero soltanto come *molti uno*. Il predicato, l’essenza, non esaurisce mai le sfere della sua esistenza in *una unità*, ma nelle *molte unità*”.²⁷⁰ Il “senso” per Marx va cercato non a partire dal dispiegamento dell’idea, non può essere mai interamente ricercato nello Stato come soggetto e finalità immanente del corpo politico, perché il senso per Marx è plurimo, molteplice.

Non è l’unità che spiega il molteplice ma è l’unità che deve essere spiegata a partire dalle differenze interne che la compongono e hanno una loro esistenza specifica. Ad esempio, Hegel sostiene che le diverse istanze e i differenti poteri che compongono lo Stato sono connessi tra loro, per questo ricorre al concetto generico di “organismo”. Tuttavia dire che i diversi momenti dello Stato sono connessi tra loro allo stesso modo delle parti che definiscono un organismo animale rischia, secondo Marx, di essere una “pura tautologia”²⁷¹ se tale totalità non viene problematizzata.

La costituzione politica dice Marx, è una “parte del tutto”. Essa “non è che un accomodamento fra lo Stato politico e lo Stato non politico; essa è dunque necessariamente in se stessa un trattato fra poteri essenzialmente eterogenei”.²⁷² La costituzione dello Stato è solo parte di una totalità “complessa”, di cui occorre indagare la logica specifica dei diversi poteri, che hanno una loro differenza specifica. Il tratto peculiare dell’organismo politico rispetto a qualsiasi altro tipo di organismo biologico, ad esempio quello animale, risiede proprio in questa complessa intelaiatura tra parti reali connesse tra loro ma al tempo stesso distinte, riconosciute nella loro specificità. Inoltre l’organismo politico è attraverso al proprio interno da collisioni che lo rendono altamente instabile,

²⁶⁷ K. Marx, *KHS*, p. 322, trad. it., cit., p. 300.

²⁶⁸ E. Renault, *Marx e l’idea di critica*, cit., p. 52.

²⁶⁹ K. Marx, *KHS*, p. 227, trad. it., cit., p. 206.

²⁷⁰ *Ibidem*

²⁷¹ *Ivi*, p. 210, trad. it., p. 190.

²⁷² *Ivi*, p. 260, trad. it., p. 240.

invece l'organismo biologico è costituito da una pluralità di organi che lavorano in stretto collegamento tra loro ed obbediscono ad un controllo centrale cui spetta il compito di stabilizzarlo.

Quindi Hegel ha sicuramente ragione nel considerare le parti che compongono lo Stato connesse tra loro, il problema è che la totalità hegeliana è lo sviluppo alienato di un'unità semplice, che persiste in ogni sua manifestazione e che nega le sfere specifiche di questa totalità (famiglia, società civile, potere legislativo, costituzione). Le differenze sono ugualmente indifferenti rispetto a questo principio interno semplice.²⁷³ Scrive Marx:

“Col dire che «questo organismo (dello Stato, la costituzione politica) è lo sviluppo dell'idea nelle sue distinzioni etc.»; con ciò, non so ancora niente del tutto dell'*idea specifica* della costituzione politica; la medesima frase può essere pronunciata con la medesima verità a proposito dell'organismo *animale* come di quello politico. Per che cosa si distingue, dunque, l'organismo *animale* da quello *politico*? Da questa determinazione generale non si rivela. Ma una spiegazione che non ci dà la differenza specifica non è una spiegazione. L'unico interesse di H. è di ritrovare l'«idea» pura e semplice, l'«idea logica», in ogni elemento, sia dello Stato, sia della natura, onde i soggetti reali, come è qui la «costituzione politica», riducendosi al loro puro nome, si ha soltanto l'apparenza di una conoscenza reale. Essi, i soggetti reali, sono e restano delle determinazioni inconcepite, perché non concepite nella loro specifica essenza.”²⁷⁴

Come emerge dal passo sopra citato, egli non intende dissolvere la costituzione nella sfera empirica della società civile, anzi, è Hegel che la riduce al “puro nome”, in quanto mera apparenza dell'idea. Marx critica piuttosto l'idea di costituzione quando questa si aliena nella sfera puramente politica, rendendosi autonoma rispetto alle condizioni non politiche:

“In tutti gli Stati che differiscono dalla democrazia, lo *Stato*, la *legge*, la *costituzione*, dominano senza dominare realmente, cioè senza penetrare materialmente il contenuto delle restanti sfere non politiche.”²⁷⁵

La differenza empirica, la pluralità dei sensi che il reale può assumere, deve essere salvaguardata, di contro alla concezione secondo la quale la differenza sia soltanto interna al genere o alla totalità.

²⁷³ La lettura dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel richiede una problematizzazione maggiore rispetto a quella proposta da Marx. Tuttavia, ciò eccede i limiti e le problematiche della nostra ricerca. Rimandiamo, per un'analisi più dettagliata del testo hegeliano, a G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2023 e a P. Cesaroni, *Governo e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2006. Segnaliamo inoltre la lettura di Béatrice Longuenesse, che interpreta la dialettica hegeliana in analogia alla concezione althusseriana del “tutto strutturato a dominante”: “«si mon analyse du fondement complet est juste, il semble bien qu[e] [...] s'y exprime une conception de la totalité qui fasse plein droit à l'autonomie et à l'inégal développement des déterminations réelles; il semble bien aussi que soit clairement affirmée l'efficace respective de chacune, comme définie non en elle-même, mais par son rapport à toutes les autres» B. Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Vrin, Paris, 1981, p. 128. Sul rapporto tutto-parti come totalizzazione dello spazio di interiorità in Hegel, rimandiamo invece al saggio di V. Morfino, “Hegel o della totalizzazione dello spazio di interiorità”, in V. Morfino, *Intersoggettività o transindividualità*, cit., pp. 169-188.

²⁷⁴ K. Marx, *KHS*, pp. 210-211, trad. it., cit., pp. 190-191.

²⁷⁵ Ivi, pp. 232, trad. it., cit., p. 211.

La differenza di cui parla Hegel corrisponde, secondo Marx, ad “una differenza dell’essenza”,²⁷⁶ in cui l’unità originaria ha in sé, uniti, il polo positivo e il polo negativo e questo presuppone che l’idea scindendosi produca essa stessa l’opposizione, la quale non costituisce una resistenza effettiva al potere statale perché solo logica, nel senso che è la ragione stessa a produrre l’opposizione dentro di sé. Per Marx, invece, bisogna considerare la differenza come differenza “dell’esistenza” (*Unterschied der Existenz*),²⁷⁷ non come puro transito dell’idea, ma come alterità reale che incide nei processi politici. Ciò che intende ora dimostrare è che la pluralità prospettica dei molti e le loro istanze empiriche sono incomponibili con i tentativi del monarca di ridurre tale pluralità ad un unico punto di vista. Perciò, come primo passo, pone a critica l’idea di “contraddizione” (*Widerspruch*) hegeliana.

2.8 “Il caso è la reale unità dello Stato”.

La critica alla contraddizione logica hegeliana emerge analizzando la funzione che Hegel assegna agli *Stände*, i quali hanno il compito di mediare e superare la *Trennung* tra il potere del sovrano e la società civile. Nel potere legislativo, Hegel include il potere del sovrano e il potere governativo, nel quale sono inclusi i funzionari dotati di sapere e competenza sconosciuti invece alla moltitudine, e, oltre ai primi due, all’interno del potere legislativo Hegel include anche le corporazioni, animate dai ceti dei proprietari terrieri (che siedono nella camera alta) e dai ceti dei commercianti e degli industriali (camera bassa). In questo modo, spiega Hegel:

“Né il potere del sovrano appare come estremo isolato, né, quindi, come semplice potere di dominio e come arbitrio, né gli interessi particolari delle comunità, delle corporazioni e degli individui si isolano, o, più ancora, per cui i singoli non giungono a rappresentare una moltitudine e una folla, e non giungono, quindi, ad una opinione e volontà inorganica e al semplice potere della massa, contro lo Stato organico.”²⁷⁸

Tuttavia, spiega Marx, l’opposizione tra il sovrano e la moltitudine è solo spostata, senza essere superata, e diventa opposizione tra il potere governativo e quello dei ceti che compongono le corporazioni. Mette in evidenza che la burocrazia, come aveva già sottolineato nell’articolo sulla condizione dei vignaioli della Mosella, si appropria del sapere pubblico e lo privatizza, occultando il fatto che il suo sapere è strettamente legato agli interessi dello Stato:

²⁷⁶ Ivi, p. 293, trad. it., cit., p. 273.

²⁷⁷ Ibidem.

²⁷⁸ Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 302, p. 263.

“La «burocrazia» è il «formalismo di Stato» della società civile. Essa è «la coscienza dello Stato», la «volontà dello Stato», la «forza dello Stato» in quanto è una corporazione (l'«interesse generale», di fronte all'interesse particolare, può contenersi soltanto come un «particolare», sino a che il particolare di fronte al generale si contiene come un «generale»: La burocrazia è dunque forzata a proteggere l'immaginaria generalità dell'interesse particolare, lo spirito di corporazione, per proteggere l'immaginaria particolarità dell'interesse generale, suo proprio spirito[...] Lo spirito generale della burocrazia è il segreto, il mistero, custodito entro di essa dalla gerarchia, e all'esterno in quanto essa è corporazione chiusa. Il palesarsi dello spirito dello Stato, e l'opinione pubblica appaiono quindi alla burocrazia come un tradimento del suo mistero. L'autorità è perciò il principio della sua scienza e l'idolatria dell'autorità è il suo sentimento.”²⁷⁹

Il formalismo di Stato, come scrive Marx, si costituisce in “potenza reale e diventa esso stesso il suo proprio contenuto materiale”,²⁸⁰ le astrazioni ideologiche sono illusioni ma producono effetti reali, sono efficaci, poiché “la burocrazia è un tessuto di illusioni pratiche”.²⁸¹ L'ideologia del corpo burocratico nasconde e mistifica il suo essere prodotto, in modo da rendere i soggetti empirici assoggettati e dominati, idolatrando in modo feticistico l'autorità e le ipostasi.

“All'interno della burocrazia lo *spiritualismo* diventa un crasso materialismo, il materialismo dell'ubbidienza passiva, della fede nell'autorità, del *meccanismo* di un'attività formale fissa, di principi, di idee, di tradizioni fisse.”²⁸²

Dunque, Hegel sostiene che la *Trennung* tra Stato e società civile viene mediata dall'incontro, nel contesto del potere legislativo, tra funzionari governativi e corporazioni e tale incontro dovrebbe produrre una mediazione tra parti, le quali dovrebbero servire interessi divergenti. Ora, come abbiamo già evidenziato, la burocrazia è espressione di interessi di parte, quelli del sovrano.

Marx passa quindi ad esaminare la funzione delle corporazioni: se il potere governativo sostituisce la figura del sovrano, alle corporazioni è affidato non solo il ruolo di opposizione al potere del principe ma anche quello di mediazione tra estremi opposti, ovvero il sovrano e i “molti” che compongono la società civile. Quindi le corporazioni (*Stände*) dovrebbero non solo rappresentare le esigenze concrete dei “molti”, ma anche svolgere il ruolo di mediazione tra l'universale empirico della società civile e l'universale astratto dello Stato.

“Il potere legislativo è totalità. Vi troviamo: 1) la delegazione del principio sovrano, il «potere governativo»; 2) la delegazione della società civile, l'elemento «degli stati»; ma oltre a ciò vi si trova 3) uno degli *estremi, come tale*, il principio sovrano, laddove l'altro estremo, la società civile, come tale non vi si trova. Perciò solo l'elemento «degli stati» diventa l'estremo del principio «sovrano», estremo che propriamente doveva essere la società civile. Solo come elemento

²⁷⁹ K. Marx, *KHS*, pp. 248-249, trad. it., cit., pp. 228-229.

²⁸⁰ Ibidem.

²⁸¹ Ibidem.

²⁸² Ivi, p. 249, trad. it., cit., p. 229.

classista la società civile si organizza, come abbiamo visto, in esistenza *politica*. L'elemento «degli stati» è la sua esistenza *politica*, la sua *transustanziazione* nello Stato politico. Solo il «potere legislativo» è quindi, come si è visto, il vero *Stato politico* nella sua totalità. Qui c'è dunque: 1) il principio sovrano, 2) il potere governativo, 3) la società civile. L'elemento «degli stati» è «*la società civile dello Stato politico*», del «potere legislativo». L'estremo, che la società civile doveva costituire rispetto al principe, è quindi l'elemento «degli stati». (È perché la società civile è la non realtà dell'esistenza politica, che l'esistenza politica della società civile è la dissoluzione di questa, la sua separazione da se stessa). Parimenti esso estremo costituisce dunque un'opposizione al potere governativo.”²⁸³

Marx segnala allora la contraddittorietà della funzione degli *Stände*, nella loro difficoltà a dover conciliare interesse generale con quello particolare dell'apparato governativo, ma anche l'asimmetria di potere tra il potere del principe e quello della moltitudine, poiché la burocrazia rappresenta solo e soltanto, nella sua funzione ideologica, la volontà del principe, mentre le corporazioni svolgono il ruolo di mediazione solo contraddittoriamente: sostengono di rappresentare l'universalità empirica della moltitudine e nel contempo si disfano di essa.

La mediazione capace di superare le collisioni si raggiunge grazie all'esclusione delle differenze che si formano sul livello della società civile. Marx critica Hegel perché la sua operazione è quella di sussumere l'universalità empirica della moltitudine all'interno delle corporazioni, per eliminare la possibilità dell'opposizione al potere governativo e disinnescare il conflitto.

In ogni caso, Marx non vuole conferire politicità immediata alla società civile, ma cerca piuttosto di mostrare che Hegel riduce l'universale ad un affare del governo, senza però “esser realmente l'affare generale”,²⁸⁴ poiché non tiene conto delle condizioni empiriche della sua produzione.

Quest'ultimo tenta di risolvere l'opposizione tra principi, (e mondi) del tutto differenti, lo Stato sovrano e la moltitudine. Tuttavia, non si rende conto che “principi del tutto diversi fan carambola in esso”.²⁸⁵ Cerca di occultare tale opposizione comprendendo nel legislativo diverse figure (il potere del sovrano, il potere della burocrazia, le corporazioni), ma la *Trennung* tra Stato politico e società civile non viene superata.

Il potere legislativo non è figura della mediazione e dell'armonia, come crede Hegel, ma è la “*posizione della rivolta (Gesetzte Revolte)*.”²⁸⁶ Preservare e rendere visibile il carattere costituente ed espansivo del legislativo per Marx è fondamentale, perché solo in questo modo è possibile superare efficacemente la *Trennung*, dato che esso stabilisce uno spazio dinamico di comunicazione tra lo Stato e la vita materiale degli individui.

²⁸³ Ivi, p. 294, trad. it., cit., p. 274.

²⁸⁴ Ivi, p. 264, trad. it., cit., p. 244.

²⁸⁵ Ivi, p. 295, trad. it., cit., p. 275.

²⁸⁶ Ibidem.

Marx sta tentando di ridefinire lo statuto del politico individuandone i limiti, in particolare quando questo pretende di separarsi, diventando mero principio formale, dal principio materiale²⁸⁷.

Lo Stato è un'istanza "particolare" nel contesto di una totalità complessa, è esposto continuamente al lavoro del processo democratico, che è politico precisamente nel senso che riconduce la politica alle sue condizioni empiriche quando la politica stessa pretende di rendersi autonoma:

"Nella democrazia lo Stato politico, in quanto esso si pone accanto a questo contenuto e se ne distingue, è anch'esso solo un *particolare* contenuto, come un particolare *modo di esistere* del *popolo*. Nella monarchia, ad es., la costituzione politica, questo particolare, ha il significato dell'*universale* che domina e determina tutto il particolare. Nella democrazia lo Stato, in quanto particolare, è soltanto particolare, e in quanto universale è l'universale reale, cioè niente di determinato che sia distinto dall'altro contenuto. I francesi moderni hanno inteso questo così: che nella vera democrazia *lo Stato politico perisca*. Il che è giusto, nel senso che esso, quale Stato politico, quale costituzione, non vale più per il tutto."²⁸⁸

L'armonia dello Stato può essere posta da Hegel soltanto ricorrendo alla decisione del sovrano, poiché al livello del legislativo, come abbiamo visto, la mediazione è ottenuta escludendo la moltitudine, che però è riluttante ad essere addomesticata dagli *Stände*. L'unità di cui parla Hegel è solo un'illusione, un'illusione però, tende a precisare Marx, "*reale, e dunque efficace*",²⁸⁹ almeno fino a quando l'opposizione riesce ad essere occultata e non sale in superficie. La mediazione hegeliana è solo "un ferro di legno",²⁹⁰ confronta due principi radicalmente eterogenei senza riuscire a superare davvero la loro eterogeneità.

Tra il sovrano e la moltitudine c'è un'"opposizione reale" (*wirkliche Gegensatz*), non esiste un terreno comune che li ponga in comunicazione reciproca, quindi non funziona l'opposizione logico-dialettica, la quale implica che ciascun polo includa nel suo essere contemporaneamente se stesso e il proprio opposto. Per Marx, tra l'universale astratto dello Stato e quello empirica della moltitudine c'è negazione assoluta ed è assente qualsiasi forza di attrazione. Non c'è brama, bisogno, anticipazione dell'altro. Il superamento (*Aufhebung*) dell'opposizione non è allora possibile.

"Estremi reali non possono mediarsi fra loro, proprio perché sono reali estremi. Ma neanche abbisognano di alcuna mediazione, che sono di opposta natura. Non hanno niente di comune l'uno con l'altro, non si richiedono l'un l'altro, non si integrano l'un l'altro. L'uno non ha nel suo seno brama, bisogno, anticipazione dell'altro."²⁹¹

²⁸⁷ Cfr. E. Balibar: "Per trasgredire i limiti *del* politico riconosciuto artificialmente *separato*, che sono sempre e solo i limiti dell'ordine stabilito, *la* politica deve risalire fino alle condizioni "non politiche" (dunque, in ultima istanza *eminamente* politiche) di questa istituzione, cioè alle contraddizioni economiche e aver presa su di esse dall'interno", E. Balibar, *La paura delle masse*, cit., pp. 16-17.

²⁸⁸ K. Marx, *KHS*, p. 232, trad. it., cit., p. 211.

²⁸⁹ Ivi, p. 298, trad. it., cit., p. 278,

²⁹⁰ ivi, p. 288, trad. it., cit., 268.

²⁹¹ Ivi, p. 292, trad. it., cit., p. 272.

L'opposizione logica hegeliana mantiene nascosta l'esclusione della moltitudine dallo spazio politico da parte dello Stato, dato che considera i due poli eterogenei solo in apparenza, in quanto entrambi sono considerati espressione di un'essenza generica comune.

Per Marx, la differenza è una differenza dell'esistenza, per Hegel è una differenza dell'essenza. C'è inoltre un'asimmetria di potere tra il sovrano e la moltitudine. Il ricorso al lemma "opposizione reale" serve a marcare la necessità del conflitto, poiché soltanto in questo modo è possibile rendere visibile ciò che invece l'opposizione logica hegeliana tende a nascondere.

L'opposizione reale (*wirkliche Gegensatz*)²⁹² introduce un'esperienza traumatica, non integrabile dentro le categorie hegeliane.²⁹³ Includere la moltitudine nello spazio politico, significa che lo "stato andrebbe incontro alla sua rovina".²⁹⁴ Nella congiuntura politica del 1843, dopo l'eclissarsi delle speranze riformatrici, Marx giudica necessaria la lotta politica, benché la forma e i contenuti specifici di essa fossero ancora poco chiari. Comunque sia, la valorizzazione dell'opposizione reale dimostra il tentativo di situarsi in una situazione di impossibilità, quella della "misericordia tedesca". Si tratta di una pratica politica che valorizza la differenza assoluta²⁹⁵ e il negativo come "capacità di fare il vuoto".

²⁹² L'uso del lemma "opposizione sostanziale (*wirkliche Gegensatz*) pone però dei problemi, soprattutto per il rischio di una "metafisica del conflitto", che in effetti lo stesso Marx sembra incentivare: "L'identità [...] di società civile e Stato è l'identità di *due armate nemiche*, in cui ogni soldato ha la «possibilità» di diventare, per «diserzione», membro dell'armata «nemica»." Marx, *ivi*, p. 233. Riteniamo invece che la categoria di "collisione" riesca a cogliere l'asimmetria tra Stato e moltitudine. Già Bauer aveva modificato l'uso simmetrico da parte di Hegel del lemma *Kollision*; quest'ultimo descrive Antigone e Creonte come forze etiche specularmente in opposizione, dotate di pari diritto e di pari dignità nella rivendicazione. Bauer, invece, piega la *Kollision* in senso asimmetrico, sottolineando il differenziale di potere tra Antigone e Creonte. Il lemma *Gegensatz* continuerà a porre problemi anche negli scritti successivi, quando Marx ed Engels ricorreranno ad esso per descrivere l'antagonismo tra proletariato e borghesia, con il rischio di non cogliere il carattere destrutturante del comunismo rispetto agli assetti costituiti. Su questo aspetto, cfr. L. Basso, *L'ambivalenza della Gewalt in Marx ed Engels. A partire dall'interpretazione di Balibar*, in "Consecutio rerum", N. 1, 2016, pp. 77-92.

²⁹³ Cfr. E. Kouvelakis, *De la dialectique*, in E. Balibar, G. Raulet, (a cura di), *Marx démocrate*, cit., p. 17. Sulla questione dell'opposizione reale, abbiamo tenuto conto in particolar modo dell'analisi svolta da Solange Mercier-Josa, che riesce a cogliere la problematica politica sottesa all'utilizzo di tale categoria concettuale nel contesto della *Kritik*. Solange Mercier-Josa, *Entre Hegel et Marx: Points cruciaux de la philosophie hegelienne du droit: Points cruciaux de la philosophie hégélienne du droit*, L'Harmattan Paris, 1999.

Segnaliamo che la questione dell'opposizione reale ha suscitato un ampio dibattito in Italia, soprattutto per merito di Lucio Colletti, il quale, richiamandosi a Kant, ha mostrato la differenza tra contraddizione dialettica e l'opposizione reale. Cfr. L. Colletti, "Marxismo e dialettica", in *Id.*, *Intervista politico-filosofica*, Laterza, Bari 1975, pp. 65 sgg. in particolare p. 70. La posizione di Colletti è stata criticata da E. Severino, *Discussione con Lucio Colletti e risposta semiseria a Paolo Rossi*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LVII, 1978, pp. 69-120 e R. Finelli, *Marx e l'intelletto hegeliano. Note sulle interpretazioni di L. Colletti e E. Severino*, in "La ragione possibile", N. 1, 1990, pp. 26-42.

²⁹⁴ Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., §302, p. 264.

²⁹⁵ Cfr. E. Balibar: "Il ne s'agit plus alors pour Marx d'opposer à Hegel une dialectique de la contradiction, et de sa propre contradiction interne, mais bien une dialectique de l'altérité, ou une autre dialectique, partant du constat d'une altérité radicale entre les 'principes'. Mais elle signifie aussi que le projet initial de Marx, à partir duquel il s'était lancé à l'abordage du texte hégélien, puis immergé dans sa lettre, a débouché sur sa propre impossibilité." E. Balibar, "Postface", in *Marx démocrate. Le manuscrit de 1843.*, cit., p. 125.

Come scriveva Marx nei suoi appunti su Epicuro, “il vuoto è la negazione, non è il negativo della materia stessa, ma il luogo in cui essa non è.”²⁹⁶

Il sillogismo razionale che Hegel costruisce è funzionale dunque soltanto ad escludere la moltitudine.

“In uno Stato, in cui la posizione degli «stati» impedisce che «i singoli giungano a rappresentare una *moltitudine* o una *massa*, quindi un'opinione e volontà inorganica, e il potere semplicemente di massa contro lo Stato organico, lo Stato organico esiste al di fuori della «moltitudine», della «massa», o la «moltitudine», la «massa», appartiene all'organizzazione dello Stato: solo che la sua «opinione e volontà inorganica» non deve diventare un «opinione e volere contro lo Stato»; per la quale *direzione determinata* essa diventerebbe un'«organica» opinione e volontà. Parimente questo «potere di massa» deve restare soltanto «di massa», così che l'intelligenza è fuori della massa e questa non può animarsi da sé, bensì può essere messa in movimento soltanto dai monopolisti dello «Stato organico» e essere sfruttata come potere di massa. Là dove «gli interessi particolari delle comunità, delle corporazioni e dei singoli» non si isolano contro lo Stato, e dove «i singoli non giungono a rappresentare una *moltitudine* e una *massa*, non giungono quindi ad un'opinione e volontà inorganica e al potere semplicemente di massa contro lo Stato organico», è ivi precisamente che si mostra che nessun «interesse particolare» contraddice allo Stato, ma che il reale pensiero organico generale della «moltitudine e massa» non è il «pensiero dello Stato organico», che non trova in esso la sua realizzazione”.²⁹⁷

Hegel cerca di costruire un modello razionale capace di far fronte all'incommensurabilità dei molti che si presentano in massa e pretendono di prendere parola nell'agone pubblico. Per Marx invece il problema è un altro: valorizzare proprio quell'incommensurabilità, affinché destrutturati l'ordine costituito.

La partecipazione democratica alla vita politica pone ad Hegel un problema di conto, definire cioè un numero legale o comunque “tollerabile” di individui che non rechino turbamento per l'intero. Hegel intravede infatti il rischio della “cattività infinità”, e per questo la totalità deve essere completa e determinata. La moltitudine assume le sembianze di un cattivo infinito che deve essere governato e, proprio per questo, deve essere esclusa dal potere legislativo.

Marx invece include il cattivo infinito all'interno del potere legislativo, in quanto “tendenza della partecipazione il più possibile generale al potere legislativo”. Il problema del numero è un “falso problema”, non può essere la discriminante per escludere le individualità; Hegel dimostra così che il suo discorso è ancora interno alla *Trennung* moderna.

“Non è questa un'opposizione dell'*essenza*, come Hegel cerca di presentarla in seguito, bensì dell'*esistenza*, e invero dell'*esistenza* «esteriore», del *numero*, per cui la ragione che Hegel stesso ha designato «esteriore» - *la moltitudine dei*

²⁹⁶ K. Marx, Bd. 40, p. 90, trad. it., MEOC, Vol. 1, p. 466.

²⁹⁷ Ivi, *KHS*, pp. 270-271, trad. it., cit., p. 251.

membri-resta sempre la migliore contro la partecipazione immediata di tutti. La questione di sapere se la società civile deve prender parte al potere legislativo in modo che essa vi entri o per mezzo di deputati, oppure in modo che «tutti singolarmente» vi partecipino immediatamente, è essa medesima una questione all'interno dell'astrazione dello Stato politico, ossia all'interno dello Stato politico astratto; In ambo i casi si tratta, come Hegel stesso l'ha svolto, del significato politico della «generalità empirica».²⁹⁸

Opporre all'universale astratto le tendenze innescate dalle dinamiche empiriche è dunque la posta in gioco politica del discorso di Marx. Includere la moltitudine all'interno del potere legislativo significa riconoscere la necessità della contingenza (il cattivo infinito, l'indeterminato) all'interno dell'ordinamento statale, significa cioè rendere le strutture dello Stato precarie e significa contemporaneamente mettere in discussione la concettualità politica moderna che, a partire da Hobbes, aveva preteso di rimuovere la contingenza, istituendo un confine tra stato di natura e lo Stato civile.²⁹⁹ Superare la *Trennung* vuol dire immettere la moltitudine all'interno dell'ordine costituito, lasciar sviluppare le tendenze democratiche che si sono avute dopo l'evento dell'89 e che in Germania cominciano lentamente ad irrompere.

Sostenere la necessità del contingente e della “cattiva infinità” all'interno dell'unità organica dello Stato implica che gli apparati statali sono sempre instabili, incerti e balbettanti.

“In senso moderno l'esistenza dell'assemblea degli stati è l'esistenza politica della società civile, la garanzia della sua esistenza politica. Dubitare di essa esistenza è, dunque, dubitare dell'esistenza dello Stato [...] Hegel si riduce ovunque a rappresentare lo “Stato politico” non come la realtà più alta, in sé e per sé consistente, dell'esistenza sociale, ma a dargli una realtà precaria, *dipendente in rapporto ad altro*: a rappresentarlo non come l'esistenza verace delle altre sfere ma a fargli trovare, piuttosto, la sua vera esistenza nelle altre sfere. Esso abbisogna ovunque della garanzia delle sfere che si trova dinanzi. Non è il potere realizzato: è l'impotenza *sostenuta*”.³⁰⁰

Hegel deve necessariamente ricorrere alla figura del principe, il quale è colui che deve garantire effettivamente la mediazione politica, perché gli *Stände* sono ormai rottami della storia, non riescono a contenere la temporalità dinamica ed espansiva delle masse. La decisione del principe è però sempre vacillante rispetto alla tendenza democratica del potere legislativo, che si inserisce negli interstizi e nelle tendenze aperte dalle collisioni: “Il caso è così la *reale unità* dello Stato (*Der Zufall ist also die wirkliche Einheit des Staats*)”.³⁰¹

²⁹⁸ Ivi, p. 322, trad. it., cit., p. 300.

²⁹⁹ Galli, *Ordine e contingenza. Linee di lettura del “Leviatano”*, In C. Galli, “Contingenza e necessità nella ragione politica moderna”, Laterza, Bari 2009, pp. 38-71.

³⁰⁰ K. Marx, *KHS*, pp. 319-320, trad. it., cit. p. 298.

³⁰¹ Ivi, p. 237, trad. it., cit., p. 216.

2.9 La “logica specifica dell’oggetto specifico”.

Marx, a Kreuznach, ha questo problema politico: ricercare un “freno di emergenza” che interrompa la deriva catastrofica che lo Stato prussiano sta provocando. Si tratta di prendere distanza rispetto ad un destino (una “cattiva” contingenza) che pare inevitabilmente proiettato verso un *telos*.

Il filosofo tedesco invita a gettare lo sguardo sulle collisioni empiriche, perché capaci di provocare “deviazioni” al treno in corsa guidato in maniera dispotica dagli Hohenzollern. Al tempo stesso, però, Marx ritiene anche che occorra una logica adeguata per pensare e al tempo stesso intervenire, teoricamente e politicamente, sulle possibilità aperte dalle collisioni

Nella critica che rivolge al metodo speculativo hegeliano non si tratta di mettere in discussione il fatto che il pensiero sia in grado di appropriarsi concretamente del reale, piuttosto occorre mettere in discussione il modo in cui Hegel intende la dimensione del razionale.³⁰²

Pensare in una situazione di crisi e decadenza come quella tedesca, significa poter contare su “niente”, dove per niente non si intende il “nulla” a cui fa riferimento Bruno Bauer. Il niente, per Marx, è situato negli spazi aperti dalle collisioni. Si tratta perciò di custodire questi spazi vuoti, senza riempirli. La critica più incisiva che rivolge all’hegelismo è appunto quella di pretendere di riempire questi vuoti attraverso la forma filosofica dell’ “empirismo speculativo”, che consiste nel conferire a “qualsiasi esistenza empirica il *significato* dell’idea realizzata”³⁰³. Il metodo speculativo si preoccupa di trovare una corrispondenza biunivoca tra le categorie concettuali e il mondo, che quindi acquisisce senso compiuto quando è divenuto un’ “incorporazione determinata di un momento della vita dell’idea”.³⁰⁴

Ciò implica l’accettazione acritica del reale come conseguenza dell’ “acomismo”, del “misticismo logico”.

“Egli tien fermo alla *sola* categoria e si contenta di trovarle un’esistenza corrispondente. Hegel dà *alla sua logica un corpo politico*: non dà *la logica del corpo politico*”.³⁰⁵

Per Marx, non si tratta di rinunciare alla filosofia, ma ad un determinato modo di intendere la filosofia, quella hegeliana, criticata non tanto per il suo grado di coerenza, ma perché non riesce a “fare presa” in un contesto di crisi e miseria come quello tedesco.

³⁰² Cfr. D. Leopold, *The young Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, p. 54.

³⁰³ K. Marx, *KHS*, p. 241, trad. it., cit., p. 221.

³⁰⁴ *Ibidem*.

³⁰⁵ *Ivi*, p. 250, trad. it., cit., p. 230.

Già nella “prefazione” alla *Dissertazione* era emerso che Marx riteneva la filosofia hegeliana poco efficace nel comprendere la fase post-aristotelica, un’epoca di tramonto che doveva essere indagata nella “sua specifica peculiarità, tanto quanto la forma della vita (*die Gestalt des Leben*)”.³⁰⁶ Nella *Dissertazione* scriveva che l’ “irrazionale” rappresenta la fragilità interna del pensiero, perché è ciò che esso non riesce a problematizzare. Ora avverte il bisogno di un altro tipo di logica: la “logica specifica dell’oggetto specifico (*die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes*),”³⁰⁷ che non ha il compito di restituire una descrizione del reale nella sua autenticità, ma piuttosto cogliere ciò che nel discorso hegeliano sul funzionamento dello Stato rimane nascosto: “Non la filosofia del diritto, ma la logica è ciò che veramente interessa”.³⁰⁸

Problematizzare ciò che nel discorso hegeliano rimane celato significa confrontarsi con la questione dell’ “irrazionale”.

“Non è da biasimare Hegel perché egli descrive l’essere dello Stato moderno tale qual è, ma perché spaccia ciò che è come *l’essenza dello Stato*. Che il razionale è reale, ciò che è precisamente in *contraddizione* con la *realtà irrazionale* che dovunque è il contrario di quel che esprime e esprime il contrario di quel che è.”³⁰⁹

L’accusa rivolta a Hegel non è quella di aver tentato di comprendere concettualmente lo Stato moderno, riguarda piuttosto il tipo di logica che ha mobilitato. Comprendere razionalmente lo Stato moderno vuol dire per Hegel presentarlo come sviluppo dell’idea che si realizza organicamente nei diversi ambiti e nelle differenti configurazioni del potere statale.

La logica hegeliana sembra dispiegarsi in maniera pura, trovando da sé, a priori, le proprie determinazioni. In realtà, Hegel accoglie surrettiziamente l’empirico esistente: l’interpolazione tra empiria e logica rimane nascosta, non viene mai veramente tematizzata dalla logica hegeliana, in questo modo l’idea diventa “il contrario di quel che esprime ed esprime il contrario di quel che è”.

Si tratta dell’inversione di soggetto e predicato: il soggetto diventa l’idea, la cui origine empirica viene mantenuta nascosta, il presupposto materiale viene accolto e poi messo tra parentesi. Sulla questione dell’inversione tra soggetto e predicato emerge il debito di Marx nei confronti di Feuerbach e della critica che quest’ultimo muove ad Hegel.³¹⁰ Tuttavia, tale influenza deve essere

³⁰⁶ K. Marx, *D*, p. 267, trad. it., cit., p. 10.

³⁰⁷ K. Marx, *KHS*, p. 296, trad. it., cit., p. 276.

³⁰⁸ Ibidem

³⁰⁹ Ivi, p. 266, trad. it., cit., p. 247.

³¹⁰ “Il cominciamento con cui la filosofia deve iniziare ha un significato particolare, il significato di ciò che è primo a sé, ossia primo secondo il metodo scientifico. E io chiedo appunto questo: perché deve esserci un tale cominciamento? Forse che il concetto di cominciamento non è più un oggetto di critica, è immediatamente vero e universalmente valido? Perché,

problematizzata, poiché Marx riprende e trasforma l'analisi feuerbachiana non limitandosi ad assorbirla passivamente.

Feuerbach, riformulando la dialettica in senso dialogico, vede nello scambio verbale la possibilità dell'intesa tra gli individui; il linguaggio si aggiunge dall'esterno ad un contenuto di coscienza che è immediatamente in grado di cogliere la realtà delle cose ponendosi in un rapporto di fusione affettiva con il mondo. Egli critica Hegel perché quest'ultimo crede che il linguaggio sia strettamente legato al percepire e al rappresentare, ed abbia una funzione fondamentale nella strutturazione del mondo umano: invece il linguaggio, secondo Feuerbach, ha l'unica funzione di registrare e comunicare verità trasparenti alla coscienza quando questa affina la sua dimensione sensibile.³¹¹ La parola non struttura la percezione, ma comunica verità già iscritte negli oggetti esterni. L'autenticità del rapporto con il reale è garantita dalla percezione, che riesce a restituire in maniera immediata e attraverso un'adeguatezza preliminare il vero della realtà sensibile.

La ragione e il linguaggio sono funzioni generiche, proprietà caratteristiche dell'essere generico (*Gattungswesen*), che gli consentono di riconoscersi e rispecchiarsi nella totalità del mondo grazie alla sensibilità, capace non solo di restituire la trasparenza del vero,³¹² ma anche di garantire uno scenario pacificato tra gli individui grazie alla passione più importante, l'amore.³¹³

A questo punto possiamo tornare al problema della conoscenza nel contesto della critica di Marx a Hegel e puntualizzare che la logica di cui Marx si serve, si smarca tanto dall'impostazione hegeliana quanto da quella feuerbachiana. La logica marxiana consiste nel concepire la "logica specifica dell'oggetto specifico". Marx giunge a riconoscere dignità specifica alle dinamiche empiriche, che devono essere l'oggetto specifico di una specifica logica, la critica, che si pone come "critica radicale

all'inizio, io non devo poter far getto del concetto di cominciamento? Perché non devo potermi richiamare immediatamente al reale?" L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana*, in *Opere*, a cura di Claudio Cesa, Editori Laterza, Bari 1965, p. 116.

In realtà, non è soltanto Feuerbach ad aver denunciato l'inversione tra soggetto e predicato nella logica hegeliana e l'assunzione surrettizia dell'empirico: anche l'aristotelico Trendelenburg, nelle sue *Ricerche logiche*, si orienta in tale direzione e Marx ne è a conoscenza. Sul rapporto tra Marx e Trendelenburg, e sull'influenza aristotelica mediata da Trendelenburg cfr. M. Rossi, *La scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Feltrinelli, Milano 1974, pp. 284-288. L'influenza aristotelica su Marx è stata tenuta in conto anche da Galvano della Volpe nella sua traduzione della *Kritik*. La traduzione e l'ampio commentario di Roberto Finelli e Francesco Saverio Trincia accentuano invece il debito di Marx nei confronti di Feuerbach, interpretando il manoscritto come caratterizzato essenzialmente dalla problematica antropologica. Cfr. K. Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, Pgreco, Milano 2022.

³¹¹ "I nomi sono del tutto indifferenti, sono solo dei segni che le consentono di realizzare il suo fine per la via più breve. Il linguaggio non ha qui alcun rapporto diretto con la cosa [...]; in caso contrario dovremmo, nella vita, accontentarci di parole invece che di cose [...]. Ma la coscienza non si lascia trarre in inganno, essa si attiene saldamente [...] alla realtà delle cose individuali." L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana*, cit., p. 136.

³¹² "Vero e divino è soltanto ciò che non ha bisogno di alcuna prova, ed è immediatamente certo da se stesso, e immediatamente per sé parla e riceve, e trae con sé immediatamente l'affermazione della propria esistenza: ciò che è già per eccellenza deciso, per eccellenza indubitabile, ciò che è chiaro come la luce del sole. Ora chiaro come la luce del sole è soltanto ciò che è sensibile. Certo: solo dove la sfera del sensibile comincia, cessa ogni dubbio e ogni contesa. Il senso è il segreto della conoscenza immediata." L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, cit., p. 255.

³¹³ Althusser, *Su Feuerbach*, Mimesis, Milano 2003, pp. 78-90.

di tutto l'esistente",³¹⁴ la quale non si propone di risolvere enigmi, ma piuttosto si inserisce in corrispondenza delle tendenze, linee di fuga, faglie innervate nel panorama prussiano.

Ma queste sono le conseguenze della cesura del '43, perché provocano uno "spostamento" nel modo in cui Marx osserva la realtà tedesca. Nella "Gazzetta Renana" l'intersoggettività dialogica gioca un ruolo fondamentale, poiché la funzione mediatrice della stampa viene considerata spazio di incontro di punti vista differenti, sulla base del fatto che ogni comprensione è un'intercomprensione. Marx confida nella stampa libera e soprattutto nel discorso libero dalla censura, in quanto capace di produrre un'intesa rispetto agli interessi plurimi e conflittuali che infestano la Germania. In questo aspetto, il suo modello epistemologico ha corrispondenze con quello di Feuerbach.

Dopo il fallimento di quella esperienza riformista, il suo sguardo è invece ora più attento a quelle lotte che infestano la Prussia, conseguenza della pauperizzazione che colpisce gli strati popolari, e che segnano l'ingresso della politica di massa nella Renania del *Vormärz*.

È il risultato di quell'impatto col reale (la politica repressiva di Federico Guglielmo IV e la chiusura della Gazzetta Renana) che getta all'aria i paraocchi con i quali si credeva di guardarlo.³¹⁵

La logica, invece che ricercare l'accordo tra le parti, deve ora approfondire il disaccordo tra Stato e le nuove figure post-rivoluzionarie: l'empirismo invece non consente di mettere in luce le tendenze politiche che si aprono in corrispondenza delle collisioni ed in grado di destrutturare l'assetto esistente. Esso è la mera attestazione del reale:

"L'empiria volgare ha come legge non il suo proprio spirito, ma uno estraneo, e per contro l'idea reale ha come sua esistenza non una realtà sviluppatasi da essa idea, ma bensì la volgare empiria."³¹⁶

Se il pensiero critico è intervento sulle tendenze, allora l'intento epistemologico marxiano non è quello di porsi, alla maniera di Feuerbach, in un rapporto di fusione affettiva con il mondo esterno, dove il vissuto esperienziale sarebbe in grado di restituirci il vero nella sua autenticità e che l'astrazione verbale deve solo comunicare.

Non si tratta di abolire la distanza tra idea e realtà empirica, ma di utilizzare concetti flessibili rispetto ai movimenti del reale, ammettendo la contingenza delle categorie politiche³¹⁷: il reale rapporto (*wirkliche Verhältnis*) tra pensiero e reale si configura in base a concetti che si sviluppano, si trasformano, si rettificano rispetto alle tendenze che le collisioni sono in grado di provocare. Ma in

³¹⁴ K. Marx, MEW, Bd. 1, p. 344, trad. it., cit., p. 154.

³¹⁵ F. Raimondi, *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*, Ombre Corte, Verona 2011, p. 182.

³¹⁶ K. Marx, KHS, p. 206, trad. it., cit., p. 186.

³¹⁷ Cfr. M. Prospero, "Introduzione" alla *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, cit., p. 87.

Hegel, secondo Marx, il concetto non si rettifica, non ha storia, a causa della trasfigurazione dell'empirico, accolto surrettiziamente e non problematizzato e che fa credere che il pensiero abbia uno sviluppo teleologico ed eterno. Così però “il reale rapporto della famiglia e della società civile con lo Stato è inteso come *interna, immaginaria*, attività dello Stato”. Un'attività immaginaria con effetti reali: lo Stato informa la coscienza degli individui attraverso gli *Stände*, i quali fungono da “apparati ideologici” dello Stato:

“«Ciò che costituisce il significato proprio degli stati è che lo *Stato entra* per tal modo *nella coscienza soggettiva del popolo*, e che esso comincia a prender parte al medesimo». Quest'ultima cosa è del tutto esatta. Il popolo *comincia*, nei ceti (*in den Ständen*)³¹⁸, a partecipare allo Stato, e precisamente lo Stato entra come qualcosa di esterno nella coscienza soggettiva del popolo”.³¹⁹

Un'attività immaginaria, illusoria, che è però al tempo stesso, reale, efficace, almeno fino a quando le tensioni interne all'architettura statale non emergono in superficie e rivelano l'instabilità dell'intero:

“Dipende ora dal reale status quo del rapporto fra elemento costituzionale e elemento sovrano che questa *illusione* sia illusione efficace o *consapevole autoinganno*. Fintanto che gli stati e il potere sovrano son d'accordo *di fatto*, e s'intendono, l'illusione della loro *essenziale* unità è un'illusione *reale*, e dunque *efficace*. Nel caso contrario, in cui essa dovesse manifestare la sua verità, essa diventa una *consaputa non-verità* e diventa ridicole.”³²⁰

L'attività “immaginaria” dello Stato viene ritenuta falsa non perché incapace di produrre effetti, anzi, essa è capace di attecchire sulla coscienza degli individui; né perché Marx pensa che l'empiria sia in grado di aprirci immediatamente il vero. Falso è l'irrazionale che si riflette nel pensiero originando l'“ideologia” e che va eliminato al fine di razionalizzare la storia:³²¹ “Ciò che il pensiero combatte è la propria deficienza interna”, scriveva Marx negli appunti alla *Dissertazione di dottorato*. Per Hegel, l'irrazionale produce, suo malgrado, “il progresso della ragione nella storia”, per Marx invece l'irrazionale ostacola il cammino razionale della storia.

³¹⁸ Preferiamo tradurre *Stände* con l'italiano “ceti”. Nonostante la critica agli *Stände* feudali sia fondamentale per Marx, poiché tale critica lo stimolerà a sviluppare il concetto politico ed economico di “classe”, riteniamo che, all'interno della *Kritik*, l'incertezza riguardante la fase di transizione marxiana, non più liberale ma non ancora comunista, non giustifica la traduzione del tedesco *Stand* con il termine “classe”, inteso nell'accezione economico-sociale del termine, come invece propone Galvano della Volpe nella sua traduzione.

³¹⁹ K. Marx, *KHS*, p. 270, trad. it., cit., p. 250.

³²⁰ Ivi, p. 298, trad. it., cit., p. 278.

³²¹ Cfr. L. Basso, F. Raimondi, *Soggettività e oggettività in Marx. Fra ideologia e feticismo* in L. Basso (et alii), *Marx e la produzione del soggetto*, Derive Approdi, Roma 2018, p. 107.

La “consaputa non verità” di questo metodo si rivela quando la critica è in grado di mostrare la storia che condiziona la coscienza e che la rende sottomessa ad un sistema di idee, le quali diventano “ridicole” nel momento in cui la critica lavora sulle categorie speculative che rendono il mondo accettabile così come appare.

“Questo è ancora della critica dogmatica, che lotta col suo oggetto, all'incirca come una volta si eliminava il dogma della santa Trinità per la contraddizione di uno e tre. La vera critica, invece, mostra l'intima genesi della santa Trinità nel cervello umano. Descrive il suo atto di nascita. Così la critica veramente filosofica dell'odierna costituzione dello Stato non indica soltanto le sussistenti contraddizioni, ma le spiega, ne comprende la genesi, la necessità. Le prende nel loro peculiare significato. Ma questo comprendere non consiste, come Hegel crede, nel riconoscere ovunque le determinazioni del concetto puro, bensì nel concepire la logica specifica dell'oggetto specifico”.³²²

Marx riesce a smarcarsi dall'empirismo, tanto quello speculativo quanto quello sensista, poiché egli vuole fare filosofia calandosi nel contingente. Il metodo speculativo, poiché prende come punto di partenza il concetto puro, rischia di essere uno schema onnipervasivo che satura le possibilità che le dinamiche politiche sono in grado di aprire; esso infatti “consiste nel riconoscere ovunque le determinazioni del concetto puro”, le astrazioni puramente concettuali possono così applicarsi a qualsiasi realtà.

Alla necessità assoluta hegeliana, Marx oppone quella “necessità relativa” di cui aveva parlato nella *Dissertazione*; è una necessità che, a differenza di quella assoluta, tiene conto dell'oggetto specifico, la congiuntura politica del'43, essendo così in grado di portare sulla scena l'invisibile, il rimosso: ovvero, la massa che, dopo la Rivoluzione francese, sta emergendo anche in Germania e che Marx intende intercettare dopo aver abbandonato le lenti categoriali di cui si serviva nella “Gazzetta Renana”.

La critica interviene sulle tendenze ed è tale aspetto che distingue la logica marxiana dall'epistemologia sensista di Feuerbach: non si tratta di portare alla luce verità già date, inscritte nell'empiria, nelle quali è possibile raggiungere un'intesa attraverso la comunicazione linguistica. La critica porta sulla scena il rimosso e l'ostracizzato, cerca di destabilizzare e provocare ostilità inserendosi negli interstizi prodotti dal movimento della moltitudine. Essa vede nella tendenza dispiegata dal potere legislativo quell'esigenza della “partecipazione più universale possibile” che possa permettere di superare la distinzione tra Stato e società civile.

La funzione della critica è quella di lavorare sulla forma logica del discorso, mostrando la genesi storica dell'idea e ponendo ad oggetto della riflessione l'“irrazionale” rimosso, che, proprio in quanto

³²² K. Marx, *KHS*, p. 296, trad. it., cit., p. 276.

rimosso, fa assumere all'idea una temporalità eterna ed orientata teleologicamente. Nel contempo, la critica ha la funzione di inserirsi teoricamente e politicamente nelle tendenze aperte dalle collisioni, che spezzano l'andamento in linea retta dell'Idea. Le tendenze politiche che permettono di deviare da tale orientamento teleologico sono però ostacolate dalle contro-tendenze repressive dello Stato Prussiano, di cui Marx aveva subito in prima persona gli effetti durante l'esperienza giornalistica, mentre si batteva contro la censura delle tendenze liberali e democratiche.³²³

Le tendenze a cui Marx fa riferimento sono legate alla ricerca di una dinamica politica che non può arrestarsi perché non può ignorare le condizioni empiriche in cui si dispiega e che non hanno nella forma Stato un esito prestabilito.

In questo senso, la democrazia non si configura come forma dello Stato, ma è una pratica determinata dall'irruzione della moltitudine, che rifugge l'integrazione dell'unità totalizzante e accentua il motivo dell'indeterminatezza contro il tentativo di ridurla ad un modo d'essere della forma Stato, così come resiste al tentativo di fondazione da parte della decisione del principe.³²⁴

La democrazia è l'enigma risolto di tutte le costituzioni, dice Marx. Come enigma, si pone in tensione perenne rispetto all'ordine costituito, è una prospettiva politica che, proprio in quanto enigmatica, non si può mai pienamente definire o descrivere, ma può essere intesa nei problemi che essa pone. È enigma, ma anche verità: è il movimento originario di qualsiasi politica, perché è l'unica che si fonda sulla manifestazione della volontà del popolo.

Marx ritiene l'estensione illimitata del suffragio molto più efficace, rispetto al sistema delle corporazioni, nell'includere tutti coloro che partecipano alla spinta propulsiva del processo di democratizzazione della vita politica e che rimangono invece esclusi da un sistema che si sorregge sugli *Stände*. L'instabilità dell'intero può essere accelerata dall'estensione illimitata del suffragio il

³²³ “La *tendenza* diventa per esse [per le istruzioni emanate nel dicembre 1841] il criterio principale, anzi è il pensiero che le attraversa da una parte all'altra, mentre nell'editto [quello del 1819] non si trova neppure la *parola* ‘tendenza’. [...] L'autore dunque vien sottoposto al *terrorismo più spaventoso*, alla *giurisdizione del sospetto* [...]. Leggi che hanno per criterio fondamentale non già l'*azione come tale*, ma le *intenzioni* della persona che la compie, non sono che *sanzioni positive dell'illegalità*. Meglio, come quello zar russo [Pietro il Grande], far tagliare ufficialmente la barba a tutti dai cosacchi, anziché porre come criterio del taglio la mentalità con cui io porto la barba.” MEW, Bd. 1, pp. 13-14, trad. it. cit., p. 116.

³²⁴ La nozione di democrazia in Marx rappresenta un concetto polemico, è un terreno di lotta per la definizione delle prospettive politiche che in essa si esprimono. Essa sarà oggetto di una serie di conferme e di rifiuti (già a partire dal testo sulla *Questione ebraica*). Marx lo oppone a Hegel e alla sua rappresentazione monarchica dell'unità politica, i liberali lo oppongono ai comunisti per difendere il nesso costitutivo tra proprietà e individuo a fronte della pretesa di una proprietà collettiva da parte del nascente proletariato. Per tutti questi motivi, democrazia finisce per indicare in modo contraddittorio la forma politica che conferma e organizza l'universale uguaglianza di tutti gli individui. Cfr. M. Ricciardi, *Il potere temporaneo*, cit., pp. 19-57. Sulla trattazione della democrazia nella *Kritik*, cfr. inoltre L. Basso, *Il problema della democrazia nel giovane Marx*, in “Paradosso”, 2, 2001, pp. 59-81 e G. Rametta, *Filosofia politica e potere nel giovane Marx*, in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, pp. 363-372. M. Abensour, *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Napoli Cronopio, 2008, valorizza la funzione che la democrazia svolge all'interno della *Kritik* come una dinamica politica che non ha nello Stato il suo esito prestabilito. Risultato però problematica l'enfaticizzazione di Abensour nei confronti della categoria di “popolo totale” (*Die Ganze Volk*).

quale, spingendo la politicizzazione della società, costituisce un criterio che misura il grado di consenso del cittadino nei confronti dell'autorità. L'elezione è il prodotto cosciente della fiducia del cittadino, si tratta di un meccanismo di calcolo razionale che Marx preferisce rispetto a quello pensato da Hegel, perché dotato di quella flessibilità utile ad includere la massa all'interno della vita politica. La tendenza democratica che Marx individua nel meccanismo del suffragio elettorale deve essere comunque inquadrata storicamente, tenendo conto che solo pochi mesi prima della redazione del manoscritto di Kreuznach era avvenuto il sollevamento cartista, nell'estate 1842.

Inoltre, la questione della rappresentazione politica è legata al contesto della Rivoluzione Francese, la quale rappresenta una rottura fondamentale rispetto all'ordine medievale, caratterizzato dalla sovrapposizione immediata tra il politico e il sociale, determinando la *Trennung* tra società civile e lo Stato: “Soltanto la rivoluzione francese condusse a termine la trasformazione delle classi *politiche* in *sociali*, ovvero fece delle *differenze di classe* della società civile soltanto delle *differenze sociali*, delle differenze della vita privata, che sono senza significato nella vita politica”.³²⁵ Ed è proprio la Rivoluzione Francese a sancire la realizzazione, non più solo teorica (propria delle dottrine del contratto sociale), ma ora anche storica, della modernità politica; il concetto di rappresentanza si lega a quello di sovranità e al moderno concetto di potere, fondato sulla volontà di individui liberi e uguali, senza più la mediazione delle corporazioni: “La costituzione rappresentativa è un progresso certo, poiché essa è l'espressione *aperta, non falsificata, conseguente*, delle *condizioni moderne dello Stato*. Essa è la *contraddizione smascherata*.”³²⁶ La rappresentanza politica “non *mantiene* separate la vita civile e la vita politica: essa è semplicemente la *rappresentazione di una separazione realmente esistente*”.³²⁷

La rappresentanza è interpretata da Marx come proseguimento della tendenza democratica nei limiti, è bene precisare, dell'astrazione politica.³²⁸ Comunque sia, il problema della democrazia e il meccanismo della rappresentanza politica saranno sottoposti ad una critica serrata di lì a poco.

2.10 La pluralità dei mondi possibili: Marx lettore di Leibniz (una digressione)

Nel corso dell'analisi abbiamo insistito sulla necessità, da parte di Marx, di riconoscere autonoma consistenza ai processi politici che le collisioni empiriche sono in grado di aprire. La critica ha il compito di rendere visibile ciò che un determinato tipo di logica, quella empirista, mantiene nascosto.

³²⁵ K. Marx, *KHS*, p. 284, trad. it., cit., p. 264.

³²⁶ Ivi, p. 279, trad. it., cit., p. 259.

³²⁷ Ivi, p. 283, trad. it., cit., p. 263.

³²⁸ S. Kouvelakis, *Filosofia e Rivoluzione. Da Kant a Marx*, cit., p. 452.

La *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* lascia però insoddisfatti per l'impossibilità di individuare un "nodo", una "dominante" del discorso. Per essere chiari, non è ancora al centro del ragionamento marxiano il problema della proprietà e della separazione del lavoratore dalle condizioni oggettive della produzione. Di conseguenza, lo scenario alternativo che le collisioni sono in grado di aprire appare caratterizzato da un alto grado di indeterminatezza, sintomo di una pratica politica che non è ancora "nominabile": è gravida di futuro ma finora soltanto presentita.

Il materialismo che Marx sta cercando di mettere a tema si distingue dall'idealismo di Hegel e dal materialismo sensista di Feuerbach per il fatto che intende custodire il vuoto prodotto dai movimenti delle masse, le quali cominciano ad irrompere in Prussia e che vengono pensate attraverso il ruolo che hanno svolto nel corso della Rivoluzione Francese.

Marx riconosce dignità a queste "deviazioni" e le incardina sul livello della società civile, mostrando nel contempo l'esigenza di pensare storicamente le categorie politiche attraverso le quali comprendere il movimento che si dà empiricamente. Tuttavia, la descrizione della *bürgerliche Gesellschaft* appare strutturalmente marcata da un hobbesiano *bellum omnium contra omnes* tra gli individui.³²⁹ Se dunque le pratiche politiche aperte dalle collisioni empiriche indirizzano la riflessione marxiana verso un orientamento materialistico, si tratta di un materialismo che non assegna ancora priorità alla realtà sociale. Più precisamente, Marx fa riferimento alle "qualità sociali" che definiscono l'individuo e gli affari statali,³³⁰ ma si tratta di una socialità semplicemente enunciata, non ancora pienamente problematizzata.

Comunque sia, valorizzando l'instabilità della società civile segnata dall'irruzione della moltitudine, Marx pone in discussione l'opposizione che la modernità politica, a partire da Hobbes, instaura tra la caotica immediatezza naturale e la perfetta mediazione artificiale, mettendo a bersaglio della sua critica la pretesa che la ragione sia in grado di autofondarsi, *Selbstbehauptung*, come inizio assoluto.³³¹ Mostra la contingenza opaca dell'origine, la commistione tra pensiero ed empiria, la necessità di pensare la logica come la "logica specifica di un oggetto specifico"; il pensiero cioè non può pretendere di fondare, esso stesso, la contingenza, poiché appunto ciò che passa in rassegna concettualmente è sempre un "oggetto specifico", finito, che ha una sua propria necessità extra-logica. Dall'altro lato, la descrizione della società come irrelata pone difficoltà per quanto riguarda il legame tra gli individui. Dopo che Marx ha denunciato l'anacronismo delle corporazioni feudali, come si

³²⁹ Cfr. L. Basso, *Socialità e isolamento*, cit., p. 73.

³³⁰ "L'individualità particolare è umana e che gli affari e le attività statali sono funzioni umane; egli dimentica che l'essenza della «personalità particolare» non è la sua barba, il suo sangue, il suo fisico astratto, ma bensì la sua *qualità sociale*, e che gli affari statali etc. non sono nient'altro che modi di esistenza e attività delle qualità sociale degli uomini. S'intende dunque che gli individui, in quanto rappresentanti degli affari e poteri statali, sono riguardati secondo la loro qualità sociale e non secondo quella privata." Marx, *ivi*, p. 200-201.

³³¹ Cfr. C. Galli, *Necessità e contingenza*, cit., p. 54.

ripensa il legame sociale? Emerge a questo punto l' "omologia tra l' "uomo reale" e il "popolo reale", il quale è il soggetto della pratica democratica che ha il compito di ricondurre la costituzione politica alla propria vita materiale, alla vita del popolo.

"La democrazia è l'enigma risolto di tutte le costituzioni. Quivi la costituzione è non solo in sé, secondo l'essenza, ma secondo l'esistenza, secondo la realtà, e ricondotta continuamente al suo reale fondamento, all'uomo reale (*wirklichen Menschen*), al popolo reale (*wirkliche Volk*), e posta come opera propria di esso. La costituzione appare per quel che è, libero prodotto dell'uomo. Si potrebbe dire che ciò valga anche, sotto certo riguardo, per la monarchia costituzionale: ma la specifica differenza dalla democrazia è che qui la costituzione in genere è soltanto un elemento di esistenza del popolo, e che non la costituzione politica per se stessa forma lo Stato."³³²

Assistiamo quindi ad un salto concettuale di non poco conto: la moltitudine si fa "popolo reale".³³³ Da un lato, il riferimento al "popolo reale" è rivolto alla massa esclusa dal sistema politico che si regge sugli *Stände*.

Il popolo, in questo caso, è il dato reale esistente, «il concreto» che precede lo stesso concetto di Stato, e che deve dunque essere inteso come il fondamento della costituzione e del potere legislativo: questo significa che il principe non può far esistere il popolo, la democrazia sembra anzi funzionare come antitesi alla istituzionalizzazione rappresentativa del potere statale, al punto da poter affermare che i "francesi moderni hanno concepito questo così: che nella vera democrazia *lo Stato politico perisca*".³³⁴

Dall'altro lato, l'omologia tra "uomo reale" e "popolo reale"³³⁵ chiama in causa Feuerbach, per il riferimento all' "uomo" come essenza generica (*Gattungswesen*): per Feuerbach, il legame intersoggettivo si realizza a partire da qualità, disposizioni, caratteristiche appartenenti in solido a ciascun individuo e che lo rendono partecipe della struttura del genere (*die Gattung*). Ciò però rischia di creare un semplice rovesciamento speculare rispetto alla totalità hegeliana: in questo caso, la

³³² K. Marx, KHS, p. 231, trad. it., cit., p. 210.

³³³ Marx, durante la luna di miele a Kreuznach, trascrive passaggi dai *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, di Niccolò Machiavelli. Annota che ci "sono in ogni Repubblica due umori diversi, quello del popolo e quello dei grandi" (Mega2, Bd. 4, Abt. 2, p. 276). Da Machiavelli, Marx apprende che il lemma "popolo" coincide con una parte del popolo, non con l'intero popolo (*die ganze Volk*). La traduzione del "popolo" di Machiavelli con il tedesco Volk pone delle difficoltà interpretative, perché traduce sia "popolo" che "plebe", termini usati scambievolmente da Machiavelli per indicare l'opposizione al patriziato romano. Nella Firenze del '500, il "popolo" è la soggettività politica opposta ai "grandi", coloro che esercitano una sopraffazione economica e politica all'interno della città ai danni del popolo. Marx definirà successivamente il proletariato come "popolo reale, i proletari, i piccoli contadini e la plebe, è un puer robustus sed malitiosus come dice Hobbes". Cfr. K. Marx, *Il comunismo del "Rheinischer Beobachter"*, in MEOC, vol. VI, pp. 236 e 246.

³³⁴ K. Marx, KHS, p. 232, trad. it., cit., p. 211. cit., p. 211.

³³⁵ Cfr. D. Cian, "L'alleanza fra politica e filosofia: l'incontro con Hegel del giovane Marx", in U. Curi (a cura di), *Società civile e Stato fra Hegel e Marx*, CLESP, Padova 1980, pp. 113-154.

totalità infranta da recuperare non è l'idea astratta ma l'essenza generica che si dà a livello materiale-sensibile.

Comunque sia, la differenza fondamentale tra l'approccio marxiano e quello feuerbachiano alla filosofia, è che Feuerbach non pensa la politica. Per Marx, la politica è "opposizione reale", "collisione" tra il processo della pratica democratica e il potere costituito. Feuerbach invece assegna all'amore la fondazione del legame intersoggettivo tra gli individui: "La specie non è un *bloßer Gedanke*; essa esiste nel sentimento, nell'energia dell'amore".³³⁶ L'essenza umana è un'essenza ideale, non è cioè un "nome", una formulazione arbitraria, legata ad una determinata congiuntura storica. È un'essenza sovra-individuale che ha un'esistenza metastorica: è l'ideale a cui tutti gli individui devono tendere. Se l'individuo umano nella sua esistenza incarnata è limitato, rispetto all'essenza questi limiti empirici diventano immaginari, perché nel momento in cui l'ente rinuncia all'astratta ed egoistica esistenza individuale, è in grado raggiunge la sua reale essenza, il Genere Umano:

"Ogni limitazione della ragione o dell'essenza dell'uomo in genere si basa su un inganno, su un errore. Certamente l'*individuo* umano può e addirittura deve sentire e conoscere se stesso come limitato – e in ciò consiste la sua differenza dall'animale. Può, però, prendere coscienza dei suoi limiti, della sua finitezza, soltanto perché la perfezione, l'infinità del genere gli è oggetto, indipendentemente dal fatto che sia oggetto del sentimento, o della coscienza morale, o della coscienza pensante. Se, tuttavia, fa dei *suoi* limiti *i limiti del genere*, ciò è dovuto all'inganno di sentirsi una cosa sola con il genere – un inganno che è intimamente connesso con l'indolenza, la pigrizia, la vanità e l'egoismo dell'individuo."³³⁷

Le potenzialità della Specie sono infinite, illimitate, indeterminate. Ma occorre che queste potenzialità si realizzino nel finito, nell'attualità, nella stessa materialità dell'esistenza, altrimenti tali potenzialità rischiano di rimanere pure virtualità indefinite. Esse si realizzano al massimo grado nella sessualità, nel rapporto uomo-donna: "Dove non vi è un *tu*, non vi è neppure un *io*, e la distinzione fra l'io e il Tu, questa condizione fondamentale di ogni personalità, di ogni coscienza, non si realizza in modo vivo e completo che nella distinzione fra uomo e donna".³³⁸ Dio diventa una sublimazione, in un rapporto immaginario tra l'uomo e la propria essenza, dell'amore sessuale, sacrificato sull'altare dell'*Agapè divina*. Si passa dal piano sessuale al godimento desessualizzato, ciò che viene rifiutato sul piano della realtà viene sublimato su un piano ideale, immaginario.³³⁹ Si tratta allora di invertire

³³⁶ L. Feuerbach, *Essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 74

³³⁷ L. Feuerbach, *Essenza del cristianesimo*, cit, p. 28.

³³⁸ Ivi, p. 110 È rilevante notare la prossimità linguistica tra il termine *Gattung*, il Genere, *Gatte*, il marito, *Gattin*, la moglie.

³³⁹ "Come nel vero cristiano è assente il bisogno della cultura, perché cosa terrena, contraria al sentimento del suo cuore,

questo rapporto immaginario e incosciente in un rapporto cosciente, perché questa illusione produce un'auto-alienazione della coscienza; l'uomo dovrebbe invece prender consapevolezza (attraverso un movimento interno alla coscienza stessa) del fatto che l'essenza interna a tutti i rapporti umani è l'amore. Quando si odiano, oppure entrano in conflitto tra loro, in realtà si amano. I conflitti politici sono litigi tra innamorati che non sanno però di amarsi.³⁴⁰ In essi bisogna saper riconoscere "segreti d'amore" lasciati ancora inconfessati. Il comunismo è quindi in caso riconoscimento dell'amore come legame originario della specie umana, amare è essere comunista.³⁴¹

Se per Feuerbach il problema è quindi la religione, per Marx invece è l'irruzione della moltitudine. Questo è ancora più evidente se consideriamo il differente atteggiamento tra Feuerbach e Marx rispetto alla recrudescenza della repressione governativa del 1843 e all'impossibilità di esportare la Rivoluzione Francese in Germania. Per Feuerbach il disincanto del 1843 dimostra che le masse sono ancora irretite dal discorso teologico: la sconfitta politica era dovuta a motivi eminentemente filosofici. Occorreva innanzitutto modificare e liberare la coscienza delle masse dalla contaminazione teologica e per fare ciò il ruolo dei filosofi e dei discorsi basati su evidenze razionali rimaneva fondamentale. Questo però implica mantenere gli occhi chiusi nei confronti delle lotte politiche che agitavano la Germania e di conseguenza il discorso di Feuerbach comporta chiari esiti spoliticizzanti³⁴². Il dilemma fondamentale nel contesto del *Vormärz* tedesco, dopo il disincanto, era capire se mettere in discussione i discorsi basati sul rigore filosofico, dediti a rischiarare la coscienza ma privi di seguito popolare, oppure difendere la coerenza filosofica rischiando però di perdere rilevanza politica.³⁴³

Nel 1843, Feuerbach, per superare l'impasse, propone una filosofia valida per il futuro, come dichiara nei *Principi della filosofia dell'avvenire*: il suo discorso filosofico prometteva di essere valido

così pure è assente in lui il bisogno dell'amore (naturale). Dio supplisce per lui alla mancanza, al bisogno della cultura, Dio parimenti supplisce alla mancanza, al bisogno dell'amore, della donna, della famiglia. Il cristiano identifica senza mediazione l'individuo e la specie: perciò si spoglia del sesso, come di un accessorio accidentale e molesto.¹⁴ Soltanto uomo e donna assieme compiono l'essere umano completo, uomo e donna assieme costituiscono l'esistenza della specie: infatti il loro congiungimento è l'origine della pluralità, l'origine di altri uomini. Perciò l'uomo che non rinnega la sua mascolinità, che si sente uomo e riconosce questo sentimento per un sentimento naturale e legittimo, si sa e si sente una parte a cui è necessaria un'altra parte per produrre l'intero, l'umanità vera. Il cristiano invece nella sua illimitata e soprannaturale soggettività, concepisce sé come un essere per sé stesso completo. Ma l'istinto sessuale è in contrasto con questa concezione, contraddice il suo ideale, il suo sommo essere; il cristiano doveva perciò reprimere questo istinto..”Ivi, pp. 181-182. Cfr. anche cfr. P. Sabot, *L'anthropologie comme philosophie. L'homme de la religion et la religion de l'Homme selon Ludwig Feuerbach*, Methodos, N. 5 2005.

³⁴⁰ Cfr. L. Althusser, *Su Feuerbach*, Mimesis 2003, p. 87.

³⁴¹ “Feuerbach non è dunque né materialista, né idealista, né filosofo dell'identità. Ma allora cos'è? Egli è col pensiero ciò che è in pratica, è nello spirito ciò che è nella carne, nell'essenza ciò che è nei sensi – è uomo; o piuttosto, dato che soltanto nella comunità egli pone la sede dell'essenza dell'uomo - egli è uomo comune, comunista”. Feuerbach, *Su “L'essenza del cristianesimo”*. A proposito di “L'unico e la sua proprietà”, in “Opere”, Editori Laterza, Bari 1965, p.264.

³⁴² Cfr. U. Pagel, *Die Einzige und die Deutsche Ideologie*, cit., p. 162.

³⁴³ Ivi, p. 169.

appunto per l'“avvenire”. Feuerbach era sicuro che nel futuro la sua filosofia avrebbe trovato un pubblico adeguatamente “illuminato”, perché sarebbe nata una “nuova” umanità. Marx invece opta per un'altra strada: l'impossibilità di poter esportare la Rivoluzione Francese implica che bisogna cercare la rivoluzione cercando una via specificamente tedesca.³⁴⁴ Per il momento, nella *Kritik*, Marx assume l'“impossibilità” della Rivoluzione non, come Feuerbach, adottando traiettorie spoliticizzanti, proponendo soluzioni valide per l'avvenire: piuttosto, l'“impossibilità” per Marx coincide con il vuoto che, all'interno del sistema statale-cetuale, rivela l'assenza di una garanzia trascendente per lo Stato, facendo confrontare quest'ultimo con la sua negazione, con la sua stessa impossibilità appunto.

La valorizzazione dell'opera del negativo come capacità di produrre il vuoto, cioè prender distanza dall'ordine costituito e destrutturare l'Idea rappresentata dallo Stato, spinge Marx a porre in risalto l'irruzione della massa sulla scena pubblica come figura esclusa dalla ripartizione dell'ordine sociale mediante le corporazioni.

Il “popolo reale” non indica tanto l'origine infranta da recuperare ma è piuttosto quel soggetto che si inserisce in corrispondenza delle collisioni per accelerare il processo di trasformazione democratica. Nonostante le ambiguità e i rischi di organicismo, Marx, attraverso la categoria di “popolo reale”, intende includere soprattutto coloro che, nell'ordine anacronistico degli *Stände*, rimangono esclusi dalla partecipazione agli affari pubblici.³⁴⁵ Il soggetto della pratica emancipativa non è ancora ben definito, ma il discorso marxiano, più che concentrarsi sulla pacificazione del conflitto, sembra soprattutto teso a valorizzare l'opera destrutturante compiuta dal popolo “reale”.

Detto ciò, riteniamo che l'aspetto filosofico più fecondo per instaurare un confronto tra Feuerbach e Marx è l'attenzione per la “differenza”, che va ricercata per entrambi sul livello empirico.

Per Feuerbach, la vita dell'individuo, l'individualità vivente, deve considerata il cominciamento, il presupposto primo da cui è possibile filosofare. È un inizio non-filosofico: “Esistere per l'uomo è la cosa prima, il fondamento essenziale della sua rappresentazione, il presupposto dei predicati”. L'individualità sensibile è dunque fondamento a sé e non deve essere negata per essere determinata dal pensiero.

³⁴⁴ La via specificamente tedesca verrà delineata, come vedremo, nella *Einleitung* alla *Critica della filosofia del diritto di Hegel*: il ritardo della Germania del *Vormärz*, il suo sfasamento con l'evoluzione europea, può diventare un modello di storicità non lineare e qui sta la specificità tedesca: il proletariato tedesco è in grado di condensare l'avvenire in seno al passato nell'evento rivoluzionario, facendo saltare nel contempo i limiti di tutte le evoluzioni precedenti e i limiti della politica in quanto tale.

³⁴⁵ Come sostiene S. Mercier-Josa, l'umanesimo di Feuerbach viene considerato da Marx non tanto come una nuova dottrina quanto come il prolungamento filosofico dell'umanesimo rivoluzionario francese. Cfr. S. Mercier-Josa, *Théorie allemande et pratique française de la liberté*, L'Harmattan, Paris 1993, pp. 245-268.

Il sistema hegeliano, per Feuerbach, annulla l'esistenza concreta assorbendola nella sfera della mediazione, della pura attività della ragione, in cui l'esposizione del pensiero si sviluppa senza lasciare alcun residuo; quello che rimane è uno scarto, un tempo morto destinato a rimanere tale, sacrificato per garantire il pieno svolgimento, logico e coerente, del sistema. Feuerbach segnala così ad Hegel la fagocitazione dell'elemento spaziale, dell'esteriorità, all'interno della dimensione temporale.

“La forma della sua intuizione e del suo metodo non è che il tempo esclusivista, e non anche lo spazio tollerante; il suo sistema conosce soltanto subordinazione e successione, non sa nulla di coordinazione e coesistenza. È vero che l'ultimo gradino del processo è sempre la totalità, la quale accoglie in sé gli altri gradini: ma dato che anch'essa è un'esistenza temporale determinata, e reca quindi a sé il carattere della particolarità, essa non può accogliere in sé le altre esistenze senza succhiare loro il midollo della vita autonoma, togliendo così loro quel significato che esse hanno soltanto quando godono della loro compiuta libertà.”³⁴⁶

Il tempo di Feuerbach non può essere il tempo astratto della dialettica, ma è il tempo sensibile: è tempo vivente e non astratto, temporalità dell'individuo finito, tempo individuale perché sensibile, dato che è la sensazione a fondare l'individualità.

Hegel, secondo Feuerbach, considera il tempo come temporalità della coscienza, ma questo è il tempo che ripete l'identico. Privilegia la dialettica di una temporalità astratta fagocitando la dimensione dello spazio, che corrisponde alla molteplicità dell'esperienza sensibile.³⁴⁷

“Il sistema doveva essere quasi la ragione stessa, l'attività immediata doveva risolversi senza residui in quella mediata, l'esposizione non doveva presupporre nulla, non lasciare cioè qui niente dentro di noi, vuotarci ed esaurirci del tutto”.³⁴⁸

Il problema sono i “residui”, cioè tutto quello che il sistema non riesce ad afferrare e che per Feuerbach non può essere rimandato nell'abisso. Un tempo morto che attende di essere riscattato, ma all'interno della temporalità hegeliana ciò non avviene mai. È un tempo morto che rimane morto. L'accidente non dialettizzabile, che rimane incompreso dal sistema hegeliano, diventa una “catastrofe” senza senso, mera contingenza empirica che non ha una sua propria necessità, una sua propria razionalità.

³⁴⁶ Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana*, cit., p. 110.

³⁴⁷ Cfr. Touboul, *Etudes sur Marx et sur Hegel*, Press Universitaires de Franche-Comté, Besançon 2020, p. 17.

³⁴⁸ L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana*, cit., p. 125.

Nella filosofia di Hegel c'è un solo individuo ed un unico punto di vista, quello della totalità storica e del concetto che si dispiega fagocitando i molteplici punti di vista degli individui empirici, le cui temporalità plurali per Feuerbach co-esistono “simmetricamente” nella dimensione sensibile.³⁴⁹

Nell'opera dedicata al pensiero di Leibniz (*Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie*) Feuerbach ricerca la “differenza” fondandola empiricamente e a partire dall'empiria intende determinare l'esistenza individuale:

“Io sono anzi me stesso precisamente solo nella mia differenza dagli altri; se mi si toglie la mia differenza, mi si toglie a me stesso; e la mia attività è autoattività solo nella misura in cui la so *mia* e la distingo o la posso distinguere da quella altrui, la quale, in quanto si estende a me, mi appare come un patire. Dall'autoattività è perciò inscindibile l'*individualità* e *singularità*. Ma con la singularità è posta, nel contempo, la molteplicità. Un singolo che sia *unico* è per se stesso impensabile. Come il concetto di atomo è in sé il concetto di atomi, così il concetto di individuo è in sé il concetto di individui ”.³⁵⁰

Ora, Marx nel 1841 opera una sorta di “smontaggio” delle opere leibniziane, dimostrando di essere particolarmente interessato alla questione dell'individualità.³⁵¹ Questi studi ricompaiono nella *Kritik* con la nozione leibniziana di *vinculum substantiale*.³⁵² All'interno della *Kritik* abbiamo notato l'attenzione di Marx per la questione della differenza: essa va ricercata empiricamente, a partire dalle individualità escluse dalle strutture statali, affinché il loro punto di vista possa esprimersi e avere dignità politica. La differenza è “differenza dell'esistenza”, non dell'essenza. Ci sembra interessante approfondire tale questione scandagliando gli appunti marxiani su Leibniz, poiché riteniamo che essi devono essere compresi all'interno di uno specifico quadro problematico, ossia la rilevanza che la nozione di individualità ha avuto nella ricerca marxiana già a partire dalla *Dissertazione di dottorato* e che nella *Kritik* assume una maggiore risonanza politica: la pluralità degli individui viene chiamata in causa da Marx contro le pretese omologanti dello Stato. Senza “esagerare” il confronto, alcune

³⁴⁹ “La filosofia speculativa ha considerato lo svolgimento fuori dal tempo come una forma, un attributo dell'assoluto. L'aver separato lo svolgimento dal tempo è un vero capolavoro dell'arbitrio speculativo; [...] Parlare di uno svolgimento senza tempo val quanto parlare di uno svolgimento senza svolgimento. La proposizione: ‘l'essere assoluto si svolge da sé’ è, del resto, vera e conforme a ragione soltanto se presa in senso inverso. Bisogna dunque concludere che solo un essere che si svolge e si sviluppa nel tempo è un essere assoluto, cioè vero e reale. Lo spazio e il tempo sono le forme in cui si rivela l'infinito reale.” L. Feuerbach, *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia*, in “Principi della filosofia dell'avvenire”, Einaudi, Torino 1978, p. 58.

³⁵⁰ L. Feuerbach, *Esposizione, sviluppo e critica della filosofia di Leibniz*, La scuola di Pitagora Editrice, Napoli 2019, p. 51.

³⁵¹ Sul confronto tra la filosofia di Marx e quella di Leibniz, si veda: L. Basso, *Leibniz, Marx und der Marxismus. Theoretische Grundlagen und konkrete Beispiele einer komplexen Beziehungsgeschichte*, in “Für unser Glück oder das Glück anderer Vorträge des X Internationalen Leibniz-Kongresses”, Band VI, Georg Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 2017, pp. 325-336. J. Elster, *Marx et Leibniz*, “Revue philosophique de la France”, N. 2, 1983, pp. 167-177. H. Touboul, *Marx, Engels et la question de l'individu*, cit., pp. 83-129, dello stesso autore si veda anche *Études sur Marx et Hegel*, Press Universitaires de France-Comté, Besançon 2020, pp. 29-39

³⁵² K. Marx, *KHS*, p. 222, trad. it., cit., p. 201.

tematiche emerse possono essere sviluppate e affinate attraverso l'“incontro” con Leibniz, la cui presenza intellettuale ritornerà sporadicamente, ma con apprezzamento, anche negli scritti successivi. La differenza empirica, per Marx, si fonda dunque su se stessa, non ha bisogno di essere negata per determinarsi:³⁵³ la molteplicità che emerge sul livello della società civile viene difesa contro i tentativi di fagocitarla all'interno di un sistema concettuale onnicomprensivo. Le differenze empiriche non richiedono di essere determinate dalla forma-Stato per poter agire, le dinamiche da loro prodotte hanno una loro specifica “forma” e razionalità. Il filosofo tedesco, negli appunti leibniziani, si mostra particolarmente interessato alla dinamicità che Leibniz assegna alla sostanza individuale. Nel 1841 copia l'inizio dell'opera *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione*, scrivendo che “la sostanza è un essere capace d'azione”. Nella lettera che Leibniz scrive a Remond, Marx riporta: “l'*Entelechia* di Aristotele, che ha fatto tanto rumore, non è altro che forza o attività, cioè uno stato, in cui l'azione consegue naturalmente se nulla lo impedisce”.³⁵⁴

Marx apprende da Leibniz che la sostanza semplice, la monade, è una sostanza individuale “*differente da ogni altra*”.³⁵⁵ Ogni sostanza individuale si differenzia dall'altra, non possono infatti esistere due sostanze individuali perfettamente uguali. Come Marx annota, “*non si danno due individui indiscernibili...questi grandi principi dalla ragion sufficiente e dell'identità degli indiscernibili cambiano lo stato della metafisica [...]. Porre due cose come indiscernibili, è porre la stessa cosa sotto due nomi*”.³⁵⁶ Ogni monade è unica e al tempo stessa distinta da tutte le altre, perché altrimenti non vi sarebbe principio di individuazione.

Ciò che distingue un individuo dall'altro è l'insieme delle azioni che esso compie. Più precisamente, è fondamentale in Leibniz il concetto di “forza” (*Kraft*): forma e forza coincidono. Marx apprende che il soggetto è potenza e tale potenza è inarrestabile: “La forza d'agire, la vita, l'antitipia, sono qualcosa d'essenziale e di primitivo allo stesso tempo, e le si può concepire indipendentemente da altre nozioni... I soggetti sono concepiti per mezzo di tali attributi”.³⁵⁷

Al centro del ragionamento non sta un uomo astratto e disincarnato, ma l'individuo concreto nel suo agire. La *dynamis* è il segno distintivo della sostanza individuale o monade: è attività incessante di dispiegamento dei presupposti esistenti, nella molteplicità delle possibilità che essi aprono.

³⁵³ Come dirà anche nei *Manoscritti economico-filosofici*, sulla scia di Feuerbach, Marx preferisce sostituire “alla negazione della negazione – che afferma di essere l'assoluto positivo – il positivo riposante su se stesso e su se stesso positivamente fondato.”

³⁵⁴ K. Marx, *BHL*, MEGA 2, Bd. IV, Abt. 1, p. 205.

³⁵⁵ Ivi, p. 189.

³⁵⁶ Ivi, p. 195

³⁵⁷ Ivi, p. 204.

Non è lo spirito che si esteriorizza nell'individuo, ma è l'individuo che si esteriorizza nella propria vita (*Lebensäußerung*), producendola. Leibniz prende così congedo dalla nozione tradizionale di sostanza come sostrato passivo; essa è ora estrema produttività, fecondità infinita, gravida di sviluppi futuri non preventivabili in anticipo.

Lo scenario della monadologia è un mondo plurale, un'estrema varietà di punti di forza rappresentati dagli individui: al centro del ragionamento sta una molteplicità di sostanze individuali e non un'unica sostanza, che implicherebbe la logica della *reductio ad unum*. Ogni individuo è unico, differente da ogni altro: tale differenza, strutturata ontologicamente nel reale, implica una pluralità infinita di altre monadi. L'infinito si materializza in un'infinità attuale di parti e ciò permette di cogliere l'infinita sottigliezza delle cose, dando così vita ad un orizzonte articolato e percorso da incessanti mutamenti.

La questione della pluralità dei soggetti è fortemente difesa da Marx contro Hegel: la pluralità delle monadi, prendendo in prestito il linguaggio leibniziano, è un dato strutturale, non un prodotto, una derivazione di altre questioni, né un elemento meramente accessorio. Hegel pretende di informare dall'esterno le forze individuali, nel senso di una "distribuzione"³⁵⁸ che assegni a ciascuno un ruolo ben specifico all'interno della Totalità Statale. Tuttavia, è lo Stato che "risulta dalla moltitudine".³⁵⁹ La pluralità degli individui ha una propria razionalità, una propria forma (forza) che non ha bisogno di essere vivificata dallo Stato. L'accusa rivolta a Hegel si basa proprio nel non voler riconoscere che la pluralità delle forze individuali è un presupposto del discorso politico, è un dato strutturale rispetto al quale l'ordine costituito deve sempre fare i conti: "il presupposto, il soggetto, sono le *distinzioni reali*, ossia i *lati distinti* della costituzione *politica*".³⁶⁰

Egli è ancora più esplicito nel rivendicare la dimensione della pluralità degli individui contro le pretese omologanti dello Stato: "«Tutti» devono «singolarmente» «prender parte alla discussione e risoluzione degli affari generali dello Stato»: ciò significa dunque che *tutti* devono prendervi parte non in quanto tutti, ma in quanto «singoli»".³⁶¹

La pluralità degli individui è un dato irrinunciabile, che non può essere assorbito né dallo Stato, né dai suoi apparati, gli *Stände*. Tale rilievo sulla molteplicità mette in discussione ogni imposizione basata sulla *reductio* della sfera politica ad obbedienza all'autorità, con il suo carattere di unità potenzialmente lesiva delle differenze specifiche.

³⁵⁸ Marx, *KHS*, p. 207, trad. it., cit., p. 187.

³⁵⁹ Ibidem.

³⁶⁰ Ivi, p. 210, trad. it., cit., p. 190.

³⁶¹ Ivi, p. 322, trad. it., cit., p. 301.

Il dinamismo di tale pluralità sottintende una concezione radicale della temporalità, e, in particolare, del presente, in quanto aperto a prospettive impensabili. La moltitudine che prende parte alla tendenza democratica dispiega la propria attività in maniera incessante; la temporalità dei molti della Rivoluzione francese è espansiva, così come la temporalità delle monadi. Il presente è carico di attualità e volto al *novum*, sulla base di una tensione permanente: questa tensione, che Leibniz chiama *Unruhe*, non viene mai appagata completamente.

Le monadi, nel loro essere uniche e distinte da tutte le altre, abitano un mondo segnato da continue, impercettibili variazioni. Il principio della coesistenza è la compossibilità, la coappartenza delle individualità al medesimo mondo senza contraddizione. La pluralità prospettica implica che c'è sempre un rimosso sedimentato nel punto di vista altrui, che è compito del pensiero portare alla luce. Potenzialità inespresse le quali testimoniano che non vi è nulla di morto, di sterile, nell'universo. Come scrive Marx negli appunti: “tutta la natura è piena di vita”.³⁶² Gli esseri animati non nascono né periscono, ma si trasformano continuamente. Risultano del tutto inadeguati allora i termini di vita e di morte, dal momento che tale dinamica di trasformazione non prevede un inizio e una fine, configurandosi come una metamorfosi nella quale nulla va perduto:

“Non c'è dunque nessuna *metempsirosi*, bensì *metamorfosi*: gli animali cambiano, mutano solo in singole parti, prendendone di nuove abbandonandone di vecchie: un po' per volta e mediante particelle impercettibili, ma in modo continuo durante la *nutrizione*: e d'un tratto e in modo percepibile, ma raramente, nel *concepimento* o nella *morte*, in cui si acquista o si perde molto in una volta sola”.³⁶³

La valorizzazione marxiana del dinamismo politico implica saper cogliere le occasioni favorevoli che si verificano di volta in volta, perché i fatti possono prendere una piega nuova. C'è sempre qualche inesperto che attende di essere realizzato. Non ci sono tempi morti (e che restano morti).

“Ciascuna anima conosce l'infinito, conosce tutto, ma confusamente – come quando, passeggiando lungo la riva del mare e sentendo il gran rumore che fa, sentiamo sì i rumori particolari di ciascuna onda di cui è composto il rumore totale, ma senza distinguerli: le nostre percezioni confuse sono quindi il risultato delle impressioni che tutto l'universo fa su di noi; il che accade in ciascuna monade. Solo Dio ha conoscenza distinta di ogni cosa, perché Egli ne è la fonte. È stato quindi ben detto che Dio come centro è dappertutto, mentre la sua circonferenza non è in nessun luogo, poiché tutto gli è presente immediatamente, senza alcuna lontananza da questo centro.”³⁶⁴

³⁶² K. Marx, *BHL*, Mega 2, Abt. 4 Bd. 1, p. 201

³⁶³ *ivi*, p. 203.

³⁶⁴ *Ibidem*.

L'assemblaggio marxiano dei testi di Leibniz scompone la metafisica leibniziana della presenza di Dio,³⁶⁵ e questo vuol dire radicalizzare l'idea che emerge una pluralità di sensi, confutando l'esistenza di "un" mondo, di un "unico" senso. Nelle pagine della *Kritik*, Marx ci sembra accentuare la logica della dissonanza e della disarmonia rispetto all'idea leibniziana di armonia, soprattutto se il principio armonizzante è incarnato dallo Stato.³⁶⁶

Un altro passaggio interessante che Marx copia dai *Principi della natura e della grazia* riguarda il fatto che ogni individuo ha una sua particolare prospettiva sul mondo, che può essere rappresentato solo a partire da punti di vista particolari e parziali. Gli individui operano in un contesto di decentramento assoluto,³⁶⁷ per cui è impossibile il riferimento ad un centro o ad un principio che pretenda di voler dire e rappresentare il tutto. Su questo aspetto, la lettura di Leibniz (condotta parallelamente allo studio dei materialisti antichi) si interseca con la pluralità delle spiegazioni a cui fa riferimento Epicuro nella *Lettera a Pitocle*: tutti i corpi celesti vanno spiegati in modo molteplice (*pollachòs*), secondo una pluralità di cause e di spiegazioni, anziché univocamente (*aplòs*), cioè secondo il modello, proprio del mito, di una causa unica e lineare.

“Come una stessa città, osservata da lati differenti, sembra del tutto diversa ed è come moltiplicata *prospettivamente*, allo stesso modo, per l'infinita moltitudine delle sostanze semplici, accade che vi siano come altrettanti universi differenti, i quali tuttavia non sono che le prospettive di uno solo, i diversi *punti di vista* di ogni monade. [...] Ogni monade [...] da nulla potrebbe essere limitata a non rappresentare che una parte delle cose, benché sia vero che tale rappresentazione non è se non confusa quanto al dettaglio di tutto l'universo e non può essere distinta che in una piccola parte delle cose, vale a dire quelle cose che sono o le più prossime o le più grandi in rapporto a ciascuna monade”.³⁶⁸

La pluralità prospettica implica una continua, dinamica, composizione e scomposizione delle parti che non vengono subordinate all'intero, ma aprono dinamiche non prevedibili in anticipo. Queste dinamiche sono valorizzate come dissonanze rispetto all'intero, refrattarie all'idea di un sapere sistematico che si ponga come sapere onnicomprensivo che non riconosca la “necessità” delle dinamiche aperte dal movimento dei molti.

³⁶⁵ E. Screpanti sostiene che l'interpretazione marxiana di Leibniz accentua un tipo di lettura realista e anti-olistica. Marx sarebbe infatti andato oltre la teologia già prima del 1841. Screpanti supporta la sua tesi facendo riferimento al “Quaderno Hume”, da cui Marx apprende che “nell'universo non esiste niente come causa o principio produttivo, nemmeno nella divinità”. K. Marx, *BHH*, Mega2, Abt. 4 Bd. 1, p. 225.

³⁶⁶ Per quanto riguarda la filosofia di Leibniz, “l'idea, spesso invalsa, dell'armonia come dimensione pienamente ‘pacificata’ non rende giustizia della complessità dello sforzo compiuto: in un'armonia ben fondata non possono mancare le dissonanze, purché esse non esercitino un ruolo preponderante”. L. Basso, *Individuo e comunità nella filosofia politica di G. W. Leibniz*, Rubbettino, Catanzaro 2005, p. 87.

³⁶⁷ H. Touboul, *Marx, Engels et la question de l'individu*, cit., p. 124.

³⁶⁸ K. Marx, *BHL*, Mega2, Abt. 4 Bd. 1, p. 191.

Anche in questo caso, la lettura del *quaderno Leibniz* ci aiuta a comprendere “la logica specifica dell’oggetto specifico”. La critica non pretende di essere un punto di vista totalizzante sul reale, ma parziale, calato nell’oggetto specifico che sta valutando. In questo modo, essa permette di considerare l’oggetto da più punti di vista e di escogitare un mutamento prospettico capace di cogliere ciò che un’altra prospettiva occulta. Non è un punto di vista che ricapitola altri punti di vista, ma è un intervento sulle tendenze che le forze materiali sembrano aprire, senza pretendere di applicare ad essi schemi ideali totalizzanti. Si tratta di una pratica teorica che cerca di pensare l’”impensabile”, tenendo conto del carattere contingente del reale.

All’interno della *Kritik* emerge, come abbiamo già fatto notare, un diretto riferimento a Leibniz attraverso la questione del *vinculum substantiale*. Il concetto di *Gattungswesen* è coalescente con quello di *Gemeinwesen*, il quale indica una comunità politica e al tempo stesso un ente inserito in una comunità. Marx ricorre però anche al leibniziano *vinculum substantiale*. Tutti questi concetti sono pensati in questa fase per individuare un legame intersoggettivo che non sia “esteriore e casuale” come il vincolo statale. Marx svuota il vincolo sostanziale della sua dimensione teologica (grazie all’interpretazione di Feuerbach) e questo ci aiuta a capire che il legame che si genera dipende dalla pluralità delle forze delle stesse monadi che lo compongono, non ha quindi bisogno di una forza esterna, di natura divina, per poter esistere. Come scrive il giovane studente, esistono dei corpi composti che si tengono insieme “per accidens, un assemblaggio, come un gregge”.³⁶⁹ Il vincolo sostanziale è un’entità agente in virtù delle monadi di cui è composta, non è vivificata in virtù di un intervento esterno, Dio o lo Stato teologico-politico. È dunque una reale sostanza composta agente.

Il vincolo che la tendenza democratica istituisce è in collisione con lo Stato e i suoi organi di mediazione. Il *vinculum substantiale* è inteso da Marx come l’istituirsi di una comunità polemica e non come una comunità d’amore (alla maniera di Feuerbach): è una comunità che pone il conflitto, il torto, la divisione, poiché le forze individuali non si alienano nello Stato. È un mondo in opposizione reale ad un altro mondo, quello statale. Il popolo è infatti un’eccedenza, resiste ai tentativi del monarca di informarlo attraverso la sua decisione, che dovrebbe istituire un’unità inesistente: i molti che prendono parte alla tendenza democratica dispiegano la propria attività in maniera incessante. La democrazia è unità di materia e forma (nel senso leibniziano di forza), non intende lasciar indietro nessuno, corrode la pretesa del principe di alienare la forza degli individui in favore della decisione sovrana, considerata come unica depositaria della potenza effettiva. La potenza, come Marx apprende da Leibniz, è plurale.

³⁶⁹ Ivi, p. 205.

La dimensione comune è istituita dal popolo che, dopo la Rivoluzione Francese, è soggetto politico universale. Il “comune” (*Gemein*) all’interno della *Kritik* soffre però di un alto grado di ambivalenza e di indeterminatezza perché Marx non è ancora in grado di determinare quali sono le specifiche collisioni che definiscono le condizioni materiali della moltitudine e su cui l’agire del popolo deve innestarsi. Esso certamente deve prendere le mosse dagli scontri reali che avvengono sia tra gli individui sia tra le diverse figure del potere statale. In questo senso, seguendo Leibniz, il popolo è sempre una nuova ondata, una nuova piega nel tessuto sociale,³⁷⁰ capace di scompaginare l’assetto esistente. Nel contempo, Marx sta cercando un soggetto collettivo aperto alle differenze che si determinano sul livello empirico.

Ma l’impossibilità di individuare una “dominante” espone l’argomentazione marxiana al rischio di opporre all’idealismo hegeliano il “genericamente umano”, che dovrebbe stabilire il fondamento di una problematica uguaglianza la quale, a differenza di quella di Hegel, sarebbe reale. Un’uguaglianza che rischia però di essere “troppo umana”, se non vengono determinate le condizioni empiriche di esistenza della moltitudine.

Malgrado ciò, l’aspetto più interessante che emerge dalle pagine della *Kritik* è il rifiuto dell’“idealismo della generalità” rappresentato in politica dalla forma-Stato, poiché non tiene conto dei punti di vista singolari, ponendosi come un’entità totalizzante che li assorbe. La vera politica è allora quella che lascia esprimere le singolarità. Singolarità che si presentano in massa. E la loro insorgenza diventa per Marx un campo di possibilità da esplorare, ponendo la necessità di un superamento della nozione moderna di individuo.

2.11 Una temporalità sommersa

Nonostante i limiti di un materialismo che non riesce ancora a porre al centro della riflessione il rapporto sociale, è rilevante notare lo spiccato interesse di Marx per l’empirico, il finito. La presa in cura del finito deriva dal fatto che egli scorge nella dialettica hegeliana il rischio di un “soffocamento” dell’elemento della contingenza. Sin dalla *Dissertazione*, valorizza la possibilità “reale” a scapito di quella “formale”. La contingenza in Hegel, almeno secondo le pagine della *Kritik*, rischia di essere soltanto “formale”: nel senso che il finito è ricondotto all’interno di una trama sistematica che considera il possibile come “formale”, in quanto cioè posto dalla forma, dal concetto che si dispiega senza lasciare resti.³⁷¹

³⁷⁰ Cfr. G. Deleuze, *Su Leibniz*, in “Aut-Aut”, “Il soggetto in Leibniz”, a cura di R. Cristin, 254-255, pp. 125-131.

³⁷¹ Per un’analisi più approfondita e complessa del problema della contingenza in Hegel, rimandiamo a N. Fazioni, *Il problema della contingenza. Logica e politica in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2015.

Gli individui sono presi dentro una trama di leggi che sembrano eterne e cristalline, il finito viene ricondotto ad una ragione senza tempo. In altri termini, Hegel considera le dinamiche empiriche come fenomeni evanescenti ed in questo senso la contingenza sarebbe soltanto manifestazione del movimento dell'Idea. Il rapporto tra contingenza e necessità è allora l'espressione fenomenica (contingenza) dello Spirito (necessità). La critica al misticismo logico si basa essenzialmente su questo aspetto:

“La realtà empirica apparirà, dunque, tale quale è: essa è anche enunciata come razionale, ma non è razionale per sua propria razionalità, bensì perché il fatto empirico ha nella sua empirica esistenza, un significato altro da se stesso. Il fatto, da cui si parte, non è inteso come tale, ma come risultato mistico”.³⁷²

“Civettando” con Leibniz, possiamo dire che all'in-finitezza della ragione senza tempo, Marx sembra preferire l'infinito attuale in quanto compostibilità di una pluralità di punti di forza senza contraddizione logica. Non c'è un unico centro: l'idealismo della generalità rappresentato politicamente dalla forma-Stato. Piuttosto c'è pluralità prospettica ed esistono potenzialità inesprese. Marx vuole riconoscere alle dinamiche empiriche una loro specifica necessità: “possibilità reale” significa trattare la contingenza secondo un pensiero della finitudine che non vuole dialettizzare ciò che non è dialettico.³⁷³ La differenza è “differenza dell'esistenza”, non “dell'essenza”.³⁷⁴ La negatività è la differenza concretamente esistente, lo spazio aperto dall'agire degli individui che riescono a riportare in vita possibilità che non si sono mai realizzate. Esiste quindi un reale che è posto dal concetto il quale per Marx “lavora” per eliminare l'irrazionalità della storia, ma c'è anche un reale che sfugge al movimento del concetto ed in questo senso la possibilità è effettivamente “reale”, ha una sua necessità che non è quella dell'Idea, una necessità che il concetto ignora ma che può conoscere a patto che esso si faccia “logica specifica di un oggetto specifico”, si adatti alla necessità stessa della situazione specifica e sia in grado di coglierne le tendenze, facendosi “teoria di possibilità effettive“. L'alterità che Marx sta ricercando è quel presupposto che sfugge al circolo del presupposto-posto e che non si può né dedurre, né prevedere e tale alterità Marx la trova nelle dinamiche sovversive, qui le differenze sono effettivamente “reali”.

Ironicamente, possiamo dire che contro Hegel viene difeso il “cattivo infinito”, in quanto includere il “cattivo infinito” rappresentato dalla moltitudine all'interno della totalità statale significa intendere quest'ultima, che pretende di essere eterna, come precaria, dato che lo Stato ha avuto origine sullo sfondo di dinamiche empiriche-conflittuali: l'idea incarnata nello Stato può riprodursi ed imporsi solo

³⁷² K. Marx, *KHS*, pp. 207-208, trad. it., pp. 187-188.

³⁷³ H. Touboul, *Marx, Engels et la question de l'individu*, cit., p. 316.

³⁷⁴ K. Marx, *KHS*, p. 293, trad. it., cit., p. 273.

rimuovendo le dinamiche materiali, imbrigliandole in una visione teleologicamente orientata che consenta pre-visione e controllo.

Quello che apprende dalla Rivoluzione francese è esattamente questo: la concettualità politica moderna che si realizza storicamente attraverso la Rivoluzione Francese ha nel codice genetico dinamiche conflittuali che la rappresentanza politica occulta. Il meccanismo della rappresentanza si basa sull'esclusione dalla sfera politica di una parte della società, i senza-proprietà, difesi in massima parte dai sanculotti la cui temporalità, benché sconfitta e sommersa, non cessa però di dispiegare i propri effetti. Questo è l'aspetto teorico più rilevante che emerge dagli appunti presi a Kreuznach nel 1843 e che ora andremo ad analizzare.

Procediamo con ordine. La Rivoluzione francese, attraverso la costituzione del 1791, rappresenta la realizzazione storica di una situazione che, fino a quel momento, era solo teorica, almeno nello scenario delineato dalle dottrine del contratto sociale. In particolare, il meccanismo della rappresentanza per testa e non più per ordine farà dipendere la formazione della volontà del corpo collettivo sulla base della volontà di individui liberi ed uguali; i principi di libertà ed uguaglianza sono sanciti dalla "Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino" ed il potere promana così dalla stessa istanza dei diritti. A partire dal 1791, attraverso il parlamento viene rappresentata la volontà della nazione e gli eletti hanno il compito di dare forma al corpo politico sulla base del mandato libero che hanno ricevuto dagli elettori. L'elezione funge da atto di autorizzazione che legittima gli eletti a dare forma alla volontà unitaria della nazione. Viene dichiarato il popolo come sovrano, ma la sovranità del popolo emerge soltanto nel parlamento: è l'assemblea dei rappresentanti che produce la volontà popolare, la quale non preesiste al corpo rappresentativo. In questo modo, il sovrano (l'assemblea rappresentativa) non ha resistenza perché al di là del corpo rappresentativo che esprime la volontà della nazione non c'è nulla, se non una turba di individui disgregati. Nell'atto di autorizzazione, ciascun individuo si riconosce liberamente nella sovranità dell'assemblea. Inoltre, sulla base dell'uguaglianza, non è più possibile credere che l'autorità abbia un fondamento superiore (il volere divino, doti e virtù personali) nei confronti di coloro che sono sottoposti ad essa.³⁷⁵

Il depositario dell'azione politica è dunque chi si trova nella posizione di rappresentante, che agisce come unico attore della scena politica. Gli elettori si riconoscono pienamente nelle azioni che egli compie attraverso l'atto di autorizzazione: emerge allora un quadro politico che si fonda su un rigido rigore razionale, che espropria gli individui dell'agire politico.

Ora, Marx, appassionandosi alle vicende della Rivoluzione Francese, cerca di scalfire quella che appare come una complessa macchina razionale. Innanzitutto registra il carattere ambivalente della

³⁷⁵ Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., pp. 55-68.

Rivoluzione: da un lato, realizzazione storica della *Trennung* tra Stato e società civile, dall'altro modello di una temporalità sovversiva, alternativa a quella teleologica della forma-Stato, che promana soprattutto dall'emersione di specifiche istanze rivoluzionarie.

Sfogliando gli appunti marxiani, si scopre che egli presta particolare attenzione alla figura rivoluzionaria dei sanculotti, capaci di portare sulla scena discorsiva ciò che fin lì è stato rimosso nel discorso della concettualità politica moderna, la questione della proprietà.

Dagli estratti di Kreuznach, si rileva il fatto che nell'istituzione dell'assemblea nazionale costituente vengono assorbite e distorte le richieste e le istanze che provengono dalle assemblee provinciali e raccolte nei *cahiers de doleance*. Questi sono dei registri che permettono ai sudditi di comunicare al sovrano le proprie lamentele e che consentono, a chi era escluso dalla scena pubblica, di prender parola e farsi ascoltare dal re.³⁷⁶

L'Assemblea nazionale che si costituisce nella sala della Pallacorda rappresenta certamente un'emancipazione dal sistema per ordini del mondo feudale, ma una parte delle istanze raccolte nei *Cahiers de doleance* vengono lasciate nell'ombra all'interno dell'Assemblea Costituente. Nel momento in cui le lamentele dei sudditi sono "rappresentate" dalla nazione, vengono contemporaneamente messe tra parentesi.

Marx riporta la vicenda nei suoi appunti:

"Questo fatto (cioè tutta la sostanza della Rivoluzione) si precisa e si riassume nell'atto secondo cui gli stati generali del regno hanno annullato il mandato dei loro committenti e si sono dichiarati assemblea costituente. Essi, di loro propria autorità, si sono sostituiti ai loro committenti ... il potere legislativo, che è stato la voce dei Francesi, espresso dentro le assemblee locali, passa dentro un'assemblea centrale; la rappresentanza della nazione, che prima era nel re diventa ora l'attributo di questa assemblea, la quale, sotto il pretesto di dare la sovranità al popolo, l'ha sottratta alla monarchia e l'ha tenuta per sé. Questa usurpazione dell'assemblea centrale... ha creato... l'impero. Centralizzazione".³⁷⁷

La rappresentanza politica, secondo Sieyes, è necessaria non solo sul livello del potere costituito, ma anche rispetto a quello del potere costituente.³⁷⁸ Ciò che Marx comprende è che i diritti politici, grazie al meccanismo della rappresentanza, possono essere concessi unicamente dallo Stato perché solo allo Stato è riconosciuta, in virtù dell'atto di autorizzazione da parte degli elettori, piena agibilità politica: ma soprattutto, Marx capisce anche che questi diritti sono i diritti dei proprietari, poiché in

³⁷⁶ A. de Tocqueville, *L'antico regime e la rivoluzione*, Bur Milano, 2006, F. Furet, *Critica della rivoluzione francese*, Laterza Roma Bari, 1980, pp. 48-53.

³⁷⁷ K. Marx, *Estratti da K. W. Lancizolle*, Mega 2, Abt. 4 Bd. 2, p. 158.

³⁷⁸ E. J. Sieyes, *Che cos'è il Terzo Stato?*, in "Opere e testimonianze politiche", Tomo I. Scritti editi, in 2 voll., Volume primo, Milano, Giuffrè, 1993, pp. 207-298.

base alla proprietà si è giudicati “avere l’intelligenza, l’educazione e la moralità necessaria per godere di certi diritti, per svolgere certe funzioni politiche”.³⁷⁹

I criteri che includono ed escludono dalla partecipazione alla sfera pubblica, dalla possibilità di prender parola per rendere visibile la propria sofferenza, sono la proprietà e il lavoro. Il lavoro inteso come legittima appropriazione privata delle terre che, in età feudale, erano considerate di proprietà comune in quanto concesse da Dio alle sue creature.³⁸⁰ In questo modo, il lavoro giustifica il possesso non solo della natura e dei beni che da essa si è in grado di ricavare, ma consente anche la rivendicazione giuridica su chi abita quelle terre ma non ha proprietà su di esse.

Questo Marx lo apprende da Rousseau: “Si comprende come le terre dei singoli riunite e contigue divengano territorio pubblico e come il diritto di sovranità, estendendosi dai sudditi al terreno che essi occupano, diventi reale”. In questo modo “i possessori vengono considerati depositari del bene pubblico” e “dominando il territorio sono così ben sicuri di dominare gli abitanti”.³⁸¹

Il sistema rappresentativo si basa su una “duplice finzione”.³⁸² La prima finzione è che l’insieme dei membri dello stato, il popolo, messo in forma dall’assemblea rappresentativa, sia composto di individui realmente uguali (*wesentlich gleichartigen*). L’altra finzione è l’idea secondo la quale l’assemblea rappresentativa sarebbe l’effettiva espressione della volontà della nazione, ma questo per Marx è falso, in quanto il loro mandato, proprio perché libero, è svincolata dalle esigenze concrete di una parte della popolazione.³⁸³

Il meccanismo della rappresentanza si basa sulla rimozione di una parte della società, i senza proprietà:

“Questa pretesa sovranità del popolo non è altro che una mistificazione, che la classe ricca di una monarchia sottopone a chi non lo è, per riuscire a impadronirsi del diritto di monarca... Dappertutto i poveri soffrono e non regnano; l’operaio obbedisce e non comanda; il piccolo imprenditore e il piccolo proprietario lavorano e non comandano; dappertutto il ricco domina con l’influenza del suo denaro e guadagna potere con il possesso di posti di lavoro.”³⁸⁴

A questo punto, Marx comincia ad interessarsi della temporalità sommersa della Rivoluzione Francese, quella dei senza-proprietà, difesa in massima parte dai sanculotti. Riporta nei suoi appunti le vicende del 10 agosto 1792: i senza-lavoro, la parte del popolo senza diritti, si presentano in massa e la loro insurrezione finisce per ritirare l’atto di autorizzazione attraverso cui l’Assemblea Nazionale

³⁷⁹ Marx, *Estratti da J. C. Bailleul*, Mega2, Abt. 4 Bd. 2, p. 103.

³⁸⁰ Cfr. J. Locke, *Il secondo trattato sul governo*, Rizzoli Milano, 1998.

³⁸¹ *Estratti da J. J. Rousseau*, K. Marx, Mega 2, Abt. 4 Bd. 2 cit., p. 93.

³⁸² *Estratti da K. W. Lancizolle*, K. Marx, Mega 2 Abt. 4 Bd. 2, p. 160.

³⁸³ Cfr. *Ibidem*

³⁸⁴ *Ivi*, p. 161

pretende di imporsi come unico soggetto dotato di agire politico: l'atto insurrezionale "rimpiazza tutti i poteri" e i "decreti che l'assemblea legislativa emanava non avevano alcuna autorità".³⁸⁵ Il governo "passa così nelle mani di coloro che sapevano separarsi da esso, ossia le società popolari e le municipalità",³⁸⁶ senza alcun diritto riconosciuto dalla legge e dalla costituzione ed entrando in lotta contro chi "avesse voluto imporre il freno della legge".³⁸⁷

I sanculotti non parlano in nome dei diritti perché essi sfuggono al potere oppressivo che ha "il nome di costituzione".³⁸⁸ La loro insurrezione si incardina nel sociale, mettendo a tema le istanze empiriche e contingenti di chi non è stato contato nel calcolo costituzionale.

Scrivono Marx: "L'uguaglianza per l'uomo sociale non è quella dei diritti."³⁸⁹ I sanculotti mobilitano un'altra idea di uguaglianza, un'uguaglianza che non è quella del diritto ma che al contrario costituisce una sfida alla possibilità stessa dell'ordine politico:

"Il fatto che l'età dell'uguaglianza si sta imponendo si riflette anche nei consuntivi annuali [...]. Lo slogan della libertà può portare ad una tempesta contro le istituzioni oppressive e i sovrani irrispettosi del diritto e disumani [...] Il significato per la plebe (*Pöbelbedeutung*) dell'uguaglianza è diretto contro qualsiasi privilegio della società borghese (*bürgerlichen Gesellschaft*) ... è un'insurrezione della nuda esistenza (*blosen Existenz*) sopra ogni livello di valore e profitto."³⁹⁰

Nasce così un malinteso rispetto all'uso della parola uguaglianza: un malinteso che nasce dal fatto che ci sono differenti soggettività le quali, pur pronunciando la stessa parola, conferiscono ad essa significati diversi, "usandola" in modi politicamente differenti. C'è una parte che sostiene che l'uguaglianza deve essere rappresentata dalla costituzione e la intende come "uguaglianza dei diritti", i quali possono essere concessi solo dall'assemblea rappresentativa. Un'altra parte, esclusa dai diritti politici, che chiede invece che questa uguaglianza sia posta a verifica e che i bisogni che emergono sul livello sociale non siano più taciuti ma abbiano diritto di parola.

Marx, leggendo le vicende della Rivoluzione Francese, scopre che questa scena discorsiva non implica un incontro tra parti differenti, ma un disaccordo sull'uso di una stessa parola.³⁹¹

Lo sfondo teorico muta rispetto all'esperienza giornalistica della *Rheinische Zeitung*. Il Marx giornalista riformula la dialettica in senso dialogico, confidando nella ragione discorsiva come spazio di incontro di punti di vista differenti seguendo il modello feuerbachiano: esistono verità comuni che

³⁸⁵ Estratti da R. Levasseur (*de la Sarthe*), K. Marx, Mega 2 Abt. 4 Bd. 2 p. 284.

³⁸⁶ Ibidem.

³⁸⁷ Ibidem.

³⁸⁸ Estratti da W. Wachsmuth, K. Marx, Mega2 Abt. 4 Bd. 2, p. 168.

³⁸⁹ Ibidem.

³⁹⁰ Ivi, p. 165.

³⁹¹ Cfr. J. Rancière, *Il disaccordo*, Meltemi Roma, 2007, pp. 61-77.

si tratta semplicemente di comprendere, ottenendo così l'intesa tra i parlanti. Nel caso dell'insurrezione dei sanculotti, un problema comune, l'uguaglianza, diventa invece oggetto non di intesa ma di conflitto, quando emerge una soggettività, quella dei non proprietari, sino a quel momento esclusa dalla scena politica. Ciò che Marx non ancora aveva preso in considerazione nel periodo della "Gazzetta Renana" era il problema della proprietà: ora capisce che il pubblico che ragiona sono i proprietari, l'ideale indipendenza di questa opinione pubblica è in realtà una mera finzione, perché in essa circolano le idee di proprietari privati che si interpretano come uomini autonomi capaci di manifestare il proprio giudizio.

Nella *Questione ebraica*, attraverso una lettura "orientata" della "Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino", Marx mette in evidenza la coalescenza tra libertà e proprietà privata, che rappresenta "il diritto di godere a proprio arbitrio, senza considerare gli altri uomini, indipendentemente dalla società, del proprio patrimonio e di disporre di esso, il diritto dell'egoismo".³⁹² La proprietà è il principio che definisce la società civile e questa composizione ordinata di proprietà e libertà si impone grazie alla propria semplicità, alla propria immediata evidenza.³⁹³ I principi della Rivoluzione Francese da un lato hanno avuto un ruolo propulsivo nell'eliminazione dei privilegi medievali,³⁹⁴ dall'altro lato però il loro lato giuridico si basa su rivendicazioni di carattere "borghese", fondate sulle idee di libertà, uguaglianza, proprietà, sicurezza, le quali non fanno altro che confermare la *Trennung* tra gli individui che compongono la società civile.³⁹⁵ L'individuo borghese perde il legame con la dimensione comune, il *Gemeinwesen*, affidando la sua esistenza ad una logica prettamente individualistica.³⁹⁶ La proprietà privata costituisce la sintesi sociale dominante dei concreti rapporti tra gli individui ed il criterio fondamentale di partecipazione alla sfera pubblica.

³⁹² K. Marx, *JF*, MEW, Bd. 1, p. 365, trad. it., *La Questione ebraica*, Manifesto Libri, Roma 2004, p. 194.

³⁹³ "La rivoluzione politica dissolve la vita civile nelle sue parti costitutive, senza rivoluzionare queste stesse parti né sottoporle a critica. Essa si comporta con la società civile, con il mondo dei bisogni, del lavoro, degli interessi privati, del diritto privato, come con il *fondamento della propria esistenza*, come con un *presupposto* non ulteriormente fondato, e perciò come la sua *base naturale*". Ivi, p. 369, trad. it., cit., p.198. Cfr. anche Ricciardi, *La società come ordine*, EUM Macerata 2010, p. 26.

³⁹⁴ "L'emancipazione politica è contemporaneamente la dissoluzione della vecchia società, sulla quale riposa l'essenza dello Stato estraniato dal popolo, la potestà del sovrano assoluto. La rivoluzione politica è la rivoluzione della società civile. Qual era il carattere della vecchia società? Una sola parola la caratterizza: la feudalità. La vecchia società civile aveva immediatamente un carattere politico". K. Marx, *JF*, MEW, Bd. 1, p. 367, trad. it., cit., p. 196.

³⁹⁵ L. Basso, *Quale libertà? "Quaderni materialisti"*, 7-8, 2008-2009, pp. 69-87.

³⁹⁶ Occorre sottolineare l'omologia, di derivazione feuerbachiana, che Marx pone tra la nozione di *Gemeinschaft* e quella di *Gemeinwesen*, mettendo a tema la necessità di una comunità che non implichi l'esclusione dei senza-proprietà. Una nozione di comunità che viene piegata in senso nettamente politico rispetto all'essenzialismo del discorso di Feuerbach. Egli lavora su uno spettro differente rispetto a quello di Bauer, che invece mette in relazione la nozione di *Gemeinschaft* con quella di *Gemeinde*, ossia la comunità religiosa, che implica invece una logica escludente. Cfr. M. Tomba, *Les ambiguïtés de la traduction de « Gemeinwesen » en italien*, 2008, <https://lir3s.u-bourgogne.fr/phonothèque/c-367>.

È interessante a questo punto notare la diversa articolazione delle nozioni di libertà e uguaglianza all'interno della *Questione Ebraica* e negli appunti sulla Rivoluzione francese del 1843. Analizzando la "Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino" del 1789 e del 1791, Marx opera una netta divaricazione tra i diritti dell'uomo e del cittadino; i diritti dell'uomo riguardano il *bourgeois*, l'uomo reale. I diritti del cittadino, dell' "uomo vero", svolgono una funzione derivata, perché sostanzialmente dipendenti dalle istanze del *bourgeois*.³⁹⁷ La *Trennung* tra società civile e Stato produce la scissione dell'individuo con se stesso, tra l' uomo politico e l' uomo empirico: ognuno sente il proprio io particolare in distonia con la volontà comune e tuttavia quella volontà comune è la sua volontà in quanto la rappresenta, anche se si scontra con il suo io particolare e le sue concrete esigenze.³⁹⁸ Per entrare a far parte del corpo politico, occorre che le differenze sociali rimangano differenze meramente private e non acquistino rilevanza politica. In questo senso, come Marx aveva affermato nella *Kritik*, i diritti politici presuppongono una "pura, nuda, *individualità*".³⁹⁹

La logica della politica, del *citoyen*, è una logica egualitaria, ma è un'uguaglianza formale e allegorica, in quanto i diritti politici riconosciuti dalla rappresentanza politica sono fondati sull'esclusione di coloro che non hanno proprietà. L'universalità dei diritti politici è un'universalità meramente astratta: è l'universalità rappresentata dal diritto, fondato sulla proprietà, che ha la funzione di legittimare le disuguaglianze nell'uguaglianza dei diritti. Aderendo alla rappresentanza

³⁹⁷ "L'uomo [...], in quanto è membro della società civile, è rappresentato come l'uomo autentico, come l'*homme* distinto dal *citoyen*, poiché egli è l'uomo nella sua immediata esistenza sensibile individuale, mentre l'uomo politico è soltanto l'uomo astratto, artificiale, l'uomo come persona allegorica, morale. L'uomo reale [*der wirkliche Mensch*] è riconosciuto solo nella figura dell'individuo egoista, l'uomo vero [*der wahre Mensch*] solo nella figura del *citoyen* astratto". K. Marx, *JF*, MEW, Bd. 1, pp. 369-370, trad. it., cit., pp. 198-199.

Etienne Balibar critica l'idea che la *Dichiarazione* del 1789 avrebbe istituito la separazione tra una sfera politica e una sfera privata. L'uomo della *Dichiarazione*, secondo Balibar, non è l' "individuo privato" in opposizione al cittadino. Al contrario, uomo e cittadino coincidono e ciò implica un diritto universale alla politica, perché la nozione di uomo è in realtà una nozione aperta e indeterminata e dunque a nessun individuo può essere negato l'accesso alla cittadinanza, a meno che, contraddittoriamente, venga espunto dall'umanità. Gli enunciati della *Declaration* costituiscono un'universalità negativa, che implica un'indeterminatezza assoluta. Le conseguenze e gli effetti di questi enunciati dipendono dai rapporti di forza. Cfr. E. Balibar, *Le frontiere della democrazia*, Manifesto Libri, Roma 1993, pp. 75-100.

³⁹⁸ "Società civile e Stato sono separati. Dunque, cittadino dello Stato e cittadino semplice, membro della società civile, sono anch'essi separati. Il cittadino deve, dunque, operare una *rottura essenziale* seco stesso. Come *cittadino reale* esso si trova in una doppia organizzazione: quella *burocratica* — ch'è un'esterna, formale determinazione dello Stato trascendente, del potere governativo, che non tocca il cittadino e la sua realtà indipendente — e quella *sociale*, l'organizzazione della società civile. Ma in questa esso sta, come *uomo privato*, fuori dello Stato: essa non tange lo Stato politico come tale... Per comportarsi, dunque, come *reale cittadino dello Stato*, e attingere significato e attività politici, esso è costretto a uscir fuori dalla sua realtà civile, ad astrarsi da essa, a ritrarsi da tutta questa organizzazione nella sua individualità... La sua esistenza come cittadino dello Stato è un'esistenza ch'è situata fuori della sua esistenza *comune* ed è dunque puramente *individuale*... La separazione della società civile dallo Stato politico appare necessariamente come una separazione del cittadino *politico*, del cittadino dello Stato, dalla società civile, dalla sua propria effettiva empirica realtà, che in quanto idealista dello Stato [*Staatsidealist*] esso è un *tutt'altro ente, diverso* dalla sua realtà, distinto, opposto." Marx, *KHS*, MEW, Bd. 1, pp. 281-282, trad. it., cit., pp. 261-262. Cfr. anche S. Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 41-42.

³⁹⁹ K. Marx, *KHS*, p. 281, trad. it., cit., p. 261.

gli individui parlano e agiscono secondo l'uguaglianza dei diritti, legandosi astrattamente secondo la "finzione" rappresentativa, la quale relega nel privato le disuguaglianze.⁴⁰⁰

Alla logica egualitaria, meramente formale, della sfera politica, si sovrappone la più fondamentale logica asimmetrica della società civile; in questo modo, ben lungi dal sopprimere le differenze sociali reali, "lo Stato esiste piuttosto soltanto in quanto le presuppone"⁴⁰¹, riconoscendo diritto di cittadinanza e piena agibilità politica soltanto all'individuo proprietario, neutralizzando in questo modo la valenza politica delle ineguaglianze sociali, che vengono lasciate sussistere in quanto tali.⁴⁰²

Nelle pagine della *Questione ebraica*, Marx tratta le nozioni universali di libertà e uguaglianza come universali "fittizi": sono cioè universali "rappresentati", che hanno la funzione di formare strutture normative dell'identità e dell'individualità, creando le rappresentazioni comuni della persona e del soggetto. Producono l'individuo possessore come figura fondamentale dell'*homme*, della specie umana.⁴⁰³

A proposito dell'"universalità fittizia",⁴⁰⁴ criticando le corporazioni hegeliane Marx aveva già messo in risalto la loro funzione ideologica, che era appunto quella di formare, attraverso la "materia statale", gli individui della società civile. Nel caso dei principi universali di libertà e uguaglianza, una volta costituzionalizzati, essi hanno l'effetto di disinnescare le conseguenze rivoluzionarie che le stesse idee di uguaglianza e di libertà sono capaci di innescare quando non sono "rappresentate" e sono lasciate nella loro indeterminatezza, sottoposte sempre di nuovo a verifica dalla pratica politica.

Negli appunti del '43 sulla Rivoluzione francese, attraverso il montaggio di diverse fonti storiche, Marx scopre che le idee di libertà e uguaglianza possono essere "usate" come parole d'ordine per revocare l'atto di autorizzazione alla costituzione dell'assemblea rappresentativa. Trascrivendo le vicende che portarono all'insurrezione dei sanculotti il 10 agosto 1792, le idee di libertà ed uguaglianza assumono un "significato di massa"⁴⁰⁵, si levano contro "ogni privilegio della società civile-borghese" (*bürgerlichen Gesellschaft*)⁴⁰⁶. Marx comprende il significato sovversivo di queste -critica, il tempo è il tessuto sul quale corre questa concretizzazione.

⁴⁰⁰ Cfr. M. Battistini, "«...lo si costringerà a essere libero». Appunti marxiani sulla Rivoluzione francese.", *Scienza & Politica*, 30, 2004, pp. 15-16.

Segnaliamo il fatto che Marx non considera più il diritto come realizzazione della libertà, come affermato negli scritti del 1842. Il diritto è ora considerato sanzione giuridica della libertà di godere della proprietà privata, il valore dominante della società civile e fattore discriminante per il riconoscimento della piena agibilità politica.

⁴⁰¹ Marx, *JF*, MEW, Bd. 1, p. 354, trad. it., cit., p. 183

⁴⁰² S. Petrucciani, *Marx*, cit., p. 42.

⁴⁰³ Cfr. C. B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, Mondadori Milano, 1982.

⁴⁰⁴ Cfr. Balibar, *La paura delle masse*, cit., p. 238.

⁴⁰⁵ K. Marx, *Estratti da Wachsmuth*, Mega2, Abt. 4 Bd. 2, p. 165.

⁴⁰⁶ *Ibidem*.

Libertà e uguaglianza fungono in questo caso da “universalmente negativi”, rimandano al ruolo della negazione in quanto capacità di prendere distanza e di sospendere i meccanismi del dominio politico. Per Marx si tratta di difendere le differenze empiriche che nascono sul terreno della proprietà privata e che la logica statale non riesce a rappresentare e omogeneizzare, ma non è solo lo Stato che opera facendo agire un meccanismo di uguaglianza per astrazione. Anche la religione crea un legame che si riproduce prescindendo da ogni differenza reale e contingente. Il cristianesimo, sulla base delle proprie differenze interne, rappresenta “lo spirito della società civile, l’espressione della separazione e dell’allontanamento dell’uomo dall’uomo”.⁴⁰⁷ Ma al tempo stesso esso funziona come criterio universalizzante; facendo credere fittiziamente che ogni individuo sia un “essere sovrano”⁴⁰⁸, il cristianesimo proietta una “rappresentazione fantastica” mediante la quale l’individuo si riconosce come individuo libero e uguale a tutti gli altri.

La forma democratica è allora “cristiana”⁴⁰⁹ nel senso che i diritti politici producono un legame che prescinde dalle differenze materiali, ogni individuo si riconosce nelle azioni della persona pubblica in quanto appunto “essere sovrano”. Grazie alla rappresentanza politica, ogni cittadino si rappresenta come “sovrano” in quanto si “riconosce” nelle leggi che lui stesso si è dato autorizzando il sovrano ad emanarle per suo conto. Ma questa, spiega Marx, è una forma di “estraneazione”,⁴¹⁰ l’individuo empirico si “è spogliato della sua reale vita individuale e riempito di una universalità irreali”.⁴¹¹

Il riferimento al carattere “cristiano” della democrazia ci suggerisce che la religione perde il proprio carattere trascendente e diventa mondana, fornendo alla società civile borghese un modello universalistico, capace di equiparare tutti gli individui al di là delle differenze empiriche. La religione offre la sua mediazione, il suo fondamento universalistico, non soltanto allo stato democratico; essa si mondanizza anche nel denaro, il quale svolge una vera e propria funzione costituzionale.⁴¹² Il cristianesimo è la verità teorica dell’ebraismo, ma l’ebraismo è la verità materiale del cristiano e della società civile-borghese. Nel Medioevo era vietato agli ebrei di possedere la terra e di esercitare le arti liberali, mentre era concesso ciò che era stato vietato ai cristiani, il traffico, il commercio del denaro.⁴¹³ La potenza del denaro è diventata poi una potenza mondiale, che coinvolge tutte le

⁴⁰⁷ K. Marx, *JF*, MEW, Bd. 1, p. 360, trad. it., cit., p. 189.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, trad. it., cit., p. 190.

⁴⁰⁹ *Ivi*, p. 360, trad. it., cit., p. 189.

⁴¹⁰ *Ibidem*

⁴¹¹ *Ivi*, p. 355, trad. it., cit., p. 184.

⁴¹² Cfr. M. Ricciardi, *L’operatore teologico. Feticismo e critica della mediazione politica in Marx*, in G. Bissiato et alii (a cura di), *Religione e politica. Problemi, Alleanze, Paradigmi*, Pisa, Edizioni ETS, 2022, p. 185.

⁴¹³ “Qual è il culto mondano dell’ebreo? Il mercanteggiare. Qual è il suo Dio Mondano? Il denaro”. K. Marx, *JF*, MEW, Bd. 1, p. 372, trad. it. cit., p. 201.

confessioni religiosi, oltre che gli spiriti atei.⁴¹⁴ Non solo lo Stato attraverso la rappresentanza politica, ma anche il denaro produce una dinamica di universalizzazione capace di rendere tutti gli uomini uguali, al di là delle loro differenze effettive.

“Il denaro è il geloso Dio di Israele, di fronte al quale non può esistere nessun altro Dio. Il denaro avvilito tutti gli dei dell’uomo e li trasforma in una merce. Il denaro è il *valore* universale, per sé costituito, di tutte le cose. Esso ha perciò spogliato il mondo intero, il mondo dell’uomo e la natura, del loro valore peculiare. Il denaro è l’essenza, estraniata dall’uomo, del suo lavoro e della sua esistenza, e questa essenza estranea lo domina, ed egli l’adora”.⁴¹⁵

Nella *Kritik*, Marx descrive la filosofia idealistica hegeliana come forma di empirismo-speculativo, in quanto proiezione della propria esperienza, informata dalla “materia statale”, come senso generale del mondo; una coscienza che agisce e pensa attraverso apparati ideologici, le corporazioni.

Ora, nella *Questione ebraica*, Marx spiega che la coscienza (borghese) produce due ipostasi: le ipostasi del *bourgeois* e del *citoyen*: il borghese come modello generale della specie umana e il *citoyen* come modello di libertà ed uguaglianza, ideali universali sanciti giuridicamente nella sfera del diritto. Il cittadino (*citoyen*) si distingue dal borghese (*homme*) sul piano dell’immaginario e ciò avviene rimuovendo il contesto storico di riferimento e le concrete dinamiche empiriche.⁴¹⁶ Abbiamo quindi l’assolutizzazione ideologica di due principi. Al momento ideologico si aggiunge però quello feticistico e la religione allora svolge un ruolo fondamentale. Le idee non vengono solo ipostatizzate ma sono oggetto di culto, vengono “adorate” come onnipotenti.

La religione si mondanizza su due livelli: sul livello della forma statale democratica, (lo stato cristiano), e sul livello del denaro. Lo Stato rappresentativo si pone come figura di mediazione, unisce gli individui attraverso i diritti politici e gli individui si riconoscono in essi, allo stesso modo in cui i credenti si riconoscono nella figura di mediazione di Cristo.⁴¹⁷

Il denaro è un Dio sovrano che produce i soggetti, si pone come principio di individuazione, e li riproduce, facendo credere che essi siano sovrani, capaci di ottenere tutto quello che vogliono mediante esso e per questo gli individuano lo adorano. Esso, da oggetto prodotto diventa soggetto dominante, sottomette gli individui, ma è una sottomissione che si dà nella forma dell’adorazione. Poiché gli individui si credono sovrani, non percepiscono rapporti di potere e di assoggettamento.

⁴¹⁴ “L’ebreo si è emancipato in modo ebraico non solo in quanto si è appropriato della potenza del denaro, ma anche perché il *denaro*, con lui o senza di lui, è diventato una potenza mondiale, e lo spirito pratico dell’ebreo è diventato lo spirito pratico dei popoli cristiani”. Ivi, p. 373, trad. it., cit., p. 202.

⁴¹⁵ Ivi, *JF*, pp. 374-375, trad. it., cit., pp. 203-204.

⁴¹⁶ Gli appunti sulla Rivoluzione Francese sono fondamentali per capire le dinamiche storiche e contingenti che hanno portato alla produzione di queste proiezioni ideologiche.

⁴¹⁷ La religione “è il riconoscersi in modo indiretto. Attraverso un mediatore. Lo Stato è il mediatore tra l’uomo e la libertà dell’uomo. Come Cristo [...] così lo Stato”. Ivi, pp. 353-354, trad. it., cit., p. 182.

Il feticismo allora non esprime più il sentimento religioso di una condizione pre-moderna, come riteneva Constant, ma spiega il funzionamento della moderna società civile-borghese. L'adorazione del denaro è l'adorazione di un Dio che sottomette i soggetti, che costruisce l'identità del *bourgeois* sotto la forma dell'individualismo possessivo (che Marx chiama "egoismo"⁴¹⁸) e lo rende operativo, il suo egoismo diventa produttivo.⁴¹⁹ Marx così lega il problema del rapporto tra ideologia (l'oggettivazione delle idee della coscienza) e feticismo (l'adorazione di queste idee ipostatizzate) con quello tra produzione di idee e di individui e riproduzione di tali idee e individui.⁴²⁰

Di conseguenza, la questione religiosa non può essere considerata secondo un punto di vista eminentemente teologico-filosofico, come ritiene Bauer, piuttosto la critica, secondo Marx, deve riconoscere che la religione non è più un problema semplicemente filosofico, ma è diventata un operatore, incarnato nel politico e nel sociale, che permette alla società civile-borghese di riprodursi. Allora, non ci si può aspettare l'emancipazione sul piano della logica e della critica pura, perché questo piano è quello contaminato dall'ideologia che si riflette nella coscienza e corrisponderebbe ad un automovimento interno all'ambito ideologico stesso, che si riproduce attraverso la mediazione feticistica del diritto e del denaro (al massimo, rimanendo su questo livello, si può ambire ad un'emancipazione meramente politica, dice Marx); nemmeno si può fare appello all'antropologia, perché questa è colonizzata dalla figura del *bourgeois*, che rende gli uomini consumatori e avidi possessori di merci. Per liberarsi dalle ipostasi e dagli oggetti (il denaro) che assoggettano gli individui e reprimono le loro concrete differenze, occorre una reale emancipazione umana che sia nel contempo politica e sociale. "Fare il vuoto", ossia prendere distanza dal dominio che idee ed oggetti possono esercitare sugli uomini, è l'effetto di una pratica sociale. Le ipostasi pretendono di saturare la contingenza riempiendo gli spazi vuoti. L'emancipazione umana e sociale produce invece il vuoto rispetto ad un immaginario che si pretende come pieno.⁴²¹ Per questo, la liberazione non comincia

⁴¹⁸ E. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris 2011, p. 468.

⁴¹⁹ "Come l'uomo, finché è schiavo del pregiudizio religioso, sa oggettivare la propria essenza soltanto rendendola un'essenza *estranea* e fantastica, così sotto il dominio del bisogno egoistico egli può operare praticamente, può produrre oggetti solo praticamente, ponendo i propri prodotti, come la propria attività, sotto il dominio di un essere estraneo e conferendo ad essi il significato di un'essenza estranea: il denaro". K. Marx, *JF*, MEW, Bd. 1, p. 377, trad. it., cit., p. 206.

⁴²⁰ Cfr. F. Raimondi- L. Basso, *Soggettività e oggettività in Marx. Fra ideologia e feticismo*, cit., p. 113.

⁴²¹ E. Balibar sottolinea l'anfibologia nell'uso che Marx fa del concetto di uomo. Da un lato, esso è l'ipostatizzazione della figura dell'individuo proprietario, dall'altro lato il legame tra umano e sociale corrispondenza alla messa in opera di un agire politico sottratto alla sfera statale e che serve a demistificare le stesse rappresentazioni immaginarie che la coscienza borghese produce. Balibar sottolinea anche l'anfibologia della figura del cittadino nel lessico tedesco. Cittadino in tedesco si traduce *Bürger e Staatsbürger*. Il *Bürger* storicamente designa il cittadino delle comunità urbane, che nel passaggio dall'età feudale a quella moderna, si sono costituite come entità politiche autonome in Europa rompendo i vincoli feudali. In questo caso, i "diritti del *Bürger*" sono equivalenti a quelli del cittadino ed in questo la coalescenza tra il borghese e il cittadino presuppone una forte carica emancipativa. La separazione tra i diritti dell'uomo e quelli del cittadino è possibile solo quando si sviluppa la *Trennung* tra società civile e Stato e in questo la Rivoluzione francese

mai da una semplice presa di coscienza, ma dalla pratica sociale, perché questa è capace di produrre uno spostamento di prospettiva che rivela ciò che la coscienza non è in grado di vedere. Dalla coscienza, come centro, si passa a ciò che sta ai margini, alla contingenza della lotta politica, capace di rendere le ipostasi, che pretendono di porsi come eterne, come esse stesse contingenti. Per questo, scrive Marx, liberare l'ebreo dalla sua coscienza religiosa significa liberare l'individuo umano dalla sua coscienza borghese, che produce la scissione tra *bourgeois* e *citoyen*. Togliere questa scissione significa pensare un universale che prenda in cura la differenza, laddove invece la *Trennung* considera l'individuo politico come “nuda vita”, una sfera politica cioè che si fonda sull'esclusione dei senza proprietà e sulla rimozione della questione sociale. L'emancipazione dalla coscienza borghese non può avvenire quindi sul piano della coscienza stesso, perché sarebbe un mero automovimento dell'ideologia e avremmo soltanto un'emancipazione politica. La religione non è un *medium* che agisce solo dal lato della sfera politica (come crede Bauer), ma opera anche, attraverso il denaro, nei rapporti materiali tra gli individui. Il pensiero non è una facoltà innata, si forma sempre a partire da condizioni materiali, per questo è necessario agire su di essi per trasformare anche la coscienza.

“Non appena la società riuscirà a sopprimere l'essenza *empirica* dell'ebraismo, il mercato e i suoi presupposti, l'ebreo diventerà *impossibile*, perché la sua coscienza non avrà più alcun oggetto, perché la base soggettiva dell'ebraismo, il bisogno pratico, si umanizzerà, perché sarà superato il conflitto tra l'esistenza individuale sensibile e l'esistenza di genere dell'uomo. L'emancipazione *sociale* dell'ebreo è l'*emancipazione della società dall'ebraismo*.”⁴²²

In conclusione, possiamo dire che dagli appunti della Rivoluzione francese Marx impara ad usare la storia rilevando in essa una pluralità di tempi: c'è la temporalità dei vincitori e di chi esercita il dominio, e c'è la temporalità degli sconfitti. Non è la temporalità di Feuerbach, in cui le temporalità che si danno a livello sensibile sono plurali ma simmetriche, e suppongono comunque un tempo unico di riferimento, quello del Genere. La temporalità dei vincitori e degli sconfitti è asimmetrica.

La temporalità sconfitta è quella dei sanculotti, i quali furono ben presto “ridotti al silenzio”⁴²³ da Robespierre. Marx, leggendo Chateaubriand, si chiede come sia possibile che, dopo le insurrezioni dei sanculotti, il meccanismo della rappresentanza sia riemerso con il Terrore. I sanculotti, che hanno

svolge un ruolo cruciale. Separando i due termini, (il borghese e il cittadino), Marx sottolinea che la questione dei diritti è strettamente intrecciata a quella antropologica e quindi al modo in cui la borghesia naturalizza specifiche condizioni di esistenza, basate sulla proprietà privata. L'antropogenesi ha quindi per Marx un duplice volto: sociale e politico. Sociale in quanto la borghesia idealizza e universalizza, sotto la categoria di uomo, le sue specifiche condizioni di esistenza. Politico in quanto lo Stato, la comunità politica, struttura queste pratiche sociali attraverso le pratiche giuridiche. Cfr. E. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Puf 2011, Paris pp. 467-474. Si veda l'ampia analisi del termine *Bürger* di M. Riedel, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historische Lexicon zur politische-sozialen Sprache in Deutschland.*, Band 1 A-G, Klett-Cotta, Stuttgart 1994, pp. 672-725.

⁴²² K. Marx, *JF*, MEW, Bd. 1, p. 377, trad. it., cit., p. 206.

⁴²³ Cfr. Furet, *Critica della rivoluzione francese*, cit., p. 70

opposto all'uguaglianza costituzionalizzata nella sfera del diritto l'uguaglianza sociale, mettono in discussione il regime della proprietà, il principio rimosso su cui la stessa rappresentanza politica moderna si fonda. Dalla Rivoluzione francese però, possiamo dire, Sieyes esce vittorioso. Tuttavia il filosofo tedesco apprende che ci sono temporalità che, anche se sconfitte, non cessano di avere una loro razionalità, una loro specifica "forma" non dialettizzabile: nel senso che la loro sconfitta non deve essere ritenuta qualcosa di "necessario", che doveva accadere. "Possibilità reale" significa riconoscere che i possibili, anche e soprattutto quelli sconfitti, non cessano di avere una loro specifica "forza" la quale, benché rimossa, continua a produrre effetti. "Non c'è nulla di sterile e di morto nell'universo", direbbe Leibniz (concetto che Marx trascrive nei suoi appunti). Anche se nella storia esistono "vie non prese", ciò non implica che queste smettano di avere una propria necessità. Tale aspetto è una conseguenza della critica marxiana al "misticismo logico": l'empiria ha una propria razionalità, la quale è ben diversa dalla "ragione" dei vincitori. Gli sconfitti continueranno ad avere proprie "ragioni", poiché per Marx non esistono "scarti" nella storia. Nel contempo, la storia richiede di essere razionalizzata: l'irrazionale va eliminato affinché questo non sia un impedimento all'agire politico presente e il passato non impedisca di cogliere le possibilità politiche che le collisioni riescono a dischiudere.

Nella Rivoluzione Francese c'è una temporalità vittoriosa (quella del Terrore, del Termidoro, fino al colpo di Stato napoleonico) ed una sconfitta, quella dei sanculotti. Ora, l'interesse di Marx non è tanto rivolto ad un'opera di costruzione di una "tradizione" rivoluzionaria, che metta insieme gli sconfitti della storia.⁴²⁴ C'è infatti il rischio di reintrodurre di soppiatto un orientamento teleologico nella storia, che implicherebbe un rovesciamento esattamente speculare al finalismo della modernità e al suo carattere teologico-politico, che Marx intende invece destrutturare.

L'analogia tra differenti istanze rivoluzionarie rischia di riproporre un passato che continua a gettare la propria ipoteca sul presente, offuscando la differenza che emerge dalla contingenza delle dinamiche politiche.

⁴²⁴ La nostra ipotesi è distante da quella di Hannah Arendt, la quale sostiene la necessità di costruire una "tradizione rivoluzionaria". Arendt critica Marx e Lenin in quanto non avrebbero avuto la capacità di immaginare istituzioni che potessero durare nel tempo e prefigurare il futuro. Secondo Arendt, non sono riusciti a costruire una "tradizione rivoluzionaria" a cui le istituzioni avrebbero potuto ricorrere per consolidare la loro autorità. Cfr. Hannah Arendt, *Che cos'è l'autorità?*, in Id., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, pp. 130-192. Per una critica della necessità di una "tradizione rivoluzionaria" per il marxismo, rimandiamo al saggio di Maurizio Ricciardi, *Un problema di tempi. Tradizioni, anacronismi, rivoluzioni* in "Congetture politiche. Scritti in onore di Maurizio Merlo", a cura di G. Angelini (et alii), Padova University Press, Padova 2022, pp. 249-266, il quale sottolinea che l'impresa di una "tradizione rivoluzionaria" è stata già tentata dallo stalinismo e dalla sua "scienza della rivoluzione", che ha consapevolmente costruito una tradizione per esclusione, facendo risaltare l'unicità di un metodo in grado di scegliere i propri contenuti. Massimiliano Tomba sostiene invece che l'esigenza di una "tradizione" rivoluzionaria sia stata valorizzata dallo stesso Marx, in questo caso la forza del passato può essere impiegata per scardinare il presente. Cfr. M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, cit., in particolare pp. 105-133.

Piuttosto, Marx, ripercorrendo le vicende rivoluzionarie francesi, apprende che il sistema teorico e politico vincitore è esso stesso contingente e precario, perché nato sullo sfondo di dinamiche conflittuali, in cui una particolare forza è riuscita a prevalere su un'altra. I vincitori hanno imposto una propria necessità, teorica e politica, ed alla critica spetta ricostruire *a posteriori* questa necessità. Ma il loro inizio avrebbe potuto non-essere, perché appunto è del tutto contingente il fatto che una forza è risultata vincente e l'altra no. La contingenza per Marx deve essere pensata non come "resto" o eccedenza rispetto ad un sistema istituito e vittorioso, poiché è la contingenza stessa a produrre questo sistema, dunque non è pensabile a partire da questo.

Il fascino per la Rivoluzione francese risiede per Marx nella sua "incompiutezza". Essa non è classificabile come "evento", rappresenta semmai un vettore di forze segnato da una tensione costitutiva in virtù dei suoi enunciati fondatori, di cui le soggettività rivoluzionarie sempre di nuovo si riappropriano e sempre di nuovo intendono porre a verifica. La Rivoluzione Francese ha rivelato a Marx che non esiste un solo Senso nella storia; i sensi sono molteplici e si palesano in corrispondenza delle collisioni. Se i "punti nodali", all'interno degli appunti alla *Dissertazione*, rivelavano un orientamento idealistico in quanto sono campi di possibilità che soltanto la critica è in grado di porre, ora Marx cambia terminologia ed adotta il lessico delle collisioni: non è più solo e soltanto il pensiero a slegare determinate congiunture, anche le dinamiche politiche sono in grado di produrre "occasioni". Contro l'idealismo della generalità, le collisioni rivelano una pluralità di mondi possibili e una pluralità di figure che stanno emergendo dopo la dissoluzione degli *Stände*.⁴²⁵ Bisogna sottolineare che la pluralità prospettica non implica un'equivalenza tra i punti di vista, ma richiede una fissazione delle loro priorità; tuttavia, per questo scopo è necessaria una teoria che non ripeta formule conosciute.⁴²⁶ Questa teoria non c'è ancora perché Marx non è in grado di delineare una

⁴²⁵ Occorre precisare: la pluralità di sensi, di mondi possibili, di tempi a cui abbiamo fatto riferimento, non deve essere intesa sovrapponendo indebitamente la riflessione marxiana con quella post-moderna e dunque con il mercato delle opinioni, con lo svuotamento della verità, con un'impostazione "anarchicheggiante" che non fonda l'analisi su presupposti reali. Stiamo seguendo, in maniera paziente, il percorso di formazione teorica e politica di Marx: quello che c'è da sottolineare è che, in questa fase, da un lato il suo discorso soffre di indeterminatezza perché non individua ancora il comando del capitale sul lavoro come istanza dominante da porre a critica. Dall'altro lato, però, Marx sta cercando di fuoriuscire dall'intelaiatura di una specifica politica, quella basata sul dispositivo della sovranità rappresentativa moderna. Il problema dirimente per Marx è che l'Uno (l'unità politica dello Stato che pone il popolo a suo fondamento) cerca di liquidare i "molti", cioè esperienze, tempi ed azioni "plurali" di soggettività che invece pretendono di realizzare compiutamente se stesse. Egli si dimostra particolarmente interessato alla pluralità di figure che provengono dal di fuori degli *Stände*. Quando però egli arriverà a tematizzare la figura del proletariato, che agisce per spezzare il rapporto di potere fondamentale basato sulla proprietà privata, si dovrà però porre il problema di come questa unità, il proletariato, possa includere i molti senza assorbirli, come avviene invece nella concettualità politica moderna e nel pensiero idealistico. Ritorneremo su tali questioni (e sul problema delle temporalità plurali) quando analizzeremo l'*Ideologia tedesca*.

⁴²⁶ Cfr. L. Althusser, *Per Marx*, cit, p. 105-106: "la pratica politica marxista si scontra costantemente con la realtà nota sotto il nome di "sopravvivenze". Non c'è dubbio: queste ultime esistono, altrimenti non sarebbero così dure a morire... Lenin le combatteva in seno al partito russo giusto prima della rivoluzione." Althusser critica l'*Aufhebung* hegeliana perché segnata dalla conservazione del ricordo, il quale in Hegel è una "promessa mormorata del suo presente. Ecco perché il passato non è mai opacità né ostacolo. Esso è sempre digeribile, perché è digerito in anticipo".

“dominante” nel suo discorso. La critica alla nozione di proprietà testimonia però che egli è consapevole del problema e sta cercando risposte proprio a partire dalla questione della proprietà. Il suo discorso soffre di un alto grado di indeterminatezza, dato che la critica dell’economia politica è ancora assente. Tuttavia, le collisioni rimandano ad un insieme di movimenti, scontri, lotte politiche di cui occorre tenere conto proprio per il loro carattere di indeterminatezza: quando analizzerà invece la figura del proletariato, che agisce per liberarsi dalle angustie del lavoro salariato, Marx dovrà porsi il problema di come far “intrecciare” questa unità, il proletariato, con la pluralità di figure che emergono dai movimenti della società, in corrispondenza delle collisioni.

Capitolo Terzo. Realizzazione individuale e contingenza

3.1 “La filosofia al servizio della storia”: una necessità nascosta.

La Germania vive una situazione di anacronismo, dato che ha dovuto subire gli effetti della Restaurazione senza però essere stata campo rivoluzionario, come quello che ha investito la Francia nell'89: “La lotta contro il presente politico tedesco è la lotta contro il passato dei popoli moderni, che continuano tuttora ad esser molestati dalle reminiscenze di questo passato”.⁴²⁷

Nell'*Introduzione (Einleitung)* alla *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, il problema del passato pone due ordini di questioni. Il primo: il ritardo della Germania del *Vormärz*, il suo sfasamento con l'evoluzione europea, può diventare un modello di storicità non lineare, se il proletariato tedesco è in grado di condensare l'avvenire in seno al passato nell'evento rivoluzionario, facendo saltare i limiti di tutte le evoluzioni precedenti, che sono anche i limiti della politica in quanto tale.⁴²⁸

Il secondo: il passato rappresenta nel contempo per Marx un problema politico non di poco conto, strettamente intrecciato con la questione religiosa. Seguiremo con ordine l'argomentazione marxiana, procedendo prima da quest'ultimo aspetto ed affrontando invece la questione delle tendenze temporali che il proletariato è in grado di provocare dopo esserci confrontati con le analisi di Lorenz Von Stein, poiché i suoi studi hanno avuto un ruolo rilevante nel dibattito politico sulla figura del proletariato, in particolare negli ambienti parigini frequentati da Marx dopo l'esilio dalla Germania nell'ottobre 1843.

Per quanto riguarda dunque l'intreccio tra passato e religione, il cristianesimo per Marx svolge il ruolo di principio d'ordine al servizio dell'autorità politica, contribuendo a legittimare il presente destoricizzando i rapporti tra gli uomini e ad essere quindi fonte di riproduzione degli assetti di potere esistenti. In questo senso “la critica della religione è il presupposto di ogni critica”,⁴²⁹ in particolare è critica della teologia politica.⁴³⁰

⁴²⁷ K. Marx, *KHR*, MEW Bd. 1, p. 381, trad. it, MEOC, vol. III, p. 193.

⁴²⁸ Cfr. E. Balibar, *Le moment messianique*, cit., p. 261.

⁴²⁹ K. Marx, *KHR*, MEW, Bd. 1, p. 378, trad. it., cit., p. 190.

⁴³⁰ “Perciò Hegel, facendo dei momenti universali, presunti, dell'idea di Stato il soggetto, e delle vecchie esistenze statuali il predicato, mentre nella realtà storica la cosa stava in termini opposti, vale a dire l'idea di Stato era sempre predicato di quelle esistenze, esprime soltanto il carattere generale dell'epoca, la *teologia politica* di essa. Accade lo stesso nel suo panteismo filosofico-religioso. Tutte le figure dell'irrazionale diventano così figure della ragione. Ma in via di principio vengono qui rese determinanti nella religione la ragione, e nello Stato l'idea di Stato. Questa metafisica è l'espressione metafisica della reazione, del vecchio mondo come verità della nuova concezione del mondo.” Marx, *Mega 2*, IV, vol. 2, cit., p. 181, trad. it, MEOC, vol. III, cit., p. 144.

L'analogia con l'immaginario religioso contribuisce a rendere più perspicuo un altro immaginario, quello che l'individuo proprietario produce a partire dalla proiezione delle sue proprie condizioni terrene.

Nella *Einleitung*, Marx sostiene che, stando così le cose, la critica deve porsi non più, semplicemente, come critica della religione, ma come critica delle condizioni materiali che permettono la riproduzione di questo immaginario.

La coscienza borghese non trova altro che “*l'immagine riflessa*” di se stessa nella sfera celeste delle idee. Nella relazione speculare tra soggetto e predicato, non solo l'oggetto è specchio del soggetto, ma vale anche il contrario, anche il soggetto è l'immagine riflessa dell'oggetto. Questo vuol dire che l'oggetto (Dio-l'Idea) arriva a porsi come Soggetto del soggetto (l'individuo borghese), il quale si sottomette alla protezione del Soggetto. La religione è “*insieme l'espressione della miseria reale e la protesta contro la miseria reale.*”⁴³¹ Prosegue Marx: “*l'esigenza di abbandonare le illusioni sulla sua condizione [quella religiosa] è l'esigenza di abbandonare una condizione che ha bisogno di illusioni.*”⁴³² Il vero soggetto si trasforma in predicato e invoca e prega l'Altro, il falso soggetto stesso che egli stesso ha prodotto, di liberarlo dai patimenti dell'anima, restando ovviamente deluso. Marx riprende lo schema feuerbachiano dell'alienazione ma lo deforma, affermando che l'inversione tra soggetto e predicato non è una semplice questione di coscienza, poiché riguarda l'uomo reale nelle sue concrete dinamiche sociali: “*l'uomo non è un'entità astratta posta fuori del mondo. L'uomo è il mondo dell'uomo, lo Stato, la società (Sozietät)*”.⁴³³

La critica della religione consente lo smascheramento delle forme sacre dell'autoestraneazione umana (*menschlichen Selbstentfremdung*). Si tratta a questo punto di dissolvere le figure non sacre che condizionano la coscienza umana, smascherare cioè “*l'autoestraneazione nelle sue figure profane*”. Allora, “*la critica del cielo si trasforma nella critica della terra, la critica della religione nella critica del diritto, la critica della teologia nella critica della politica*”.⁴³⁴

La critica, in questa fase, non è più soltanto critica della religione, ma critica della politica e del diritto. Marx, nel contempo, volge lo sguardo a ciò che è altro dalla coscienza, alla condizione dell'uomo “*nel*” mondo, alla sua miseria, e ricercarne le cause è il primo passo per rompere questo complesso gioco di specchi tra soggetto e oggetto. A partire dalla miseria presente Marx scopre la storia come piano di dislocamento attraverso il quale ripensare la filosofia.

⁴³¹ K. Marx, *KHR*, MEW, Bd. 1 p. 378, trad. it. cit., p. 190.

⁴³² Ivi, p. 379, trad. it., ivi, p. 191.

⁴³³ Ivi, p. 378, trad. It, ivi, p. 190.

⁴³⁴ Ivi, p. 379, trad. it., ivi, p. 191.

Se dal punto di vista delle condizioni politiche, il presente della Germania corrisponde al passato di Francia e Inghilterra, dal punto di vista filosofico, “*la filosofia tedesca del diritto e dello Stato è l’unica storia tedesca che stia al pari col moderno presente ufficiale.*”⁴³⁵

Si tratta però di una filosofia che rimane su un piano speculativo, che riduce la storia ad un suo effetto, ad una sua appendice. L’idealismo tedesco infatti dice: “noi siamo i contemporanei *filosofi* del presente, senza esserne i contemporanei *storici*”, ma questo implica ridurre la storia ad una “*storia sognata*”⁴³⁶ (*Traumgeschichte*), in cui filosofia e mitologia vengono a coincidere.⁴³⁷

“La critica ha strappato dalla catena i fiori immaginari, non perché l’uomo porti la catena spoglia e sconcertante, ma affinché egli getti via la catena e colga i fiori vivi [...]. È dunque *compito della storia*, una volta scomparso l’*al di là della verità*, quello di ristabilire la *verità dell’al di qua*. E innanzitutto è *compito della filosofia*, la quale sta al servizio della storia, una volta smascherata la *figura sacra* dell’autoestranazione umana, smascherare l’autoestranazione *nelle sue figure profane*”.⁴³⁸

Registriamo il gesto marxiano di muoversi dalla filosofia speculativa alla storia, dalla filosofia idealistica, che si aliena in adorazione di idee che sono la proiezione della vita dell’individuo proprietario, ad una filosofia a cui la storia ha affidato il compito di criticare le forme ideologiche che si impongono alla coscienza nell’ambito della politica e del diritto.⁴³⁹ Per Marx, non occorre una filosofia che parli “per” la storia, ma è la storia che si pone come condizione della filosofia stessa. A proposito della filosofia hegeliana, egli dice:

“La critica della *filosofia tedesca dello Stato e del diritto*, che con *Hegel* ha ricevuto la sua forma più conseguente, più ricca e definitiva, è l’analisi critica dello Stato moderno e della realtà ad essa connessa, e insieme, la decisa negazione di tutto il *modo* precedente della *coscienza politica e giuridica tedesca*, la cui espressione più eminente, più universale, elevata a *scienza (Wissenschaft)*, è appunto la *filosofia speculativa del diritto*. Se solo in Germania è stata possibile la filosofia speculativa del diritto, questo astratto ed esaltato *pensamento* dello Stato moderno, la cui realtà rimane un aldilà, questo aldilà può risiedere anche soltanto al di là del Reno: inversamente, la concezione *tedesca* dello Stato moderno, che astrae dall’*uomo reale*, fu possibile a sua volta soltanto e in quanto lo Stato moderno stesso astrae dall’*uomo reale*, ovvero soddisfa in modo soltanto immaginario l’*uomo nella sua totalità*. I tedeschi nella politica hanno *pensato* ciò che gli altri popoli hanno *fatto*. La Germania fu la loro *coscienza teorica*. L’astrattezza e la presunzione del suo pensiero andarono sempre di pari passo con la unilateralità e inferiorità della loro realtà. Se dunque lo *status quo* del *sistema statale tedesco*

⁴³⁵ Ivi, p. 383, trad. it, ivi, p. 195.

⁴³⁶ Ivi, p. 383, ivi, trad. It, p. 196.

⁴³⁷ “Come i popoli antichi vivevano la loro preistoria nell’immaginazione, nella *mitologia*, così noi tedeschi abbiamo vissuto la nostra storia futura nel pensiero, nella *filosofia*”. Ivi, MEW, p. 379, trad. it., p. 195 Già nella *Dissertazione di dottorato* Marx aveva criticato la riduzione della filosofia a mito quando pretende di spiegare i fenomeni secondo il modello di una causa unica e lineare.

⁴³⁸ K. Marx, *KHR*, MEW Bd. 1, p. 379, trad. it., cit., p. 191.

⁴³⁹ Cfr. G. Labica, *Marxism and the status of philosophy*, cit., p. 86.

esprime il compimento dell'ancien régime, questa spina nella carne dello Stato moderno, lo status quo della scienza statale tedesca esprime l'incompiutezza dello Stato moderno, la piaga della sua stessa carne."⁴⁴⁰

La filosofia classica tedesca, e quella di Hegel è la sua realizzazione più compiuta, è stata capace di afferrare nel pensiero la modernità, nonostante sul livello delle concrete condizioni politiche continuassero a sussistere le strutture dell'*Ancien Régime*. Essa non ha solo afferrato nel pensiero la modernità tedesca, ma anche, più in generale, la modernità europea. La filosofia di Hegel ha avuto sicuramente il merito di cogliere la *Trennung* tra Stato e società civile, ma non è stata capace di dissolverla, in quanto incapace di prevedere le tendenze emancipative che la moltitudine, dopo la Rivoluzione Francese, è stata capace di innescare, tendenze non più integrabili all'interno del sistema delle corporazioni.

Così, la "scienza" di Hegel, secondo Marx, cerca di parlare al posto della storia, senza analizzare le concrete dinamiche politiche. Se la Prussia vive una situazione di anacronismo ed eccezione rispetto alla situazione europea, ciò non giustifica il tentare di ridurre la storia ad una mera appendice "della coscienza teorica".

All'interno della *Kritik*, il metodo speculativo veniva criticato perché incapace di tematizzare l'irrazionale il quale, in quanto mai problematizzato, rimane immanente all'ambito del razionale. Di conseguenza, il pensiero hegeliano è la messa in forma di una "coscienza capovolta del mondo" (*ein verkehrtes Weltbewußtsein*)⁴⁴¹. La critica marxiana alla coscienza capovolta del mondo non corrisponde alla critica feuerbachiana della "falsa coscienza" religiosa:⁴⁴² nella *Einleitung*, Marx sta cominciando ad analizzare le strutture di dominazione della società divisa in classi sulla coscienza, le quali si impongono facendo astrazione dalla storia della società stessa.

Egli scrive che il rapporto tra politica e il mondo dell'industria e del commercio è di importanza capitale per capire l'epoca moderna. Porsi questo problema significa interrogare la modernità ponendosi "al di fuori dello status quo tedesco" e al di sotto" del soggetto della critica, perché la sua mente è infarcita delle astrazioni della filosofia idealistica, slegate dal piano storico.⁴⁴³

La storia per Marx è intrinsecamente irrazionale, coincide con i presupposti materiali (e teorici) impensati del proprio agire: se è "compito della storia [...] quello di ristabilire la verità dell'al di qua", il "compito della filosofia" è quello di "essere al servizio della storia". A differenza della scienza

⁴⁴⁰ K. Marx, *KHR*, MEW, Bd. 1, p. 384-385, trad. it., p. 197

⁴⁴¹ Ivi, p. 378, trad. it., cit., p. 190.

⁴⁴² J. Rehmans, *Theories of Ideologies. The Powers of Alienation and Subjection*, Leiden-Boston, Brill 2013, p. 27,

⁴⁴³ "Ma non appena la moderna realtà politico-sociale viene essa stessa sottoposta alla critica, non appena dunque la critica si innalza a problemi veramente umani, essa si trova al di fuori dello status quo tedesco, altrimenti essa coglierebbe il suo oggetto *al di sotto* del suo soggetto. Un esempio! Il rapporto dell'industria, del mondo della ricchezza in generale, con il mondo politico è un problema capitale dell'epoca moderna." MEW, p. 382, trad. it., p. 194.

hegeliana, la quale, secondo il giovane Marx, ridurrebbe la storia ad una mera appendice della filosofia perché pretende di poter dotare la Prussia di una storia contemporanea a quella francese grazie alla sfera della pura coscienza teorica, sostenere invece che è la filosofia ad essere al servizio della storia attesta e approfondisce quanto già aveva sostenuto nella *Kritik*: esiste un “fuori” rispetto al pensiero, l’empiria, che ha una propria razionalità, ovvero: c’è una necessità nascosta che il pensiero (la “scienza della storia”, *Wissenschaftsgeschichte*, come dirà nell’*Ideologia Tedesca*) può portare alla luce a patto che riconosca il suo essere nella storia e rinunci alla sua pretesa di essere potenza creatrice della stessa necessità storica.

Marx sente ora l’esigenza di donare alla filosofia un nuovo statuto, farla strabordare dai suoi limiti senza collocarla sul livello di una “storia sognata”, ma sul piano di una storia segnata da un radicale antagonismo e da dinamiche politiche contingenti; storia empirica e non sognata è anche la “storia dei vinti”,⁴⁴⁴ non in quanto ci si vuole richiamare ad una tradizione rivoluzionaria, ma perché viene resa “strutturabile e pensabile” a partire dalla miseria e sofferenza di uno specifico punto di vista, quello del proletariato, il rimosso che la *Wissenschaft* hegeliana non è riuscita (e non ha potuto) vedere.

La necessità nascosta della storia è anche l’incompiutezza dell’esperienza della Rivoluzione francese; questa incompiutezza è radicata nella declinazione sociale delle idee di libertà e uguaglianza, vettori di forze destrutturanti rispetto all’ordine costituito. Marx, come abbiamo già messo in luce, ha compreso la loro carica costituente negli appunti presi a Kreuznach. Questa potenza costituente, nelle pagine della *Kritik*, è incarnata dalla moltitudine, che ora, nella *Einleitung*, prende le vesti del proletariato. È un’incompiutezza caratterizzata dall’inquietudine tra l’universalità iperbolica che i principi dell’uguaglianza e libertà enunciano e le condizioni che determinano storicamente la costruzione di istituzioni conformi a questi principi.⁴⁴⁵

L’incompiutezza della Rivoluzione francese è anche la necessità di questa incompiutezza, aspetto che trova espressione teorica in maniera irricognoscibile e deformata nella scienza hegeliana del diritto e dello Stato.⁴⁴⁶

“Se dunque lo *status quo* del sistema statale tedesco esprime il compimento dell’ancien régime, ossia la spina nella carne dello Stato moderno, lo *status quo* della scienza statale tedesca esprime l’incompiutezza (*Unvollendung*) dello Stato moderno, la piaga della sua stessa carne. Già in quanto decisa avversaria del modo precedente della coscienza politica

⁴⁴⁴ Cfr. I. Consolati, *Spezzare la catena dei tempi. Marx e gli storici francesi*, in M. Battistini (et alii) “Global Marx”, Meltemi, Milano 2020, pp. 41-56 e P. Vilar, *Marx e la storia*, in “Storia del marxismo”, Einaudi, Torino 1978, pp. 60-90.

⁴⁴⁵ Cfr. E. Balibar, *Le frontiere della democrazia*, cit., p. 87.

⁴⁴⁶ Cfr. S. Kouvelakis, *Filosofia e rivoluzione. Da Kant a Marx*, cit., p. 479.

tedesca, la critica della filosofia speculativa del diritto non si perde in se stessa, ma procede ad assolvere *compiti* per la cui soluzione esiste un unico mezzo: la *prassi*”⁴⁴⁷

La filosofia è dunque al servizio della storia come critica delle forme alienate della coscienza, come critica della religione (alienazione nella sua figura sacra), e critica della politica e del diritto (alienazione nelle figure profane). Marx intende smarcarsi rispetto a due opposti partiti: il primo è il “partito politico pratico”.

La relazione speculare tra pensiero e realtà che la filosofia idealistica pone in essere è profondamente incistata nella coscienza, colpisce lo stesso soggetto della critica; non basta l’appello alla prassi del partito “pratico”, senza problematizzare prima la colonizzazione della coscienza ad opera di un discorso che continua a riprodursi nel cervello, in cui l’irrazionale è consustanziale al razionale e continua a dispiegare i propri effetti nelle strutture mentali della coscienza. Occorre che l’irrazionale venga eliminato al fine di razionalizzare la storia.

“*La filosofia tedesca del diritto e dello Stato è l'unica storia tedesca che stia al pari col moderno presente ufficiale. Il popolo tedesco, perciò deve abbattere questa sua storia sognata, insieme con le proprie attuali condizioni, e sottoporre alla critica non soltanto queste attuali condizioni ma insieme anche la loro astratta prosecuzione. Il suo futuro non può limitarsi né alla immediata negazione delle sue reali condizioni politiche e giuridiche né all'immediata traduzione in pratica di quelle ideali, poiché la immediata negazione delle sue condizioni reali esso la possiede già nelle sue condizioni ideali, e la immediata traduzione in pratica delle sue condizioni ideali a sua volta esso la ha già quasi sopravanzata osservando i popoli vicini. A ragione, perciò, il partito politico pratico in Germania esige la negazione della filosofia. Il suo torto non consiste in tale esigenza, ma nel fermarsi ad essa senza seriamente soddisfarla né poterla soddisfare. Esso crede di compiere quella negazione voltando le spalle alla filosofia e, mormorando con disapprovazione contro di essa qualche frase ingiuriosa e banale. La ristrettezza del suo orizzonte non annovera la filosofia neppure nella cerchia della realtà tedesca, o addirittura vaneggia che sia al di sotto della prassi tedesca e delle teorie che la servono. Voi pretendete che ci si riallacci a germi reali di vita, ma dimenticate che il reale germe di vita del popolo tedesco fino ad oggi ha germogliato soltanto dentro il suo cervello. In una parola: voi non potete eliminare (aufheben) la filosofia senza realizzarla (verwirklichen).*”⁴⁴⁸

Certamente bisogna negare la filosofia, ovvero quella filosofia sviluppata in assenza di presupposti empirici, che proietta la miseria tedesca in maniera capovolta e deformata, separata dalle reali condizioni di vita degli individui. Tuttavia, negare la filosofia implica allo stesso realizzarla (*Verwirklichung*, divenire effettiva), ossia risemantizzarla assegnandole un ruolo particolare, quello di rompere la relazione speculare tra empiria e pensiero, la quale altrimenti continua a dispiegare i

⁴⁴⁷ K. Marx, *KHR*, MEW Bd. 1, p. 385, trad. it., p. 197.

⁴⁴⁸ K. Marx, *KHR*, MEW Bd. 1, p. 384, trad. it., cit., p. 196.

propri effetti pratici sulle coscienze. L'illusione del "partito pratico" è quella di appellarsi in maniera ingenua e *naïf* alla prassi senza rendersi conto che essa è già da sempre mediata dal discorso filosofico, e per liberarsi da esso non si può che fare appello alla filosofia stessa, negandola però nella sua forma astratta. Filosofia che deve coincidere con il lavoro della critica, la quale destruttura quelle strutture categoriali che si impongono alla coscienza in maniera immediata e naturale.

Lo stesso torto, ma a fattori invertiti, lo ha commesso il partito politico "teorico", la filosofia idealistica, che ha fondato la propria ricerca non su presupposti materiali, ma da premesse strettamente ideali, separate dal contesto storico che le ha prodotte. La filosofia del diritto di Hegel è l'espressione più importante, più universale, della "scienza" del diritto, la quale rappresenta una "decisa negazione di tutto il *modo* precedente della *coscienza politica e giuridica tedesca*".⁴⁴⁹

Hegel ha compreso la *Trennung* moderna tra Stato e società civile, ma il suo metodo speculativo fa astrazione dall'*uomo reale*, l'individuo proprietario. Così, egli non ha potuto vedere le figure escluse dalla concettualità politica moderna, i non-proprietari; astraendo "dall'uomo *effettuale*"⁴⁵⁰, il partito politico teorico può soddisfare "in modo soltanto immaginario l'uomo *nella sua totalità*".⁴⁵¹

Né pensiero senza storia, né prassi senza critica delle forme ideologiche della politica e del diritto.

La critica rende possibile l'emancipazione mettendo in luce le radici storiche dell'assoggettamento e i modi in cui la religione, la politica, il diritto, hanno naturalizzato questa condizione. Essa intende salvare il "feticista che deperisce per le malattie del cristianesimo",⁴⁵² ovvero vuole liberarlo dalla tendenza spontanea a oggettivare il modo in cui l'autocoscienza individuale si atteggia di fronte al mondo reale e che lo portano ad adorare idee che si autonomizzano dalla radice storica che le produce.

La filosofia tedesca è la forma riflessa del mondo, per cambiare le strutture mentali bisogna cambiare il mondo stesso, che produce le rappresentazioni della coscienza.

"L'arma della critica non può certamente sostituire la critica delle armi, la forza materiale dev'essere abbattuta dalla forza materiale, ma anche la teoria diviene una forza materiale non appena si impadronisce delle masse. La teoria è capace di impadronirsi delle masse non appena dimostra *ad hominem*, ed essa dimostra *ad hominem* non appena diviene radicale. La radice, per l'uomo, è l'uomo stesso. [...] Una rivoluzione radicale può essere soltanto la rivoluzione dei bisogni radicali."⁴⁵³

La critica deve saper intercettare il linguaggio delle passioni, essere all'altezza della forza scatenata dalle dinamiche politiche sul livello dell'empiria.

⁴⁴⁹ Ibidem.

⁴⁵⁰ Ivi, p. 385, trad. it, cit., p. 197.

⁴⁵¹ Ibidem.

⁴⁵² Ivi, p. 387, trad. it., cit., p. 199.

⁴⁵³ Ivi, p. 385-386, trad. it., cit., 197 e sgg.

“La critica non è una passione del cervello, essa è il cervello della passione. [...] Essa non si pone più come *fine a se stessa*, ma ormai soltanto come *mezzo*. Il suo pathos essenziale è l'*indignazione* (*Indignation*), il suo compito essenziale è la *denuncia*”.⁴⁵⁴

La critica, in quanto “cervello della passione”, indirizza ed orienta l'indignazione, affinché gli individui possano liberarsi dall'accettazione del reale semplicemente presente, prendendo consapevolezza che la dominazione non è un decreto del fato, ma è il prodotto di processi storici che devono essere compresi per poter, da lì, essere spinti verso direzioni nuove.

Marx ritorna sul sentimento della vergogna, a cui aveva riferimento nelle lettere a Ruge.

La vergogna per Marx è un affetto politico, può diventare slancio rivoluzionario che vendica un torto subito: essa non rimane uno stato psicologico di sofferenza privatizzata, perché la critica le conferisce “pubblicità” (*publiziert*), assume significato politico nel momento in cui gli oppressi sono resi consapevoli del loro stato di sfruttamento e non si abbandonano alla rassegnazione

“La critica che si cimenta con questo contenuto è la critica che sta in mezzo alla *mischia*, e nella mischia non si tratta di sapere se l'avversario è nobile, di pari condizione, se è un avversario *interessante*, si tratta di *colpirlo*. Si tratta di non concedere ai tedeschi un solo attimo di illusione su di sé e di rassegnazione. Bisogna rendere ancor più oppressiva l'oppressione reale con l'aggiungervi la consapevolezza dell'oppressione, ancor più vergognosa (*die Schmach*) la vergogna, dandole pubblicità (*publiziert*). Si deve raffigurare ciascuna sfera della società tedesca come la *partie honteuse* della società tedesca, bisogna far ballare questi rapporti mummificati cantando loro la loro propria musica! Bisogna insegnare al popolo a *spaventarsi* di se stesso, per fargli *coraggio*. Si soddisfa con ciò un imprescindibile bisogno del popolo tedesco, e i bisogni dei popoli sono di per se stessi i motivi ultimi del loro appagamento.”⁴⁵⁵

Il movimento della critica opera per razionalizzare la storia ma deve saper intercettare il movimento della lotta politica; la necessità del pensiero deve essere capace di “fare presa” con la necessità della lotta politica. Occorre che teoria e prassi siano capaci di incontrarsi: “non basta che il pensiero tenda a realizzarsi, la realtà dovrà tendere essa stessa verso il pensiero”.

“Le rivoluzioni, infatti, hanno bisogno di un elemento passivo, di un fondamento materiale. Sempre la teoria viene realizzata in un popolo soltanto nella misura in cui essa ne realizza i bisogni. All'enorme divario tra le domande del pensiero tedesco e le risposte della realtà tedesca, corrisponderà il medesimo dissidio della società civile con lo Stato e con se stessa? I bisogni teorici diverranno immediatamente bisogni pratici? Non basta che il pensiero tenda a realizzarsi, la realtà deve tendere se stessa verso il pensiero. [...] Una rivoluzione radicale può essere soltanto la rivoluzione dei bisogni radicali, dei quali sembrano mancare proprio i presupposti e il terreno da cui sorgere.”

⁴⁵⁴ K. Marx, *KHR*, MEW, p. 380, trad. it. p. 192.

⁴⁵⁵ Ivi, p. 381, trad. it. p. 193.

I bisogni a cui Marx allude sono quelli che non trovano riconoscimento all'interno dello spazio rappresentativo dello Stato. La rappresentanza filtra i bisogni politicamente legittimi da quelli che non lo sono, i bisogni degli esclusi non trovano diritto di cittadinanza all'interno della sfera politica. La rivoluzione radicale a cui Marx fa riferimento non riguarda una "lotta per il riconoscimento" mediante la quale gli esclusi ricercano le virtù inclusive della democrazia rappresentativa. A partire da questi bisogni, Marx intende costruire forme e forze di resistenza pratica, senza ipotesi di convergenza all'interno del sistema rappresentativo.

La rivoluzione può sorgere solo a partire a partire dalla differenza radicale, da ciò che viene rimosso dal sistema politico, da uno sfondo di negatività che è anche una condizione di impossibilità, nel senso che i presupposti non possono essere trovati all'interno delle coordinate di pensiero e politiche esistenti, quelli dello Stato rappresentativo: "Una rivoluzione radicale può essere soltanto la rivoluzione dei bisogni radicali, dei quali sembrano mancare proprio i presupposti e il terreno da cui sorgere". I "bisogni radicali" non segnalano un allargamento del sistema dei bisogni,⁴⁵⁶ quanto piuttosto il fatto che il sistema dei bisogni smette di funzionare come "sistema".

In realtà, richiamando il problema dei bisogni, Marx sta facendo emergere un problema più profondo. Egli intende porsi all'altezza delle sfide della modernità: quella più importante, per Marx, rimane la questione dell'individuo e la sua realizzazione personale, aspetto che egli ha preso in esame sin dai primordi della sua riflessione, già nelle poesie romantiche. La comparsa del lemma "proletariato" (*das Proletariat*) all'interno della *Einleitung* non è una scelta lessicale casuale da parte di Marx. Il proletariato è composto di differenti individualità che esigono la piena realizzazione del principio tipicamente moderno di individuo ed è una soggettività consapevole che la proprietà privata costituisce il principale impedimento a ciò.

Il lemma proletariato è l'esito di un percorso intellettuale e politico iniziato nella *Critica della filosofia del diritto di Hegel*; per indicare le figure sociali escluse dal sistema dell'eticità hegeliana, Marx aveva utilizzato il termine moltitudine per segnalare a Hegel che esistono degli individui non integrabili all'interno delle corporazioni, che affermano la loro singolarità contro le pretese omologanti del sistema cetuale-statale. Proprio in relazione al tema della realizzazione individuale, il lemma proletariato si pone in continuità con quello di moltitudine. Però ora, nella *Einleitung*, assume una rilevanza decisiva la questione della proprietà, la quale produce un differenziale di potere tra gli individui.

⁴⁵⁶ Di conseguenza, la nostra ipotesi di lettura è in forte distonia con quella di A. Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, Feltrinelli, Milano 1974 e quella di H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2017

“Quando il proletariato annunzia la *dissoluzione dell’ordinamento tradizionale del mondo*, esso esprime soltanto *il segreto della sua propria esistenza*, poiché esso è la dissoluzione *effettiva* di questo ordinamento del mondo. Se il proletariato esige *la negazione della proprietà privata (Privateigentums)*, esso eleva a *principio della società (Prinzip der Gesellschaft)* solo ciò che la società ha elevato a suo principio, ciò che *in esso* è già impersonato senza suo apporto, in quanto risultato negativo della società.”⁴⁵⁷

Intendiamo ora approfondire il fatto che la comparsa del termine proletariato all’interno della produzione marxiana deve essere giustificata proprio a partire dalla questione della realizzazione individuale e a partire dalla critica della proprietà. Il proletariato nel discorso marxiano si presenta come “soggetto vuoto”, funzionando come soggettività selvaggia e inafferrabile. È approfondimento politico di una mancanza costitutiva, piuttosto che desiderare il riempimento di questo vuoto. Se, nella *Kritik*, il *Volk* soggetto della pratica democratica sembra celare una passione nascosta per questa pienezza, ora il proletariato spicca per questa vuotezza interna.

Per esplicitare in maniera più chiara questo aspetto, riteniamo utile distinguere il termine proletariato da quello di Plebe (*Pöbel*). Marx scopre la categoria di proletariato in quanto già inserita in dinamiche storiche e politiche di cui occorre tenere conto se si vuole comprendere la carica semantica di questo termine.

3.2 Dalla plebe al proletariato.

La distinzione tra plebe e proletariato non è una mera distinzione tra significanti, perché sottintende anche una differente lettura politica legata all’irrompere di individui che, in massa, pretendono di realizzare compiutamente sé stessi al di là del sistema statale-corporativo e contro il regime di proprietà privata.

Hegel individua nella plebe due caratteri fondamentali: è in costante movimento ed è difficile da fissare all’interno di un territorio. È composta di lavoratori de-qualificati e dotati di competenze “generiche”. In base a questi tratti possiamo comprendere che essi costituiscono un’eccedenza non inquadrabile all’interno del sistema dell’eticità hegeliano. La plebe non riesce a radicarsi in un territorio e per questo non ha famiglia; la terra per Hegel è fondamento della famiglia e, più in generale, dell’eticità, fornendo un terreno solido e stabile al sistema complessivo delle relazioni sociali e degli ordini che mediano i rapporti tra gli individui.⁴⁵⁸

Se il sistema attuale è funzionale a garantire riparo, assistenza, protezione e vincoli di solidarietà tra gli individui, la vita della plebe è soggetta alla “misericordia”, *Elend*, nel senso appunto di *E-Lend*; è

⁴⁵⁷ K. Marx, *KHR*, MEW, Bd. 1, p. 391, trad. it., cit., p. 203.

⁴⁵⁸ Cfr. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 247-248.

un'esistenza scorporata rispetto ad un determinato territorio ed al sistema di vantaggi e protezione che la comunità (*Gemeinschaft*) politica è in grado di offrire.⁴⁵⁹

Riguardo alle loro competenze "generiche", la plebe è riottosa rispetto alle attività di un lavoro qualificato: per Hegel, l'individuo deve svolgere un'attività specifica e determinata che gli possa garantire realizzazione personale nel contesto di un più ampio sistema di rapporti oggettivi. All'interno della corporazione, il suo agire poetico assume tonalità etiche, un'esistenza qualitativamente e socialmente riconosciuta attraverso una fitta rete di mediazione sociale.

In particolare, gli *Stände* devono garantire un principio di ordine e di stabilità rispetto all'instabilità e mobilità tipica delle relazioni industriali e soprattutto rispetto allo "stile di vita" della plebe. Questa conduce un'esistenza precaria, estremamente vulnerabile ed intermittente perché composta di individui che vivono "alla giornata"; hanno un'esistenza fluttuante, situata negli interstizi della società, ai quali non è possibile assegnare un posto specifico all'interno della totalità della vita associata.⁴⁶⁰

La plebe è fuori dagli "onori del lavoro" (*außerhalb der Ehren der Arbeit*),⁴⁶¹ non conduce un'esistenza autonoma e libera perché meramente esteriore e dipendente dal bisogno, né è riconosciuta socialmente perché esterna a quella complessa rete di mediazioni che garantisce all'individuo uno spazio autonomo di azione nel contesto di un reciproco riconoscimento tra individui, i quali si danno uno statuto ed un'identità comune all'interno del ceto e della corporazione di appartenenza.

Gli esclusi da questa rete di relazioni istituzionali vivono un'esistenza di frontiera, non riconosciuti all'interno del sistema politico vigente e a cui è quindi impedito qualsiasi ipotesi di libertà individuale, non avendo onore di ceto, né quella dignità che solo un lavoro qualificato può garantire. Tuttavia, Hegel si rende conto che il *Pöbel* sta aumentando di numero.

La Prussia nei primi decenni dell'800 scopre un importante processo di industrializzazione, a cui segue uno sviluppo demografico della popolazione; negli anni '40 dell'800 tale processo subisce un arresto a causa di una crisi derivante dal fatto che l'apparato industriale tedesco non era ancora in grado di assorbire un'ingente massa della popolazione all'interno del processo produttivo, generando un aumento nella pauperizzazione della popolazione.⁴⁶² È una fase di transizione, in cui lo sviluppo del processo capitalistico in Germania deve fare i conti con un sistema cetuale che ostacola la crescita economica, lasciando nella borghesia una certa insoddisfazione verso la costituzione politica cetuale,

⁴⁵⁹ Cit. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2013, p. 60.

⁴⁶⁰ Cfr. R. Castel, *Les métamorphoses de la question social. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard 1995.

⁴⁶¹ Cfr. W. Conze, *Vom "Pöbel" zu „Proletariat“*. *Sozialgeschichtliche Voraussetzungen für den Sozialismus in Deutschland*, in „Moderne deutsche Sozialgeschichte“, H. U. Wehler, Köln 1966, p. 111-136.

⁴⁶² *Ibidem*

il sistema delle corporazioni dipende sempre più dagli imprenditori a cui però viene negata qualsiasi influenza politica.⁴⁶³ Hegel comprende che le nuove relazioni industriali generano “il decadere di una grande massa (*einer Großen Masse*) al di sotto di un certo modo di sussistenza”, la formazione della plebe dipende inoltre dalla “facilità di concentrare in poche mani ricchezze sproporzionate”.⁴⁶⁴

Il problema per Hegel non può essere risolto attraverso forme assistenziali, tassando la classe più ricca o ricorrendo ad istituti quali fondazioni, conventi, ospedali ricchi, perché i poveri verrebbero abituati a non lavorare, e per Hegel solo il lavoro qualificato all'interno delle corporazioni garantisce dignità e riconoscimento sociale all'individuo. Nemmeno è praticabile incrementare la produzione e il lavoro di fabbrica, perché la discrasia tra produzione e consumo produrrebbe maggiori disuguaglianze nella società.⁴⁶⁵

La soluzione sta nel favorire i processi di colonizzazione, migrando in “terre lontane” la plebe può finalmente radicarsi in un territorio, riscoprire il principio familiare e stabilizzarsi lavorando un nuovo campo.⁴⁶⁶

Ciò che però occorre sottolineare è che la scelta lessicale del termine *Pöbel* denota un chiaro giudizio politico da parte di Hegel, per il quale essa rimane una massa irrazionale (*vernunftlos*) ed amorfa di individui, preda di istinti grettamente naturali ed incapace di porre questioni politiche rilevanti. Si rivela, nei giudizi sulla plebe, tutto il disagio di Hegel per la *multitudo* che emerge dalla Rivoluzione Francese, la cui potenza costituente rischia di essere un cattivo infinito che pone in pericolo il sistema dell'eticità, ovvero quella complessa trama di istituti capaci di riportare costantemente il singolo all'universale. L'alternativa alla dissoluzione dei corpi intermedi è l'atomizzazione della società civile, ridotta ad un mero aggregato di rapporti esteriori, in cui l'interesse generale emerge soltanto in termini rappresentativi, lasciando l'agire politico esclusivamente nelle mani di chi svolge le funzioni di rappresentante. L'esito della Rivoluzione Francese testimonia questo.

La critica di Marx a Hegel si basa invece sul giudizio politico che quest'ultimo riserva alla moltitudine. Come è emerso nelle pagine della *Kritik*, la moltitudine è capace di esprimere tendenze e dinamiche politiche che non hanno nello Stato il loro esito prestabilito, inoltre i singoli che la compongono pretendono una piena realizzazione personale, che il sistema attuale invece non è più in grado di garantire. La scoperta marxiana del proletariato emerge infatti proprio nel corpo a corpo iniziato con la filosofia di Hegel e l'uso del termine “proletariato” all'interno della *Einleitung*

⁴⁶³ Cfr. R. Koselleck, *La Prussia tra riforma e rivoluzione (1791-1848)*, cit., p. 620.

⁴⁶⁴ Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 245, p. 204.

⁴⁶⁵ Cfr. *ivi*, §245, p. 245.

⁴⁶⁶ Cfr. *ivi*, §248, pp. 206-207.

testimonia la volontà di mettere in risalto il carattere attivo ed emancipativo di questa massa esclusa dal sistema cetuale, che Hegel tratta come “scarto” mentre per Marx sono capaci di formulare proposte politiche a partire dai propri bisogni. Il proletariato non è composto soltanto di individui che vivono uno stato di privazione, essi hanno piena consapevolezza del loro stato.⁴⁶⁷

Un evento rilevante, soprattutto nell’immaginario del movimento operaio successivo, è stato sicuramente l’insurrezione di Lione del 1831 da parte dei tessitori lionesi, che ha portato all’attenzione della scena pubblica il soggetto proletario. I tessitori lionesi della seta, i *canuts*, si erano rivolti al prefetto del Rodano, Louis-Bouvier Dumolart, per un miglioramento della loro condizione salariale, tuttavia le loro richieste furono respinte e ciò scatenò la rivolta. Ciò che impressionò le autorità governative fu la potenza del loro numero e l’associazione di carattere mutualistico che riuscirono a costruire: i *canuts* riuscirono ad organizzare un’associazione che fu in grado di riunire gli interessi di una grande massa di individui in un solo interesse.

Nel 1869, in occasione della stesura del rapporto del IV congresso dell’Internazionale, Marx ricorda l’insurrezione del proletariato di Lione, “quell’eroica popolazione che più di trent’anni fa scrisse sulla bandiera il motto del moderno proletariato”.⁴⁶⁸ Engels, nell’*Antidürring*, la individua come “prima sollevazione di operai”, che induce “una svolta decisiva nella concezione della storia”.⁴⁶⁹

In realtà, la composizione di questo movimento è assai eterogeneo e complesso, definirlo come sollevazione della “classe operaia” è una forzatura concettuale. *Les ouvriers* lionesi non erano tanto operai salariati, quanto piuttosto figure artigianali che si guadagnano da vivere producendo e vendendo la loro opera (*oeuvre*). Il lemma *ouvriers* comprendeva lavoratori artigiani e autonomi (i *maîtres*), i *compagnons*, lavoratori intermittenti che lavoravano sui telai dei *maîtres*, infine giovani apprendisti, donne, bambini.

Nel momento dell’insurrezione di Lione, i rapporti di lavoro non sono ancora pienamente definibili come rapporti di tipo salariato, la produzione è prevalentemente a conduzione familiare o comunque si tratta di artigiani che lavorano nel proprio laboratorio domestico. Ciò che è interessante, è che la rivolta di Lione rappresenta una lotta contro la loro trasformazione del lavoro in lavoro salariato, contro i tentativi del capitale di organizzare la produzione degli artigiani e spossessarli dei mezzi di produzione. È un’opera di resistenza contro il loro “divenire classe operaia”, ma si tratta anche di un movimento operaio che precede la nascita della classe operaia.⁴⁷⁰

⁴⁶⁷ Cfr. Conze, *Vom “Pöbel“ zu „Proletariat“*. *Sozialgeschichtliche Voraussetzungen für den Sozialismus in Deutschland*, cit., p. 341. “Quindi non è solo necessità, sta crescendo anche la consapevolezza di questa necessità”.

⁴⁶⁸ G. M. Bravo, *Il rapporto di Marx al Congresso internazionale di Basilea in una traduzione italiana del 1869*, “Rivista storica del socialismo”, VII, 22/1964, pp. 311-322.

⁴⁶⁹ F. Engels, *Antidürring*, Rinascita, Roma 1950, p. 32.

⁴⁷⁰ Cfr. F. Tomasello, *L’invenzione della classe operaia*, in “Scienza e politica”, vol. XXVIII, no. 55, 2016, pp. 153-176, in part. p. 158.

Blanqui, l'anno successivo ai fatti di Lione, in un dialogo tra lui e il giudice in occasione di un processo per reati di opinione, chiamerà questo insieme di individui non ancora classificabile e invisibile al panorama politico come proletariato:

“Il presidente: Qual è la vostra professione. Blanqui: Proletario. Il presidente: Non è una professione. Blanqui: Come, non è una professione! È la professione di trenta milioni di francesi, che vivono del loro lavoro e che sono privi di diritti politici. Il presidente: Ebbene, sia. Cancelliere, scriva che l'accusato è proletario”.⁴⁷¹

Proletariato è un nome non previsto rispetto al sistema di classificazione e discorsivo vigente. Proletariato è un significante che scompagina il rapporto tra nomi e ciò che essi tradizionalmente designavano.⁴⁷² La battaglia per i nomi, l'appropriazione delle parole, diventa posta in gioco politica per gli stessi processi di soggettivazione: la parola “proletariato” ha l'obiettivo di destrutturare il lemma popolo, (*die Ganze Volk*), attraverso cui il meccanismo della rappresentanza politica ha cercato di ricondurre all'unità e ricomporre le fratture interne al sociale che le masse rivoluzionarie non-proprietarie avevano portato alla luce.

La dinastia degli Orléans vuole nascondere e rimuovere la partecipazione attiva dei *canuts* ai fatti del 1830, che hanno portato all'istituzione della monarchia orleanista per via insurrezionale, cercando invece di fondare il proprio potere ricorrendo alla figura unitaria del popolo; ma i *canuts*, con la rivolta del 1831, compaiono sulla scena come parte-parzialità di carattere sociale.

La monarchia orleanista è consapevole del carattere precario e contingente della sua esistenza, proprio perché la sua genesi poggia su fondamenta rivoluzionaria e la sua origine conflittuale rischia di essere riattivata in ogni momento, come effettivamente è successo nel 1831.

Il governo cerca di rimuovere la contingenza della sua infrastruttura ricorrendo al lemma “popolo” per mostrare il carattere “politico” del suo potere; in questa battaglia per l'appropriazione delle parole, il lemma “proletario” ribadisce che la “questione sociale” è ormai diventata inaggrabile.

Il proletariato è un movimento sociale che non è riducibile a *Pöbel*, nel senso hegeliano di un ammasso passivo di individui. I proletari sono dotati di “forza”, nel senso leibniziano di *Kraft*, una forza cioè che gli individui che compongono il proletariato non intendono alienare né in favore dello Stato, né in favore delle strutture corporative.

Marx non trova il lemma proletariato tra gli scritti dei filosofi. Certamente, alcune espressioni nella *Einleitung* sono sintomo di un'incrostazione feuerbachiana ancora presente. Il proletariato sarebbe

⁴⁷¹ Société des Amis du Peuple, *Procès des quinze*, Auguste Mie, Paris 1832, pp. 2-3.

⁴⁷² Cfr. J. Rancière, *Le parole della storia*, Il Saggiatore, Milano 1994.

l’Uomo nella forma della “perdita completa”⁴⁷³ e ciò richiede il suo “completo recupero”.⁴⁷⁴ Ma quello che spicca è la definizione del proletariato per via negativa: esso è “la dissoluzione *effettiva* di questo ordinamento del mondo”⁴⁷⁵, ed è “risultato negativo della società”.⁴⁷⁶

Il riferimento al proletariato, in questo senso, è un nome collettivo che non definisce degli individui particolari se non, appunto, coloro che sono esclusi dal sistema statale corporativo (artigiani, vagabondi, donne, bambini.) Come i *canuts* lionesi, il proletariato marxiano è sintomo del “farsi classe operaia” di questo gruppo di individui. Marx non parla ancora di classe operaia e, considerando il contesto storico di riferimento, il termine “proletario” segnala quella fase di transizione che porterà al formarsi della *Arbeiterklasse*.

Egli aveva scoperto la realtà di questa massa di diseredati già durante la direzione della “Gazzetta Renana”. Nell’articolo sui furti di legna aveva parlato in generale di classe povera (*arme Klasse*) riferendosi ai contadini poveri che facevano valere il diritto consuetudinario della raccolta della legna secca. In questo caso, egli rimarca però il carattere meramente passivo di questa sofferenza ed utilizzando sovente metafore tratte dal mondo animale.⁴⁷⁷

Tuttavia, nella *Kritik*, valorizzando la figura della moltitudine contro il sistema politico-corporativo hegeliano, Marx comprende che questa massa di diseredati intende attivamente affermare se stessa contro un sistema politico che li considera uno “scarto” della storia.

Per comprendere l’uso che Marx fa del termine proletariato è sicuramente cruciale il testo di Lorenz Von Stein, *Der Socialismus und Kommunismus des heutigen Frankreiches*, pubblicato nel 1842 e che circolava negli ambienti parigini frequentati da Marx.⁴⁷⁸ Stein era in Francia sotto commissione del governo prussiano per studiare i movimenti socialisti e comunisti che cominciavano a far preoccupare le monarchie europee e soprattutto per rilevare i collegamenti che questi avevano con

⁴⁷³ K. Marx, *KHR*, MEW, Bd. 1, p. 390, trad. it., cit., p. 203

⁴⁷⁴ Ibidem.

⁴⁷⁵ Ibidem

⁴⁷⁶ Ibidem.

⁴⁷⁷ “Le cosiddette consuetudini dei privilegiati si intendono come *consuetudini contro il diritto*. La data del loro sorgere risale al periodo in cui la storia della umanità costituisce una parte della storia naturale (*Naturgeschichte*), quando cioè, come attestano i miti egiziani, tutte quante le divinità si nascondevano sotto un aspetto animale. L’umanità appare frantumata in determinate razze d’animali, il cui rapporto non è l’uguaglianza bensì la disuguaglianza, una disuguaglianza fissata dalle leggi. Il mondo della non libertà comporta diritti della non libertà; mentre infatti il diritto umano costituisce l’esistenza della libertà; mentre infatti il diritto umano costituisce l’esistenza della libertà, il diritto animale è l’esistenza della non libertà. [...] Negli animali la comunanza del genere (*Tiergattung*) si mostra soltanto nel comportamento ostile delle diverse specie, che fanno valere l’una contro l’altra le proprie differenti caratteristiche [...]. Quando i privilegiati del *diritto legale* si appellano al proprio *diritto consuetudinario*, essi vogliono imporre, in luogo del contenuto umano, la configurazione bestiale del diritto.” MEW, Bd 1, pp. 115-116, trad. it., cit., pp. 228-229.

⁴⁷⁸ Sull’influenza che Von Stein avrebbe esercitato sul ricorso di Marx al lemma proletariato, cfr. R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, pp. 114-118.

gli operai tedeschi emigrati. Il testo di Stein circolò tra gli ambienti dei giovani hegeliani soprattutto grazie alla recensione critica di Moses Hess.⁴⁷⁹

Lorenz Von Stein comprende benissimo la novità della figura del proletariato, le tendenze che esso è in grado di innescare in direzione di una messa in discussione del principio della proprietà privata, che è sintesi sociale dominante dei rapporti di produzione di tipo capitalistico che si stanno affermando in Prussia.

Egli pone l'attenzione su questi individui "classificabili" come proletari e che vivono ai margini della società. Costoro vogliono spogliarsi di questa condizione, ma vogliono farlo solo attraverso pratiche auto-emancipatorie, pretendendo anche per loro quell'esigenza, tipicamente moderna, dell'emancipazione individuale. Dichiararsi comunisti implica prendere parola per la piena realizzazione individuale, aspetto del quale il proletariato si sente defraudato.

"che, all'esterno, si differenzia da quelli precedenti per la decisa separazione dei repubblicani da tutto ciò che veniva definito comunismo e, all'interno, dal rapido progresso del movimento comunista a partire dal 1839, in tutte le province francesi e in tutte le classi non possidenti, mentre in precedenza era rimasto circoscritto nel ristretto ambito delle associazioni; e si può, a ragione, affermare che, se fino a quel momento il comunismo aveva fatto la sua comparsa nelle associazioni, ora le associazioni comparivano all'interno del comunismo. Il che dà a quest'ultimo quell'effettiva importanza che nessuno gli nega più. Tutte le questioni e i problemi [del comunismo] non spettano più a una piccola parte selezionata di questa classe sociale, seguita con un crescente fanatismo, ma ogni individuo si ritiene in grado di pensare in modo indipendente e di avere autonomia di giudizio. Le idee e le teorie comuniste sono ormai penetrare in tutti i luoghi di lavoro, in tutte le abitazioni operaie, e l'ansia della trasformazione ha pervaso tutti. È come se, dall'ultima rivolta, il proletariato si fosse sentito abbandonato a se stesso e dovesse risolvere con una riflessione collettiva i suoi difficili compiti".⁴⁸⁰

Lorenz Von Stein sottolinea il carattere autonomo del proletariato e "questa entrata in scena del proletariato era stata ritenuta fino ad allora impossibile sia dai conservatori, sia dal governo... Non era più possibile nascondere; nel popolo stesso era cominciata una vita propria [*eigentlich*]"⁴⁸¹

Ci soffermeremo dunque sul modo in cui Stein ha tentato di affrontare e risolvere la questione sociale aperta dal proletariato. Infatti, se da un lato il suo studio sul proletariato può aver influenzato il giovane Marx riguardo la ricezione del termine (l'opera di Stein circolava negli ambienti intellettuali frequentati da Marx a Parigi), dall'altro lato è interessante capire le loro differenti prospettive politiche rispetto a questi temi: individualità umana, contingenza, proprietà.

⁴⁷⁹ Cfr. M. Hess, *Socialismo e comunismo* in "Filosofia e socialismo. Scritti 1841-1845", a cura di B. Vaccaro, Lecce, Milella 1988, pp. 105-122.

⁴⁸⁰ L. Von Stein, *Der Socialismus und Communismus des Heutigen Frankreiches*, O. Wigand Leipzig 1948, p. 9.

⁴⁸¹ Ivi, p. 511.

3.3 Realizzazione individuale e contingenza: l'ipotesi Stein.

Stein comprende che la figura del proletario è differente dal “povero”. Durante la Rivoluzione Francese accade qualcosa di nuovo: il povero-proletario non richiede di essere assistito ma prende autonomamente parola rendendo visibile al cospetto della scena politica la propria soggettività, pretendendo la propria piena realizzazione contro un sistema politico-cetuale che non gli garantiva questo riconoscimento.

“Sotto le tempeste più violente della Rivoluzione, durante le lotte che la giovane Repubblica portò ai suoi nemici sia a Parigi che ai confini, il proletariato apprese due cose [...]. Innanzitutto cominciò a comprendere se stesso come ceto a sé, e inoltre riconobbe la propria importanza in tutto ciò che porta il nome di rivoluzione. La Repubblica tramandò questo risultato al periodo dell’Impero, e questo alla Restaurazione”.⁴⁸²

Il proletariato non si è accontentato di porsi in una posizione meramente residuale e passiva, ma ha imbracciato le armi per porre a verifica gli enunciati di libertà e uguaglianza verbalizzati nella Dichiarazione dell’89 e, soprattutto dopo l’insurrezione di Lione, destruttura l’immagine di un popolo-nazione compatto e unitario al proprio interno. Ma c’è di più: il proletariato esige la realizzazione del principio moderno della realizzazione individuale ed è perfettamente consapevole che è la proprietà privata il principale impedimento. Esso politicizza la questione della proprietà e la mette in discussione perché è a partire dalla proprietà che si basa ormai “tutta la felicità, tutta l’importanza e la formazione di tante migliaia di vite umane.”⁴⁸³

Il proletariato ora non vuole più coincidere con la propria condizione di miseria, né essere oggetto di cura delle tradizionali scienze di Polizia (*Polizeiwissenschaften*), il problema della povertà non può più essere incluso all’interno delle politiche di popolazione che tentano di risolvere la questione sociale attraverso la filantropia o forme assistenzialistiche di cura.⁴⁸⁴

La scienza di governo (*Regierungswissenschaft*), in discontinuità con le scienze di Polizia, singularizza la propria azione, Stein la definisce come il “Sistema di principi e regole in base ai quali l’autorità statale riconosce e cerca di raggiungere la massima perfezione dello Stato nel massimo

⁴⁸² Ibidem.

⁴⁸³ L. Von Stein, *Opere scelte, I. Storia e società*, Giuffrè, Milano 1986, p. 71.

⁴⁸⁴ Cfr. M. Foucault, *La governamentalità*, in “Aut Aut”, n. 167/168, pp. 12-29 e S. Chignola, *Fragile cristallo*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004, p. 97.

sviluppo e perfezionamento di tutti gli individui.”⁴⁸⁵ Le pratiche di governo devono tenere conto delle esigenze di realizzazione degli individui, su cui si fonda la libertà dei moderni.

La questione sociale perciò non può essere affrontata in termini strettamente economici, poiché la posta in gioco è l'individualità concreta e le sue possibilità di realizzazione, ed è su questo terreno che le teorie socialiste e comuniste lanciano la propria sfida: a partire dal problema della proprietà si decide delle aspirazioni alla felicità individuale.

Qui la questione allora non è strettamente economica, c'è molto di più: l'irruzione dell'individuo e delle sue pretese di autodeterminazione nel contesto moderno diventa un campo di tensione politica e differenti paradigmi teorici e politici si contendono la presa in cura delle esigenze di realizzazione individuale.

Tali esigenze non sono una mera questione di redistribuzione della ricchezza, ma richiamano “stili di vita”, di modi di essere e di agire. Il proletariato, prossimo ormai ad essere assorbito come classe operaia, rifiuta quella determinata forma di vita legata ad un posto fissato nella distribuzione del lavoro, vuole disfarsi della posizione che una certa topologia degli spazi sociali gli assegna.

È cruciale sottolineare che Marx si avvicina al comunismo mentre sta cercando di pensare ad una nozione di individuo antropologicamente differente da quella dell'individualismo possessivo.

Anche Bruno Bauer e Max Stirner hanno compreso che la posta in gioco moderno si misura proprio sulla questione dello “stile”, tuttavia essi difendono il modo di essere individuale come reazione “katechontica” all'irruzione delle masse nella storia, senza scalfire la proprietà.

La via che Marx seguirà sarà invece quella di pensare che l'individuo costruisce la propria peculiare biografia rimanendo in contatto con lo spazio sociale ed il tentativo di privatizzare tale spazio significa bloccare il processo di affinamento delle capacità del singolo.

Ma c'è un'altra via e che si rivelerà vincente, almeno fino alla prima metà del '900, quella di Lorenz von Stein appunto.

Stein è consapevole del fatto che gli individui proletari pretendono di de-classificarsi dal ruolo che gli assetti proprietari impongono. Per raggiungere questo scopo, il proletariato vuole mettere in discussione la proprietà e la legge, che non sono più “principi intoccabili”⁴⁸⁶. Il proletariato “dubita in partenza di questa intangibilità della proprietà e non vuole ammettere che tutta la felicità, tutta l'importanza e la formazione di tante migliaia di vite umane possa dipendere dalla distribuzione - in

⁴⁸⁵ L. Von Stein, *Der Socialismus und Communismus der heutigen Frankreichs. Ein Betrag zur Zeitgeschichte. Zweite umgearbeitete und sehr vermehrte Ausgabe*, cit., p. 71.

⁴⁸⁶ L. Von Stein, *Opere scelte*, cit., p. 71.

parti così sproporzionatamente piccole o grandi - della proprietà, distribuzione che è casuale e assolutamente non motivata né meritata.”⁴⁸⁷

Stein, come Marx, pone ad oggetto della sua riflessione il problema della realizzazione individuale, ma, a differenza di Marx, pensa che ciò sia possibile soltanto mantenendo il principio di personalità (*Personlichkeit*). Quest’ultimo si fonda su beni generali quali la cultura e l’onore e, soprattutto, sulla proprietà privata.

La combinazione che Locke instaura tra identità personale e proprietà è identificata da Von Stein come legge generale del processo storico, cammino inarrestabile di progresso della civiltà che “non potrà arrestarsi fino a quando non potrà offrire a ogni personalità il suo contenuto e portare ogni singolo a diventare un proprietario assoluto.”⁴⁸⁸ In quest’ultima frase troviamo tanto il problema quanto la soluzione di Stein riguardo alla questione dell’autodeterminazione individuale.

Il problema risiede nel proletariato e nella sua esclusione dai diritti che solo l’istituto della proprietà privata garantisce: il proletariato, anche se messo a lavoro, non soltanto non possiede beni, ma non ha cultura né onore e perciò rappresenta una minaccia per lo stesso processo di civilizzazione e di progresso della società occidentale, che si basa proprio sulla coalescenza tra proprietà, lavoro e persona, dispiegatosi a partire da Locke.

La soluzione di Stein è quella di includere il proletariato all’interno del sistema valoriale e giuridico borghese favorendo l’integrazione tra lavoro e proprietà, facilitando l’accesso del lavoratore all’acquisizione dei beni, in modo tale da renderlo sempre più indipendente dal bisogno materiale. Questo prevede anche l’educazione del proletario al sistema educativo borghese, dividerne gli interessi: ai lavoratori devono essere riconosciuti diritti quali regolamentazioni del tempo di lavoro, agevolazioni nell’acquisto di una casa, assicurazioni sociali che faciliteranno l’integrazione all’interno della forma di vita borghese⁴⁸⁹.

“In linea di massima, è importante riconoscere come principio di ogni riforma sociale il fatto che al lavoro sia garantita la possibilità di acquisire capitale. Da ciò ne consegue che l’educazione spirituale e la possibilità di acquisire una piccola proprietà sono entrambe condizioni attraverso cui il lavoro può raggiungere il massimo sviluppo e che costituiscono il presupposto più importante per l’acquisizione di capitale.”⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ Ibidem.

⁴⁸⁸ Ivi, p. 83.

⁴⁸⁹ Sulla questione dello Stato sociale nel pensiero di Stein, cfr. E. Pankoke, *Soziale Politik als Problem öffentlichen Verantwortung*, in R. Schnur (a cura di), *Staat und Gesellschaft. Studien über Lorenz Von Stein*, Dunker & Humblot, Berlin 1978

⁴⁹⁰ L. Von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage. Bd. 3, Das Königtum, die Republik und die Souveränität der französischen Gesellschaft seit der Februarrevolution 1848*, Drei Masken Verlag, München 1921, p. 198.

L'identificazione di identità personale e proprietà, sancita dal diritto, è il criterio attraverso cui gli individui vengono valutati e raggiungono un determinato status nella società: quanto più il proletario messo a lavoro sarà capace di adeguarsi alla *Bildung* borghese, tanto più avrà la possibilità di raggiungere il rango di proprietario e di sentirsi pienamente integrato nella *Gesellschaft*.

Per Stein, lavoro, proprietà, personalità, oltre che essere i criteri su cui si fonda la realizzazione personale, costituiscono anche un accrescimento della potenza (*Macht*) all'interno della società, in particolare di quel tipo di potere che corrisponde al dominio (*Herrschaft*), ossia la potenza esercitata sulla volontà dei singoli e legittimata dalla coalescenza di proprietà e personalità. Intensificare la relazione tra lavoro e proprietà permette quindi all'individuo di liberarsi da una determinata posizione (*Stellung*), accrescendo così il proprio differenziale di potere all'interno dei rapporti sociali.

Nel contesto liberale del *Vormärz* tedesco, il lavoro si colora di una tonalità morale e di un significato ideale, esso infatti emancipa l'individuo dalla sudditanza nei confronti della natura e dal bisogno, rendendo la persona libera. Il lavoro diventa fonte principale della ricchezza e assume una portata civilizzante.⁴⁹¹ Consente la riproduzione della società e la costituzione della comunità politica attraverso lo scambio dei beni; più in generale, esso si impone come esclusivo orizzonte di senso della natura umana; l'uguaglianza tra gli individui dipende dall'essere parte di una comunità di lavoratori. Il lavoro stesso, al di là del bene prodotto, viene a configurarsi come godimento e dimensione di una vita realizzata, sussumendo così il concetto di *praxis* sotto quello di *poiesis*.

In continuità con la figura dell'individualismo proprietario, Stein ritiene che la trasformazione della natura ad opera dell'individuo umano dia diritto ad ottenere la proprietà (*Eigentum*) sull'oggetto. Attraverso la proprietà, l'individuo può raggiungere il pieno possesso di sé e, emancipatosi dalla necessità naturale, determinare liberamente se stesso.

La proprietà rende la divisione del lavoro non, semplicemente, una differenza funzionale, utile all'accrescimento della produzione e alla soddisfazione universale dei bisogni. Di più: la proprietà produce una differenziazione qualitativa all'interno della divisione del lavoro e assume un carattere politico, poiché differenti sono le possibilità di realizzazione in base alla posizione occupata nell'organizzazione complessiva del processo produttivo.

E' il proprietario dello *Stoff* destinato alla produzione a decidere degli scopi della produzione; la preminenza della proprietà sul lavoro viene sancita dal diritto che si fonda su una legge fondamentale, quella che "che domina tutte le altre ... si basa sull'essenza del capitale e del lavoro nella produzione

⁴⁹¹ Cfr. M. Ricciardi, *L'enigma del sociale. Crisi e transizione nel liberalismo tedesco del Vormärz*, in «Il pensiero politico», N. 33, 2000, pp. 212-241.

di beni.”⁴⁹² Il diritto giustifica in ultima istanza la proprietà e quest’ultima produce non soltanto un differenziale di potere all’interno della società, ma anche un diritto differenziale alla cittadinanza: l’acquisizione di diritti non è soltanto dipendente dalla messa a lavoro dell’individuo, ma anche dalla proprietà dei beni che egli possiede e dal valore che questi beni hanno.⁴⁹³

Il lavoro non definisce soltanto l’individuo, ma è un tratto che definisce la società (*Gesellschaft*), poiché solo attraverso la cooperazione produttiva gli individui possono riprodursi, liberandosi davvero dal bisogno. L’ordine societario non è imposto come qualcosa di dispotico dall’esterno ma è effetto della cooperazione di tutti gli individui e della divisione del lavoro, l’*Ordnung* emerge in ragione della sua evidenza⁴⁹⁴ e si dà non come principio gerarchico ma come funzione organizzativa. Sono l’ordine sociale e la cooperazione produttiva a garantire la libertà dell’individuo: il concetto di personalità segna l’omologia tra individuo e società, instaurando un rapporto speculare tra i due.

La *Gesellschaft* definisce l’individuo libero all’interno di una totalità che presenta se stessa come libera, in quanto consente agli individui spazi di autodeterminazione individuale, consente cioè a ciascuno di realizzare ciò che appartiene in solido alla natura umana: lavorare e scambiare beni.

La società, però, è anche il luogo di ricaduta delle idee di libertà ed uguaglianza le quali innescano processi oscillanti che si propagano in tutte le direzioni grazie all’azione autonoma del proletariato, destrutturante rispetto al principio formale di personalità. Il fatto che individui uguali si presentano in massa è motivo di scandalo. Il tentativo teorico da parte di Von Stein è allora quello di concepire la società (*Gesellschaft*) in quanto separata dal sociale (*sozial*).

Ma soprattutto: l’analisi di Stein assegna un ruolo cruciale alle scienze sociali, alle quali è affidato il compito di governare e modulare gli effetti della messa a verifica delle idee di libertà e uguaglianza rendendo questi processi comprensibili e prevedibili. La scienza si fa “potere costituzionale”,⁴⁹⁵ riportando sempre di nuovo il sociale alla società, rendendo solidi e cristallini rapporti che altrimenti sono caratterizzati da una profonda ambivalenza e instabilità. La teoria, secondo Stein, può formulare le sue leggi affidandosi agli aspetti “statici” dello scambio sociale, che sono anche quelli che permettono la sua riproduzione, ma al tempo stesso la teoria cerca di diagnosticare le tendenze degli individui che “commerciano” tra loro.⁴⁹⁶

⁴⁹² L. Von Stein, *Proletariat und Gesellschaft. Text nach der zweiten Auflage von «Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich* Hrsg. von M. HAHN, München 1971, p. 49.

⁴⁹³ Cfr. M. Ricciardi, *Lavoro, cittadinanza, costituzione. Dottrina della società e diritti fondamentali tra movimento sociale e rivoluzione*, in *Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento*, a cura di R. Gherardi e G. Gozzi, Bologna, Il Mulino, 1995, pp. 119-159.

⁴⁹⁴ Cfr. M. Ricciardi, *La società come ordine*, cit., pp. 15-54.

⁴⁹⁵ cfr. P. Schiera, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell’Ottocento*, Il Mulino, Bologna 1987.

⁴⁹⁶ Dalla divisione del lavoro segue il solidificarsi di stili e modi di vita che si formano all’interno dell’istituzione

Stein è consapevole che a partire dalla Dichiarazione dell'89 le idee di uguaglianza e di libertà, se declinate in senso sociale, avrebbero potuto mettere in discussione il regime di proprietà privata, che per il giurista tedesco rimane vettore di senso e civilizzazione. Si tratta di stabilizzare il sistema e il modo ritenuto più adatto per questo scopo è quello di declinare le idee di uguaglianza e libertà in senso giuridico. Offrendo una lettura "orientata" della *Dichiarazione dell'89*, egli sostiene che gli Articoli della *Déclaration* valorizzano il principio di "personalità", e dunque ad essere legittimato è un "nuovo ordine del possesso". L'uguaglianza giuridica che si basa sul principio di personalità è funzionale allora a disinnescare l'altro tipo di uguaglianza, quella sociale, che, ammettendo l'uguaglianza generale dei beni, è pronta a mettere in discussione qualsiasi distribuzione a priori della ricchezza.

Tuttavia, Stein è consapevole che le idee di libertà e uguaglianza hanno ormai assunto un dispiegamento in senso sociale che deve essere tenuto in conto, perché hanno prodotto tendenze che non riguardano soltanto la Francia, ma rischiano di travolgere anche la Germania.

La società è caratterizzata da un alto grado di instabilità al proprio interno a causa dei conflitti, lacerazioni, processi di soggettivazione che la innervano e questo si ripercuote sul rapporto tra Stato e società, un rapporto sempre precario e incerto.

Stein assegna allora allo Stato un ruolo ambivalente: da un lato, esso viene concepito in una posizione di exteriorità rispetto alle dinamiche del sociale, in quanto esso ha il compito di ricondurre all'unità l'interesse generale, garantendo i diritti fondamentali a protezione della società di individui liberi e uguali e rappresentando quell'armonia e unità che invece le dinamiche conflittuali e centrifughe interne al sociale non riescono a produrre autonomamente. Soprattutto lo Stato rappresenta il luogo pronto ad accogliere le spinte provenienti dalle forze sociali ed adattare ad esse la costituzione. (*Verfassung*). Dall'altro lato, lo Stato interviene sulla società attraverso la mediazione della scienza che, nell'azione del diritto amministrativo, si fa potere costituzionale. La scienza è capace di trattenere le spinte innovatrici del conflitto sociale ricomponendo, attraverso le capacità performative del pensiero, l'armonia:

"L'organismo che favorisce la disuguaglianza (*Ungleichheit*) nell'uguaglianza attraverso il potere di individui diseguali e l'uguaglianza (*Gleichheit*) nell'ineguaglianza attraverso la comunanza di tutte le condizioni di sviluppo di questo potere individuale, lo chiamiamo amministrazione (*Berwaltung*)."⁴⁹⁷

famigliare, nella quale si trasmette l'ereditarietà delle funzioni sociali genitoriali; in questo modo è possibile stilare un ordine di classificazione della popolazione, in base a stili e percorsi di vita ripetuti. Cfr. S. Chignola, *Fragile Cristallo*, cit., p. 125-126.

⁴⁹⁷ L. Von Stein, *Gegenwart und Zukunft des Rechts- und Staatswissenschaft Deutschlands*, Stuttgart, Cotta 1876, pp. 295-296

L'amministrazione prende in cura la vita di ciascun cittadino, ne favorisce la libera autodeterminazione rendendo efficace e concreto l'astratto principio di personalità, servendosi di concetti capaci di adeguarsi al movimento del sociale e di strutture logiche che tessono continuità tra passato e futuro; la conflittualità e le eccedenze vengono disinnescate in quanto vengono catalogate come comprensibili e ne vengono diagnosticati gli sviluppi futuri. È cruciale dunque sottolineare che il ricorso alle scienze sociali ha come presupposto fondamentale l'esigenza di trattenere i movimenti e l'influenza del proletariato (*Einfluß des Proletariats*).

Insomma, per Stein si tratta di ricondurre costantemente il *Sozial* alla *Gesellschaft*, il movimento sociale (*soziale Bewegung*) deve essere affiancato dalla conservazione, l'innovazione deve saper convivere con la stabilizzazione, e in questo senso operano le riforme politiche, accompagnate dal calcolo amministrativo. La contingenza deve essere calcolata e trattenuta per impedire che, dentro alla società, il movimento sociale possa prolungarsi. A ben vedere, l'inaspettato, l'accidentale, l'imprevisto (differenti attributi che qualificano il movimento del proletariato) sono elementi che possono mettere in scacco un sistema che si basa sulla preservazione della proprietà come sintesi sociale dominante.

3.4 Il proletariato come soggetto vuoto.

Ora si tratta di capire perché l'ipotesi Stein per la realizzazione individuale è una strada che Marx deciderà di non percorrere. L'irrompere della nozione di proletariato nel discorso marxiano è una questione rilevante, perché non soltanto Marx deve dimostrarsi all'altezza della sfida della modernità, che mette a tema appunto la realizzazione dell'individuo; Marx deve dimostrarsi all'altezza anche della riflessione di Lorenz Von Stein, il quale rappresenta un'altra sfida non di poco valore. Innanzitutto: Marx nella *Einleitung* sottolinea che la critica rivoluzionaria non può non tenere conto dei "bisogni" del proletariato. Egli non assume quindi una postura moralistica e austera, denunciando questi bisogni come "bisogni indotti", che rischiano di corrompere il proletariato. Proletari sono i vagabondi, gli artigiani rimasti senza lavoro, donne, bambini e poveri in generale, che desiderano di consumare gli stessi beni a cui hanno accesso i proprietari delle industrie. Piuttosto, osservando queste figure sociali in procinto di divenire classe-operaia, Marx constata la loro resistenza ad essere integrate nel sistema della fabbrica, perché nello "stile" di vita del lavoratore salariato non potevano trovare quell'esigenza di realizzazione che andavano cercando.

Rispetto alla questione del proletariato nelle pagine della *Einleitung*, bisogna comprendere allora se porre in risalto gli elementi filosofici o politici del termine.

Da un punto di vista strettamente filosofico, il proletariato sembra evocare un “momento messianico”, come evidenziato da Etienne Balibar.⁴⁹⁸ Il proletariato, come il Messia, si ergerebbe a salvatore del mondo, recuperando un'autenticità originaria perduta, che invece la religione continua a mistificare. Marx tenta quindi di rompere con il dispositivo religioso, ma la rottura avviene nella forma di un ritorno all'autenticità originaria ed in questo senso il proletariato rimane comunque carico di una “tensione escatologica” interna.

*“L'emancipazione del tedesco è l'emancipazione dell'uomo. La testa di questa emancipazione è la filosofia, il suo cuore è il proletariato. La filosofia non può realizzarsi senza la soppressione del proletariato, il proletariato non può sopprimersi senza la realizzazione della filosofia. Quando saranno soddisfatte tutte le condizioni interne, il giorno della resurrezione tedesca verrà annunciato dal canto del gallo francese.”*⁴⁹⁹

In Marx sarebbe presente così un'incrostazione del mito della Germania come nazione civilizzatrice, dotata di una missione universalizzante, che si combina con elementi cabalistici, in cui la risoluzione dell'ingiustizia storica è concepita come una ricreazione del mondo, al prezzo della sua distruzione. Secondo Balibar, Marx dimostra di seguire Moses Hess, Cieskowski, oltre che Fichte, il quale, nel *Discorso* del 1807, aveva descritto la nazione tedesca come una forza spirituale metapolitica, la cui liberazione dal dominio straniero sarà anche quella di tutta l'umanità perché ne concentra l'energia morale. Altri riferimenti filosofici fondamentali per la definizione filosofica del proletariato sono, oltre alla figura di Feuerbach (per il riemergere della questione del *Gattungswesen* e dell'essenza umana perduta), quella di Heine.⁵⁰⁰

Rispetto all'ipotesi di lettura tratteggiata da Balibar, riteniamo che il lemma proletariato abbia una storia semantica che non può essere sovraccaricata eccessivamente di rimandi strettamente religiosi/messianici o filosofici (la filosofia classica tedesca). Abbiamo sin qui ricostruito che l'uso del lemma “proletariato” nella prima metà dell'800 è intessuto di pratiche politiche: proletariato è la parola di cui si sono appropriati i poveri e i miserabili per non essere più chiamati “plebe” e per non

⁴⁹⁸ Cfr. E. Balibar, *Le moment messianique de Marx*, in “Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique”, cit., pp. 243-264.

⁴⁹⁹ K. Marx, Bd. 1, p. 391, trad. It., cit., p. 204.

⁵⁰⁰ L'influenza di Heine emerge soprattutto rispetto alla frase che abbiamo citato sopra. Si veda infatti il seguente passo scritto da Heine a proposito della Rivoluzione di Luglio: “Ecco che il gallo francese ha cantato per la seconda volta, e anche in Germania il giorno sorge (...) Ma che facevamo durante la notte? Eh certo sognavamo alla nostra maniera tedesca, cioè facevamo filosofia (...) Non è strano, però, che l'attività pratica del nostro vicino dell'altro lato del Reno abbia questa affinità elettiva con il sogno filosofico che noi perseguiamo nella tranquillità tedesca? (...) La filosofia tedesca non sarebbe nient'altro che la Rivoluzione francese riprodotta in sogno?”. Cfr. Introduzione a *Kahldorf über den Adel*, in *Briefen an den Grafen M. von Moltke*, Historisch-Kritische Gesamtausgabe der Werke, Hamburg 1979, Bd. XI, s. 174.

essere più ricondotti al lemma generico e unificante di popolo. Il termine proletariato raccoglie perciò due questioni fondamentali: la realizzazione individuale e la contingenza aperta dal suo movimento. Oltre a ciò, l'indagine sulla Rivoluzione francese grazie alla quale Marx inquadra la distinzione tra proprietari e non proprietari ha, sotto certi aspetti, "preparato" Marx a scoprire il ruolo storico del proletariato al momento dell'incontro a Parigi con il movimento operaio.⁵⁰¹

Nella *Einleitung*, Marx si sta interrogando su un'antropologia differente rispetto a quella dell'individualismo possessivo; se, da un lato, possiamo notare un rapporto non ancora pienamente risolto con l'umanesimo feuerbachiano, dall'altro lato, tuttavia, egli eredita la questione del *Gattungswesen* torcendola in senso politico: si tratta cioè di porsi dal punto di vista degli esclusi, si tratta di mobilitare una nozione di natura umana che non sia definibile secondo quella coalescenza tra lavoro e proprietà che da Locke giunge sino a Stein.

Il proletariato rimane un soggetto vuoto per Marx: nella *Einleitung* non definisce l'uomo proletario secondo i tratti dell'*homo laborans*, nè ricorre a qualche particolare proprietà positiva per individuarlo. Il proletariato è una classe in formazione, più che indicare una classe di individui specifici: o meglio, Marx è ben consapevole che proletariato è una parola che nomina un processo in divenire, legato allo sviluppo dell'industrializzazione e che produce individui i quali vivono un'esistenza di frontiera, al limite delle condizioni umane: sono gli esclusi dal modello di natura umana che la società civile-borghese propone, ma al tempo stesso non ne costituiscono uno scarto residuale-passivo:

"Il proletariato comincia a formarsi in Germania con l'irrompente movimento *industriale*, poiché non la povertà *sorta naturalmente* bensì la povertà *prodotta artificialmente*, non la massa di uomini meccanicamente oppressa dal peso della società, ma la massa di uomini che proviene dalla sua *acuta dissoluzione*, e segnatamente dalla dissoluzione del ceto medio, costituisce il proletariato, sebbene gradualmente entrino nelle sue file, com'è naturale, anche la povertà naturale e la cristiano-germanica servitù della gleba".⁵⁰²

Il proletariato (che non è ancora classe operaia) è un nome collettivo che raccoglie i poveri prodotti dal nuovo sistema industriale e i poveri generati dal precedente sistema feudale. Le figure del passato si uniscono a quella del presente nel movimento rivoluzionario, passato e futuro collimano rivelando la non-contemporaneità a sé della società borghese. L'anacronismo tedesco, allora, può diventare modello di una temporalità rivoluzionaria non-lineare, la sua contingenza diventare struttura stessa

⁵⁰¹ Cfr. V. G. Molosov, *I Quaderni di Kreuznach: Gli studi storici del giovane Marx nella genesi della concezione materialistica della storia*, Critica Marxista, 11, n° 2 1973, pp. 159-79, in part. p. 175.

⁵⁰² K. Marx, *KHR*, MEW, Bd. 1, pp. 390-391, trad. it., cit., p. 203.

della storicità:⁵⁰³ a patto però di rinunciare ad una filosofia che riduca la storia ad un'appendice, la contingenza politica ad un suo epifenomeno. Marx sta proseguendo un discorso di cui abbiamo tentato di render conto finora: la contingenza delle dinamiche empiriche devono essere riconosciute non nella forma dell'eccezione, ma come regola. La critica alla filosofia tedesca e alla sua pretesa di parlare "per" la storia prende di mira i tentativi di voler riempire a tutti i costi un vuoto di cui invece il proletariato vuole essere custode.

Il vuoto a cui facciamo riferimento in questo contesto specifico è il fatto che il proletariato è inclassificabile, è sfuggente rispetto al sistema di classificazione vigente. L'attenzione di Von Stein nei confronti del calcolo amministrativo nasce dal timore ossessivo per il caos prodotto dalla presenza simultanea di una moltitudine di individui formalmente uguali senza alcuno status ascritto. Ordinare la moltitudine in classi sociali, per Stein, risponde ad un'esigenza di governo della società, modulandone i rischi che la attanagliano al proprio interno.

La società divisa in classi è una topologia specifica, una partizione dello spazio sociale che stabilisce confini: il proletariato vive un'esistenza di frontiera, perché è una parte della società ma ne è anche la negazione, è la "dissoluzione effettiva di questo ordinamento del mondo".⁵⁰⁴

Marx, nella *Einleitung*, a proposito del proletariato, afferma che esso è "formazione di una classe con *catene radicali*, di una classe della società civile la quale non sia una classe della società civile".⁵⁰⁵ Egli distingue la classe, al singolare, dalle classi, al plurale. Se le classi ci sono sempre, perché corrispondono ad una loro classificazione sociologica, la classe al singolare viene utilizzata da Marx per indicare il processo di "formazione di una classe", ovvero di una soggettività antagonista. Il proletariato, che nomina i poveri di differenti epoche storiche che si condensano tra loro nella classe, si forma a partire dal problema della disuguaglianza, avvertita come uno "scandalo".⁵⁰⁶

Emerge allora l'uso strettamente politico del proletariato da parte di Marx, considerandolo un prolungamento di quella tensione aperta dalla Rivoluzione Francese e dalla sua declinazione in senso sociale delle idee di uguaglianza e di libertà.

Come Marx ha scritto, poco prima, nei suoi appunti a Kreuznach:

⁵⁰³ Cfr. J. Rancière, *Art, temps politique*, La Fabrique Editions, Paris 2018, pp. 63-64 e V. Morfino, *Sul non contemporaneo: Marx, Bloch, Althusser*, in L. Basso (et alii) *Tempora Multa. Il governo del tempo*, cit., pp.133-136, il quale sostiene che in questo gioco di contemporaneità e non-contemporaneità Marx non rinuncia comunque all'idea di un tempo fondamentale rispetto al quale si danno contemporaneità e non contemporaneità.

⁵⁰⁴ K. Marx, *KHR*, MEW, Bd. 1, p. 391, trad. it., cit., p. 203.

⁵⁰⁵ Ivi, p. 390, trad. it., 202.

⁵⁰⁶ A patto però, ci permettiamo di aggiungere rispetto all'argomentazione di Marx, di non intendere il processo di formazione della classe come un atto di abnegazione delle differenze che la compongono. Nel contempo, è altresì necessario che chi partecipa al processo di formazione della classe sia disponibile a mettere in discussione i propri interessi particolari, senza pretendere che vengano rappresentati insieme ad altri in una qualsiasi assemblea rappresentativa. Nella lotta di classe, le relazioni e i termini della relazione si modificano in continuazione, la lotta è pratica di relazioni che sfugge a qualsiasi classificazione.

“Il fatto che l’età dell’uguaglianza si sta imponendo si riflette anche nei consuntivi annuali [...] Lo slogan della libertà può portare ad una tempesta contro le istituzioni oppressive e i sovrani irrispettosi del diritto e disumani [...] “Il significato per la plebe (*Pöbelbedeutung*) dell’uguaglianza è diretto contro qualsiasi privilegio della società borghese (*bürgerlichen Gesellschaft*) ... è un’insurrezione della nuda esistenza (*blosen Existenz*) sopra ogni livello di valore e profitto.”⁵⁰⁷

Nella *Einleitung* il proletariato prende il posto del *Pöbel* e il mutamento lessicale, tenendo conto di quanto abbiamo esposto sopra, è rilevante. Quello che è emerso nella Rivoluzione francese è che “l’uguaglianza per l’uomo sociale non è quella dei diritti”⁵⁰⁸, venendo così messo in discussione il riconoscimento di un ordine necessario della società.

È proprio questo stato di tensione che Lorenz Von Stein vuole disinnescare ricorrendo alle scienze sociali e alle riforme politiche, mentre Marx vuole invece valorizzare: non si tratta di riconoscere soltanto la conflittualità che attraversa la *Gesellschaft* (questo aspetto è ben chiaro anche a Stein). Per Marx si tratta di intensificare il processo nel quale il proletariato si fa soggetto, poiché il proletariato non è la plebe, sceglie la lotta piuttosto che subire la propria condizione. Il proletariato non concede che i propri bisogni vengono rappresentati, perché non si tratta di difendere un’identità particolare insieme a tante altre, ma di dismetterla. Il proletariato è al tempo stesso dentro e contro i limiti che le condizioni politiche impongono e che tendono a classificarlo sociologicamente. Il proletariato che si fa classe (al singolare e non al plurale) è anche rischio radicale, assume su di sé l’inquietudine di chi non cerca una conferma di quello che già è ma auspica nuove individuazioni, nuove forme di vita.⁵⁰⁹ Il proletariato, dice Marx, subisce non un torto particolare ma assoluto (*Unrecht schlechthin*), e, proprio a causa di ciò, è capace di torcere attivamente e autonomamente la propria sofferenza. In questo senso, esso è privo di una connotazione essenzialistica; non è un oggetto teorico costruito da un discorso filosofico privo di presupposti, che vorrebbe definirlo in maniera aprioristica.

La critica piuttosto, come Marx dice, deve essere capace di fare presa con i bisogni delle masse.

Il proletariato costituisce l’opacità di ciò che la società borghese vuole rappresentare come trasparente. La *Gesellschaft* è costantemente inquietata, nel suo stesso accadere, da un’ulteriorità, il proletariato, che è dentro ma anche fuori la società, cerca di prendere distanza da essa slegando spazi che appaiono come pieni, marcando l’inadeguatezza a sé di ogni presente. Il proletariato costringe la

⁵⁰⁷ Marx, MEGA IV 2, p 165.

⁵⁰⁸ Ivi, p. 168.

⁵⁰⁹ È opportuno rilevare che Marx sembra però non problematizzare il fatto che anche i dominati, i proletari, possano riconoscersi nelle idee dei dominati. È altresì esplicativo il fatto che l’ipotesi Stein, prodromica all’istituzione del Welfare State, sia stata l’ipotesi vincente in Europa, almeno sino agli anni settanta del ‘900. Sulla questione dell’ “ideologia proletaria”, si veda E. Balibar, *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, cit., pp. 95-156. Marx, Milano, Mimesis, 2001, pp. 95-179.

società borghese a fare i conti con la sua impossibilità, la contingenza radicale della sua origine, l'infondatezza del suo ordine.

Il proletariato rivela infatti l'infondatezza di un ordine che vuole fondarsi sulla proprietà, enuncia l'impossibilità di una totalità che pretende di essere "piena" riconoscendosi nella proprietà e nella figura antropologica dell'individuo possessore di merci come *telos* sottostante il processo di civilizzazione del mondo. Il proletariato "esige la *negazione della proprietà privata*", ciò che la società ha elevato a suo fondamento, a suo "principio (*Prinzip der Gesellschaft*)".⁵¹⁰

Marx, come abbiamo detto, intende fare dell'eccezione tedesca un modello di storicità, dimostrare che, nello schema della *Triarchia europea*, anche se la Germania vive una situazione di anacronismo in quanto strutture feudali continuano a persistere al proprio interno, il proletariato tedesco è in grado di mostrare l'avvenire in seno al passato. Se il proletariato è una classe della società che non appartiene alla società, la Germania è una nazione della storia che non appartiene alla storia; preistoria e post-storia collimano nell'attività rivoluzionaria del presente (e non nell'attività del pensiero, come pretende la filosofia classica tedesca).

Rimane sorprendente il valore di predizione che le ultime parole della *Einleitung* hanno avuto nel corso della storia tedesca.⁵¹¹ Il canto del gallo francese che avrebbe annunciato la risurrezione tedesca sarebbe risuonato di lì a qualche mese, nel giugno del 1844, dai tessitori della Slesia, in rivolta contro i proprietari dei distretti industriali che opprimevano i lavoratori con miseri salari.

Il governo inviò l'esercito per sedare la rivolta e le vittime furono numerose. Tuttavia la rivolta assunse ben presto il carattere di "evento" per i settori radicali del movimento intellettuale tedesco.⁵¹² Anche per Marx la rivolta rappresenta uno snodo cruciale per la sua formazione, accelerando la rottura nei confronti delle incrostazioni idealistiche ancora presenti nei suoi scritti, entrando sempre più in sintonia con le tendenze reali del movimento operaio europeo.⁵¹³

Il filosofo commenta la vicenda nelle *Glosse critiche in margine all'articolo "Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano"*, in cui critica la posizione di Arnold Ruge in merito alla sollevazione dei tessitori, il quale aveva sostenuto che la rivolta era stata sconfitta in quanto i tessitori

⁵¹⁰ K. Marx, MEW, Bd. 1, p. 391, trad. it., cit., p. 203.

⁵¹¹ George Jung, in una lettera da Colonia del 26 giugno 1844, scrive a Marx. "I disordini della Slesia hanno senza dubbio sorpreso voi quanto noi. Sono la testimonianza eclatante della giustezza della vostra ricostruzione del presente e del futuro tedesco nell'*Introduzione alla critica della filosofia del diritto* negli *Annali*... ciò che appena qualche mese fa era una vostra ricostruzione ardita e completamente nuova, è diventata evidente quasi quanto un luogo comune". Cfr. Marx, MEGA2, Vol. 3. Bd. 1, p. 810. Il manoscritto originale è contenuto nel Marx-Engels IISG, D V 38.

⁵¹² La rivolta ispirerà il celebre poema di Heine, *I poveri tessitori*, pubblicato il 10 giugno sul *Vorwärts*. Il 13 luglio, la stessa rivista celebra la rivolta definendola "il canto del gallo che annuncia l'arrivo di un nuovo mondo".

⁵¹³ Cfr. Michael Löwy, *Il giovane Marx*, cit., p. 143, il quale sottolinea che l'insurrezione dei tessitori avrebbe "fatto scattare" il processo di elaborazione teorica che portò nel 1846 alla rottura con tutte le implicazioni del giovane hegelismo, Feuerbach compreso.

non avevano saputo proporre soluzioni politiche per il loro malessere sociale. Marx sostiene che né le riforme politiche né gli interventi amministrativi da parte dello Stato sono in grado di risolvere la questione sociale. Segnala l'esempio dell'Inghilterra, che ha voluto trovare soluzioni politiche al problema del pauperismo ed ha lasciato che "le donne" fossero "rose dal lavoro e dalla miseria; i bambini [...] giacciono sul letame", fino a permettere "aborti provocati dall'eccesso di lavoro nell'uniforme meccanismo delle fabbriche".⁵¹⁴ Anche gli operai di Lione hanno seguito il suggerimento di Ruge, cercando di trovare soluzioni politiche alle loro condizioni sociali, e sono stati sconfitti.⁵¹⁵

Per Marx è sempre più evidente che occorre ripensare la politica a partire dalla questione lavorativa, perché in Slesia la rivolta non era diretta immediatamente contro il re di Prussia, ma contro la borghesia. Sono i proprietari della fabbrica il problema. Non si tratta di ampliare l'universale statale per includere coloro che non sono titolari di una proprietà, come pensa Stein. Per Marx, la rivoluzione sociale contraddice questo allargamento illimitato dello spazio politico e l'uguaglianza formale-giuridica che si vuole imporre agli individui.

Ritorna qui il discorso sulla Rivoluzione francese e l'elemento mobilitante delle masse, in particolare quelle non-proprietarie, che hanno declinato in senso sociale il principio dell'uguaglianza:

"Abbiamo mostrato come la rivolta slesiana non abbia per nulla avuto luogo in uno stato di separazione dei pensieri dai principi sociali. Ora abbiamo ancora a che fare con il disperato isolamento (*Isolierung*) degli uomini dalla comunità. Per comunità si deve intendere qui la comunità politica, lo Stato [...] Ma non scoppiano forse tutte le rivolte, senza eccezione, nel disperato isolamento dell'uomo dalla comunità (*Gemeinwesen*)? Ogni rivolta non presuppone forse necessariamente questo isolamento? Avrebbe avuto luogo la rivoluzione del 1789 senza il disperato isolamento dei cittadini francesi dalla comunità? Essa era appunto destinata a sopprimere tale isolamento".⁵¹⁶

Se la *soziale Revolution* mette a tema la necessità di riarticolare il rapporto tra individuo e comunità, come prima mossa occorre superare la concezione che oppone la comunità alla solitudine, all'isolamento. Una comunità che non può essere quella astratta della forma-Stato. La comunità di cui parla Marx non può essere nemmeno quella che mira a colpevolizzare lo stato di miseria, "considerato una colpa (*Schuld*) dei poveri e in quanto tale punita in essi".⁵¹⁷ È una comunità che nasce da esigenze radicate nei principi sociali, dalle condizioni di lavoro che gettano operai, donne, bambini, in uno stato di prostrazione. Occorre allora ridefinire, nel contempo, tanto lo statuto dell'individualità quanto quello della comunità: un individuo che non sia l'individuo proprietario ed

⁵¹⁴ K. Marx, *KRP*, MEW, Bd. 1, p. 396, trad. it., MEOC vol. 3, p. 210.

⁵¹⁵ Cfr. Ivi, p. 407, trad. it., cit., p. 221.

⁵¹⁶ Ibidem, trad. it., cit., p. 222

⁵¹⁷ Ivi, p. 398, trad. it., cit., p. 212.

una comunità che non sia quella politica, la quale ha come principale obiettivo quello di trattenere il *soziale Bewegung*. In termini ancora più netti: bisogna uscire dal “dramma moderno”, il dramma di chi sostiene che con la Rivoluzione Francese sarebbe cominciata la catastrofe di un’epoca segnata dall’individualismo: in base a questa concezione, la Rivoluzione avrebbe strappato gli individui alla solidarietà e alla protezione del grande tessuto sociale costituito dalle gerarchie tradizionali, trasformandoli in atomi isolati. Marx, invece, dirà che l’individuo, è continuamente “fatto” dal comune, non smette mai di rimanere a contatto con esso. Per sostenere ciò, egli deve mobilitare un’altra antropologia. Il primo passo è appunto quello di sostenere che il comune (*Gemein*)/comunità (*Gemeinschaft*)⁵¹⁸ non è qualcosa che abbiamo perduto, che non esiste più e che dobbiamo ricostruire, oppure denunciarlo come una forza livellante, alla maniera di uno sguardo conservatore. Nonostante il rapporto con l’umanesimo di Feuerbach non sia ancora pienamente affrontato di petto, la riflessione sul proletariato permette a Marx di porre attenzione sul fatto che le singolarità proletarie pretendono piena realizzazione, ma sono nel contempo escluse da un sistema che designa nella proprietà e nel lavoro i tratti decisivi dell’umanità moderna.

Marx scopre dunque il “desiderio” di questa massa di esclusi di poter esprimere pienamente sé. In questo senso allora l’individuo proletario dice: “io non sono nulla e dovrei essere tutto”,⁵¹⁹ formula che Marx riprende da Sieyes torcendola significativamente, perché per Sieyes ad enunciare questa frase è l’individuo che si riconosce nell’*Ordnung* sociale fondato sui principi del lavoro e della proprietà, che devono essere costituzionalizzati.⁵²⁰

Se il singolo è costitutivamente attraversato dal comune, la posta in gioco propriamente politica, come noteremo nei *Manoscritti parigini*, è se il comune di cui siamo fatti possa assumere tratti impalpabili, gettando l’individuo nell’impotenza, oppure è quello spazio che consente l’esplicazione delle forze vitali del vivente umano.

3.5 Marx a Parigi.

Nella capitale francese, Marx può constatare uno sviluppo economico molto più avanzato rispetto alla Germania, così che ha modo di comprendere maggiormente i caratteri che stanno assumendo i

⁵¹⁸ Prima degli anni ’50 e ’60, Marx tende a sovrapporre il termine *Gemeinwesen* con quello di *Gemeinschaft* ed infatti nell’*Ideologia tedesca* il *Gemeinwesen* indica anche la *wirkliche Gemeinschaft*, la comunità dei proletari rivoluzionari. Nonostante nell’*Ideologia tedesca* Marx abbia asciugato definitivamente i residui feuerbachiani ancora presenti nelle sue opere, l’uso del termine *Gemeinschaft* continuerà a presentare aspetti problematici, perché inevitabilmente la comunità comporta la perimetrazione di un territorio con le sue strutture di disciplinamento. Cfr. L. Basso, *L’uomo come zoon politikon. Società, comunità e associazione in Marx*, in “Consecutio Temporum”, Anno 3, n. 5, ottobre 2013.

⁵¹⁹ K. Marx, *KHR*, MEW, Bd. 1, p. 389, trad. it., cit., p. 201.

⁵²⁰ Cfr. A. Negri, *Il potere costituente*, cit., p. 248.

nuovi rapporti di produzione e l'emergere di un proletariato con alle spalle una tradizione rivoluzionaria importante: la Rivoluzione Francese del 1789, la Rivoluzione del 1830, la rivolta dei tessitori di Lione del 1831. Dopo la Rivoluzione del 1830, la borghesia francese riesce ad imporre la propria egemonia sui settori della nobiltà fondiaria, rendendo le strutture governative appannaggio dei propri interessi. I ripetuti fallimenti delle rivolte degli operai e degli artigiani (*ouvriers*)⁵²¹ parigini, avvenute in particolare dopo il 1830, non avevano indebolito però il loro spirito combattivo e Parigi si presenta a Marx come un potente focolaio di agitazione rivoluzionaria in cui si diffondono le dottrine socialiste e comuniste.⁵²²

I socialisti francesi propongono la riforma della società attraverso una nuova organizzazione del lavoro dentro il quadro dei regimi proprietari, favorendo l'ascesa delle classi medie al fine di integrare gli interessi degli operai nella forma proprietaria. È il modello Stein. I socialisti intendono mettere in guardia le classi dirigenti sul fatto che la proletarianizzazione delle classi medie rischia di portare ad una rivoluzione sociale e le riforme politiche rappresentano perciò il principale deterrente. Nel contesto francese, i punti di riferimento dei socialisti sono Louis Blanc, Ledru-Rollin e Flocon.

Il movimento comunista auspica invece un sovvertimento della società borghese, schierandosi in difesa del proletariato messo a lavoro: Cabet pensa il superamento della società borghese sognando la comunità degli icariani, fondatori di una nuova religione civile che secolarizzano il messaggio di Cristo e si trattano vicendevolmente nel segno della *fraternité*. Blanqui prosegue la tradizione cospiratrice di Babeuf e Buonarroti, auspicando la nascita di una dittatura rivoluzionaria sul modello giacobino. Dezamy propone invece un "comunismo ateo", cercando di superare la contrapposizione tra il blanquismo cospiratore e la propaganda misticheggiante di Cabet.

Marx si avvicina alla "Lega dei Giusti", che rappresenta un sincretismo dei diversi orientamenti appena menzionati. Se teniamo a mente il percorso di Marx e la sua attenzione per la "possibilità reale" dell'azione politica che aveva caratterizzato il suo percorso politico già a partire dalla direzione della "Gazzetta Renana", possiamo ben capire come egli tendesse a non farsi prendere da facili entusiasmi nei confronti di atti cospirativi o immaginari utopici come quelli dipinti da Cabet. Ciononostante, è innegabile che egli abbia provato, frequentando questi circoli, un certo fascino per le figure dei rivoluzionari. Ancora più importante per la formazione marxiana è l'incontro con gli *ouvriers*: egli può osservare la loro costituzione autonoma come soggetto rivoluzionario, la loro capacità di organizzarsi in associazioni e creare comunità differenti rispetto a quella statale.

⁵²¹ Con il termine *ouvriers*, in questa fase storica, ci riferiamo ad un insieme di figure in procinto di "divenire classe operaia", piuttosto che la classe operaia già stabilmente consolidatasi per lo sviluppo del processo di industrializzazione.

⁵²² Cfr. A. Cornu, *Marx a Paris*, Tome III, Press Univresitaires de France, Paris, 1962, p. 9.

“Quando gli artigiani comunisti si riuniscono, lo scopo è per loro innanzitutto la dottrina, la propaganda ecc. Ma al tempo stesso essi si appropriano di un nuovo bisogno, del bisogno della società (*das Bedürfnis der Gesellschaft*), e quel che sembra essere un mezzo, è diventato lo scopo. I risultati più splendidi di questo movimento pratico si possono osservare nelle riunioni dei lavoratori socialisti francesi. Qui i mezzi di unione o associativi non sono più il fumare, il bere, il mangiare ecc. La società, l’unione, la conversazione, che a sua volta ha come scopo la società, sono loro sufficienti; la fratellanza non è per loro una frase, bensì verità, e la nobiltà dell’umanità risplende su quelle figure indurite dal lavoro”.⁵²³

Nella *Einleitung* il proletariato si pone come classe rivoluzionaria destrutturante la società borghese, la *soziale Bewegung* è valorizzata contro i tentativi di ricondurre quest’ultima alla *Gesellschaft* borghese per mezzo delle riforme politiche e dell’amministrazione. Ora però per Marx si tratta di capire sotto quali condizioni il proletariato si fa classe rivoluzionaria.⁵²⁴ Si tratta di un “incontro teorico, ma anche [di un] incontro personale e vissuto” con i concetti,⁵²⁵ rimanendo a contatto con i movimenti. Marx scrive a Feuerbach in una lettera:

“Avrebbe dovuto assistere ad una delle assemblee degli *ouvriers* francesi, per poter credere alla freschezza virginale, alla nobiltà che promana da questi uomini induriti dal lavoro [...] La storia prepara fra questi ‘barbari’ della nostra società civilizzata l’elemento pratico dell’emancipazione dell’uomo.”⁵²⁶

Gli studi che Marx si appresta ad intraprendere a Parigi nel 1844 approfondiscono l’attenzione del giovane filosofo verso quelle individualità escluse dal sistema cetuale e che tuttavia pretendono di realizzarsi ed espandere la propria forza, *Kraft*. Nella *Kritik*, queste singolarità sono chiamate moltitudine. Nella *Einleitung*, compongono il proletariato, il quale ritiene che l’unico modo che ha per affermare se stesso è mettere in discussione il regime di proprietà, il principio su cui si fonda l’*Ordnung* sociale. Marx vuole capire ora perché i proletari si ribellano e quale sia la “dominante” del discorso rivoluzionario: sta così ponendo le basi per le questioni che segneranno la sua ricerca futura. Comincia a comprendere che l’arcano del processo rivoluzionario è innervato nel rapporto tra salario e proprietà, in quanto fattore di inclusione/esclusione di determinate individualità all’interno della società borghese. Si dedica quindi agli studi di economia politica, che assumono però una piega critica rispetto ai contenuti degli economisti classici: questi studi rappresentano inoltre un posizionamento critico rispetto agli ambienti liberali del *Vormärz*. Per quest’ultimi, il lavoro si sostituisce al sistema cetuale come fondamento della *Bildung*, dato che diventa fonte di innalzamento morale. Non è più

⁵²³ K. Marx, *M44*, MEW, Bd. 40, pp. 553-554, trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. di F. Andolfi e G. Sgrò, Orthotes, Napoli-Salerno, 2018, pp. 217-218.

⁵²⁴ Cfr. F. Tomaselio, *La grande Rivoluzione e il destino della politica. Marx e la Francia*, in “Global Marx”, cit., pp. 178-195, p. 183.

⁵²⁵ Cfr. E. Balibar, *La paura delle masse*, cit., p. 123.

⁵²⁶ *Lettera di Marx a Feuerbach dell’ 1 agosto 1844*, F, MEW, Bd. 27, pp. 425-428, trad. it., MEOC, vol. 3, p. 385.

una determinazione particolare, il ceto, che media la partecipazione all'universale dell'individuo e consente il raggiungimento della pienezza etica dell'intero. È il lavoro stesso (*Arbeit*) che pone l'individuo in connessione con l'universale: l'attività lavorativa è "spirito che lavora",⁵²⁷ rappresentando nei suoi tratti generici l'ideale di una vita realizzata. Questa concezione è la stessa diffusa anche tra gli ambienti socialisti e del "comunismo rozzo", come li definisce Marx nei *Manoscritti*.

Osservando il rifiuto degli *ouvriers* a lasciarsi integrare nella vita di fabbrica, Marx coglie ciò come "segno" di un lavoro che dovrà essere compiuto a livello teorico per scandagliare i fattori di esclusione della società capitalistica.

L'industria che sta avanzando e ristruttura i rapporti sociali precedenti riesce ad avanzare perché, nel lato nascosto della produzione, mobilita le potenzialità e disposizione generiche della specie umana. Sulla natura del vivente umano si tracciano linee di demarcazione, tra assoggettamento e liberazione. Se la natura umana diventa una questione decisiva, perché in base al modo di concepirla si stabiliscono linee di confine tra gli individui, Marx sente allora il bisogno di porre a seria critica l'antropologia possessiva e le sue implicazioni politiche.

3.6 Il modello dell'antropologia possessiva: uno sguardo sulla filosofia di John Locke.

I *Manoscritti parigini*, conosciuti anche come *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, sono dei quaderni di appunti che rappresentano il tentativo, da parte di Marx, di spezzare il trittico di lavoro, proprietà e il soggetto che ne è alla base.

Il discorso sull'uomo e sulla natura affrontato all'interno dei *Manoscritti parigini* è rilevante se lo inquadrano come critica del rapporto tra individuo e natura rispetto alla tradizione dell'antropologia possessiva, inaugurata da Locke e proseguita dai socialisti e dai comunisti (comunisti "rozzi", li chiama Marx nei *Manoscritti*).

Per Locke, la proprietà si pone come snodo di una nuova antropologia politica. La proprietà, intesa innanzitutto come "proprietà della propria persona" (*property in his person*), costituisce un dispositivo di disciplinamento dei propri impulsi, condizione tipica dell'individuo al lavoro, presupposto indispensabile per l'appropriazione dei beni naturali. La proprietà è proprietà di sé (*consciousness*) e proprietà di beni materiali. Proprietà e cultura del disciplinamento stanno insieme. Ma c'è dell'altro. La proprietà istituisce precisi confini della cittadinanza: cittadino è l'individuo che

⁵²⁷ A. Ruge, *Erinnerungen aus dem äußeren Leben, von Ernst Moritz Arndt (1840)*, in *Die Hegelsche Linke. Dokumente zur Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, a cura di H. e I. Pepperle, Leipzig, 1985, pp. 172-199, p. 186.

lavora, che sottopone se stesso ad un processo di auto-disciplinamento perché solo così può sperare di diventare proprietario. Al di fuori del perimetro di cittadinanza così inteso ci sono i folli, i poveri e le donne.⁵²⁸ Su quest'ultimo aspetto, negli appunti del '43 sulla Rivoluzione Francese, Marx segna in corsivo una frase di Robespierre, la quale recita: “*tout homme est citoyen*”.⁵²⁹ Questo appunto complica, anche se solo per un momento, la distinzione tra *homme* e *citoyen* operata all'interno della *Questione ebraica*, lasciando intendere che non vi è distinzione tra “uomo” e “cittadino”, liberando così un diritto universale alla politica. Contro il modello di cittadinanza lockiano, concepire insieme *homme* e *citoyen* permette un'apertura indefinita delle rivendicazioni politiche, includendo non solo lavoratori salariati, ma anche donne, disoccupati, colonizzati ecc.⁵³⁰

Comunque sia, riportando l'asse discorsivo sull'antropologia lavorista di Locke, quest'ultimo intende l'attività di lavoro come trasferimento di una parte delle qualità della persona alla cosa: “Ogni uomo ha la proprietà della sua propria persona: su questo nessuno ha diritto alcuno all'infuori di lui. Il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani, possiamo dire, sono propriamente suoi”.⁵³¹

Il diritto di proprietà sul bene lavorato si basa, secondo Locke, sull'acquisizione per “specificazione”. Il lavoro viene inteso come dispendio di energia che dà forma alla materia e aggiunge qualcosa di indiscutibilmente personale, propriamente “mio”; lo sforzo dell'individuo produce una modificazione decisiva nell'oggetto tale per cui è impossibile risalire alla materia prima, la quale viene distrutta nella sua forma originaria e si produce una cosa totalmente nuova per merito dell'ingegno dell'individuo. L'elemento naturale incistato nell'oggetto perde così la sua indipendenza e autonomia rispetto all'attività dell'individuo.⁵³²

Quest'ultimo si ritiene legittimo proprietario non solo dell'oggetto prodotto ma anche delle sue azioni perché ha “coscienza” (*consciousness*) di aver compiuto un'azione, di esserne l'autore. La coscienza fa dell'individuo un soggetto che rimane identico a sé, a cui riferire immediatamente le proprie azioni passate, presenti e future, dunque l'insieme delle esperienze e modificazioni corporee. Come la coscienza individuale è concepita in quanto forza privata e interiore, allo stesso modo l'individuo che lavora è astratto da condizionamenti materiali e sociali, è autore del processo nella sua interezza. È “persona” a cui possono essere imputate le proprie azioni.

La coscienza è condizione unica, necessaria e sufficiente affinché qualcuno riconosca se stesso come la medesima persona. L'identità personale è il risultato della capacità che ha la coscienza presente di

⁵²⁸ Cfr. S. Mezzadra, *Immagini della cittadinanza nella crisi dell'antropologia politica moderna. Gli studi postcoloniali*, in “Politica, consenso, legittimazione. Trasformazioni e prospettive”, Carocci. Roma 2002, pp. 85-100.

⁵²⁹ K. Marx, *Estratti da W. Wachsmuth*, Mega2, Abt. 4 Bd. 2, p. 167.

⁵³⁰ Cfr. E. Balibar, *Le frontiere della democrazia*, cit., p. 87.

⁵³¹ J. Locke, *Il secondo trattato sul governo*, RCS Libri, Milano 1998, §121, p. 225.

⁵³² Cfr. P. Sereni, *Marx. La personne et la chose*, Ouverture philosophique, L'Harmattan 2007, pp. 104-106.

estendersi anche ai pensieri e alle azioni del passato come pure, in prospettiva, a quelli del futuro. Questa è la “forza” della coscienza: le modificazioni che avvengono sul livello della sostanza corporea non pregiudicano l’identità personale, perché questa si regge sulla capacità della riflessione di ricondurre ad unità di senso la vita dell’individuo, al prezzo però di sospendere le speranze, i timori, i desideri che si producono sul livello materiale e corporeo, soggetto a continue modificazioni per l’interazione con altri corpi. L’inquietudine (*uneasiness*) che si produce nell’incontro tra corpi deve essere quindi disinnescata dalla *consciousness*.⁵³³

L’antropologia borghese, che definisce la natura umana seconda la figura dell’individuo proprietario, si basa dunque sulla continuità analogica tra l’attività della coscienza e quella lavorativa. Il rapporto con l’oggetto lavorato rimane sempre un rapporto interiore; il rapporto con le cose diventa un rapporto di sé (*self*) con sé, perché le cose non hanno una vita indipendente da quella del lavoratore, che dà forma ad esse. Come l’identità personale si fonda sulla continuità di senso che il “lavoro” della riflessione riesce a costruire, allo stesso modo l’attività lavorativa viene concepita da Locke come un *continuum* che fa astrazione da condizionamenti e presupposti. C’è quindi un profondo intreccio tra il sé (*my self*) e la proprietà (*my own*), tra *proper* e *property*.⁵³⁴

Le azioni vengono ricondotte esclusivamente all’individuo, che è privo di condizionamenti, rimane lo stesso e sempre identico a sé, dall’inizio alla fine del processo lavorativo. Sulla base di questa esclusività, egli può ricondurre interamente a sé le azioni compiute e pretendere l’appropriazione privata di terre originariamente comuni. È un ragionamento che per Locke si basa sull’evidenza, allo stesso modo in cui è assolutamente evidente che l’ “io”, durante l’attività di percezione, è assolutamente consapevole del fatto che sta percependo, che sta riconducendo a se stesso ciò che vede, ascolta, gusta ecc... Sarebbe impossibile percepire, pensare, volere o agire, senza essere contemporaneamente anche consapevoli di farlo.

Analogamente, il lavoro è quel dispendio di energia attraverso il quale l’individuo che lavora rimane sempre identico a se stesso rapportandosi all’ambiente naturale. I condizionamenti naturali e relazionali sono, tanto nel caso del “lavoro” della riflessione quanto nell’attività poetica, sospesi.

Il ragionamento lockiano apre dunque una linea di separazione tra spazio interno ed esterno: il primo termine si riferisce a tutto ciò che possiamo associare alla nostra coscienza, attraverso il senso interno

⁵³³ Sulla nozione di *uneasiness*, Cfr. M. Merlo, *La legge e la coscienza. Il problema della libertà nella filosofia politica di John Locke*, Polimetrica, Milano 2006, pp. 77-100. Contro Locke, Leibniz invece sostiene che l’inquietudine (*Unruhe*) ha una funzione produttiva ed espansiva, che non è incompatibile con il desiderio di felicità. Cfr. L. Basso, *Inquietudine e politica in Leibniz*, in “Isonomia”, Urbino 2005.

⁵³⁴ Cfr. E. Balibar, *Identity and difference. John Locke and the identity of consciousness*, cit.

della nostra riflessione. Il “fuori” si identifica con quanto esula da quest’intima presenza di noi a noi stessi.⁵³⁵

3.7 “Essere” un corpo (*Leib*), “Avere” un corpo (*Körper*).

Abbiamo chiamato in causa la figura di John Locke in quanto egli ha esposto il modello dell’antropologia possessiva nella forma più accurata.

Ci confronteremo ora con i *Manoscritti parigini*, provando a “complicare” una ricezione che ha insistito soprattutto sulla problematica umanistica la quale, benché presenti valide argomentazioni, rischia di occultare altre questioni che il giovane Marx sta affrontando a Parigi: la critica all’antropologia possessiva e il legame che essa instaura tra il lavoratore salariato e la figura del soggetto moderno, un soggetto-assoggettato. Marx nota che questa antropologia è mobilitata dall’economia politica, la quale ha il merito di aver reso palese il fatto che l’identità personale è sempre più slegata dalle appartenenze territoriali, nel momento in cui la proprietà viene incistata nella stessa essenza dell’uomo:

“L’essenza soggettiva (*Das subjektive Wesen*) della proprietà privata, la *proprietà privata (Privateigentum)* come attività per sé, come *soggetto (Subjekt)*, come *persona (Person)*, è il *lavoro (Arbeit)*. Si intende quindi che solo l’economia politica che ha riconosciuto il *lavoro* come suo principio (Adam Smith) e quindi non ha più riguardato la proprietà privata come una semplice *condizione* esterna all’uomo [...] Ma per ciò l’uomo stesso viene posto nella determinazione della proprietà privata, come in Lutero era posto nella determinazione della religione. Sotto la parvenza di un riconoscimento dell’uomo l’economia politica, il cui principio è il lavoro, è dunque piuttosto soltanto il coerente compimento della negazione

⁵³⁵ In realtà è possibile individuare l’istituzione di uno spazio di interiorità separato dal mondo già in Cartesio: il carattere iperbolico del dubbio mette in questione la realtà delle cose esterne, ma, se le cose esterne sono illusioni, bisogna comunque riferirle ad uno spazio interno. La radicalità del dubbio è la mossa attraverso cui Cartesio può giustificare l’inerenza delle idee e delle percezioni ad un “Occhio Interiore”, ad un foro interno. Cfr. V. Morfino, *Intersoggettività o transindividualità*, cit., pp. 81-85. Etienne Balibar, nel suo testo dedicato a Locke, presenta invece la figura del filosofo inglese quale “inventore” della nozione di coscienza moderna, poiché solo a partire da Locke, per Balibar, si può parlare di una “teoria” dell’identità personale. In particolare, per giustificare la sua posizione, Balibar sottolinea il ruolo di Pierre Coste, traduttore francese dell’opera di Locke *Essay concerning human understanding* (1690). Nel 1700, Pierre Coste confessò la propria difficoltà nel tradurre il termine inglese *Consciousness* per rendere in francese l’idea lockiana del *Self* che fonda la propria identità e continuità nel tempo, diventando centro di imputazione giuridica. Secondo Balibar, se Coste è in difficoltà nell’individuare un’espressione francese che possa tradurre adeguatamente la nozione lockiana di “coscienza”, ciò è dovuto al fatto che nella tradizione filosofica precedente, dunque anche in Cartesio, non era ancora emersa la fondazione teorica dell’identità personale. Comunque sia, per il nostro discorso, Locke rappresenta l’obiettivo polemico privilegiato, perché esprime nella forma più rigorosa l’antropologia dell’individualismo possessivo, criticata da Marx. Riteniamo interessante che la questione dell’appropriazione privata dello spazio comune (la quale è quindi un’espropriazione) segna tanto il discorso sulla coscienza umana quanto quello sulla nozione di lavoro. La coscienza individuale si costituisce appropriandosi di quella ricchezza comune ai molti caratterizzata da segni linguistici, tonalità emotive, memoria, percezioni ecc. Il lavoro dell’individuo, trasformando la natura, si appropria privatamente della terra, considerata dalla tradizione medievale, precedente a Locke, patrimonio comune che Dio ha concesso alle sue creature. I *Manoscritti* marxiani risultano interessanti perché presentano le categorie lockiane di “lavoro” e “coscienza” come facce di una stessa medaglia: l’espropriazione dello spazio comune (la natura umana e non umana) a partire dal quale gli individui si costituiscono come soggetti.

dell'uomo, poiché questi non si trova più in un rapporto esterno di tensione verso l'essenza esterna della proprietà privata, ma è divenuto egli stesso questa essenza in tensione della proprietà privata. [...] Se dunque quest'economia politica comincia con un apparente riconoscimento dell'uomo, della sua autonomia, della sua attività propria ecc.; e se, trasferendo la proprietà privata nell'essenza stessa dell'uomo, non può più essere condizionata dalle *determinazioni* locali, nazionali ecc., *della proprietà privata*, intesa come un *essere esistente fuori dell'uomo*, e sviluppa quindi un'energia *cosmopolitica*, universale, che abbatte ogni limite e ogni vincolo per porsi in loro vece come l'*unica* politica, l'unico universalismo, l'unico limite e l'unico vincolo [...] E fa questo – incurante di tutte le apparenti contraddizioni in cui si avvolge questa teoria – sviluppando in modo molto più *unilaterale*, e perciò *acuto e coerente*, il lavoro come unica *essenza della ricchezza*".⁵³⁶

Marx comprende che l'antropologia che la società borghese mobilita si basa non soltanto sulla coalescenza tra proprietà privata e lavoro, ma anche sulla valorizzazione di una filosofia della "coscienza" che separa spazio interno ed esterno, da intendersi quest'ultimo non soltanto come la totalità naturale di cui l'individuo umano è parte, ma anche come l'insieme degli aspetti "passivi" della nostra esistenza: percezione, tonalità emotiva, linguaggio ecc.

Marx dedica pagine di intensa critica al "comunismo rozzo", che invece di spezzare il legame tra lavoro e proprietà, loda la generalizzazione della figura dell'individuo proprietario, estendendo al diapason la figura dell'*homo laborans* come tipo esemplare della specie umana. Il comunismo rozzo viene accusato da Marx di perseguire un livellamento dei rapporti sociali, mantenendo nel contempo sia lo sfruttamento del lavoratore salariato, sia rapporti sociali basati sul dominio del capitale, che diviene potere comunitario che "strangola" gli individui.

"Il *comunismo* [...] è l'espressione positiva della proprietà privata soppressa, e da principio la proprietà privata generale. In quanto comprende questo rapporto nella sua generalità, il comunismo è: 1) nella sua prima forma solo una *generalizzazione* e un *compimento* di questo rapporto [...]. Il dominio della proprietà *materiale* è per lui così grande, che esso vuole annientare *tutto* ciò che non è suscettibile di essere posseduto come *proprietà privata*; vuole astrarre *violentemente* dal talento [...] Il comunismo rozzo è solo il compimento di quest'invidia e di questo livellamento a partire dalla *rappresentazione* di un minimum [...] Questa comunità non implica altro che una comunità del *lavoro* è l'uguaglianza del *salario* pagato dal capitale comunitario, dalla *comunità* come capitalista generale. Tutti e due i lati del rapporto sono elevati a una universalità *rappresentata*: il *lavoro* diviene la determinazione in cui ciascuno è posto, il *capitale* l'universalità e potenza riconosciuta dalla comunità."⁵³⁷

⁵³⁶ K. Marx, *M44*, MEW, Bd. 40, p. 530, trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. di F. Andolfi e G. Sgrò, Orthotes, Napoli-Salerno, 2018, pp. 169 e sgg.

⁵³⁷ Ivi, p. 534, trad. it., cit., p. 180 e sgg. Marx identifica nella formula del "comunismo rozzo" i seguaci di Babeuf, che avevano fondato dopo la rivoluzione del 1830 le società segrete dei *Travailleurs égalitaires*. Engels, in un articolo del 1843, si esprime con queste parole nei loro confronti: "Gli egualitari erano più che altro, come i babuvisti della grande rivoluzione, una "rozza genia": si proponevano di fare del mondo una comunità di lavoratori, eliminando ogni civile raffinatezza – la scienza, le belle arti e così via – come lussi inutili, pericolosi e aristocratici: pregiudizio, questo, che era una conseguenza inevitabile della loro totale ignoranza della storia e dell'economia politica". *Progressi della riforma sociale sul continente*, MEOC, Vol. 3, p. 433.

L'uguaglianza che Marx prende in considerazione non è quella che produce livellamento, ma è quella sociale; come ha appreso dallo studio della storia della Rivoluzione Francese a Kreuznach nel '43, l'uguaglianza è una condizione che deve essere sempre di nuovo verificata, non un ideale a cui tendere.

Certamente, leggendo le pagine dei *Manoscritti*, spicca l'utilizzo di un lessico feuerbachiano che spesso spinge Marx a "scivolate" teleologiche, sintomo di un rapporto con Feuerbach non ancora pienamente risolto, ma che avverrà di lì a poco, nelle *Tesi su Feuerbach* e nell'*Ideologia tedesca*. Tuttavia, l'operazione che Marx sta compiendo è quella di modellare e trasformare il materiale filosofico preesistente dotandolo di un nuovo significato. Da un lato, si tratta di sottolineare gli elementi di continuità, dall'altro lato, però, di cogliere l'operazione di riassetto del materiale feuerbachiano. Mettere in risalto gli elementi di discontinuità è un'operazione necessaria, poiché sovrapporre Marx a Feuerbach può condurre ad una lettura dei *Manoscritti* in cui Marx arriverebbe a giustificare un'"antropologia signorile", basata su rapporti di dominazione nei confronti della natura.⁵³⁸ Ma questa è una tesi che non condividiamo.

Certo, Marx riconosce a Feuerbach il merito di aver tematizzato una seria critica della religione, che aveva contribuito a spostare il baricentro dell'analisi marxiana verso le questioni sociali.⁵³⁹ Tuttavia, rispetto a Feuerbach, il discorso sulla natura umana è stato piegato in senso decisamente politico già a partire dalla *Kritik*; nel '43, aveva cercato di sviluppare un discorso sulla natura umana che potesse includere coloro che rimanevano esclusi dal sistema attuale-corporativo.

Ora, nei *Manoscritti parigini*, assume rilevanza la critica all'antropologia possessiva e all'economia politica. Nonostante gli studi degli economisti classici siano ancora allo stato germinale, egli si rende

⁵³⁸ Nell'*Essenza del cristianesimo*, Feuerbach valorizza particolarmente la sfera sensibile in quanto capace di instaurare un legame intersoggettivo tra gli individui, laddove negli scritti giovanili assegnava questo ruolo alla ragione e al linguaggio. Roberto Finelli sostiene che la distinzione feuerbachiana tra corpo individuale (concluso nel proprio egoismo) e corpo del Genere (di potenzialità incondizionate) avrebbe influenzato anche i *Manoscritti Parigini*, in cui Marx esalterebbe la figura del corpo generico, in quanto raffigurazione di una comunità fusionale di lavoratori che eserciterebbe il proprio dominio sulla natura, secondo il modello di un'antropologia signorile. Cfr. R. Finelli, *I due corpi di Marx*, in Id. "Per un nuovo materialismo: presupposti antropologici ed etico-politici", Rosenberg&Sellier, Torino 2018, pp. 159-172. Tuttavia, criticando il "comunismo rozzo", riteniamo che Marx abbia già dichiarato la propria estraneità rispetto a qualsiasi ipotesi di una comunità di lavoratori che livella le differenze individuali. Si avrebbe infatti in questo caso, come Marx sostiene, una generalizzazione della proprietà. Rispetto all'ipotesi di un'antropologia signorile latente nei *Manoscritti*, riteniamo, come vedremo a breve, che è l'alienazione, risultato storico dell'irrompente società capitalistica, a spezzare l'unità dell'uomo con la natura. Inoltre, certamente per Marx le passioni, il linguaggio, il pensiero, definiscono i presupposti fondamentali dell'uomo, la sua vita generica. Ma questi presupposti sono un "campo di battaglia", e non proprietà che uniscono in maniera immediata gli individui. L'analisi del concetto di "storia naturale" aiuterà a supportare la nostra tesi

⁵³⁹ "L'unità dell'uomo con l'uomo, che si fonda sulle differenze reali tra gli uomini, il concetto di genere umano portato dal cielo dell'astrazione alla terra reale: che cosa è se non il concetto di società". *F*, MEW, Bd. 17, p. 425, trad. it., MEOC, Vol. 3, p. 384.

conto che l'idea di natura umana sottesa all'economia politica esclude una serie di figure sociali, proprio quelle espulse da Locke nel suo discorso:

“L'economia politica non conosce quindi il lavoratore non occupato, l'uomo da lavoro, nella misura in cui questi si trova al di fuori di questo rapporto di lavoro. Il mascalzone, il furfante, il mendicante, l'uomo da lavoro disoccupato, affamato, miserabile e criminale sono *figure* che non esistono *per l'economia politica*, ma solo per occhi diversi, per quelli del medico, del giudice, del becchino e del poliziotto dei poveri ecc.; sono fantasmi fuori del suo dominio.”⁵⁴⁰

L'economia politica per Marx rappresenta un'altra forma di idealismo, generalizza gli individui considerandoli soltanto come lavoratori o proprietari, rappresenta un punto di vista totalizzante che annulla tutti gli altri e relega ai margini chi non si adegua ad essere integrato nella società come lavoratore salariato.⁵⁴¹ Questa premessa sulla questione del salario come fattore di esclusione permette di impostare in maniera adeguata il rapporto con Feuerbach, in particolar modo rispetto allo statuto dell'“oggetto”.⁵⁴² Occorre sottolineare che per Feuerbach il problema politico principale rimane quello di liberare la coscienza delle masse dalla coscienza teologica. Per questo egli si incammina in un percorso teorico volto alla riappropriazione dell'“essenza umana” alienata in Dio. Per Marx, invece, il problema è l'“esistenza” dei singoli: la proprietà e il rapporto che essa intrattiene con le masse diseredate, senza-proprietà, diventa questione politica decisiva, perché produce discriminazioni. La nuova figura sociale che sta emergendo, quella del lavoratore salariato, viene spossessata degli “oggetti”, che sovradeterminano le coscienze degli individui e sono fondamentali per l'esplicazione delle loro forze vitali.

Marx definisce l'individuo umano come un “essere oggettivo” (*gegenständliches Wesen*),⁵⁴³ un essere, cioè, incarnato e sensibile, “un essere passivo e condizionato, al pari degli animali e delle piante”,⁵⁴⁴ in quanto “parte della natura” (*Teil der Natur*)⁵⁴⁵. Anche Feuerbach sostiene che l'individuo è un essere oggettivo e, senza l'oggetto, egli è nulla.⁵⁴⁶ L'oggetto a cui Feuerbach fa

⁵⁴⁰ K. Marx, *M44*, Bd. 40, p. 477, trad. it., cit., p. 67.

⁵⁴¹ “S'intende da sé che l'economia politica considera solo come lavoratore il proletario, cioè colui che senza capitale e rendita fondiaria vive unicamente del lavoro e di un lavoro unilaterale, astratto. Essa può dunque stabilire il principio che il proletario, al pari di un cavallo, debba guadagnare quanto basta per poter lavorare. Essa non lo considera come uomo nel tempo in cui non lavora, ma lascia questa considerazione alla giustizia criminale, ai medici, alla religione, alle tabelle statistiche, alla politica e alla polizia dei poveri.” Ivi, p. 477, trad. it., cit., p. 67.

⁵⁴² Cfr. F. Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Vrin, Paris, 2009, pp. 141-149.

⁵⁴³ Ivi, p. 578, trad. it., cit., p. 260.

⁵⁴⁴ ibidem

⁵⁴⁵ Ivi, p. 516, trad. it., cit., p. 139.

⁵⁴⁶ “Gli uomini grandi, rappresentativi, nei quali più compiutamente si rivela la natura umana [...] essenzialmente dominata da un'unica passione: realizzare lo scopo che costituiva l'oggetto essenziale della loro attività. Ma l'oggetto a cui un soggetto è legato da rapporti necessari, essenziali, quest'oggetto non è altro che l'essenza propria, ma oggettiva, del soggetto”. L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 26.

riferimento è l'essenza umana e l'insieme delle proprietà "essenziali", fondanti la natura degli individui e che essi hanno trasposto in Dio. Per Feuerbach c'è un orientamento finalistico che muove l'agire degli individui, ed il fine è quello di riappropriarsi di quelle qualità che essi stessi hanno assegnato ad uno oggetto esterno alla vita umana, Dio appunto; il loro compito è di rimuovere l'esteriorità dell'oggetto, riconoscere in esso l'essenza stessa del soggetto e spogliare l'oggetto della sua alterità rispetto alla coscienza del soggetto.

Ci sembra invece che in Marx emerga con più nettezza rispetto a Feuerbach la necessità di fornire una lettura incarnata della specie umana: gli "oggetti" a cui Marx fa riferimento nei *Manoscritti* sono quelli sottratti al lavoratore salariato. Insiste decisamente sull'esistenza concreta dei singoli perché problema decisivo per Marx è la questione della proprietà e l'impedimento che essa rappresenta affinché gli individui proletari possano realizzare compiutamente sé stessi: la proprietà, come vedremo più in dettaglio nel manoscritto sul "lavoro estraniato", sottrae agli individui le condizioni di possibilità che consentono agli individui di modificare le proprie condotte al fine di potenziare la loro capacità di agire.

"In quanto essere naturale, corporeo, sensibile, oggettivo, egli è un essere *passivo*, condizionato (*bedingtes*) e limitato (*beschränktes*), al pari degli animali e delle piante; cioè gli *oggetti* dei suoi impulsi esistono al di fuori di lui, come *oggetti* indipendenti (*unabhängige Gegenstände*) da lui, ma questi oggetti sono *oggetti* del suo *bisogno*, indispensabili per la manifestazione (*Betätigung*) e la conferma (*Bestätigung*) delle sue forze essenziali, *oggetti* essenziali. Dire che l'uomo è un essere *corporeo*, dotato di forze naturali, vivente, reale, sensibile, oggettivo, significa dire che egli ha come oggetto del suo essere, della sua vita manifestazione vitale, *oggetti reali, sensibili*, ovvero che egli può *estrinsecare* la sua vita soltanto in oggetti reali, sensibili".⁵⁴⁷

Gli oggetti di cui parla Marx sono "essenziali" perché è da loro che gli individui dipendono per manifestare le proprie forze interne e confermarle. Questi "oggetti" sono presupposti che hanno molto a che fare con la soggettività, perché la determinano. Marx censisce allora i vari presupposti oggettivi che definiscono la "vita generica" dei singoli.

Innanzitutto, "forze oggettive" sono le percezioni e le passioni, che sono vere e proprie determinazioni ontologiche; non hanno un semplice carattere gnoseologico, non sono cioè mere rappresentazioni della coscienza, perché, al contrario, determinano l'essere dell'uomo⁵⁴⁸:

⁵⁴⁷ K. Marx, *M44*, MEW, Bd. 40, p. 579, trad. it., cit., p. 260.

⁵⁴⁸ H. Marcuse, *Nuove fonti per il materialismo storico*, in Id. "Marxismo e Rivoluzione," Einaudi, Torino 1975, p. 82.

“Le *sensazioni*, le passioni ecc. dell’uomo non sono soltanto determinazioni antropologiche in senso stretto, ma vere affermazioni *ontologiche* (*ontologische*) dell’essere (della natura), e [...] si affermano solamente per il fatto che il loro oggetto è *sensibile* per esse”.⁵⁴⁹

Un’altra *res* è il linguaggio, sfondo cosale del pensiero, il quale è reso, grazie ai segni linguistici, materia sensibile: “L’elemento stesso del pensiero, l’elemento della manifestazione vitale del pensiero, il linguaggio, è di natura sensibile (*die Sprache ist sinnlicher Natur*)”.⁵⁵⁰

La mossa marxiana all’interno dei *Manoscritti* è quella di trattare le sensazioni, le passioni, il pensiero, il linguaggio come “oggetti” esterni alla coscienza. L’individuo umano si “appropria” di questo materiale, trattandolo come una sorta di “cassetta per gli attrezzi”, e lo utilizza per trasformare non solo il mondo esterno ma anche se stesso: intimità e cosalità stringono in questo caso un patto di mutuo soccorso.

Ma questo è possibile solo perché ciò che definisce la vita “generica” dell’animale umano ha l’autonomia di una *res*: sostenere che le condizioni che definiscono la specie umana, ovvero i presupposti che rendono propriamente “umano” l’uomo, abbiano una spiccata visibilità cosale, vuol dire anche che la reificazione è un modo di essere fondamentale dell’animale umano.⁵⁵¹ Non c’è qui la riproposizione della distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*. Poiché l’essere oggettivo è un essere che è “parte della natura”, il dentro è pieno di rapporti vitali che il vivente umano stringe con l’esterno.

Tuttavia, Marx non ha come obiettivo quello di indicare che esiste uno stabile mondo oggettivo a partire dal quale emerge ciò che la tradizione filosofica ha chiamato “soggetto”. Infatti, l’essere umano, per Marx, è, ontologicamente, attività vitale, deve necessariamente trasformare ricorsivamente l’ambiente per poter riprodurre la propria vita.

Dal punto di vista della vita generica (*Gattungslieben*), tanto la specie umana quanto le specie non umane trasformano la natura per mantenersi in vita. La natura è oggetto di trasformazione e per questo è “inorganica”.⁵⁵² Rispetto a ciò, non c’è differenza tra specie umana ed animale, per questo possiamo parlare dell’uomo come di un “animale” umano.

⁵⁴⁹ K. Marx, *M44*, MEW, Bd. 40, p. 562, trad. it., cit., p. 233.

⁵⁵⁰ Ivi, p.544 trad. it., cit., p. 199.

⁵⁵¹ Cfr. P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 111-139.

⁵⁵² Cfr. J. Butler, *Due letture del giovane Marx*, Mimesis-Quaderni di Teoria critica della società, Milano 2021, p. 67.

“La vita generica (*Gattungslieben*), sia nell’uomo come nell’animale, consiste fisicamente, in primo luogo, nel fatto che l’uomo (come l’animale) vive della (*von*) natura inorganica (*unorganischen Natur*), e quanto più universale è l’uomo dell’animale, tanto più universale è il dominio della natura inorganica di cui egli vive (*von der er lebt*)”.⁵⁵³

L’uomo e l’animale vivono della (*von*) natura, e questo genitivo è da intendersi sia in senso soggettivo che oggettivo: entrambe le specie trasformano la natura ma dipendono nel contempo da essa. Di conseguenza, la dipendenza dell’uomo dalla natura è ancora più vincolante rispetto all’animale, dato che egli non si limita a trasformare specifiche nicchie ambientali, ma la trasforma nella sua interezza. Di più: l’uomo vive della natura è questo vuol dire che “la natura è il suo corpo (*Leib*), con cui egli deve restare in continuo processo (*beständigem Prozeß*) per non morire”.⁵⁵⁴

Nella lingua tedesca, *Leib* indica il corpo vivo, la carne che si muove con l’essere umano, che sente e patisce, è il corpo sul quale la natura lascia delle tracce: tra uomo e natura avvengono scambi chimici che trasformano entrambi. Carne viva è sia il corpo umano che quello non umano.⁵⁵⁵

L’uomo deve stabilire con la natura un continuo processo per non morire, perché la sua vita dipende strettamente dal materiale naturale, e allora, essendo dipendente dalla natura ed essendo il suo corpo composto e ricomposto sempre di nuovo da materiali naturali, il fatto “che la vita fisica e spirituale dell’uomo sia connessa con la natura (*Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt*), non ha altro significato se non che la natura è connessa a se stessa (*mit sich selbst zusammenhängt*), poiché l’uomo è una parte della natura (*Teil der Natur*)”.

Ora, se la vita deve essere prodotta tanto per le specie umane tanto per quelle animali, il vivente umano produce la propria secondo caratteristiche specie-specifiche.

“Fisicamente l’uomo vive soltanto di questi prodotti naturali appaiano essi nella forma di nutrimento o di riscaldamento o di vestiario o di abitazione ecc. L’universalità dell’uomo appare praticamente proprio nell’universalità per cui l’intera natura è fatta suo corpo inorganico (*unorganischen Körper*), sia in quanto essa 1) è un alimento immediato, sia in quanto 2) è l’oggetto (*Gegenstand*) /materia (*Materie*) e lo strumento (*Werkzeug*) della sua attività vitale. La natura, s’intende la natura in quanto non è essa stessa corpo umano, è il corpo inorganico (*unorganischen Leib*) dell’uomo”.⁵⁵⁶

Anche in questo caso, la lingua di Marx, il tedesco, condensa riflessioni teoriche cruciali. Dal punto di vista dell’attività immediata, come abbiamo visto, la natura è *unorganischen Leib*, con la quale

⁵⁵³ K. Marx, *M44*, MEW, Bd. 40, p. 515, trad. it., cit., p. 138.

⁵⁵⁴ Ivi, p. 516, trad. it., cit., p. 139.

⁵⁵⁵ Dagli appunti marxiani su Leibniz che abbiamo analizzato nel capitolo precedente, è emerso che nel '41 aveva copiato sul suo quaderno passaggi leibniziani in cui viene valorizzata la vitalità dell’elemento naturale e il fatto che i processi naturali sono soggetti a trasformazione continua, senza nascita né morte.

⁵⁵⁶ K. Marx, *M44*, Bd. 40, pp. 515-516, trad. it., cit., p. 139.

tanto la specie umana che quella animale devono rimanere connessi per non morire, scambiando con essa parti del proprio corpo. Tuttavia, dice Marx, l'animale umano, a contatto con la natura, non si limita a soddisfare in maniera immediata i propri bisogni. Egli rende la natura oggetto (*Gegenstand*) e strumento (*Werkzeug*) della sua attività vitale. In questo caso, Marx chiama la natura *Körper* e non più *Leib. Körper*; nel lessico tedesco, è il corpo materiale che diventa oggetto (*Gegenstand*) di riflessione. Riflessione non contemplativa, ma pratico-manipolativa della materia (*Materie*) perché strettamente subordinata alla necessità di doversi mantenere in vita da parte del vivente umano.

Il distacco rispetto all'attività immediata è tipico di quell'animale per il quale la vita è un problema, un compito che sempre di nuovo è chiamato a risolvere. Questo animale, l'animale umano, è costantemente incerto su quale sia il modo migliore per stare al mondo e rimanere in vita, perché non ha un rapporto armonico con l'ambiente circostante, non è definito da una serie di comportamenti che gli comunicano in maniera immediata cosa fare; si trova costantemente nella condizione di dover scegliere, tra una serie di alternative, la più adatta.⁵⁵⁷ Per questo, dice Marx, l'umano "assume la sua stessa attività vitale a oggetto del suo volere e della sua coscienza".⁵⁵⁸ Ma c'è di più: Marx segnala un'altra importante distinzione semantica non di poco conto, quella tra il verbo essere e avere, *sein* e *haben*.

“L'animale è immediatamente una sola cosa con la sua attività vitale. Non si distingue da essa. È (*ist*) essa. L'uomo assume la sua stessa attività vitale a oggetto del suo volere e della sua coscienza. Ha (*hat*) una cosciente attività vitale. Non c'è una determinazione con cui egli si identifichi immediatamente. L'attività vitale cosciente distingue immediatamente l'uomo dall'attività vitale animale. Proprio e soltanto per questo egli è un essere generico. O piuttosto egli è un essere cosciente – cioè la sua vita è oggetto per lui (*sein eignes Leben ist ihm Gegenstand*) -, soltanto perché è un essere generico. Solo per questo la sua attività è libera attività.”⁵⁵⁹

L'uso del verbo essere, *sein*, attraverso il quale Marx descrive l'attività degli animali indica un'immediata coincidenza con l'esplicazione delle proprie attività: l'animale non umano è dotato di istinti altamente specializzati, che gli consentono di sopravvivere in un contesto determinato da proprietà ben definite, grazie alla sua capacità di convertire gli stimoli ambientali in precisi compiti operativi, in armonia con l'ambiente circostante.

⁵⁵⁷ F. Cimatti, *L'individuo è l'essere sociale. Marx e Vygotskij sul transindividuale*, in V. Morfino, E. Balibar (a cura di) "Il transindividuale. Soggetto, relazioni, mutazioni", (a c. di E. Balibar e V. Morfino), Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 253-272.

⁵⁵⁸ K. Marx, *M44*, Bd. 40, p. 516, trad. it., cit., p. 140.

⁵⁵⁹ *Ibidem*.

Il verbo avere, *haben*, segnala invece un distacco riguardante la non-totale aderenza all'ambiente nel quale l'animale umano è situato.⁵⁶⁰ Le percezioni dell'essere umano non si convertono armonicamente in comportamenti univoci ma danno luogo ad una sovrabbondanza di stimoli non finalizzati ad un preciso compito operativo. Per questo, egli non coincide mai completamente con gli atti che compie, c'è sempre una riserva di potenza che rimane inalterata. È sempre possibile, cioè, risalire ad uno spazio vuoto, presupposto per molteplici possibilità di azione e strategie. Questo spazio vuoto, indice delle potenzialità mai completamente attuate dell'animale che "ha" la propria vita, è però già da sempre riempito da strumenti e oggetti "tecnici".⁵⁶¹ Essi fungono da supporto indispensabile alla specie umana, per la quale la riproduzione della propria vita è un "compito" e un "problema" sempre aperto.

L'animale umano produce strumenti (*Werkzeuge*) e oggetti che non esistono già in natura, ma è egli stesso a produrli, arricchendo la sua vita ed affinando le sue potenzialità espressive: non si limita perciò a conservare la propria esistenza, ma accresce la propria capacità di agire producendo nuove condizioni di esistenza: l'individuo umano non vuole semplicemente vivere, ma "desidera" vivere, unisce la persistenza al desiderio di vivere.⁵⁶²

Il verbo "avere" (*haben*) segnala quindi un distacco che permette all'animale umano di scegliere, tra differenti strategie, quella più appropriata per incrementare sempre più il proprio desiderio di vita. Produce così strumenti che sono risultato di un sapere pratico. Il fare dell'animale umano è anche un "saper fare" (coalescenza di *episteme e techne*).⁵⁶³

L'individuo è dunque per Marx un'unione indissociabile di corpo e spirito, egli ha un corpo organico (*Leib*) ed uno inorganico (*Körper*), il quale è l'estrinsecazione delle sue invenzioni psichiche negli oggetti tecnici; il corpo umano è dunque una sola e identica *res* concepita sotto due aspetti differenti. L'animale umano "è" *Leib* ed "ha" un *Körper*. Il corpo vissuto segnala che egli, mentre agisce nel mondo, non traduce in atto le sue rappresentazioni mentali essendo guidato da un a-priori prodotto dalla coscienza, ma è sollecitato dai bisogni del proprio corpo e dagli oggetti del mondo che lo

⁵⁶⁰ Cfr. P. Virno, *Avere. Sulla natura dell'animale loquace*. Bollati Boringhieri, Torino 2020 e *L'uso della vita*, in "L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita", Quodlibet, Macerata 2015, pp. 155-187.

⁵⁶¹ Prendiamo in prestito una formula di G. Simondon, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, Orthotes, Nocera Inferiore 2020. Anche Engels nel suo testo *Umriss zu Einer Kritik der Nationalökonomie*, letto da Marx durante la stesura dei *Manoscritti*, aveva discusso la questione delle scienze e della tecnica, anche se ne sottolinea il carattere anti-operaio. Invece, in *Die Lage der Arbeitenden Klasse in England*, sembra valorizzare l'importanza delle macchine in chiave emancipativa.

⁵⁶² "Il lavoro, l'attività vitale, la vita produttiva (*Das produktive Leben*) stessa appare all'uomo soltanto come un mezzo per il soddisfacimento di un bisogno, il bisogno di conservare l'esistenza fisica. Ma la vita produttiva è la vita generica. È la vita che genera vita (*Es ist das Leben erzeugende Leben*).” Ibid., trad. it., cit., p. 139. Cfr. anche, *Due letture del giovane Marx*, cit., p. 176.

⁵⁶³ Come sottolinea E. Benveniste, l'aggettivo latino *habilis* è un derivato del verbo *habere*. Cfr. "Essere" e "avere" nelle loro funzioni linguistiche, in Id. "Problemi di linguistica generale", Il Saggiatore, Milano 1971, pp. 223-247.

circondano. La coscienza è incarnata, è un riverbero delle insorgenze affettive, percettive, sensibili provenienti dall'esterno, le quali non sono qualcosa che semplicemente capitano al soggetto, ma lo costituiscono, senza di esse la sua forza vitale, così come le idee della coscienza, non potrebbero nemmeno attivarsi.

Tuttavia, l'uomo non si limita a subire passivamente il condizionamento naturale; il distacco rispetto al soddisfacimento immediato dei bisogni gli permette di produrre, consapevolmente e creativamente, nuovi oggetti "tecnici" (*unorganische Körper*) che gli consentono di intensificare le sue potenzialità, in questo modo l'essere umano non si riduce ad essere mero effetto di condizionamenti esterni, perché in grado di generare egli stesso nuovi effetti nel contesto ambientale.⁵⁶⁴ A livello psichico deve saper "governare" le interazioni con il materiale che lascia tracce sul suo corpo vissuto, *Leib*, e il sapere materializzato nell'*unorganische Körper* è fondamentale per questo scopo.

Gli oggetti "tecnici" sono trattati da Marx a tutti gli effetti come componente biologica dell'animale umano: "L'oggetto del lavoro è l'oggettivazione della sua vita generica (*Vergegenständlichung des Gattungslbens des Menschen*". Egli perciò "si riguarda in un mondo (*Welt*) da lui creato".⁵⁶⁵ La *Vergegenständlichung* non indica, alla maniera della filosofia idealistica, l'estrinsecazione di un principio interno. Al contrario, segnala che le funzioni psichiche già da sempre sono esteriorizzate in questi oggetti, che hanno un ruolo "costituente" per l'attivazione e la conferma delle attività vitali umane.

Lo strumento di lavoro, quindi, possiede una priorità ontologica rispetto all'attività del soggetto umano. A rigore, per Marx, non potremmo nemmeno parlare di creazione di strumenti di lavoro, perché l'attività umana può essere confermata e attivata solo da queste "protesi":

"L'essere oggettivo agisce oggettivamente, e non agirebbe oggettivamente se l'oggettività non facesse parte della sua determinazione essenziale. Egli crea, pone oggetti, soltanto perché è posto da oggetti (*durch Gegenstände gesetzt ist*), perché è già originariamente *natura*. Nell'atto del porre, perciò, quest'essere oggettivo non cade al di fuori della sua 'pura attività' in una *creazione* dell'oggetto; al contrario, il suo prodotto oggettivo (*sein gegenständliches Produkt*) conferma soltanto la sua attività *oggettiva*, la sua attività come l'attività di un essere naturale oggettivo."⁵⁶⁶

L'essere umano è, ontologicamente, un essere oggettivo. Sia la sua vita materiale che quella spirituale sono "modi", o "parti", di una totalità naturale più ampia:

⁵⁶⁴ "Né la natura in senso oggettivo né la natura soggettivamente intesa esistono immediatamente in forma adeguata all'essere *umano*. E come tutto ciò che è naturale deve nascere, così anche l'uomo ha il suo atto di nascita (la storia), che tuttavia nel suo caso è una storia consapevole, e che di conseguenza in quanto atto di nascita consapevole è un atto di nascita che sopprime se stesso." Ivi, p. 579, trad. it., cit., pp. 261-262.

⁵⁶⁵ "Mondo" (*Welt*) corrisponde agli oggetti da lui prodotti e all'interno del quale egli opera, distinto dall'ambiente naturale.

⁵⁶⁶ K. Marx, *M44*, MEW, Bd. 40, p. 577, trad. it., cit., p. 259.

“Che la vita fisica e spirituale dell’uomo (*physische und geistige Leben*) sia connessa con la natura non ha altro significato se non che la natura è connessa a se stessa, poiché l’uomo è una parte della natura (*Teil der Natur*).”⁵⁶⁷

La vita fisica e spirituale dell’uomo è dunque in continuo interscambio con il materiale che lo precede. Ora, questo materiale, come abbiamo visto, è il materiale naturale, organico e inorganico, *Leib e Körper*. Più precisamente, la natura umana per Marx è un composto non di mente e corpo, ma di “forze razionali” e “forze corporee-passionali”, dove il riferimento alla forza sta ad indicare che vita fisica e spirituale dell’individuo richiedono di essere costantemente attivate e confermate da altre parti della natura.

Egli può esplicare la sua attività vitale soltanto socialmente, entrando in relazioni affettive e comunicative con altri individui. Il rapporto sociale ha priorità ontologica, nel senso che è condizione indispensabile per l’individuo che vuole conservare la sua vita. La sua vita è “più che individuale”, perché egli può realizzare compiutamente e affinare sempre di nuovo il suo desiderio di vita solo rimanendo a contatto con la vita comune. A prescindere dal fatto che la sua coscienza ne sia consapevole o meno, appunto perché il rapporto sociale è a esso stesso originario.

“Bisogna evitare innanzitutto di fissare di nuovo la “società” come un’astrazione di fronte all’individuo. L’individuo è l’essere sociale (*gesellschaftliche Wesen*). La sua manifestazione vitale (*Lebensäußerung*)-anche se non dovesse apparire sotto la forma immediata di una manifestazione vitale comune (*gemeinschaftlichen*), compiuta a un tempo con altri- è quindi una manifestazione, è un’affermazione di *vita sociale*. La vita individuale e la vita generica dell’uomo non sono *differenti*, per quanto – inevitabilmente -il modo d’essere della vita individuale sia un modo più *particolare* o più *universale* di vita generica, e la vita generica una vita individuale più *particolare* o più *universale*”.⁵⁶⁸

3.8 L’idea di “storia naturale”.

C’è un concetto cruciale che emerge nei *Manoscritti*: l’idea di “storia naturale (*Naturgeschichte*)”.⁵⁶⁹ Letteralmente, naturale ha a che fare con l’invariante, il necessario, l’intemporale. Storia vuol dire contingenza, incontri, aleatorietà. Il sintagma “storia naturale” si propone quindi di pensare l’aleatorietà insieme alla necessità. Ma per tenere insieme la natura e la storia, è necessario che l’invariante, quindi la natura, sia tale da consentire la massima variabilità dell’agire, dunque della storia. Nel contempo, la storia deve assumere su di sé ciò che storico non è,

⁵⁶⁷ Ivi, p. 516, trad. it., cit., p. 139.

⁵⁶⁸ K. Marx, *M44*, MEW, Bd. 40, p. 538, trad. it., cit., p. 190.

⁵⁶⁹ “La storia è la vera storia naturale dell’uomo”, ivi, p. 579, trad. it., p. 262.

l'intemporale biologico. Il sintagma "storia naturale" si propone quindi di superare la (falsa) dicotomia tra determinismo e libertà, tra *Ananke* e *Tyche*.⁵⁷⁰

Storia, per Marx, implica anche il tentativo da parte dell'essere umano di comprendere gli aspetti "irrazionali" della propria esistenza, per non limitarsi a subire passivamente il condizionamento esterno. La ragione allora, essendo storica, può sviluppare in modi sempre più precisi la maniera in cui la natura lo condiziona.

Per accrescere la sua libertà l'essere umano deve conoscere gli aspetti deterministici che lo costituiscono (il materiale organico, quello tecnico-inorganico, oltre a prendere consapevolezza di quali "incontri" accrescono le sue forze vitali e quali invece no). I meccanismi biologici dell'essere umano non hanno alcun tipo di finalismo interno, sono condizionati da fattori fisico-chimici che segnalano la continuità tra il non-vivente e il vivente, tra il mondo senza coscienza e il mondo della coscienza umana.

Occorre allora evitare sterili contrapposizioni tra scienze della natura e scienze dello spirito, di cui lo stesso Marx sembra essere consapevole, perché combinare scienze dell'uomo e della natura può vuol dire favorire vie di emancipazione contro forme di alienazione che, come vedremo, riducono il desiderio di vivere a mera sopravvivenza.

"Le scienze naturali (*Die Naturwissenschaften*) hanno svolto un'enorme attività e si sono appropriate di una massa di materiale sempre crescente. La filosofia, però, è rimasta estranea alle scienze, come queste sono rimaste estranee alla filosofia. La loro momentanea unificazione fu solo una *fantastica illusione*. [...] Ma la scienza naturale ha invaso e trasformato tanto più praticamente, per mezzo dell'industria, la vita umana; e ha preparato l'emancipazione umana, benchè il suo effetto immediato dovesse essere quello di portare a compimento la disumanizzazione dell'uomo. [...] La scienza naturale perde la sua tendenza astrattamente materiale o piuttosto idealistica, e diventa la base della scienza umana (*menschlichen Wissenschaft*), come è già ora diventata – sebbene in una forma estraniata – la base della vita umana reale. Una base per la vita e una base diversa per la scienza è fin dal principio una menzogna."⁵⁷¹

Allo stesso tempo, è interessante il fatto che Marx non considera questo sapere come pretesa totalizzante sulla natura. L'essere umano rimane parte di essa e quindi viene escluso qualsiasi tipo di slancio scienziato che giustifichi rapporti di dominazione sull'ambiente. La natura è una totalità mai pienamente unificabile da parte dell'uomo. Ad esempio, porsi interrogativi sulla "creazione" della natura o del primo uomo è una domanda priva di senso, perché significherebbe porsi da un punto di vista esterno rispetto alla natura, capace di totalizzarla. Il vivente umano può di certo conoscere

⁵⁷⁰ Sul concetto di storia naturale, cfr. anche P. Virno, *Quando il verbo si fa carne*, cit., pp. 143-184 e F. Raimondi, *Note su natura umana, scienze e realismo politico*, in "Nei margini della politica. Scritti per Alessandro Pandolfi" (a c. di L. Cobbe e S. Visentin), "Quaderni di Scienza & Politica", n. 12, 2020, pp. 153-73.

⁵⁷¹ K. Marx, *M44*, MEW, Bd. 40, p. 543, trad. it., cit., pp. 197-198.

scientificamente le leggi che riguardano il funzionamento del mondo naturale ed è importante che ciò avvenga, dato che la natura lo mantiene in vita. Quando però si chiede il “perché” di qualcosa, e poi il “perché” del perché, emerge la tentazione di operare un “progresso all’infinito” delle cause, cercando di afferrare la totalità del reale, che corrisponde però ad un gesto di chiusura della totalità stessa. Marx dice che: “La creazione della terra ha ricevuto un duro colpo dalla geognosia, cioè dalla scienza che ha presentato la formazione della terra, il suo divenire, come un processo, come un’autogenerazione. La *generatio aequivoca* è la sola confutazione pratica della teoria della creazione”.⁵⁷² Immaginando un interlocutore che lo incalzi attraverso domande sulle cause dei fenomeni, innescando un “progresso all’infinito” affinché si riconosca un punto di vista esterno che “chiuda” questo progresso, Marx risponde:

“Io posso risponderti soltanto che la tua domanda è essa stessa un prodotto dell’astrazione. Prova a chiederti come sei giunto a quella domanda; prova a chiederti se la tua domanda non è posta da un punto di vista a cui non posso replicare perché assurdo. Prova a chiederti se quel progresso come tale esiste per un pensiero razionale. Se ti interroghi sulla creazione della natura e dell’uomo, fai astrazione dall’uomo e dalla natura. Li poni come non esistenti, e tuttavia vuoi che te li dimostri come esistenti. Ora ti dico: rinuncia alla tua astrazione e rinuncerai anche alla tua domanda; oppure, se vuoi mantenere la tua astrazione, sii coerente, e se, pensando l’uomo e la natura come non esistenti, pensa te stesso come non esistente, perché anche tu sei natura e uomo (*du doch auch Natur und Mensch bist*). Non pensare, non interrogarmi, perché non appena pensi e interroghi, la tua astrazione dall’esistenza della natura e dell’uomo non ha più senso. O sei egoista a tal punto che identifichi ogni cosa col nulla e tuttavia vuoi esistere tu stesso?”⁵⁷³

In questo senso possiamo dire, appoggiandoci al materialismo di Epicuro e Lucrezio, che la natura non totalizza mai i suoi elementi, è indeterminata e inesauribile ed è principio di produzione del diverso.⁵⁷⁴

⁵⁷² Ivi, p. 545, trad. it., cit., pp. 200-201.

⁵⁷³ Ibidem

⁵⁷⁴ Cfr. K. Kosik: La realtà non è (autentica) realtà senza l’uomo, così come non è (soltanto) realtà dell’uomo. È realtà della natura come totalità assoluta, che è indipendente non soltanto dalla coscienza dell’uomo ma anche dalla sua esistenza, ed è realtà dell’uomo che nella natura e come parte della natura crea la realtà umano-sociale, che oltrepassa la natura e nella storia definisce il proprio posto nell’universo. L’uomo non vive in due sfere diverse e non abita per una parte del suo essere nella storia e per l’altra nella natura. Come uomo egli è insieme e allo stesso tempo nella natura e nella storia. Come essere storico e pertanto sociale egli umanizza la natura, ma anche la conosce e la riconosce come totalità assoluta, come *causa sui* sufficiente a se stessa, come condizione e presupposto dell’umanizzazione. Nella concezione cosmologica di Eraclito e di Spinoza l’uomo conosceva la natura come totalità assoluta e inesauribile, nei confronti della quale egli sempre di nuovo definisce nella storia il proprio rapporto: col dominio delle forze naturali, con la conoscenza delle leggi del processo naturale e così via. Ma in ogni variante della posizione umana nei confronti della natura, in ogni progresso del dominio e della conoscenza umana dei processi naturali, la natura continua ad esistere come totalità assoluta. Se nell’industria, nella scienza e nella cultura la natura esiste per l’uomo come natura umanizzata, da ciò non discende che la natura in generale sia una “categoria sociale”. La conoscenza della natura e il dominio della natura sono socialmente condizionati, e in questo senso la natura è una categoria sociale che varia storicamente, ma l’assoluta esistenza della natura non è condizionata da nulla e da nessuno.” K. Kosik, *Dialettica del concreto*, Bompiani, Milano 1965, pp. 183-184.

Già da sempre gli aspetti naturali della vita dell'uomo sono rielaborati socialmente e storicamente: “la natura che si forma nella storia umana – atto di nascita della società umana – è la natura *reale* dell'uomo”.⁵⁷⁵ La natura è da sempre umanizzata, la prima natura è da sempre “seconda natura”. Ma è anche vero che gli individui umani interagiscono tra loro solo grazie all'intermediazione necessaria dell'elemento naturale, senza il quale, semplicemente, non esisterebbero. In questo senso allora l'umanizzazione della natura è nel contempo una naturalizzazione dell'uomo:

“L'essenza *umana* della natura esiste soltanto per l'uomo *sociale*; poiché soltanto qui la natura esiste per l'uomo come *legame* (*Band*) con l'uomo, come esistenza di lui per l'altro e dell'altro per lui. Soltanto qui la natura esiste come *fondamento* (*Grundlage*) della sua propria esistenza *umana*, così come elemento vitale della realtà umana. Soltanto qui l'esistenza naturale dell'uomo diventa per lui la sua esistenza umana, e la natura diventa uomo. Dunque la *società* è l'unità essenziale dell'uomo con la natura, giunta al proprio compimento, la vera resurrezione della natura, il compiuto naturalismo dell'uomo e il compiuto umanismo della natura.”⁵⁷⁶

Se, da un lato, la citazione sopra riportata contiene un motivo teleologico che pone problemi (la presunta compiutezza della società comunista), dall'altro lato, Marx sta criticando la coscienza borghese che si pone in rapporto di dominazione nei confronti dell'elemento naturale, disconoscendo il carattere di fondamento della natura per l'esistenza umana.

Il sintagma “storia naturale” lascia dunque intendere che le differenti epoche possono mettere a tema in vari modi ciò che definisce il corredo biologico dell'uomo, i suoi tratti invarianti. Il lavoro, attività fondamentale del vivente umano, riflette i tratti oggettivi che definiscono la vita “generica” dell'essere umano (passioni, percezioni, pensiero verbale), che però possono assumere differenti configurazioni storiche:

“Se quindi l'industria è intesa come rivelazione *essoterica* delle *forze essenziali* umane, si giunge anche a comprendere l'essenza *umana* della natura o l'essenza *naturale* dell'uomo. [...] Dunque la natura quale si sviluppa attraverso l'industria, anche se in forma *estraniata*, è la vera natura *antropologica*”.⁵⁷⁷

La storia mobilita i tratti invarianti della specie ma con un avvertimento: l'idea di “storia naturale” esclude che si possa fondare un particolare tipo di società storica, o criticarla, sulla base di un invariante biologico metastorico. Questa è l'operazione che compie Feuerbach, utile ai giovani hegeliani per esorcizzare il “male” rappresentato dalla figura di Federico Guglielmo IV, impedendo però di poter impostare una discussione “scientificamente” adeguata sulla nozione stessa di natura

⁵⁷⁵ K. Marx, *M44*, MEW, Bd. 40, p. 544, trad. it., cit., p. 198.

⁵⁷⁶ Ivi, pp. 537-538, trad. it., cit., pp. 188-189.

⁵⁷⁷ Ivi, p. 544, trad. it., cit., P. 198.

umana.⁵⁷⁸ L'idea di storia naturale critica anche la pretesa di ridurre l'invariante alla storia, rendendo la natura umana assolutamente malleabile e pronta a piegarsi a qualunque tipo di formazione storico-sociale.⁵⁷⁹

Se il vivente umano non coincide mai pienamente con la propria attività immediata, egli può essere "umano" in modi diversi, può "usare" i propri presupposti oggettivi-biologici secondo differenti costumi storici e sociali ("l'*educazione* dei cinque sensi è un'opera dell'intera storia universale fino ad oggi"⁵⁸⁰). Perciò, la storia dell'industria, del lavoro come attività vitale, è una "storia naturale" perché è il "libro aperto delle forze essenziali umane, la psicologia umana sensibilmente presente [...] Una psicologia a cui rimanga chiuso questo libro [...] non può diventare un'autentica scienza, ricca di contenuto e *reale*".⁵⁸¹

Ciò implica che, da sempre, apprendiamo a provare emozioni, a parlare, ad usare oggetti tecnici e mettiamo in pratica qui e ora ciò che abbiamo appreso secondo le strutture di una determinata società. Ad essere messo a tema, in maniera storicamente variabile, è la vita "generica". Questo è tipico anche della società criticata da Marx, quella capitalistica. Anzi, secondo Marx, proprio nella società capitalistica le disposizioni biologiche che rendono l'animale umano imprevedibile e ricco di potenzialità sono pienamente visibili:

"Nella *ordinaria industriale materiale* [...] abbiamo di fronte a noi le *forze essenziali oggettive* dell'uomo sotto forma di *oggetti sensibili, estranei, utili*, sotto la forma dell'estraniamento (*Entfremdung*)."⁵⁸²

Quello che Marx sta dicendo è che soltanto nell'industria moderna, quella capitalistica, la storia naturale assume per la prima volta massima risonanza. Possiamo allora aggiungere che, se l'industria

⁵⁷⁸ Cfr. L. Althusser: "Nel 1840 i giovani hegeliani, credevano che la storia avesse un fine: il regno della ragione e della libertà, attendevano dal pretendente al trono la realizzazione delle loro speranze: la fine dell'ordine feudale e autocratico prussiano, l'abolizione della censura, la riduzione della Chiesa alla ragione, insomma l'instaurazione di un regime di libertà politica, intellettuale e religiosa. Ora, appena seduto sul trono, questo pretendente ritenuto "liberale", divenuto Federico Guglielmo IV, ritornò al dispotismo. La tirannia confermata, rinsaldata, spazzava via la teoria che fondava e riassumeva le loro speranze. Certo, la storia era di diritto ragione e libertà; di fatto non era che mancanza di ragione e servitù. Bisognava accettare la lezione dei fatti: che consisteva proprio in questa contraddizione. *Ma come pensarla?* Fu allora che apparve *L'essenza del cristianesimo* (1841), poi gli opuscoli sulla *Riforma della filosofia*. Questi testi, che certo non hanno liberato l'Umanità, resero i liberi giovani hegeliani dallo stallo teorico in cui si trovavano. Alla questione drammatica che essi si ponevano sull'uomo e sulla storia, Feuerbach rispondeva *esattamente*, e proprio nel momento del loro maggiore smarrimento." L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 44.

⁵⁷⁹ In questo modo, l'idea marxiana di storia naturale permette di evitare la falsa dicotomia andata in scena ad Eindhoven tra Noam Chomsky e Michel Foucault. Il primo pretende di dedurre un modello di società giusta da determinate prerogative biologiche della specie umana. L'altro, rifiutando che esistano tratti invarianti che permettano di parlare di una "natura umana", fa collassare l'invariante nella variazione storica. Cfr. N. Chomsky, M. Foucault, *Della Natura Umana. Invariante biologico e potere politico*, Derive Approdi, Roma 2005.

⁵⁸⁰ K. Marx, *M44*, pp. 541-542, trad. it., cit., p. 195.

⁵⁸¹ Ivi, p. 542, trad. it., cit., pp. 196-197.

⁵⁸² Ivi, pp. 542-543, trad.it., cit., p. 197.

odierna si fregia del fatto di essere concrezione storica di un'immutabile natura umana, questo avviene proprio perché mette a tema i caratteri invarianti della specie, i quali però non affermano che l'individuo umano abbia un presunto istinto naturale per lo scambio delle merci, per la simpatia, la benevolenza verso il prossimo oppure, al contrario, per la sopraffazione. L'industria moderna, piuttosto, compiendo un'operazione riflessiva, chiama a sé la profonda ambivalenza e potenzialità dell'animale umano, attestata, come abbiamo visto, dalla non coincidenza con gli aspetti immediati della propria esistenza (registrati dal corpo vivo), che lo rendono in grado di esplicitare la propria attività in maniera innovativa.

3.9 Il soggetto come lavoratore salariato, il lavoratore salariato come soggetto.

Se il concetto di storia naturale assume piena visibilità nella modernità capitalistica, ciò però crea un panorama funesto per il vivente messo a lavoro. Nei *Manoscritti*, il concetto di alienazione-estraniazione (*Entfremdung, Entäußerung*)⁵⁸³ assume un ruolo di primo piano. E l'influenza di Ludwig Feuerbach svolge di certo un ruolo non secondario.

Per Feuerbach, la nozione di alienazione riveste una funzione di denuncia critica, perché è quel meccanismo di potere che impedisce all'individuo di affermarsi compiutamente; si ha alienazione quando il soggetto non si riconosce più specularmente nell'oggetto, poiché questo è ora dotato di una vita autonoma e reale, separata dal soggetto che l'ha prodotto e che lo sottomette in una relazione di potere. L' "oggetto", ovvero l'insieme delle proprietà appartenenti al Genere, viene assegnato dalla stessa coscienza a Dio. Questo vuol dire che l'oggetto (Dio e le sue proprietà) arriva a porsi come Soggetto del soggetto (l'individuo umano), il quale si sottomette alla protezione del Soggetto, in un rapporto asimmetrico di dominazione.

⁵⁸³ Hegel usa per lo più in maniera scambievole i termini alienazione ed estraneazione, *Entäußerung-Entfremdung*, per indicare il movimento in cui la coscienza nega la propria identità immediata uscendo "fuori" di sé, rendendosi "straniera" a se stessa, tentando di far emergere ciò che nel soggetto è "altro" dal soggetto e, infine, ritornare in sé, come unità concreta, arricchitasi dal confronto con l'alterità. Sull'uso di questi termini in Hegel, si veda M. D'Abbio, *Alienazione in Hegel. Usi e significati di Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970. Se Hegel utilizza questi termini in senso "positivo", come progressivo formarsi della coscienza, è Feuerbach a definirli con accezione "negativa", come perdita delle proprietà che spettano al Genere Umano e assegnate dalla coscienza a Dio, rispetto al quale l'individuo è assoggettato. Per indicare l'alienazione del lavoratore, Marx usa scambievolmente le espressioni *Entfremdung* (estraniazione) e *Entäußerung* (alienazione). Nella nostra analisi, tuttavia, cercheremo di evidenziare due sfumature semantiche differenti per i due termini. Con "estraniazione", possiamo intendere più precisamente il fatto che lo spazio oggettivo da cui dipende il lavoratore appare non più afferrabile e, poiché egli non riesce a stringere la presa su di esso, assume i contorni di un potere estraneo, che si rovescia contro di lui. L'alienazione è la condizione che deriva dall'impossibilità di riuscire a dare una diversa configurazione storica ai presupposti oggettivi dell'esistenza, rispetto a come questi sono messi a tema dalla società capitalistica. Infine, analizzando il manoscritto in cui Marx si confronta con la dialettica hegeliana, cercheremo di sondare l'ipotesi se la nozione di "estraniazione reale" lasci intendere un'accezione "positiva" del termine per Marx.

Ora, Marx riconosce a Feuerbach l'importanza della sua critica della religione; la religione funziona per Feuerbach come il "dispositivo" di potere per eccellenza.⁵⁸⁴ Per Marx, la critica alla religione di certo è fondamentale per capire i meccanismi che sono alla base delle dinamiche di potere: tuttavia, già nella *Einleitung*, Marx aveva compreso che questo processo di sottomissione all'Altro non è qualcosa che è legato semplicemente alla coscienza, come riteneva Feuerbach. Aveva piuttosto a che fare con la miseria, con la condizione dell'uomo "nel" mondo, quindi con le concrete dinamiche sociali. Nei *Manoscritti parigini*, Marx comincia a comprendere che la separazione (*Trennung*) tra i singoli e ciò che è a loro comune (materiale naturale, strumenti di lavoro, passioni, percezioni, segni linguistici) è opera dell'"industria odierna" e questo produce assoggettamento.

La separazione tra lavoro libero e condizioni oggettive della produzione avrà un ruolo decisivo negli scritti di critica dell'economia politica, come ad esempio nei *Grundrisse*; tale separazione sancisce per Marx la formazione di un concetto nuovo, quello di individualità.⁵⁸⁵ Gli studi di economia politica, benché ancora allo stato rudimentale nel '44, lo illuminano comunque sul fatto che per comprendere come si sviluppano i rapporti di potere moderni, bisogna gettare lo sguardo sulla fabbrica, a partire dalla relazione tra capitale e lavoratore salariato.

Marx piega così il concetto feuerbachiano di alienazione come strumento di critica del sociale, innovandolo profondamente. Innanzitutto, per Marx alienazione vuol dire perdita dell'oggetto (*Verlust des Gegenstandes*).⁵⁸⁶ Oggetto è l'alimento immediato che il vivente ricava dalla natura e alienazione vuol dire recindere il rapporto di connessione (*Zusammenhang*) che l'uomo ha con la natura, ma così "il mondo esterno sensibile cessa sempre più di essere un *alimento* nel senso immediato, cioè un mezzo di sussistenza fisica (*Lebensmittel*) del lavoratore."⁵⁸⁷

L'alienazione, prosegue Marx, getta il lavoratore in una situazione di impotenza e di sottomissione rispetto agli "oggetti tecnici", alla propria stessa attività, al rapporto con il suo Genere, cioè alle sue capacità potenziali (*Gattungsvermögen*),⁵⁸⁸ e al rapporto con l'altro.

Con il concetto di "alienazione", Marx descrive quattro rapporti di assoggettamento, tutti dipendenti dall'espropriazione dello spazio oggettivo che costituisce i soggetti.

⁵⁸⁴ Su questo aspetto, cfr. G. Agamben: "Secondo il diritto romano, sacre o religiose erano le cose che appartenevano in qualche modo agli dei. Come tali, esse erano sottratte al libero uso e al commercio degli uomini, non potevano essere vendute né date in pegno, cedute in usufrutto o gravate di servitù. [...] Si può definire religione, in questa prospettiva, ciò che sottrae cose, luoghi, animali o persone all'uso comune e le trasferisce in una sfera separata. Non solo non c'è religione senza separazione, ma ogni separazione contiene o conserva in sé un nucleo genuinamente religioso". G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?* Nottetempo, Roma 2006, pp. 26-27.

⁵⁸⁵ L. Basso, *Socialità e isolamento*, cit., p. 164.

⁵⁸⁶ K. Marx, *M44*, Bd. 40, p. 512, trad. it., cit., p. 131.

⁵⁸⁷ Ivi, pp. 512-513, trad. it., cit., p. 133.

⁵⁸⁸ "L'essere generico dell'uomo, tanto la [sua] natura come la sua facoltà spirituale generica (*Gattungsvermögen*), in un'essenza a lui estranea, in un mezzo della sua esistenza individuale. Rende estraneo all'uomo il suo proprio corpo, come la natura fuori di lui, e la sua essenza spirituale, la sua essenza umana." Ivi, p. 517, trad. it., cit., p. 142.

Nel primo caso, il lavoratore si sente “catturato” dagli oggetti, questi sembrano infatti avere una vita propria che si rivolge contro il lavoratore.⁵⁸⁹ Nel secondo caso, è alienato rispetto alla propria attività: se, come vivente umano, desidera accrescere sempre di più la propria capacità di agire, egli rende merce di scambio questo desiderio e il desiderio si trasforma in autosacrificio e mortificazione. Nel terzo caso, le sue capacità generiche si ribaltano in una situazione di impotenza, è la sua stessa vita, sia fisica che spirituale, che viene catturata. Nel quarto caso, l’alienazione si dà rispetto al rapporto sociale: i soggetti si percepiscono come individualità separate tra loro. Il rapporto si dà a vedere nella relazione tra individui che si relazionano in quanto lavoratori e soltanto come lavoratori: questo però non vuol dire che i rapporti sociali non siano più dei rapporti. Anzi, i rapporti governati dal capitale producono “effetti di società”, ma si danno nella forma del non-rapporto.⁵⁹⁰ Questo vuol dire che il rapporto perde di indeterminatezza, i soggetti si riconoscono come individualità già costituite: “Nel rapporto di lavoro estraniato ogni uomo considera l’altro [uomo] secondo la misura e secondo il rapporto in cui si trova egli stesso in quanto lavoratore”.⁵⁹¹

Il potere deborda dallo Stato e si innerva nel sociale. Potere di governo per Marx vuol dire comando sul lavoro altrui:

“Il capitale è dunque il potere di governo sul lavoro e sui suoi prodotti (*Das Kapital ist also die Regierungsgewalt über die Arbeit und ihre Produkte*). Il capitalista possiede questo potere non a causa delle sue qualità personali o umane, ma in quanto è proprietario del capitale. Il potere di acquisto del suo capitale, che nulla può contrastare, è il suo potere.”⁵⁹²

Marx riconosce dunque a Feuerbach il merito di aver compreso che la religione rappresenta un aspetto fondamentale per capire in cosa consista una relazione di potere. Ma per Feuerbach la soluzione è che la “coscienza” umana debba smettere di credere nell’al di là. Marx, invece, registra che il lavoratore sta smettendo di “credere” nell’al di qua. Il giovane Marx dedica intense pagine alla

⁵⁸⁹ Marx dice che “nello strappare all’uomo l’oggetto della sua produzione, il lavoro estraniato gli strappa quindi la sua *vita generica*, la sua reale oggettività generica, e trasforma il vantaggio che l’uomo ha sull’animale nello svantaggio per cui il suo corpo inorganico, la natura, gli viene sottratto”. *M44*, MEW, Bd. 40 p. 517, trad. it., pp. 141-142. Se per corpo inorganico intendiamo lo strumento tecnico nel quale è esteriorizzata l’intelligenza sociale, allora il capitale, espropriando il corpo inorganico, si appropria di questa intelligenza comune, riducendo l’individuo a lavoratore salariato che si preoccupa esclusivamente di riprodurre se stesso e il tipo di società che lo assoggetta. Questa potrebbe essere un’utile traccia di indagine per stabilire un approfondimento tra Marx e il concetto di alienazione per Gilbert Simondon. Entrambi infatti propongono la liberazione delle capacità tecnico-creative dell’intelletto umano dall’oppressione del lavoro salariato. Su tale confronto, che richiede però l’analisi di scritti marxiani successivi, A. Bardin. F. Raimondi, *Shall we forget human nature? Political anthropology and technics from Marx and Engels to Simondon*, in “Contemporary Political Theory”, N. 22, 2023.

⁵⁹⁰ Sul rapporto alienato come produzione dell’ “effetto di società”, E. Balibar, *Filosofie del transindividuale. Spinoza, Marx, Freud*, Mimesis-Quaderni di teoria critica della società, Milano, 2020 p. 31. Cfr. inoltre J. Read, *The politics of transindividuality*, Leiden/Boston, Brill 2016, p. 24 e sgg., il quale sostiene che l’individualità isolata è un’ “apparenza” prodotta attraverso il funzionamento del rapporto sociale.

⁵⁹¹ Ivi, p. 518, trad. it., p. 143.

⁵⁹² Ivi, p. 484, trad. it., cit., p. 84.

condizione di impotenza degli operai, per i quali la rinuncia alla vita è lo slogan che gli economisti intendono inculcare nelle loro coscienze.

Soprattutto, Marx coglie la questione decisiva: impotente e assoggettato è il lavoratore in quanto “soggetto”, spossessato delle condizioni oggettive della sua esistenza:

“Il culmine di questa servitù sta nel fatto che egli può mantenersi in vita come soggetto fisico ormai soltanto in quanto lavoratore (*als Arbeiter sich als physisches Subjek erhalten kann*), ed è lavoratore ormai soltanto come soggetto fisico (*als physisches Subjekt Arbeiter ist*)”.⁵⁹³

Il soggetto moderno è assoggettato in quanto lavoratore, è lavoratore assoggettato in quanto soggetto. Con il concetto di estraneazione (*Entfremdung*) Marx vuole indicare che lo spazio oggettivo - ciò che definisce il corso di una vita individuale (dell’“essere oggettivo”, secondo il vocabolario marxiano), dunque oggetti tecnici, sfera emotiva e linguistico-cognitiva - assume fattezze estranee e risulta indisponibile al lavoratore. Ed allora poiché gli “oggetti”, che sono presupposti della costituzione del soggetto perdono il loro carattere “cosale”, assumono il carattere di un potere soverchiante sui lavoratori. Il lavoratore salariato è estraniato perché lo spazio oggettivo da cui dipende appare non più afferrabile e, poiché non riesce a stringere la presa su di esso, assume i contorni di un potere che si rovescia contro di lui. Ovviamente, il lavoratore estraniato continua a provare emozioni, a parlare, a stabilire relazioni: ma si sente impotente perché la sua vita “generica” perde di indeterminatezza. Le tonalità emotive e il pensiero verbale non sembrano più disponibili ad un uso plurale e differente, le “forze” passionali e razionali sono catturate, computate ed organizzate secondo le norme imposte dalla fabbrica.

Queste forze perdono il loro carattere di indeterminatezza e paiono congelate all’interno della coscienza perché quest’ultima le riconduce a se stessa, smorzandole. Al contrario, esse sono ricche di potenzialità dato che non sono proprietà di un soggetto ma appartengono appunto ad uno spazio oggettivo, comune e senza soggetto, perché lo spazio oggettivo precede il soggetto stesso, lo costituisce.

La condizione di alienazione (*Entäusserung*) deriva dal fatto di non riuscire a dare una diversa configurazione storica ai presupposti oggettivi dell’esistenza; è precisamente quell’impotenza di non riuscire ad estrinsecare, quindi a far passare all’atto, la riserva di potenzialità connotata biologicamente nella natura del vivente umano.

⁵⁹³ Ivi, p. 513, trad. it., cit., p. 133.

L'impotenza del soggetto-lavoratore alienato deriva dal fatto che questi presupposti sono considerati dei "trascendentali a priori", sui quali non si riesce a stringere la presa proprio perché a priori, perché perdono lo statuto di oggetti materiali. Inafferrabili ma vincolanti e ostili perché interiorizzati.

Il desiderio di vivere si rovescia così nella mera sussistenza, la quale, secondo gli economisti, è una variabile dipendente dalle leggi dell'economia politica; la divisione del lavoro contribuisce a fissare e irrigidire stili di vita. La classe operaia riconosce soltanto il bisogno di mangiare patate, vive in abitazioni fatiscenti, conducendo un'esistenza precaria. Gli economisti predicano "la rinuncia a se stessi, la rinuncia alla vita e a tutti i bisogni umani", perché solo in questo modo è possibile diventare individui proprietari: "Devi risparmiarti anche la partecipazione ad interessi generali, la compassione, la fiducia, se vuoi essere economico, se non vuoi essere rovinato dalle illusioni".⁵⁹⁴

Quando la coscienza interiorizza l'esterno, e riduce lo spazio oggettivo (radicalmente esteriore e differente rispetto all'autocoscienza) ad una sua proiezione, essa come conseguenza assegna ad uno specifico oggetto materiale le proprie prerogative generiche e comuni. Il denaro assume il ruolo di un feticcio. Su di esso, la coscienza alienata riversa la propria anima e la propria interiorità. Nel denaro, si realizza la più sfacciata pretesa dell'idealismo, che rivendica la preminenza dell'astratto sul concreto, dell'interiore sull'esteriore, del soggetto sull'oggetto.

Il denaro usurpa la potenzialità dello spazio oggettivo comune agli individui, che diventa un impalpabile potere astratto. È il denaro che assume su di sé il carattere indeterminato e potenziale della specie. Esso lega e al contempo divide gli uomini e per questo sembra assumere una "forza veramente creatrice (*Als diese Vermittlung ist das [Geld] die wahrhaft schöpferische Kraft*)".⁵⁹⁵ Si arroga su di sé il potere calcolante della mente, è in grado di modificare a proprio piacimento le passioni umane. La coscienza borghese rappresenta nel denaro la propria esperienza dotandolo di senso e adorandolo, perché, una volta che essa ha interiorizzato su di sé il mondo gettandosi in una situazione di impotenza, adora come un feticcio religioso il denaro. Non può fare diversamente, perché sul denaro la coscienza ha proiettato tutte le potenzialità del vivente umano:

"Il denaro, in quanto *mezzo e potere* universale esteriore (cioè non derivante dall'uomo come uomo, né dalla società umana come società) di volgere *la rappresentazione in realtà (die Vorstellung in die Wirklichkeit)* e *la realtà in mera rappresentazione (die Wirklichkeit zu einer bloßen Vorstellung)* trasforma, da un lato, le *reali forze essenziali umane e naturali* in rappresentazioni puramente astratte (e quindi in imperfezioni, in penose chimere e, dall'altro lato, trasforma le *imperfezioni e chimere reali*, le forze essenziali realmente impotenti, esistenti soltanto nella fantasia dell'individuo, in *forze essenziali reali e in poteri reali*. Già secondo questa determinazione il denaro è dunque il generale sovvertimento

⁵⁹⁴ Ivi, p. 550, trad. it., cit., p. 211.

⁵⁹⁵ Ivi, p. 565, trad. it., cit., p. 237.

delle *individualità* (*Individualitäten*)– un sovvertimento che le converte nel loro contrario e alle loro qualità aggiunge qualità contraddittorie.”⁵⁹⁶

3.10 Oggettivazione, de-soggettivazione, “estraneazione reale”.

Per Marx, l’antidoto all’alienazione e al feticismo consiste precisamente nel rompere la separazione tra interno ed esterno che è alla base della nascita del soggetto moderno e di cui l’alienazione è il sintomo. L’alienazione funge dunque da “dispositivo” di cattura dei soggetti, poiché, a causa di tale separazione, le condizioni a partire dalle quali gli individui si costituiscono diventano inafferrabili, a priori, e proprio per questo rendono gli individui impotenti. Il sintagma di storia naturale ci aiuta quindi a comprendere che, se nell’industria capitalistica, la vita è diventata “oggetto di coscienza sensibile”, la natura umana e la sua capacità produttiva sono diventate risorse indispensabili da mettere a profitto e ciò provoca un effetto di assoggettamento sugli individui. Qui intervengono gli economisti, i quali sostengono che il loro sistema di rappresentazioni è un dato naturale, anziché un prodotto storico. Ma l’effetto di eternizzazione di cui essi parlano è dovuto al fatto che l’ “industria odierna” mobilita per la prima volta, e qui sta la sua specificità secondo Marx, i requisiti naturali della specie. La storia reale così, nel capitalismo, non è incompatibile con la metastoria, l’eterno. L’industria odierna è sia nella storia che fuori di essa.

L’alienazione fa sì che qualcosa di eminentemente empirico (passioni, linguaggio, oggetti) venga “usato” concretamente dagli individui in un determinato modo, quello imposto dall’oggetto ipostatizzato (Dio per Feuerbach, il denaro per Marx). L’impotenza nasce dal fatto che il lavoratore usa queste prerogative in un modo particolare, che viene eternizzato. Tali prerogative, impalpabili e astratte, perdono di indeterminatezza.

Di conseguenza, il lavoratore si sente soverchiato dagli oggetti tecnici, angosciato dalle emozioni, vive il rapporto sociale come un non-rapporto, si sente definito una volta per tutte qui e ora, è questo lavoratore qui e nient’altro, i presupposti della sua vita generica sono incapaci di manifestarsi ed esteriorizzarsi diversamente.

Il giovane Marx cerca un antidoto a questo stato di cose. La nozione di *Vergegenständlichung* diventa qui fondamentale⁵⁹⁷: l’oggettivazione indica il divenire-oggettivo dell’individuo, un movimento attraverso il quale egli intende riappropriarsi delle cose senza le quali non potrebbe operare nel

⁵⁹⁶ Ivi, p. 566, trad. it., cit., p. 238. Sulla questione del denaro nei *Manoscritti*, è sicuramente rilevante l’influenza di Moses Hess. Cfr. E. Thier, *Das Menschenbild des jungen Marx*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.

⁵⁹⁷ Su questo aspetto, insiste particolarmente F. Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Puf, Paris 2005. Si veda anche, dello stesso autore, *Après la production. Travail, nature et capital*, Vrin, Paris 2019.

mondo: “usare” i proprio presupposti generici in maniera differente rispetto a quanto la sua “coscienza” di lavoratore è solito fare. In questo senso, l’oggettivazione è recupero dell’immanenza in quanto riappropriazione della capacità di agire, rovesciamento dell’impotenza (eccesso di potenza non ancora materializzata) in potenza materializzata.⁵⁹⁸ Non si tratta, per Marx, di denunciare l’imposizione sulla soggettività del modo d’essere delle cose e quindi la riduzione della stessa ad un’esistenza impersonale e anonima. Se intendiamo l’alienazione in questo modo, si corre il rischio di riformulare la separazione tra interno ed esterno, in cui l’interno sarebbe la sede di un resto non contaminato dal fuori, contrapposto così al mondo degli oggetti esterni.

Quando descrive il corpo umano come *Leib*, Marx dice che gli aspetti sensibili dell’esistenza eccedono la singola autocoscienza: l’autocoscienza è una qualità della natura umana, “e non la natura umana una qualità dell’autocoscienza”.⁵⁹⁹ Infatti, “un essere che non abbia fuori di sé la sua natura, non è un essere naturale, non partecipa dell’essenza della natura (*Ein Wesen, welches seine Natur nicht außer sich hat, ist kein natürliches Wesen*)”.⁶⁰⁰ Dire che la natura umana è esterna all’autocoscienza implica dunque che la precede: l’individuo non coincide mai del tutto con gli atti che compie qui e ora.

Una lezione che Marx riprende da Feuerbach è la questione della “differenza” degli aspetti sensibili dell’esistenza, ovvero la loro riottosità a lasciarsi ricondurre ad unità dalla sfera dell’autocoscienza e del pensiero. Il merito di Feuerbach è stato infatti quello “di aver opposto alla negazione della negazione, che afferma di essere l’assoluto positivo, il positivo riposante e fondato positivamente su stesso.”⁶⁰¹

Tuttavia, Marx piega in maniera decisiva l’insegnamento di Feuerbach per i propri fini politici e filosofici. Già nella *Kritik*, aveva inteso la differenza come differenza “dell’esistenza” e non dell’essenza, per giustificare le dinamiche politiche empiriche aperte dalle collisioni. Se la filosofia di Feuerbach presenta il rischio di non essere sufficientemente rigorosa sulla questione della differenza, poiché in Feuerbach è all’opera un’indistinzione tra elemento individuale e collettivo, che sfocia in una filosofia dell’intersoggettivismo sensibile, Marx, radicalizzando la lezione feuerbachiana, considera gli aspetti sensibili dell’esistenza umana che attraversano il corpo vivo del lavoratore come aspetti eccedenti non solo la struttura della coscienza ma anche il principio della

⁵⁹⁸ Ci sembra che anche E. Balibar converga su questo aspetto: “il meccanismo “ideologico” che può essere letto tanto come un processo sociale, che come un processo di pensiero, apparirà come uno straordinario rovesciamento dell’impotenza in dominio: l’astrazione della coscienza che traduce la sua incapacità ad agire nella realtà (la perdita della sua “immanenza”), diviene la fonte di un potere proprio perché è ‘autonomizzata’”. E. Balibar, *La filosofia di Marx*, cit., p. 69.

⁵⁹⁹ Ivi, p. 575, trad. it., cit., p. 256.

⁶⁰⁰ Ivi, p. 578, trad. it., p. 260.

⁶⁰¹ Ivi, p. 570, trad. it., cit., p. 245.

proprietà privata, che pretende di porsi come fondamento inconcusso della società. In altre parole, segni linguistici, affetti, percezioni appartengono ad una dimensione comune che non può mai essere ricondotta una volta per tutte ad un principio che pretende di poterle sussumerle, perché appunto radicalmente eccedenti rispetto ad esso.

Anche se, storicamente, la proprietà ha separato il lavoratore dalle proprie condizioni fondamentali di esistenza, in lavoratore rimane ovviamente un “essere naturale”, gli aspetti sensibili e “pre-individuali” della sua esistenza continuano comunque ad essere innervati nella sua interiorità (fisica e psichica).⁶⁰² “La differenza” radicale e costitutivamente eccedente di questo spazio comune accompagna e minaccia sempre il principio identitario (coscienza e proprietà). Pur essendo questo spazio, nell’alienazione e nel feticismo, impalpabile e messo tra parentesi dalla coscienza, per Marx la proprietà non può riuscire ad annullare del tutto la sua condivisione e rattrappire la sua disponibilità per usi alternativi:⁶⁰³ “La proprietà privata ci ha reso così ottusi e unilaterali che un oggetto è considerato *nostro* soltanto quando lo abbiamo, e dunque esiste per noi come capitale, ovvero quando è da noi immediatamente posseduto”.⁶⁰⁴

Se dunque questo spazio oggettivo si trova “al di fuori” della coscienza, esso è potenziale proprio perché è di tutti e di nessuno. È interessante che Marx lo definisce come attraversato da “forze” (*Kräfte*):

“Quando l’uomo reale, corporeo, piantato sulla solida terra, che espira ed inspira tutte le forze della natura (*Naturkräfte*), pone, mediante la sua alienazione (*Entäußerung*), le sue forze essenziali, reali, oggettive (*wirklichen, gegenständlichen Wesenskräfte*) come oggetti estranei, questo porre non funge da soggetto; è la soggettività di forze essenziali oggettive, la cui azione deve perciò essere anch’essa oggettiva. L’essere oggettivo (*gegenständliche Wesen*) agisce oggettivamente, e non agirebbe oggettivamente se l’oggettività non facesse parte della sua determinazione essenziale. Egli crea, pone oggetti, soltanto perché è posto da oggetti, perché è già originariamente natura.”⁶⁰⁵

Soggetto non è la coscienza, ma l’insieme delle forze che innervano lo spazio oggettivo. Il lavoratore, in quanto essere oggettivo, deve essere sempre “confermato” e “attivato” da queste forze. Esse sono in lui, ma nel tempo stesso non coincidono mai completamente con lui, perché vivono in uno spazio naturale che permane “al di fuori” della sua attività. Marx sta cercando qui deviazioni recalcitranti

⁶⁰² Con il termine “preindividuale” intendiamo parti della natura intese come potenziali esistenti, benché non ancora strutturati, che sono in ogni individuo. L’impossibilità di far passare all’atto questo eccesso di potenzialità, dotarlo cioè di una configurazione alternativa rispetto a quella sussunta dal capitale, è causa di alienazione e impotenza. Sulla nozione di “preindividuale”, Cfr. G. Simondon, *L’individuazione psichica e collettiva*, Derive Approdi, Roma 2001.

⁶⁰³ Cfr. M. Hardt, *Il comune nel comunismo*, in “L’idea di comunismo”, Derive Approdi, Roma 2010, p. 158.

⁶⁰⁴ K. Marx, *M44*, Bd. 40, p. 540, trad. it., cit., p. 192.

⁶⁰⁵ Ivi, p. 577, trad. it., cit., p. 259.

rispetto alla vita dell'intero. Nella *Kritik*, era ricorso al lessico delle collisioni. Ora, le sta cercando in quelle forze che definiscono la "natura" del vivente umano.

Sul livello del *Leib*, possono generarsi "incontri" tra gli individui capaci di deviare dagli effetti di assoggettamento che l'assetto proprietario impone sulla coscienza dei lavoratori. Tuttavia, le "deviazioni" che si producono sul piano del *Leib* non sono di per sé sufficienti per provocare perturbazioni nel sistema. Le forze che si producono nell'interazione tra gli individui possono produrre efficacemente perturbazioni sulla struttura dominante se sono capaci di produrre perturbazioni anche sulla coscienza dei lavoratori.

Ecco che la *Vergegenständlichkeit* diventa un concetto decisivo non soltanto in quanto movimento di oggettivazione, in cui l'individuo estraniato torna a stringere la presa sui presupposti dell'esperienza umana, ma anche come momento di de-soggettivazione.

Commentando la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, Marx distingue "ciò che vi è di grande" nelle pagine hegeliane da quello che invece è criticabile. Ciò che vi è di grande nella *Fenomenologia* è precisamente il fatto che Hegel descrive l'attività umana come produzione di vita, un processo che comporta "l'oggettivazione come desoggettivazione, come estraneazione (*die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung*)"⁶⁰⁶. Hegel usa in maniera scambievolmente i termini alienazione ed estraneazione, *Entäußerung-Entfremdung*, per indicare il movimento in cui la coscienza nega la propria identità immediata uscendo "fuori" di sé, rendendosi "straniera" a se stessa, tentando di far emergere ciò che nel soggetto è "altro" dal soggetto. Questo è quello che c'è di grande nella riflessione hegeliana, perché l'estraneazione, nel senso nobile del termine, permette quel distacco che consente all'animale umano di "avere" le proprie potenzialità generiche, rendendole aperte ad un uso plurale e variegato in quanto non coincidenti con l'uso che si fa di esse qui ed ora, rendendole, in quanto *res*, "carne" e strumento del possibile.

La critica che Marx rivolge ad Hegel si basa su due aspetti.

Il primo: egli non ha considerato che queste capacità produttive insite nella natura umana sono state messe a profitto dall'industria capitalistica, quindi messe a tema storicamente (natura e storia sono sempre intrecciate per Marx). Questo ha reso l'insieme delle forze oggettive necessarie per l'esplicazione dell'attività umana come forme a priori intangibili, gettando il lavoratore in uno stato di impotenza, le potenzialità che sempre eccedono la coscienza del lavoratore non riescono quindi a spazializzarsi in altri usi delle cose e altri modi d'essere.

Il secondo aspetto: Hegel fa coincidere la natura umana con l'autocoscienza e il processo di produzione della vita è in realtà un "processo" che "deve avere un portatore, un soggetto, ma il

⁶⁰⁶ K. Marx, *M44*, Bd. 40, p. 574, trad. it., cit., p. 254.

soggetto si costituisce come risultato (*Dieser Prozeß muß einen Träger haben, ein Subjekt; aber das Subjekt wird erst als Resultat*)”.⁶⁰⁷ Il soggetto hegeliano, alienandosi, non perde mai realmente se stesso, non si fa mai realmente straniero a sé; la negazione della negazione, almeno secondo l’interpretazione marxiana della dialettica hegeliana, è funzionale a ripristinare l’autocoscienza originaria. In questo modo, dice Marx, l’estraneazione è soltanto un movimento psicologico interno alla coscienza, in cui gli oggetti non sono considerati realmente esterni e indipendenti dalla coscienza, quindi non sono aperti ad un uso alternativo, la loro potenza è già stata totalmente realizzata perché questi sono una proiezione della coscienza.

“L’appropriazione delle forze essenziali dell’uomo [...] [è] soltanto un’*appropriazione* che avviene nella *coscienza*, nel *pensiero puro*, cioè nell’*astrazione*, l’appropriazione di questi oggetti in quanto *pensieri* e *movimenti di pensiero*.”⁶⁰⁸

Per questo, egli dice che l’estraneazione per Hegel è solo un movimento psicologico, è “l’estraneazione dell’autocoscienza” e tale estraneazione “non è vista come un’espressione dell’estraneazione reale (*wirklichen Entfremdung*) dell’essenza umana-la sua espressione che si riflette nel sapere e nel pensiero”.⁶⁰⁹ Cosa intende Marx per estraneazione reale nel contesto della sua critica a Hegel?

L’estraneazione reale di cui parla Marx è una de-soggettivazione: il movimento del soggetto che diviene oggetto compie questo movimento de-soggettivandosi.⁶¹⁰ In termini più chiari: il lavoratore che vuole tornare a stringere la presa sulla propria vita generica, può farlo solo de-soggettivandosi. Porre infatti le proprie forze essenziali come “oggetti estranei” è tipico di quel soggetto che si fa oggetto, si rende straniero rispetto alla propria identità immediata, è essere oggettivo:

“Il comportamento reale, attivo, dell’uomo a sé come essere generico, ossia la sua manifestazione come un reale essere generico, cioè come un essere umano, è possibile soltanto in quanto l’uomo esplica realmente tutte le sue *forze generiche* (*Gattungskräfte*) – cosa che è a sua volta possibile soltanto grazie all’azione complessiva degli uomini, come risultato della storia-, e si rapporta ad esse come ad oggetti (*Gegenständen*), ciò che da principio è possibile soltanto nella forma dell’estraneazione (*Entfremdung*)”.⁶¹¹

⁶⁰⁷ Ivi, p. 584, trad. it., cit., p. 270.

⁶⁰⁸ Ivi, p. 573, trad. it., cit., p. 252.

⁶⁰⁹ Ivi, p. 575, trad. it., cit., p. 257.

⁶¹⁰ Sarebbe interessante qui proporre un paragone tra la *wirkliche Entfremdung* a cui Marx fa riferimento e il *Verfremdungseffekt*, l’effetto di straniamento all’opera nel teatro di Bertold Brecht. Rimandiamo, per quanto concerne l’analisi di tale concetto nel teatro brechtiano, a L. Althusser, *Il “Piccolo”, Bertolazzi e Brecht (Note su un teatro materialista)*, in “Per Marx”, cit., pp.119-136.

⁶¹¹ K. Marx, *M44*, Bd. 40 p. 572, trad. it., cit., pp. 254-255.

L'individuo che si rende "straniero" a se stesso (il movimento dell'*Entfremdung*) mette a tema le sue "forze generiche" come oggetti di un sapere "tecnico". Gli oggetti che lo definiscono in quanto vivente umano (oggetti tecnici, segni linguistici, passioni), proprio in quanto oggetti, possono così essere usati e si dimostrano aperti ad usi plurali. La stessa vita diventa oggetto di un sapere pratico, che ricerca nuove individuazioni. L'io, estraniandosi, diventa spettatore che approva o disapprova le performance dell'io attore. È solo questa posizione eccentrica dell'io che si è de-soggettivato e si è reso "straniero" a se stesso, che consente a Marx di parlare di un' "appropriazione" delle disposizioni generiche della specie. Possiamo appropriarci soltanto di ciò con cui non coincidiamo immediatamente, e questo rende i presupposti generici che ci definiscono aperti ad un uso molteplice e variegato:

"L'uomo si appropria della sua essenza onnilaterale (*allseitiges Wesen*) in una maniera onnilaterale (*allseitige*), cioè in quanto uomo totale. Ognuno dei suoi rapporti *umani* verso il mondo, il vedere, l'udire, l'odorare, il gustare, il toccare, il pensare, l'intuire, il sentire, il volere, l'essere attivo, l'amare, insomma tutti gli organi della sua individualità, come pure gli organi che sono immediatamente nella loro forma organi sociali sono, nel loro *oggettivo* comportamento, ovvero nel loro *comportamento verso l'oggetto* (*Verhalten zum Gegenstand*), appropriazione del medesimo. L'appropriazione della realtà umana (*Die Aneignung der menschlichen Wirklichkeit*), il comportamento di essa verso l'oggetto, è l'*affermazione della realtà umana* (essa è perciò tanto molteplice, quanto molteplici sono le *determinazioni essenziali* umane e le *attività* umane)".⁶¹²

L'universalità è indicata dal termine tedesco *allseitigkeit*: la vita dell'animale umano e le *res* che lo costituiscono, a mo' di strumenti, vengono prese da tutti gli angoli (*allseitigkeit*); l'individuo che si fa "straniero" a se stesso cerca di sviluppare tutte le potenzialità dello spazio oggettivo che lo costituisce. Non è un aspetto secondario rilevare che questo discorso emerga nel manoscritto in cui Marx avanza ipotesi sul comunismo, dopo averlo criticato nella sua forma rozza. Dato che, nel corso della sua biografia intellettuale e politica, Marx non si è mai arrischiato a fornire formule programmatiche sull'idea di comunismo, nei *Manoscritti parigini* offre però un "segnavia", una traccia che, se non denota nulla di definito, è importante comunque per non perdersi lungo la via.

Comunismo, secondo questa traccia, è il movimento che spinge il lavoratore a rifiutare la propria identità di lavoratore, si fa "straniero" a se stesso in seguito ad "incontri" con quelle "forze oggettive" che provocano perturbazioni nella sua coscienza. Il distacco a cui Marx fa riferimento è il sapere tecnico del lavoratore che egli non vuole più mettere a disposizione del capitalista. Se dunque per Marx il lavoro, nella sua dimensione metastorica, è coalescenza di *poiesis*, *episteme-techne* e *praxis*, egli cerca di fornire dei "segnavia" per pensare, come posta in gioco politica, l'attività umana in

⁶¹² Ivi, pp. 539-540, trad. it., cit., pp. 191-192.

quanto capace di “usare” oggetti e la propria vita in una produzione continua di sé, di altri stili di vita (diversi da quelli imposti dalla divisione del lavoro), in cui la vita non si separi mai dal “desiderio” di vivere.⁶¹³

3.11 Essere materialisti in filosofia.

Per Marx, “essere comunisti” ha dunque molto a che fare con la riappropriazione di ciò che definisce la natura del vivente umano, la sua potenzialità tecnica e innovativa, la sua capacità di elaborare differenti strategie mentre usa oggetti tecnici poiché, in questo uso, ne va del suo essere nel mondo e del suo “desiderio” di vita. Precisando nel contempo che l’appropriazione della vita “generica” è motivo di battaglia politica. Segnaliamo due ordini di questioni, che ritroveremo nello scritto sulla *Sacra Famiglia*. È sempre più chiaro che la disputa tra idealismo e materialismo non è per Marx un semplice ghiribizzo teorico, è scelta di campo politica. Chi infatti si pone a difesa dell’interiorizzazione dello spazio interno (i discepoli dell’idealismo) difendono, consapevolmente o inconsapevolmente, uno stile di vita basato sull’impotenza.

Essere materialista invece significa rivendicare la possibilità di tornare a stringere la presa sui presupposti materiali dell’esistenza umana, per usarli, come degli strumenti, in maniera alternativa rispetto a come sono declinati dalla società capitalistica. Nella *Sacra Famiglia*, Marx sottopone ad una critica sferzante la filosofia di Bruno Bauer, il quale, rivendicando uno “stile di vita” basato sull’interiorizzazione dello spazio esterno, finisce per arroccarsi in difesa della coscienza, trattata da Bauer come un *katechon* rispetto alle forze oggettive della pratica politica, che per Marx corrispondono al movimento della materia, degli oggetti sensibili che attivano le forze dell’uomo, del *Leib*. Già durante l’esperienza giornalistica della “Gazzetta Renana” Marx aveva condannato il soggettivismo esasperato di Bauer, a cui mancava l’attenzione per la “possibilità reale” dell’azione politica.

Nella *Sacra famiglia*, la critica è ancora più netta. Perché Marx, a differenza di Bauer, sostiene che le idee della coscienza, di per sé, non sono in grado di trasformare la realtà: “In generale, le idee non

⁶¹³ Il movimento operaio con cui Marx entrò in contatto durante il soggiorno a Parigi è stato oggetto di studio da parte di Jacques Rancière. Tra le differenti biografie degli *ouvriers* francesi, narrando le vicende del falegname Gabriel Gauny, Rancière riporta come Gauny cerca di sfuggire alla “campana” che scandisce il tempo di lavoro provando ad instaurare un rapporto con il proprio strumento di lavoro in cui la finalità non è possedere, nel senso borghese del termine, l’oggetto ma “possedere sé stesso”, spogliandosi dell’identità che gli è stata assegnata. Gauny cerca di stabilire nuovi rapporti con i propri strumenti di lavoro, per produrre una temporalità differente rispetto a quella che gli è stata imposta. J. Rancière, *La nuit des prolétaires*, Fayard, Paris 1982, in part. pp. 79-106.

possono attuare niente. Per l'attuazione delle idee c'è bisogno degli uomini, i quali impiegano una forza pratica (*eine praktische Gewalt*)".⁶¹⁴

L'argomento di discussione è la Rivoluzione Francese, criticata da Bauer in quanto ha portato ad una massificazione dei processi politici. Bauer chiama "massa" la figura sociale del proletariato, che ha compreso, a differenza di Bauer, che si può difendere uno stile di vita originale ed unico solo aggredendo il principio della proprietà privata.

Il confronto con Bauer aiuta a mettere ancora più in risalto che, se Marx certamente esalta la componente soggettiva dell'emancipazione rappresentata dal proletariato, dall'altro lato ciò non sfocia in un soggettivismo puro.

Le dinamiche soggettive devono combinarsi con quelle "oggettive". Per questo, nella *Sacra Famiglia* viene condannato il volontarismo dei Giacobini e la politica del Terrore, che è sfociato poi nell'esclusione violenta degli oppositori dello Stato: il Terrore "ha voluto distruggere l'accaparramento tagliando la testa agli accaparratori".⁶¹⁵

Nella *Sacra Famiglia*, Marx tratteggia una "storia del materialismo" ed il motivo è eminentemente politico, oltre che teorico:

"Se si muove dalle dottrine del materialismo sulla bontà originaria degli uomini e sulla loro eguale capacità intellettuale, sulla onnipotenza dell'esperienza, dell'abitudine, dell'educazione, sull'influsso delle circostanze esterne sull'uomo, sulla grande importanza dell'industria, sul diritto al godimento ecc., non occorre una grande acutezza per cogliere la connessione necessaria del materialismo con il comunismo e il socialismo".⁶¹⁶

Essere materialisti ed essere idealisti non è soltanto una questione teorica, racchiude una presa di posizione politica. Anche se, occorre precisare, ogni filosofia porta al suo interno lo spettro del suo contrario.⁶¹⁷

Il confronto di Marx con la tradizione materialistica a lui precedente è però anche un tentativo di smarcamento e di preparazione ad un nuovo modo di trattare il materialismo di cui egli stesso vuole farsi portatore. Ad esempio, sostiene che il materialismo francese ed inglese, attraverso le figure di Gassendi e Hobbes, "è sempre rimasto in intimo rapporto con *Democrito ed Epicuro*", anche se non sono riusciti a proporre una filosofia materialistica davvero innovativa. La filosofia materialistica di Bacone e Hobbes ha pensato il corpo essenzialmente come macchina, il suo desiderio di vita è stato

⁶¹⁴ *HF*, p. 126, trad. it. in MEOC, vol. 4, p. 133.

⁶¹⁵ Ivi, p. 100, trad. it., cit., p. 133. Cfr. Anche L. Basso, *Percorsi dell'emancipazione. Oltre il dualismo tra soggetto individuale e soggetto collettivo*, in L. Basso (et alii), *Marx: la produzione del soggetto*, cit., pp. 255-256.

⁶¹⁶ Ivi, p. 138, trad. it., cit., p. 145.

⁶¹⁷ Cfr. L. Althusser, *Filosofia per non filosofi*, Edizioni Dedalo, Bari 2015, p. 46.

ridotto ad un “movimento *meccanico* o *matematico*”.⁶¹⁸ È un materialismo “senza carne”⁶¹⁹. Il corpo vivo viene ridotto a “un corpo incorporeo” (*unkörperlicher Körper*). Ogni passione viene ridotta ad un “movimento meccanico che finisce o comincia”.⁶²⁰ L'*unkörperlicher Körper* non è il corpo inorganico trattato nei *Manoscritti parigini*, nel quale si trovano materializzate le capacità tecniche della specie. Il “corpo incorporeo” è un corpo quantificabile e quantificato, un oggetto adatto per la fabbrica, capace di erogare lavoro.⁶²¹

Con questo excursus di storia del materialismo, riteniamo che Marx sia interessato a tre ordini di questioni.

-La prima: egli prosegue l'idea che già è emersa nei *Manoscritti*. Attraverso una rielaborazione della “differenza” empirica feuerbachiana, egli rimodella tale nozione (e dunque produce una nuova problematica), per sostenere che lo spazio oggettivo umano è uno spazio cosale, eccedente rispetto a quello identitario della proprietà e della coscienza. È uno spazio materiale, capace di attivare incontri, dinamiche, politiche, che scompaginano qualsiasi tipo di assetto preconstituito.

-Il secondo: egli distingue l'*unorganische Körper* dall'*unkörperlicher Körper*, cioè dal corpo quantificato e messo a lavoro.

-Il terzo motivo è, invece, più strettamente legato alla nozione di “abitudine”, ed è Marx stesso a segnalarcelo. Dopo aver detto che essere “materialisti” in filosofia è strettamente connesso ad una presa di posizione politica, prosegue:

“Se l'uomo si forma ogni conoscenza, ogni percezione ecc. dal mondo sensibile e dall'esperienza nel mondo sensibile, ciò che importa allora è ordinare (*einzurichten*) il mondo empirico in modo che l'uomo, in esso, faccia esperienza di ciò – e prenda l'abitudine a ciò (*sich angewöhnt*) – che è veramente umano, in modo che l'uomo faccia esperienza di sé come uomo. [...] Se l'uomo è – nel significato materialistico – non libero [...] si deve [...] dare a ciascuno lo spazio sociale per l'estrinsecazione (*Lebensäußerung*) della sua vita. Se l'uomo è plasmato dalle circostanze, è necessario plasmare umanamente le circostanze.”⁶²².

⁶¹⁸ HF, p. 136, trad. it., cit., p. 143.

⁶¹⁹ Ibidem.

⁶²⁰ Ibidem.

⁶²¹ Su queste tematiche, cfr. F. Borkeneau, *Manifattura, società borghese, ideologia.*, Savelli, Roma 1978, il quale sostiene che l'immagine meccanicistica del mondo sia una metafora dei processi della manifattura estesa a tutto il cosmo. Cfr. inoltre anche S. Federici, *Caliban and the witch: women, the body, and primitive accumulation*, Mimesis, Milano-Udine 2015, p. 190, la quale sostiene che “lo sviluppo della macchina umana è il più grande salto tecnologico, il più grande passo verso lo sviluppo delle forze produttive compiuto nel periodo dell'accumulazione originaria. In altri termini, possiamo vedere che il corpo umano, e non la macchina a vapore e nemmeno l'orologio, è stata la prima macchina che il capitalismo ha sviluppato”.

⁶²² HF, p. 138, trad. it., cit., p. 145.

Ora, la questione dell'abitudine (*Gewohnheit*) rimanda ai *Manoscritti parigini* in cui Marx, distinguendo l'animale umano da quello non umano, sostiene che il primo è in grado di “avere” le proprie prerogative generiche e di relazionarsi con lo strumento di lavoro in maniera sempre innovativa e mai ripetitiva. L'uso della propria vita e degli strumenti non ha nulla di spontaneo, né di innato. Il saper-fare del vivente umano richiede tecniche, regole, una grammatica da seguire. C'è sempre un processo di apprendimento sociale sotteso al nostro modo di rapportarci a noi stessi e agli oggetti che tocchiamo. Le tecniche a cui il vivente umano ricorre quotidianamente per muoversi nel mondo sono “abitudini” sociali.

Il punto strettamente politico è capire se queste abitudini ripetono sempre lo stesso gesto, descrivendo uno stato che rimane sempre identico, oppure le abitudini sono in grado di convivere con la variazione e la novità, senza appunto che tra la regola sociale e il gesto dell'individuo ci sia contraddizione.

Per entrare più a fondo della questione, Marx parla di “abitudine” dopo aver trovato tale concetto nelle filosofie di Locke, Helvétius, D'Holbac, Condillac.⁶²³

“Nel suo scritto ‘L'essai sur l'origine des connaissances humaines’ [Condillac] ha elaborato concetti di Locke e ha dimostrato che non solo l'anima, ma anche i sensi, non solo l'arte di formare idee, ma anche l'arte della percezione sensibile sono fatti dell'*esperienza* e dell'*abitudine*. Tutto lo sviluppo dell'uomo dipende quindi dall'*educazione* e dalle *circostanze esterne*”.⁶²⁴

Questi riferimenti filosofici sono utili a Marx per capire cosa “non” bisogna intendere per “abitudine”. Per il materialismo meccanicistico, l'individuo è presupposto come passivo, forgiato unicamente dalle regole esterne che gli si impongono e che impediscono il gesto “singolare”. Ad essere ripetuta è la norma sociale, l'identico. Nella *Terza tesi su Feuerbach*, Marx si rivolge esattamente contro le filosofie meccanicistiche di Helvétius, D'Holbac, Condillac, La Mettrie.⁶²⁵

“La dottrina materialistica, secondo la quale gli uomini sono prodotti delle circostanze e dell'educazione, dimentica che sono proprio gli uomini che modificano le circostanze e che l'educatore stesso deve essere educato. Essa è perciò costretta a separare la società in due parti, una delle quali sta al di sopra dell'altra. La coincidenza nel variare delle circostanze dell'attività umana, o autotrasformazione (*Selbstveränderung*), può essere concepita o compresa razionalmente solo come prassi rivoluzionaria”.⁶²⁶

⁶²³ Sullo sviluppo del concetto di abitudine in età illuministica, cfr. M. Piazza, *Creature dell'abitudine*, Il Mulino, Bologna 2018.

⁶²⁴ *HF*, p. 137, trad. it., cit., p. 144.

⁶²⁵ Come sottolinea G. Labica nel suo commentario alle *Tesi su Feuerbach*, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, Puf, Paris 1987, pp. 55-65.

⁶²⁶ K. Marx, *TF*, MEW, Bd. 3, p. 5, trad. it., MEOC, vol. 5, p. 3.

Se la dottrina meccanicistica dice che gli “uomini sono prodotti delle circostanze”, è vero anche, ribatte Marx, che gli uomini possono modificare le circostanze. Questo processo di trasformazione, però, richiede l’“autotrasformazione” della coscienza, ovvero un processo di de-soggettivazione. La pratica rivoluzionaria agisce contemporaneamente su due fronti: dal lato del comune e dal lato del singolare. Il verbo *ändern* è fondamentale perché indica appunto un “cambiamento”, una pratica rivoluzionaria singolare-collettiva che è un processo permanente.

Se la nozione di abitudine nella filosofia meccanicistica implica un soffocamento della variazione, per Marx si tratta di valorizzare invece abitudini capaci di flessibilità rispetto a questo processo di continua auto-ristrutturazione del soggetto nel suo rapporto pratico con il mondo. Regole e abitudini sociali che possano adeguarsi nel seguire il “desiderio” di vita dell’animale umano, ma al tempo stesso questo desiderio deve essere regolato.⁶²⁷

Quando dunque Marx dice che occorre che gli uomini “facciano esperienza” e “prendano l’abitudine a ciò che è umano”, egli intende che il vivente umano deve abituarsi a ciò che è umano non interiorizzando norme o modelli che si danno a partire dall’istituzione statale e dai suoi apparati, ma scoprendo nella pratica ciò che si adatta o no al suo desiderio di agire. Nel contempo, occorre che gli “incontri” favorevoli sul livello della pratica politica vengano istituiti, organizzati (*einrichten*, come dice Marx) da regole che sappiano valorizzarli e non sospenderli. Il giovane Marx ci fornisce un altro segnava per il comunismo.

3.12 L’essenza umana come *ensemble* delle relazioni sociali.

Essere materialisti in filosofia è allora una scelta di campo politica. Nelle *Tesi su Feuerbach*, Marx scioglie i dubbi di qualsiasi ipotesi di compromissione con il materialismo astratto. Nella *Sacra Famiglia*, il confronto con la tradizione materialistica precedente ha segnalato la necessità di un “nuovo materialismo”. Feuerbach rappresenta l’ultima incrostazione del “vecchio materialismo” da cui Marx intende liberarsi, per motivi tanto teorici quanto politici. Se gli scritti precedenti, come abbiamo visto, non sono di certo riducibili ad un mero appiattimento sulle posizioni feuerbachiane, Marx avverte tuttavia l’esigenza di chiarire il proprio smarcamento.

Nella *prima Tesi*, egli scrive che il “difetto principale d’ogni materialismo fino ad oggi (compreso quello di Feuerbach) è che l’oggetto (*der Gegenstand*), la realtà (*die Wirklichkeit*), la sensibilità

⁶²⁷ Cfr. G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2014 e S. Chignola, *Diritto vivente. Ravaisson, Tarde, Hauriou*, Quodlibet, Macerata 2020.

(*Sinnlichkeit*) vengono concepiti sotto la forma dell'oggetto (*Objekt*), o dell'intuizione (*Anschauung*); ma non come attività sensibile umana, prassi; non soggettivamente".⁶²⁸

L'*Objekt*, per Feuerbach, ha la funzione di restituire all'uomo il legame immediato, privo di distanziamento, con la natura. Attraverso l'*Objekt* l'individuo può finalmente "toccare" il reale così come si presenta, nella sua forma semplicemente presente. Un rapporto "pieno" ed autentico con la natura, affettivo e diretto, privo di mediazioni. L'intuizione (*Anschauung*) è il modo di procedere tipico del materialismo intuitivo (*der anschauende Materialismus*).

La prassi a cui Marx fa riferimento consente invece di fare "breccia" rispetto ad un reale presentato da Feuerbach come "pieno". Questa è una differenza di non poco conto tra i due materialismi. Il materialismo di Feuerbach mira alla pienezza ed autenticità nel rapporto del soggetto con l'oggetto. Replica Marx: questo è un materialismo che non lascia spazio alla lotta politica, alla contingenza dei rapporti sociali. Il materialismo, per Marx, deve aprire spazi di agibilità politica, indicare cammini possibili. Se Feuerbach cerca pienezza, Marx intende aprire breccie. Se per Feuerbach esiste un legame con l'*Objekt* basato sull'intuizione e si tratta di adeguarsi all'oggetto così come esso si presenta in una sorta di unione mistica con esso, per Marx, invece, il mondo non è uno spettacolo da contemplare (o lo è comunque soltanto in una forma derivata), ma è un contesto rispetto al quale si è sempre in un rapporto problematico, potenziale, conflittuale. Per questo la prassi non riproduce mai il mondo mantenendosi fedele ad uno stato originario. Gli oggetti sono il prodotto di un'attività oggettiva (*gegenständliche Tätigkeit*); l'essere umano produce l'oggetto ma ne è da sempre condizionato. Nei *Manoscritti Parigini*, Marx ha utilizzato il lemma *Gegenstand* per indicare la materia trasformata dall'individuo, l'oggetto tecnico considerato a tutti gli effetti come componente biologica dell'animale umano.

Rispetto al materiale da lavoro trasformato, l'individuo assume un atteggiamento che non è basato sull'*Anschauung*, ma sul distacco. È questo distacco che gli permette di produrre mezzi di lavoro in grado di arricchire di nuovi effetti il proprio stare al mondo, produrre effetti voluti che non sono immediatamente dati. Aumentare cioè la produttività della vita, potenziare il desiderio di vita. La capacità di produrre effetti voluti attraverso l'azione sul *Gegenstand* significa per l'essere umano "fare storia", una "storia consapevole".

Marx associa al *Gegenstand* la *Wirklichkeit*. *Wirklichkeit* deriva dal verbo *wirken*, che significa letteralmente lavorare, da cui il sostantivo *Werk*. Marx concepisce la realtà come un'opera, come il risultato di un lavoro. *Wirklichkeit* è il reale inteso allora come attività, secondo una dinamica

⁶²⁸ K. Marx, *TF*, MEW, Bd. 3, p. 5, trad. it., cit., p. 3.

produttiva, rispetto al quale il rapporto è sempre mediato, è sempre la stratificazione di attività produttive precedenti.

La *prima Tesi* indirizza inoltre l'attenzione del lettore verso il concetto di "attività", ma è opportuno concentrarsi sul termine "pratica". Nonostante l'occorrenza del lemma *Tätigkeit* sia ricorrente nella *prima Tesi*, Marx nelle altre tesi valorizza particolarmente la coppia *Praxis/praktisch*.⁶²⁹ Feuerbach concepisce la pratica sotto l'aspetto "sordidamente giudaico", cioè nel senso utilitaristico ed egoistico del termine.⁶³⁰

L'attività (*Tätigkeit*) a cui Feuerbach fa riferimento, in contrapposizione al metodo speculativo di Hegel, è quella dei sensi, i quali forniscono la prova che l'oggetto (*Object*) sensibile si manifesta come soggetto, diventando un doppio speculare dell'io.⁶³¹ Per questo, Marx può scrivere: "Feuerbach vuole oggetti sensibili realmente distinti dagli oggetti del pensiero; ma egli non concepisce l'attività umana stessa come attività *oggettiva*".⁶³²

Nei *Manoscritti parigini*, Marx ha trattato le percezioni come forze oggettive, esterne alla coscienza in quanto la determinano. Il sintagma "storia naturale" sta proprio ad indicare che l'esperienza sensibile è un prodotto storico, quindi i sensi sono da sempre "educati" secondo le strutture di una determinata società, "si" percepisce secondo pratiche che abbiamo appreso. Perciò, l'attività umana è un'attività oggettiva, perché condizionata dallo spazio "oggettivo" che sovradetermina il soggetto. Feuerbach non è riuscito a concepire l'attività pratica nemmeno soggettivamente, poiché il suo materialismo fondato sull'intuizione non riesce a concepire la dinamica produttiva della pratica politica, capace di aprire possibilità di trasformazione rispetto alla durezza degli oggetti. Nella filosofia di Feuerbach sembrano così permanere le vestigia mortifere del passato nel presente. Il suo materialismo è astratto perché, desiderando la pienezza, mantiene intatto il reale così come appare.

Dice allora Marx che il lato *attivo* fu sviluppato "in opposizione al materialismo, dall'idealismo", anche se "astrattamente", esso infatti ignora "l'attività reale, sensibile in quanto tale".

Il lato attivo sviluppato dall'idealismo a cui Marx fa riferimento è una dinamica che si svolge interamente nella sfera della coscienza: Hegel, secondo Marx, presenta la "propria filosofia come *la*

⁶²⁹ Cfr. G. Labica, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, cit., p. 36.

⁶³⁰ "La dottrina caratteristica, fondamentale della religione ebraica [...] non è tanto la soggettività quanto piuttosto l'egoismo. La dottrina della creazione nel suo significato caratteristico può solo scaturire da una visione pratica (*praktisch*), che assoggetta la natura unicamente alla volontà e ai bisogni dell'uomo. [...] L'utilitarismo è il principio supremo dell'ebraismo. Il loro principio, il loro Dio, è il principio più pratico (*praktischste Prinzip*) che esista al mondo: l'egoismo, cioè l'egoismo sotto forma di religione." L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cit., pp. 126-128.

⁶³¹ "Nel pensiero io sono un soggetto assoluto, ammetto la validità di tutto il resto solo in quanto lo considero oggetto e predicato di me soggetto pensante: in questa sfera sono intollerante. Nell'attività dei sensi (*Sinnentätigkeit*), invece, mi comporto da liberale, nel senso che concedo all'oggetto di essere quello stesso che sono io, cioè soggetto, ente reale che si manifesta da se stesso. Solo i sensi, o se vogliamo dire, l'intuizione, ci presentano qualche cosa in funzione di soggetto." L. Feuerbach, *Principi di filosofia dell'avvenire*, cit., p. 107.

⁶³² K. Marx, *TF*, MEW, Bd. 3, p. 5, trad. it., cit., p. 3.

filosofia”,⁶³³ pretendendo di essere l’unico Linguaggio e l’unica Logica nei quali tutti gli altri discorsi e tutte le altre logiche devono essere tradotte.

La pratica rivoluzionaria, invece, trova in se stessa il fondamento della propria legittimità, non ha bisogno di essere autorizzata dalle prestazioni teoriche della filosofia.⁶³⁴ In questo modo, Marx sferra un colpo politico alle pretese della filosofia idealistica. Il fatto che la pratica politica si fondi su stessa non è una dichiarazione di empirismo. Quest’ultimo cerca la verità “nelle” cose: la pratica rivoluzionaria, invece, produce il vero, costituisce l’origine e il criterio di ogni verità, l’inizio e la fine del processo conoscitivo. Egli cerca di posizionarsi nell’ “al di là” della filosofia, la quale diventa così un’attività non più autonoma, ma condizionata dalla posizione che occupa nel campo dei conflitti sociali. L’ “al di qua” della filosofia coincide con una pratica teorica segnata da scarti, soglie irreversibili, per cui è impossibile parlare di una filosofia eterna. La filosofia marxista è allora una non-filosofia o un’antifilosofia. È una pratica critica e rivoluzionaria. Lotta dentro e contro il campo teorico.

Nella *seconda tesi*, Marx si chiede quindi cosa significa pensare. Il problema della verità è “una questione pratica” e non “meramente scolastica”. Occorre chiedersi infatti se il pensiero abbia le caratteristiche della *Wirklichkeit* o se è condannato alla *Nichtwirklichkeit*, all’inefficacia.

L’identità postulata da Feuerbach tra pensiero ed essere non affronta mai la prova della realtà, non compie alcuno sforzo dedito alla trasformazione del dato. Cosa significa porre come problema il “pensiero”? Significa riflettere sulla sua efficacia e sulla sua potenza. Un pensiero potente è un pensiero che non si accontenta di sviluppare una speculazione formale a cui il reale si limita al massimo a fornirgli l’occasione di sfoggiare la sua coerenza logica; in questo caso la materia viene concepita come un deposito passivo al quale è possibile applicare indifferentemente una forma qualsiasi.

“Nella prassi l’uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. (*In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen*)”.⁶³⁵

È nella pratica (*in der Praxis*), e soltanto nella pratica, che il pensiero può realmente provare (*beweisen*) la sua effettiva potenza. È l’esperienza del confronto pratico tra teoria e realtà a rivelare

⁶³³ K. Marx, *M44*, MEW, Bd. 40, p. 574, trad. it., cit., p. 255.

⁶³⁴ È chiaro quindi che il lemma “pratica” (*praxis/praktisch*), rispetto alla *Tätigkeit* feuerbachiana che cerca un rapporto simbiotico con l’oggetto, valorizza maggiormente la dinamica politica che destruttura l’assetto politico pre-esistente. Quando utilizza il lemma *Tätigkeit*, Marx affianca spesso ad esso l’aggettivo *praktisch*, per indicare il carattere rivoluzionario e dirompente dell’agire.

⁶³⁵ K. Marx, *TF*, MEW, Bd. 3, p. 5, trad. it., cit., p. 3.

il valore della teoria e a mostrare che non sono le idee che fanno la storia e che la storia non è al servizio del regno della ragione o della libertà.

Il pensiero non attesta la semplice registrazione del dato empirico. Il pensiero, per Marx, è chiamato alla produzione di qualcosa di unico, nuovo, singolare, che possa riorganizzare il campo dell'esperienza visibile, far "vedere" ciò che prima non si riusciva a vedere. In questo senso, da un lato, possiamo dire che è possibile spiegare la genesi dell'irripetibile, del contingente, a partire da "astrazioni concettuali": la necessità delle costruzioni teoriche elabora la contingenza di forme inedite di esperienze, rende possibili sensazioni più raffinate e complesse, l'artificio elaborato intellettualmente produce un sentire materialistico non ingenuo, che non sacralizza il reale (alla maniera di Feuerbach).⁶³⁶

Dall'altro lato, il pensiero è chiamato alla prova della pratica, la teoria presenta così un carattere sperimentale. La verità e la verifica di una teoria sono da ricercare all'interno della realtà che si trasforma, all'interno della storia reale, la quale funge da critica della teoria. Non solo: la conoscenza è realmente efficace se stimola gli individui ad auto-trasformarsi (*Terza tesi*). Nelle pagine dei *Manoscritti parigini*, l' "estraneazione reale" corrisponde al movimento capace di rendere gli individui "stranieri" a sé stessi, cioè abbandonando l'identità assunta precedentemente. Nelle *Tesi su Feuerbach* Marx intende però compiere un percorso di decisa rottura, anche linguistica, con la filosofia idealistica tedesca, che si completerà nell'*Ideologia tedesca*;⁶³⁷ rinuncia al lemma estraneazione reale, dopo che però già nei *Manoscritti* lo aveva utilizzato conferendo ad esso una torsione decisiva, nel senso appunto di una de-soggettivazione che non ha lo scopo di ripristinare un'identità originaria. Ora, nelle *Tesi*, Marx non utilizza più il lemma *wirklichen Entfremdung* ma quello di *Selbstveränderung* perché il lemma "estraneazione reale" è troppo contaminato dalla tradizione idealistica, che lo ha utilizzato, secondo Marx, in senso teleologico.

Comunque sia, questa auto-trasformazione è una de-soggettivazione: l'auto-trasformazione si dà quando il soggetto diventa consapevole dei presupposti rimossi e che tuttavia lo condizionano, i quali lo rendono povero e sottomesso a forze estranianti più grandi di lui.

La pratica teorica ha certamente un ruolo fondamentale nello smascheramento degli effetti-verità che le pratiche religiose e idealistiche sono capaci di produrre, tuttavia Marx è consapevole del fatto che questo smascheramento non le rimuove una volta per tutte; la religione, ad esempio, agisce sul "vissuto" degli individui: è il sospiro della creatura oppressa, l'espressione della sua miseria reale. La filosofia idealistica è ideologica in quanto proiezione della propria esperienza, è oggettivazione di

⁶³⁶ Cfr. P. Virno, *Convenzione e materialismo*, DeriveApprodi, Roma 2011, pp. 15-81.

⁶³⁷ La riformulazione concettuale e terminologica è evidente nella valorizzazione della *Praxis* rispetto al lemma *Tätigkeit* e, come vedremo analizzando la *Sesta Tesi*, nell'uso del termine francese *Ensemble* rispetto al *das Ganze* tedesco.

un vissuto personale. Di conseguenza, soltanto la pratica rivoluzionaria per Marx è *praxis* nel senso aristotelico del termine “trasformazione di sé tramite sé”, autotrasformazione, *Selbstveränderung*. Se il pensiero “smaschera” il presunto carattere eterno delle proiezioni ideologiche riconducendole alla loro base storica e mondana, bisogna comunque agire per dissolverle.

L’alienazione, dice Feuerbach, è un processo di “duplicazione (*Verdopplung*) del mondo in un mondo religioso e in uno mondano” (*quarta tesi*).⁶³⁸ Il mondo è sottoposto ad un processo di raddoppiamento, mondano ed extra-mondano (religioso), di conseguenza l’individuo vive un’esistenza scissa, senza riuscire a stringere la presa sugli aspetti concreti e reali dell’esistenza umana. Per Feuerbach, occorre “una presa di coscienza” da parte del singolo, che deve risolvere (*aufzulösen*) il mondo religioso nel suo fondamento terreno. Tuttavia, replica Marx, Feuerbach non spiega perché gli esseri credono alle illusioni religiose, le quali non possono essere dissipate se non si indagano le condizioni materiali che le hanno prodotte. In altri termini: non basta declamare che la religione è l’oppio del popolo, bisogna chiedersi perché il popolo assume quest’oppio.⁶³⁹ Il lavoratore alienato proietta l’immagine di sé come *homo economicus* sulla sfera celeste e si pone in adorazione di essa. Feuerbach cerca una via di fuga da questo processo di alienazione ricorrendo alla struttura desiderante dell’individuo, il quale intende riappropriarsi del reale-concreto opponendo alla proiezione religiosa un desiderio che proviene totalmente dalla sua struttura interna, desideroso di riconciliarsi con la natura. Secondo Marx, occorre certamente valorizzare il desiderio di vita dell’individuo, ma questo può essere affinato solo se nel contempo è desiderio di cambiamento delle stesse condizioni materiali che producono il fenomeno ideologico del raddoppiamento della base terrena su quella celeste.

Non basta invertire soggetto e predicato, sostituire l’Uomo a Dio, opporre le idee che sono espressione della struttura desiderante dell’individuo alle idee religiose, perché lo stesso desiderio del singolo è condizionato dalle relazioni sociali. Il fatto che le idee che si producono sul livello del fondamento mondano acquistino una vita autonoma e indipendente, può essere spiegato soltanto indagando il mondo stesso che le ha prodotte, il processo della vita reale: “Questo fondamento deve essere perciò in se stesso tanto compreso (*verstanden*) nella sua contraddizione, quanto rivoluzionato praticamente (*praktisch revolutionert*).”⁶⁴⁰ Se la pratica teorica agisce sul livello della conoscenza, invalidando le astrazioni ideologiche sul piano gnoseologico, spetta alla pratica rivoluzionaria il compito di eliminarle sul piano del vissuto esistenziale. La pratica politica trasforma il soggetto stesso, contribuendo a restituirgli la sua “terrestrità” (*Diessseitigkeit*), la sua capacità cioè di tornare

⁶³⁸ K. Marx, *TF*, MEW, Bd. 3, p. 6, trad. it., cit., p. 4.

⁶³⁹ Cfr. G. Labica, *Karl Marx: Les “Theses sur Feuerbach*, cit., p. 67.

⁶⁴⁰ K. Marx, *TF*, MEW, Bd. 3, p. 6, trad. it., cit., p. 4.

ad agire nel reale stringendo la presa sui presupposti generici della propria esistenza per conferire ad essi una configurazione storica differente.

Il riferimento all'attività rivoluzionaria, quella del proletariato, sembra però voler rintracciare nella prassi di quest'ultimo il "senso della storia", proponendolo come nuovo Soggetto, nel senso idealistico del termine, il quale riassume su di sé tutti i campi dell'esperienza umana ed essendo la soluzione riepilogativa delle differenti tipologie di pratiche e di contraddizioni che definiscono la vita sociale degli individui.⁶⁴¹

La *Sesta Tesi* contribuisce però a fare chiarezza su questo aspetto:

"L'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo (*Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum*). Nella sua realtà (*In seiner Wirklichkeit*) essa è l'insieme (*ensemble*) dei rapporti sociali (*der gesellschaftlichen Verhältnisse*)".⁶⁴²

Spicca l'utilizzo del termine francese *Ensemble* da parte di Marx per evitare l'impiego del tedesco *das Ganze*:⁶⁴³ l'insieme dei rapporti sociali è una totalità che rimane aperta, è una "totalità detotalizzata", non indica completezza (*das Ganze*).

Il soggetto è un "centro di annodamento" di relazioni molteplici: possiamo sostenere che egli è definito nello spazio che esiste "tra" gli individui, è transindividuale.⁶⁴⁴ Ciò vuol dire allora riformulare la domanda su "che cos'è l'uomo" a cosa "può" un uomo quando si attesta che non è mai solo e che la multiforme varietà delle sue esperienze sociali lo trasforma. Quando si riconosce che l'*ensemble* delle relazioni precede la vita individuale e la costituisce, allora possiamo sostenere che molteplici sono i modi di essere "umani". Questi rapporti trasformano gli individui; l'individuo stesso, desoggettivandosi, ha anche la possibilità, per quanto possibile, di modificare la modalità della relazione stessa.

Feuerbach concepisce invece l'essenza come un'astrazione inerente (*inwohnendes*) ad ogni singolo individuo. Il participio presente *inwohnend* indica che l'essenza umana è un'astrazione che abita l'interiorità di ciascuno. Mantenendosi nello spazio interno, l'individuo per Feuerbach può cercare la verità su di sé e dare senso alla propria esistenza. Scavando nella propria interiorità egli scopre che è

⁶⁴¹ In realtà, come abbiamo già fatto notare, se ci basiamo sull'uso politico del lemma proletariato, possiamo constatare che questo, almeno nella prima metà dell'800, presenta un significato equivoco. Non è definito, cioè, da una proprietà ben specifica onnicomprensiva, ma raccoglie semmai differenti figure lavorative e non lavorative. I fatti di Lione del 1831 testimoniano appunto che esso è il nome comune di una moltitudine di figure sociali che sono riluttanti ad essere integrate nella fabbrica come "classe operaia".

⁶⁴² K. Marx, *TF*, MEW, Bd. 3, p. 6, trad. it., cit., p. 4.

⁶⁴³ Cfr. E. Balibar, *Dall'antropologia filosofia all'ontologia sociale e ritorno: che fare con la VI tesi di Marx su Feuerbach?*, in "Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni" cit., pp. 147-177.

⁶⁴⁴ Cfr. E. Balibar, *La filosofia di Marx*, cit., pp. 46-47.

rappresentativo di un “tipo” generico, prende coscienza del fatto che esistono proprietà che lo legano a tutti gli altri individui.

L’universale neutro (*das Abstraktum*) ci segnala che l’astrazione generica si pone come categoria totalizzante, si applica alla totalità degli esseri umani, sia a quelli esistenti sia a quelli soltanto possibili, e quindi ancora inesistenti. Il Genere Umano, inteso come una generalizzazione neutra, ha la pretesa di definire il senso, la verità e gli spazi di realizzazione per la vita di ciascun individuo.

L’*ensemble* delle pratiche sociali, invece, è un processo di unificazione conflittuale dagli esiti incerti, collocato in una società determinata storicamente. La pratica “sociale”, considerata come “sistema complesso”, esiste nella modalità dell’esistenza attuale, in un presente concreto (*ottava Tesi*).⁶⁴⁵ La filosofia idealistica ha tentato di risolvere la pratica sociale nel misticismo, cioè ha tentato di sovrapporre a questo *ensemble* di pratiche un Senso onnicomprensivo:

“La vita sociale è essenzialmente *pratica (praktisch)*. Tutti i misteri che sviano la teoria verso il misticismo trovano la loro soluzione razionale nell’attività pratica umana e nella comprensione (*in dem Begreifen*) di questa prassi (*Praxis*)”.⁶⁴⁶

L’*ensemble* delle relazioni, si badi, non indica affatto una modalità evanescente di relazionarsi: l’*ensemble* costituisce un insieme di parti instabili e contingenti, le quali però al tempo stesso sono vincoli che determinano il funzionamento del sistema e sono vincoli per l’agire individuale. Si tratta allora di pensare insieme la necessità del condizionamento e la contingenza dell’articolazione di forze che si combinano tra di loro, che non sono destinate necessariamente ad essere compatibili con la conservazione di una determinata congiuntura.

Il problema della congiuntura ci riporta alla *Dissertazione di dottorato* e alla valorizzazione della “possibilità reale” emersa nel corpo e corpo instaurato da Marx tra la filosofia di Democrito e quella di Epicuro. Quest’ultimo pretende di spiegare “con nonchalance” i fenomeni naturali, riconoscendo il possibile soltanto sotto il profilo gnoseologico, a *parte subjecti*. Possibile, per Epicuro, è tutto ciò che la mente può pensare in modo tale che non ci sia qualcosa che dall’esterno possa urtare la coscienza. Nel contesto della critica a Feuerbach, rimarcando il fatto che l’attività umana è oggettiva e non soggettiva, Marx intende sostenere che il possibile è associato sempre a condizioni reali, significa cioè fondarlo da un punto di vista ontologico; “possibilità reale” indica l’urgenza di passare

⁶⁴⁵ A. Gramsci, nel *Quaderno 13* dei *Quaderni del carcere*, combina la *sesta tesi* con la problematica machiavelliana di fortuna, virtù, occasione e dei rapporti di forza, sviluppando l’espressione “fluttuazioni di congiuntura dell’insieme dei rapporti sociali”. Si veda a tal proposito il saggio di V. Morfino, *La VI tesi tra Gramsci e Althusser*, in “Intersoggettività o transindividualità”, cit., pp. 273-318.

⁶⁴⁶ K. Marx, *TF*, MEW, Bd. 3, p. 7, trad. it., cit., p. 5.

in rassegna tanto le condizioni oggettive che limitano il mutamento, quanto quelle che lo promuovono, comprenderne la necessità data dal quadro di condizionamenti esistenti.⁶⁴⁷

Pensare “nella congiuntura” richiede un’azione politica fondata sul realismo: il compito che il pensiero deve prendere in carica è inscritto nella realtà empirica, la promessa di trasformazione è incistata nei campi di tensione che si aprono negli incontri e scontri di forze, le quali dischiudono un panorama di tendenze e significati elaborati nei differenti ordini di attività. Queste tendenze, che non sono teleologicamente orientate e quindi sono tra loro ineguali, si presentano sotto forma di una serie di “indizi”. Ciò mette a tema l’esigenza di valutare il campo del possibile per conoscere, prevedere e istituire priorità tra gli elementi a disposizione in vista del fine.⁶⁴⁸ Passare in rassegna le capacità e le tendenze politiche iscritte nel momento attuale significa far uso di un pensiero “potente”, nel momento in cui esso è realmente in grado di “fare luce” e aprire spiragli nuovi.

Occorre rapportarsi politicamente alla crisi: quest’ultima coincide, per il giovane Marx, con il dissolversi degli *Stände* e con gli aspetti residuali di un passato feudale che continua a persistere nella Prussia, sotto forma di quel sistema corporativo denunciato nella *Kritik* come anacronistico. Se la crisi corrisponde a questa perniciosa unità di vecchio e nuovo, rapportarsi politicamente ad essa significa allora riconoscere il carattere altamente instabile della congiuntura presente, a causa della stratificazione temporale che la caratterizza; il pensiero, in quanto pratica teorica, deve essere capace di inserirsi in una totalità sempre porosa, costitutivamente aperta al cambiamento, perché l’Intero non esiste e non c’è mai rottura di esso: ovvero, non c’è mai *aut-aut* tra continuità e discontinuità, dato che la totalità è sempre in movimento.

L’*undicesima tesi* non dichiara allora la “morte” della filosofia, perché essa è chiamata attivamente a trasformare il mondo. È chiamata soprattutto a contribuire ad una diversa pratica del tempo, inteso non come riproduzione di vestigia mortifere del passato, ma come produzione di avvenire, produzione di un nuovo inizio. Come scriverà successivamente Marx, nel *18 Brumaio di Luigi Bonaparte*: “la rivoluzione sociale del XIX secolo non può prendere la propria poesia dal passato, bensì solo dal futuro”. Se la “teologia politica” richiama continuamente il passato nel presente, cercando nel contempo di prenotare anche il futuro, per Marx si tratta invece di ingaggiare una lotta nel pensiero per riappropriarsi del futuro, sottraendolo all’ideologia. Ma per questo scopo, occorre prima “fare i conti” con il passato, dissolvendo la sua forza soverchiante sul presente.

⁶⁴⁷ Cfr. M. Farnesi Camellone, *Utopia e possibilità oggettivo-reale in Ernst Bloch*, cit., p. 32. Rimandiamo soprattutto al commentario di E. Bloch delle *Tesi su Feuerbach* contenute in *Karl Marx*, cit., pp. 81-136.

⁶⁴⁸ Cfr. C. Lefort, *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, Casa Editrice il Ponte, Bologna 2005, pp. 180-207.

“Interpretare il mondo”⁶⁴⁹ (quello che hanno fatto i filosofi sinora) significa ricondurre il reale ad un principio astratto che pretende di conferire armonia ed ordine ad esso. Per Marx, invece, quello che conta (*es kommt darauf an*) è che la filosofia partecipi attivamente alla trasformazione di esso. È un altro modo di “fare” filosofia, dove il fare acquista pieno significato: la filosofia è una pratica teorica.⁶⁵⁰

Comprendere la vita sociale, come è già emerso nella *Tesi otto*, significa rifiutare l’idea che la pratica sociale sia dominata dalla casualità. “Comprendere” vuol dire piuttosto, per quanto possibile, tentare di ordinarla, dirigerla, carpirne le tendenze profonde.

Il pensiero deve quindi saper indicare una nuova congiuntura, a patto però che rimanga in costante confronto con le pratiche sociali; cerca di edificare qualcosa di nuovo, consapevole della realtà contingente dell’*ensemble* delle relazioni, che conservano la loro funzione costituente e innovatrice e la loro priorità sulla teoria. Il nuovo materialismo (*Tesi dieci*) richiede una nuova filosofia (*Tesi undici*). Il nuovo materialismo esorta a collocarci in una situazione di impossibilità e ci obbliga a pensare l’impensabile, stimola a sforzi per un’incessante ridefinizione teorica del possibile, riconoscendo priorità alla lotta politica, al movimento dei corpi, che precedono la teoria anche se poi questi possono esserne a loro volta influenzati.

Il vecchio materialismo, quello di Feuerbach, è espressione della società borghese. Di conseguenza, il suo materialismo basato sull’intuizione è l’espressione ideologica di rapporti che si basano sulla proprietà privata. Esprime il vissuto quotidiano di cui la filosofia feuerbachiana è l’inconsapevole rappresentazione sul piano del pensiero filosofico.

Il nuovo materialismo viene invece inteso da Marx come l’insorgere di un nuovo punto di vista, quello dell’ “umanità sociale”. Interpretiamo questa affermazione in sintonia con la *Tesi sei*, nella quale il sociale è inteso come *ensemble*. In questo caso, Marx non intenderebbe sostenere il ritorno ad una dimensione autentica dell’essere umano, riconoscendone la sua dimensione “naturalmente” socievole e pacificata. Il sociale, invece, se inteso nel suo carattere transindividuale, indica un fattore fondamentale di resistenza e di destrutturazione nei confronti di astrazioni omologanti.

Come è emerso analizzando la *Sacra Famiglia*, l’umano non è una norma a cui adeguarsi, piuttosto si tratta di “prendere l’abitudine” a ciò che è umano, scoprendo nella pratica ciò che si adatta o no al desiderio di agire dei singoli, provando ad istituire regole che non siano in distonia con l’agire individuale. In questo senso, possiamo dire che occorre prendere abitudine all’ “essere comunisti”, ossia non pretendere di definire il comunismo secondo delle norme astratte a cui adeguarsi, ma

⁶⁴⁹ Cfr. K. Marx, *TF*, MEW, Bd. 3, p. 7, trad. it., cit., p. 5.

⁶⁵⁰ P. Macherey, *Marx 1845: Les "thèses" sur Feuerbach*, Editions Amsterdam, Paris 2008, p. 228.

impegnarsi nel produrre istituzioni capaci di modulare gli stili individuali, organizzandoli ma al contempo ricorrendo a regole che si adattino al carattere costituente delle pratiche sociali.

3.13 La proprietà come principio d'ordine.

L'*Undicesima tesi su Feuerbach* impegna il pensiero a trasformare il mondo. Ma, per essere efficace e potente, non può girare a vuoto. L'essenza umana consiste in un *ensemble* di relazioni, ma queste non rimangono frammentate, si sviluppano a partire da un principio d'ordine e di senso che le totalizza. Il pensiero può sviluppare la sua critica allo stato di cose presenti se è riuscito ad individuare la dominante del discorso.

Nell'*Ideologia tedesca*, Marx mobilita un concetto di totalità completamente differente da quello dei "Giovani Hegeliani". L'Autocoscienza di Bauer, l'Unico di Stirner, la struttura desiderante del *Gattungswesen* di Feuerbach, il Lavoro per i socialisti, sono principi astratti che pretendono di rappresentare il reale a partire da un aspetto particolare della prassi umana, che viene assolutizzato.

Concepire invece la natura umana come prassi sociale (*ensemble*) significa restituire l'immagine di una totalità altamente instabile, perché le pratiche sono molteplici e non possono essere ridotte ad epifenomeni di un principio astratto che le sussume al proprio interno. Al tempo stesso, per Marx, la molteplicità dei rapporti ha un'autonomia che è però "relativa", i rapporti non sono indipendenti.

È il processo della vita reale che rende intelligibili tutte le altre pratiche e le unifica. Questo processo è una storia unica, cioè è un unico vettore di trasformazione, costituito da "individui realmente operanti". Non ci sono storie plurali che si autonomizzano da questo vettore di trasformazione che è la prassi umana. Nel contempo, non esistono "forme di coscienza" che possono rendersi completamente indipendenti dal processo di produzione della vita, che è una costante storica, anche se ovviamente differenti sono i "modi" in cui poi la vita viene effettivamente prodotta.

Nell'*Ideologia Tedesca*, l'analisi marxiana mette a tema il condizionamento delle strutture della *bürgerliche Gesellschaft*, la quale ora viene descritta con maggiore nettezza rispetto agli scritti precedenti in riferimento ai tratti "capitalistici" che la definiscono.

Marx sostiene: in questo specifico modo di produzione, la proprietà è il principio d'ordine del sociale; il governo del capitale sul lavoro è il rapporto fondamentale rispetto al quale devono essere ricondotti tutti gli altri rapporti. Non perché il governo del capitale sul lavoro sia principio "espressivo" che toglie dignità alle altre pratiche sociali, ridotte ad epifenomeni di un'Unità fondamentale. Anzi, come vedremo, la nozione di *Verkehr* mette a tema l'*ensemble* delle pratiche, attraversate da collisioni, che rendono sempre instabile la totalità, la quale è in movimento.

Si tratta piuttosto di chiarire che queste pratiche sono comunque intelligibili perché c'è un vettore di senso che le totalizza, la proprietà, rispetto alla quale la pratica teorica, come critica, e la pratica politica del proletariato, come movimento rivoluzionario, agiscono. Il rimosso nel discorso dei giovani hegeliani è il modo in cui gli individui attualizzano la loro vita, regolata sulla base della divisione del lavoro, che li rende isolati e indipendenti. I giovani hegeliani hanno invece assolutizzato la religione come oggetto teorico da porre a critica. Essi irrigidiscono una "forma di coscienza" particolare, quella religiosa, ed assegnano poi alla stessa coscienza il compito di liberare l'individuo da essa.

In realtà, ribatte Marx, esistono differenti operatori (discorsivi, politici, sociologici, antropologici, estetici ecc.), i quali costituiscono l'espressione multiforme e contraddittoria di "forme di coscienza" che sono costantemente rappresentate e portate all'unità sul piano economico. Non si tratta di "economicismo", ma di concepire i nessi e le gerarchie che costituiscono la trama dell'universo sociale come un intero.

La *Darstellung* si pone come sapere "reale", capace di "esporre" la dinamica "reale" dei rapporti sociali.⁶⁵¹ Non si tratta di un sapere che procede per "constatazione empirica", perché in questo caso si limiterebbe a considerare il concreto così come appare, ma espone il processo di costituzione della totalità, mettendo a tema quel principio fondamentale, la produzione materiale della vita, che rende intelligibile le molteplici forme della coscienza e dei rapporti che costituiscono l'universo sociale.

"Spiegare il processo reale della produzione, e precisamente muovendo dalla produzione materiale della vita immediata (*Produktion des unmittelbaren Lebens*), assumere come fondamento di tutta la storia la forma di relazioni (*Verkehrsform*) che è connessa con quel modo di produzione e che da esso è generata, dunque la società civile nei suoi diversi stadi, e sia rappresentarla nella sua azione come Stato, sia spiegare partendo da essa tutte le varie creazioni teoriche e le forme della coscienza, religione, filosofia, morale, ecc. ecc. e seguire sulla base di queste il processo della sua origine (*Entstehungsprozess*), ciò che consente naturalmente anche di esporre⁶⁵² (*dargestellt*) la cosa nella sua totalità (e quindi anche la reciproca influenza di questi lati diversi l'uno sull'altro). (*die Sache In ihrer Totalität und darum auch die Wechselwirkung dieser verschiedenen Seiten aufeinander*). Essa non deve cercare in ogni periodo una categoria, come la concezione idealistica della storia, ma resta salda costantemente sul *terreno* storico reale (*wirklichen Geschichtsbode*), non spiega la prassi partendo dall'idea, ma spiega le formazioni di idee partendo dalla prassi materiale"⁶⁵³.

Il soggetto proprietario, modello di individuazione attorno al quale vengono rappresentate tutte le altre possibili forme di identità, organizza il movimento complessivo della società a partire dalla sua posizione e dalla sua attività. L'asimmetria fondamentale che si innerva nella *bürgerliche*

⁶⁵¹ cfr. P. Vinci, *La forma filosofia in Marx. Dalla critica dell'ideologia alla critica dell'economia politica*, Manifesto Libri, Roma 2011, pp. 43-45.

⁶⁵² Abbiamo preferito tradurre il verbo *Darstellen* con "esporre", piuttosto che con "rappresentare".

⁶⁵³ K. Marx, *DI*, MEW, Bd. 3, pp. 37-38, trad. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 2021, p. 100.

Gesellschaft è il rapporto di assoggettamento che i possessori di denaro esercitano sul lavoro, determinando “i rapporti fra gli individui (*die Verhältnisse der Individuen zueinander*) in relazione al materiale, allo strumento e al prodotto del lavoro”.⁶⁵⁴

Come è già emerso analizzando la figura di Lorenz Von Stein, soltanto il soggetto che lavora può aspirare a divenire soggetto proprietario ed ottenere riconoscimento sociale. Il proprietario non è, semplicemente, un *homo oeconomicus*; in questo caso, tale figura indicherebbe in maniera del tutto generica l’astrazione di una modalità dell’agire orientata interamente al mercato.

Per Marx, si tratta di denunciare il problema politico di uno specifico rapporto che ordina tutti gli altri rapporti: la relazione di assoggettamento che si instaura tra capitale e lavoro. Il lavoro infatti è “la cosa principale, il potere *sopra* gli individui, e fintanto che questo esiste, deve esistere la proprietà privata”.⁶⁵⁵

Sulla questione del lavoro, la rottura di Marx con i socialisti è totale: per le ragioni sopra esposte, egli non può ammettere alcun portato etico nel lavoro salariato, in quanto base necessaria della proprietà privata e condizione di sottomissione.⁶⁵⁶

Mediante il denaro, la società pare retta su un principio armonico e di simmetria tra gli individui, nonostante esso ponga delle differenze. Emerge una concezione feticistica della società, in cui i processi di discriminazione che si producono al suo interno vengono mascherati dal denaro, facendoli sembrare dovuti alla casualità (*Zufälligkeit*): “Col denaro ogni forma di relazioni (*Verkehrsform*) e le relazioni (*Verkehr*) stesse sono poste come casuali per gli individui”.⁶⁵⁷

Anche il meccanismo della divisione del lavoro svolge un ruolo decisivo nel far sembrare i rapporti di potere come assolutamente casuali. A causa della divisione del lavoro, gli individui interiorizzano

⁶⁵⁴ Ivi, p. 22, trad. it., cit., p. 84.

⁶⁵⁵ Ivi, p. 50, trad. it., cit., p. 109.

⁶⁵⁶ Nei *Manoscritti parigini*, Marx aveva polemizzato con gli esponenti socialisti e quelli del “comunismo rozzo”, che intendono ridurre i rapporti sociali a mera espressione di una “comunità di lavoratori”, senza mettere in radicale discussione il principio della proprietà, la quale getta invece il lavoratore in uno stato di estraneazione e di impotenza. Nell’*Ideologia tedesca*, la polemica con i socialisti, ad esempio Lorenz Von Stein, è legata al fatto che essi ricorrono alle scienze sociali per neutralizzare le contraddizioni che emergono sul livello sociale, mettendo tra parentesi così l’azione politica del proletariato: “L’ideologia tedesca, in cui questi ‘veri socialisti’ sono imprigionati, non permette loro di considerare la situazione reale. La loro attività [...] consiste [...] nell’elevare un inno alla ‘scienza tedesca’, e nell’assegnarle la missione di portare alla luce, per la prima volta, la *verità* del comunismo e del socialismo, il socialismo assoluto, il *vero* socialismo. [...] Il vero socialismo ha aperto a una massa di giovani begli spiriti, ciarlatani e altri letterati tedeschi, una porta per sfruttare il movimento sociale. A causa della mancanza di lotte di partito *reali*, appassionate, pratiche, in Germania anche il movimento sociale fu agli inizi *puramente* letterario. Il vero socialismo è il più perfetto movimento letterario sociale, che è sorto senza reali interessi di partito ed ora, dopo la formazione del partito comunista, a dispetto di questo vuole continuare ad esistere. S’intende che dopo il sorgere di un reale partito comunista in Germania, i veri socialisti saranno sempre più limitati, come pubblico, ai piccoli borghesi e, come rappresentanti di questo pubblico, ai letterati impotenti e incanagliati”. Ivi, pp. 441 e sgg, trad. it., cit., pp. 431 e sgg.

L’*Ideologia tedesca* è il primo testo in cui si fa riferimento alla necessità di un “partito comunista”, il quale per Marx è destinato a soppiantare il movimento astrattamente speculativo dei “veri socialisti” e i partiti meramente filosofici dei giovani hegeliani.

⁶⁵⁷ Ivi, p. 66, trad. it., cit., p. 126.

pratiche e stili di vita determinati, che si impongono con la forza dell'evidenza; ovvero, queste pratiche sociali si danno al di fuori di un esame critico da parte del soggetto ed assumono il carattere di un potere sovrachante sulla vita degli individui.

“Il potere sociale, cioè la forza produttiva moltiplicata che ha origine attraverso la cooperazione dei diversi individui, determinata nella divisione del lavoro, appare a questi individui, poiché la cooperazione stessa non è volontaria ma naturale, non come il loro proprio potere unificato, ma come una potenza estranea, posta al di fuori di essi, della quale essi non sanno donde viene e dove va, che quindi non possono più dominare e che al contrario segue una sua propria successione di fasi e di gradi di sviluppo la quale è indipendente dal volere e dall'agire degli uomini e anzi dirige questo volere e agire”.⁶⁵⁸

Il potere sociale è dunque riconducibile ad un rapporto fondamentale, il governo del capitale sul lavoro. Senza l'individuazione di questa dominante, la critica rimarrebbe impigliata in un gioco di specchi, sfociando in una “spettrologia”, privata di un sostrato materialistico a cui ancorarsi.⁶⁵⁹

“Totalizzare” ha il preciso scopo di non far girare a vuoto la critica: tale totalità non ha però i caratteri della completezza. Non è *das Ganze*, ma *ensemble*. È un processo costitutivamente aperto. Quindi, riteniamo che la totalità marxiana non segua il processo di superamento-conservazione tipico della dialettica hegeliana, nel senso di una progressiva universalizzazione di un contingente, il cui essenziale risulterebbe così inverato. Per Marx, il movimento della totalità non si risolve nella circolarità del sistema; l'impossibilità della sussunzione integrale della contingenza nella totalità è precisamente ciò che rende possibile l'azione. La tensione verso l'unificazione lascia aperti spazi di agibilità politica.

Le nozioni di *Verkehr* e di collisioni sono fondamentali nell'argomentazione marxiana, perché rappresentano gli elementi che permettono di poter sostenere che, se la proprietà è principio d'ordine, la sua ripetizione deve convivere con i movimenti di dissesto di quest'ordine.

Le collisioni sono punti di oscillazioni, squilibri che impediscono di pensare la forma che governa il traffico sociale come una totalità compatta al proprio interno. Esse seguono il movimento del *Verkehr* e disegnano oscillazioni appartenenti a livelli ontologici differenti.

La forma di relazioni (*Verkehrsform*) che governa l'insieme delle relazioni sociali è una forma “ritmica”, una forma cioè in movimento, una configurazione dinamica priva di stabilità.⁶⁶⁰ Le

⁶⁵⁸ Ivi, p. 34, trad. it., cit., p. 96.

⁶⁵⁹ Reale per Marx è la prassi degli individui che si muovono all'interno di contesti determinati. D'altronde, il comunismo per Marx non è uno “spettro”, ma un movimento “reale”, che trasforma lo stato di cose presenti e che agisce secondo un fine capace di incidere sulla realtà.

⁶⁶⁰ D. Bensaïd descrive il movimento del capitale come il risultato di una stratificazione temporale di rapporti di scambio,

collisioni costituiscono infatti le condizioni di esistenza reali di questa totalità ritmata, incistate nel tessuto materiale del processo vitale. Stirner invece le “canonizza” alla maniera di Bruno Bauer nella sfera della pura coscienza:

“ ‘Un altro esempio’, vale a dire un esempio più generale della canonizzazione del mondo, è la trasformazione di collisioni pratiche (*praktischer Kollisionen*), ossia di collisioni degli individui con le loro condizioni pratiche di vita, in collisioni ideali, ossia in collisioni di questi individui con rappresentazioni (*Vorstellungen*) che essi si fanno o si cacciano in testa. Anche stavolta il trucco è semplicissimo. Così come prima san Sancio già rendeva indipendenti le idee degli individui, ora egli separa il riflesso ideale delle collisioni reali da queste collisioni e lo rende indipendente. Le contraddizioni reali in cui si trova l’individuo vengono trasformate in contraddizioni dell’individuo con la sua rappresentazione, ovvero, secondo l’espressione ancora più semplice di san Sancio, con la rappresentazione, con la santità. In tal modo riesce a trasformare la collisione reale, l’originale della sua riproduzione ideale, in una conseguenza di questa apparenza ideologica. Così giunge al risultato che non si tratta di sopprimere praticamente la collisione pratica, ma semplicemente di rinunciare alla rappresentazione di questa collisione, rinuncia alla quale egli, da buon moralista, esorta caldamente gli uomini. [...] Ma d’altro canto ognuno vede quanto sia facile, in questo modo, definire subordinati dal punto di vista egoistico, senza saperne nulla, tutti i conflitti e movimenti storici (*alle geschichtlichen Konflikte und Bewegungen*) che avvengono: basta trarne soltanto alcune delle formule che in essi appaiono, trasformarle ‘nella santità’ secondo la maniera riferita, rappresentare gli individui soggiogati da questa santità e poi proclamarsi, anche contro di esse, spregiatori ‘della santità come tale’ ”.⁶⁶¹

di sfruttamento e di dominio, ponendosi “come un processo di determinazione ritmica, che inverte continuamente nuove armonie in disarmonie”. D. Bensaïd, *Marx l’intempestivo. Grandezze e miserie di un’avventura critica*, Alegre, Roma 2007, p. 306-312.

E. Benveniste, nel suo articolo *La nozione di “ritmo” nella sua espressione linguistica*, in “Problemi di linguistica generale”, cit., pp. 390-399, distingue la nozione di “ritmo” da quella di “tempo” e di “schema”, riferendosi al modo in cui questi concetti si sono sviluppati originariamente nel contesto della filosofia greca. Il tempo corrisponde a una sequenza ordinata e misurabile di istanti differenti e indipendenti tra di loro, interscambiabili. Lo schema richiama la fissità del “modello che non ammette variazioni, mutamenti, innovazioni”. Il ritmo si riferisce invece a configurazioni prive di stabilità o necessità naturali e derivanti da una sistemazione sempre soggetta a cambiamento.

Nella letteratura althusseriana e blochiana contemporanea viene valorizzata particolarmente la “temporalità plurale”, che non evoca una pluralità di tempi indipendenti, ma tempi che si intrecciano tra di loro in un medesimo universo sociale. Si vedano per esempio i saggi di V. Morfino, *Sul non contemporaneo: Marx, Bloch, Althusser* e di M. Farnesi Camellone, *Ernst Bloch e il tempo della comunità*, contenuti in “Tempora Multa. Il governo del tempo”, cit.

Come abbiamo già specificato, per Marx il processo di produzione della vita funge da vettore di senso totalizzante che rende intelligibile l’*ensemble* delle pratiche sociali, ma la forma che questa totalità assume ha appunto un carattere “ritmico”, è cioè un processo in movimento. Ci sembra opportuno considerare le temporalità plurali come sinonimi di “campi di forza” o di “interferenze” che si sviluppano in corrispondenza delle collisioni, precisando che la proprietà riporta sempre di nuovo all’ordine i differenti regimi di storicità che convivono al suo interno. Marx, inoltre, ritiene che il proletariato debba opporre al principio d’ordine del capitale un altro tipo di unificazione di queste “temporalità plurali”, unificazione che deve essere portata avanti appunto dal proletariato. Con lo sviluppo del mercato mondiale, la storia si è fatta “universale” (*weltgeschichtliche*) e gli individui “empiricamente universali” (*empirische universelle*) (coesistenza dunque di differenti livelli di temporalità sul terreno storico globale); tuttavia, dice Marx, il comunismo è possibile come azione dei popoli che agiscono “tutti in ‘una volta’ e simultaneamente”. K. Marx, *DI*, MEW, Bd. 3, p. 35, trad. it., cit., p. 97. Non si tratta di riproporre lo schema idealistico dell’Uno che annulla la molteplicità delle figure sociali che irrompono sullo scenario globale. Secondo Marx, è opportuno che la pratica politica sia capace di porre in discussione il rapporto fondamentale che ordina tutti gli altri, ovvero il governo del capitale sul lavoro. Se ciò non avviene, la pratica politica, così come quella teorica, rischia di girare a vuoto.

⁶⁶¹ Ivi, p. 268-269, trad. it., cit., p. 288.

Marx esorta a considerare la società borghese nella sua differenza specifica rispetto ai modi di produzione precedenti. Per dimostrare questa tesi, risulta illuminante un passaggio dell'*Ideologia tedesca* in cui si confronta con Stirner sul problema della “congiuntura”.

“Dopo che la borghesia ebbe abolito il feudalesimo, rimase la borghesia. [...] «Sembra davvero» che si possano porre le due epoche storiche più distanti tra loro in una connessione che è la connessione santa, la connessione come la santità, la connessione in cielo. [...]. Lasciando sussistere come categoria universale «congiuntura, ecc.», invece di analizzarla realmente, la congiuntura delle condizioni (*die Konjunktur der Verhältnisse*) — la quale col dominio (*Herrschaft*) della borghesia è diventata una congiuntura del tutto diversa di condizioni del tutto diverse — e gratificandola del nome ancor più indeterminato di «causalità delle circostanze», — come se «il comando e l'arbitrio dei singoli» non fosse esso stesso una «congiuntura delle condizioni», — sopprimendo quindi la base reale del comunismo (*reale Grundlage des Kommunismus*), ossia la congiuntura determinata delle condizioni (*bestimmte Konjunktur der Verhältnisse*) sotto il regime borghese, san Sancio può anche trasformare il comunismo così campato in aria nel suo comunismo santo”.⁶⁶²

Le condizioni di esistenza di una congiuntura sono “reali” perché vincolano, non sono di certo evanescenti, come crede Stirner. La congiuntura capitalistica ha delle condizioni di esistenza “del tutto diverse” rispetto a quelle della società feudale. La “congiuntura delle condizioni”, scrive Marx, è la “base reale del comunismo, ossia la congiuntura determinata delle condizioni sotto il regime borghese”. Pensare nella congiuntura significa non solo passare in rassegna tutte le condizioni che definiscono tale congiuntura, ma saper stringere la presa sulle “occasioni” di soggettivazione politica che si danno in corrispondenza delle collisioni. Il modo di produzione della vita fondato sulla proprietà e la divisione del lavoro è costretto continuamente a fare in conti con queste “interferenze”, le collisioni, che rendono l'ordine precario.

3.14 *Verkehr*.

Il termine *Verkehr* (traffico) costituisce una presenza interessante all'interno dell'*Ideologia Tedesca*, poiché ricco di una storia semantica da esplorare.⁶⁶³

⁶⁶² Ivi, p. 204, trad. it., cit., p. 237.

⁶⁶³ Nella lettera a P. W. Annenkov del 1846, Marx specifica che per comprendere efficacemente il significato di *Verkehr* è opportuno tradurlo con il termine francese *commerce*. Cfr. B42, in MEW, Bd. 27, p. 453, trad. it., di F. Rodano, in *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 127.

Sulla questione del *Verkehr* nell'*Ideologia Tedesca* si veda: L. Basso, *Socialità e isolamento*, cit., p. 95 e sgg., M. Bost, *Entangled exchange: Verkehr and rhetorical capitalism*, in “Review of Communication, 16:4, pp. 334-351, E. Bottigelli, *Genèse du Socialisme Scientifique*, Editions Sociales, Paris 1967, p. 187, G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Princeton University Press, Princeton 2000, pp. 142-143, L. Krader, *The Works of Marx and Engels in Ethnology Compared* in “International Review of Social History”, 18(2): 1973, pp. 223-275, in part. p. 274, G. Labica, *Marxism and the status of philosophy*, cit., pp. 277-287, V. Morfino, *Intersoggettività o transindividualità*, cit., pp. 209-220. M. Ricciardi, *Il potere temporaneo*, cit., pp. 42-48, G. Therbon, 1976, *Science, Class, Society: On the Formation of*

Adam Smith aveva compreso che il nodo del potere si era spostato dalla politica al “traffico sociale”: il potere investe direttamente i rapporti interpersonali e la ricchezza funge da tecnologia sociale in grado di produrre un differenziale di potere tra gli individui⁶⁶⁴. Il traffico sociale indica tanto lo scambio commerciale quanto quello linguistico. Per Smith il linguaggio umano ha la funzione di giustificare l’ordine e l’armonia delle forze che compongono la società, contribuendo a presentare quest’ordine come evidente;⁶⁶⁵ ossia, nonostante i disordini che possono promanare sul livello sociale, le forze individuali tendono comunque a cooperare in armonia per la propensione naturale allo scambio verbale, per la disponibilità a ragione insieme al fine di trovare un accordo e quindi produrre uno spazio intersoggettivo capace di legare gli individui piuttosto che dividerli.

Immanuel Kant fa riferimento al *Verkehr* discutendo del “diritto all’ospitalità”, da intendersi come un diritto cosmopolita (limitato al “diritto di visita”) che garantisca allo straniero ospitalità quando varca le frontiere di un altro Stato, in modo tale da non essere trattato con ostilità:

“Questo diritto di ospitalità, cioè questa facoltà degli stranieri di stabilirsi momentaneamente sul territorio altrui, non mira a nulla più che ad assicurare le condizioni necessarie per *tentare* un commercio (*Verkehr*) con gli antichi abitanti. In questo modo lontane parti del mondo possono entrare in rapporti pacifici tra loro, rapporti che col tempo divengono legali e avvicinano sempre più il genere umano a una costituzione cosmopolitica”.⁶⁶⁶

Ciò che è rilevante per il nostro discorso è comprendere la funzione del *Verkehr* all’interno del discorso kantiano. “Commercio” in tedesco non è inteso in senso strettamente economico, rinvia piuttosto all’idea di “contatto sociale”.⁶⁶⁷ D’altronde, il termine tedesco specifico per il traffico di merci è *Handel*.

Nel contesto kantiano, è interessante chiedersi se la nozione di *Verkehr* lasci intendere una pratica di desoggettivazione rispetto alla voce interiorizzata della sovranità nazionale che dà forma originariamente all’identità del soggetto. In questo caso, lo scambio a cui il termine *Verkehr* allude

Sociology and Historical Materialism, NBL, London p. 256.

Segnaliamo inoltre un interessante articolo di M. Yaman, *Roots of Social Reproduction Theory in Marx and Engels: A Total Analysis of Society and Life*, in “Marxism & Sciences”, 1(2), pp. 53–82, la quale integra la nozione marxiana di *Verkehr* all’interno del dibattito sulla *Social Reproduction Theory* (SRT).

K. Karatani sviluppa invece la nozione di *Verkehr* in senso più ampio come interscambio tra corpo umano e corpo naturale, in *The Structure of World History: From Modes of Production to Modes of Exchange*, Durham, Duke University Press, 2013, in part. p. 17.

⁶⁶⁴ Cfr. M. Ricciardi, *Il potere temporaneo*, cit., p. 39.

⁶⁶⁵ Cfr. M. Ricciardi, *La società come ordine*, cit., p. 42.

⁶⁶⁶ I. Kant, *Per la pace perpetua*, RCS Libri, Milano 2010, p. 35.

⁶⁶⁷ Si veda a tal proposito la voce “Verkehr” in *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. Lfg. 4 (1891), Bd. XII, I (1956), Sp. 625, Z. 43, in <https://www.dwds.de/wb/dwb/verkehr>, i quali segnalano che anche Adolph Freiherr Knigge nella sua opera *Über den Umgang mit Menschen* (1788) fa riferimento al traffico sociale in riferimento al modo di stare in società, alle abitudini e ai principi che gli individui devono adottare per instaurare relazioni pacifiche e cordiali e per affinare la propria educazione.

riguarda ciò che il visitatore è in grado di offrire: egli offre i suoi discorsi i quali, in quanto radicalmente altri rispetto alla lingua dello Stato nazionale, sarebbero in grado di innescare un processo di dis-identificazione del soggetto autoctono, grazie ai quali quest'ultimo si rende "straniero" a se stesso, producendo un'alterazione dell'identità assunta prima dell'incontro con il visitatore.⁶⁶⁸ Rispetto a Smith, in Kant il *Verkehr* non è semplicemente funzionale a riprodurre l'ordine, ma apre la possibilità di pratiche auto-trasformative.

Nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, il termine *Verkehr* assume invece carattere geografico e si mescola con l'elemento del mare, a cui Hegel ricorre per indicare i movimenti fluidi delle merci che si espandono su scala mondiale.

"Come pel principio della vita familiare, è condizione la terra, base e terreno stabile, così, per l'industria, l'elemento naturale, che la anima all'esterno, è il mare. Nel desiderio del guadagno, pel fatto che esso espone questo al pericolo, il desiderio gli si eleva, in pari tempo, al disopra, e permuta il radicarsi nella zolla e nelle cerchie limitate della vita civile (piaceri e desideri di quello), con l'elemento della fluidità, del pericolo e della perdizione. Inoltre, così esso, con questo grande intermedio dell'unione, trae terre lontane nelle relazioni del commercio (*Verkehr*), di un rapporto giuridico che inizia il contratto; nelle quali relazioni, si trova, in pari tempo, il più grande mezzo di civiltà, e il commercio trova il suo significato per la storia universale. Che i fiumi non siano i confini naturali, pei quali essi, in tempi recenti, han dovuto esser fatti valere, ma che essi, e parimenti i mari colleghino invece gli uomini [...]. Per scorgere, d'altra parte, qual mezzo di civiltà si trova in connessione col mare, si paragoni la situazione delle nazioni, nelle quali è prosperata l'industria col mare, con quelle che si sono interdette la navigazione; e come gli Egizi, gli Indiani, si siano ammuffiti in sé e immersi nelle superstizioni più orribili e abiette; - e come tutte le grandi nazioni, che in sé hanno aspirazione, si affollino verso il mare".⁶⁶⁹

Il passaggio hegeliano registra che il *Verkehr* si lega alla dimensione geografica, che assume una spiccata rilevanza politica in concomitanza con la dissoluzione dell'antica società per ceti e dei loro ordinamenti territoriali. Il movimento del traffico è fattore di scomposizione del legame tra sovranità e territorio e fattore destrutturante rispetto al tentativo della razionalità politica moderna di ridurre lo spazio ad una costruzione geometrica ed artificiale.⁶⁷⁰ La geografia del traffico indica che lo spazio è una potenza fattuale, esiste al di fuori di ogni schema rappresentativo, si dispiega nel globo in maniera

⁶⁶⁸ Sulla valorizzazione del *Verkehr* come pratica desoggettivante all'interno del discorso kantiano, si veda V. Rossvaer, *First philosophy in the border zone*, in "Philosophy, Communication", N. 2, 2016. Tuttavia, occorre notare che Kant limita il suo discorso sul diritto all'ospitalità ad un "diritto di visita". Ben diversa è la situazione in cui lo straniero decide di varcare il confine con l'intenzione di restare. In questo caso possiamo affermare che lo straniero assume un carattere "perturbante", un'inquietante estraneità che mette in radicale discussione il nostro "sentirci a casa nostra", l'idea cioè di un'identità ormai conquistata e con la quale pretendiamo di coincidere pienamente. Cfr. E. Balibar, *Il fantasma del corpo estraneo*, Castelvocchi, Roma 2019.

⁶⁶⁹ Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 205-206, §247.

⁶⁷⁰ Cfr. I. Consolati, *Tra il globo e lo Stato. Storia e politica del concetto di spazio in Germania tra Settecento e Ottocento*, in "Filosofia politica", N. 2, 2018.

non lineare e mai pienamente prevedibile, amplificando la polemicità delle relazioni e le loro possibili connessioni.

Il *Verkehr* innerva inoltre lo scambio tra vita umana e non umana, poiché se la vita è movimento, ogni movimento è movimento nello spazio naturale, ed è anche un movimento di acquisizione dello spazio stesso.⁶⁷¹ Ogni movimento umano indica un interscambio tra mondo umano e naturale, l'attività produttiva dell'uomo avviene in stretto rapporto con il suolo che di volta in volta si deve trasformare e governare.

Nell'*Ideologia tedesca*, il *Verkehr* è inserito nei tre elementi che definiscono le “forze produttive”:

- 1) Il lavoro, che ha la funzione biologica di produrre la vita trasformando l'ambiente circostante.
- 2) I mezzi di produzione, che costituiscono la cifra distintiva dell'animale umano e che consentono di parlare di una storia specificamente umana.
- 3) Il *Verkehr*, il quale indica che la produzione della vita avviene sulla base di rapporti sociali determinati.⁶⁷²

La dimensione del lavoro riguarda l'ambito dell' “organizzazione fisica di questi individui e il loro rapporto, che ne consegue, verso il resto della natura” e non può non tenere conto “delle condizioni geologiche, oro-idrografiche, climatiche, e così via”.⁶⁷³

Gli individui umani producono mezzi di produzione in quanto “condizionati dalla loro organizzazione fisica”, cioè in quanto specie che non sa muoversi in maniera immediatamente armonica con la natura. Questa sprovvedutezza istintuale è colmata dalla produzione di strumenti tecnici, i quali “producono indirettamente la stessa vita materiale” degli uomini. Non solo: i mezzi di produzione generano sempre nuovi bisogni, accrescendo la produttività stessa della vita. Questo vuol dire che essi consentono l'affinamento del modo umano di stare al mondo: nuovi scambi discorsivi, culturali e affettivi. L'oggetto tecnico, oltre a mediare il rapporto tra uomo e natura, permette così

⁶⁷¹ La posta in gioco propriamente politica che la geografia del traffico apre è legata al conflitto per il controllo dello spazio. La geografia, in coincidenza con l'avvento della società capitalistica, assume un carattere storico poiché lo spazio è considerato l'esito di un processo continuo di trasformazione e di lotta per la sua presa di possesso. Se il movimento del traffico non è rappresentabile significa che lo Stato perde il suo carattere di universale capace di risolvere su un piano superiore i conflitti che si dispiegano nella società ed è coinvolto direttamente nella lotta per l'accaparramento del potere che si diffonde dalle “strade” del mondo. Questo sarà un problema che emergerà soprattutto nel contesto della politica imperiale tedesca in età bismarckiana. La dimensione spaziale, legata alla geografia del traffico, assume allora un'immediata valenza politica, ogni punto del globo è trascinato nell'agone politico, in ciascun punto si gioca una battaglia per il possesso e la potenza. Cfr. I. Consolati, *Sul concetto del politico in Friedrich Ratzel. Spazio, lotta, movimento*, in “Storicamente. Laboratorio di Storia”, N. 15, 2019.

⁶⁷² Cfr. P. Santilli, *Marx on species-being and social essence*, in “Studies in Soviet Thought”, N. 13, 1973, in part. p. 80.

⁶⁷³ K. Marx, *DI*, MEW, Bd. 3, p. 21, trad. it., cit., p. 83.

all'individuo di rimanere in contatto con quell'*ensemble* di relazioni sociali, il *Verkehr*, che intercetta lo sviluppo dell'individuo e lo potenzia.⁶⁷⁴

Nella polemica con Stirner⁶⁷⁵, Marx precisa che, a differenza dei socialisti, egli non intende definire la natura umana sulla base della nozione di lavoro, poiché significherebbe celare il carattere ricco e complesso della produzione, per ridurla a mera conservazione dei rapporti di produzione vigenti.

“Ciò che oggi si chiama lavoro, è soltanto un pezzo minuscolo e miserevole dell'enorme e smisurata produzione (*des gewaltigen, großmächtigen Produzierens*), è soltanto quella parte della produzione ripugnante e pericolosa, che *religione e morale* onorano del nome di *lavoro*, e sulla quale esse osano spargere per natura sentenze di ogni sorta, come formule di benedizione (o di stregoneria): ‘lavorare col sudore della fronte’ come prova mandata da Dio; ‘il lavoro rende dolce la vita’, a titolo di incoraggiamento, ecc. La morale del mondo in cui viviamo si guarda bene, assai saggiamente, dal chiamare lavoro anche le relazioni degli uomini (*das Verkehren der Menschen*) sotto gli aspetti piacevoli e liberi. Essa ne parla con disprezzo, benché siano anch'esse un produrre. Il comunismo ha smascherato questa predicatrice ipocrita, la miserabile morale.”⁶⁷⁶

La produzione della vita richiama un *ensemble* di forze oggettive, è un campo instabile e complesso di relazioni umane e non umane. Essa non si limita alla mera riproduzione biologica, si produce sempre in un modo determinato, che però “non si deve giudicare solo in quanto è la riproduzione dell'esistenza fisica degli individui”.⁶⁷⁷ È molto di più. Ogni modo di produzione è determinato da rapporti emotivi, interazioni linguistiche e culturali, che si trasformano, non si irrigidiscono mai una volta per tutte nel corso della storia.

Ora, Marx fonda la sua analisi critica a partire da un modo di produzione ben specifico, quello capitalista, che corrisponde ad un “modo di vita” determinato.

Il “potere costituzionale” del denaro riconduce all'unità il carattere dinamico del traffico, il quale finisce così per coincidere con una “serie di potenze che determinano [l'individuo], lo subordinano,

⁶⁷⁴ Anche Moses Hess, nel suo scritto su *L'essenza del denaro*, fa riferimento al *Verkehr* per intendere lo scambio sociale tra gli individui nel corso dell'attività vitale produttiva. Tuttavia, egli non tematizza mai il “corpo inorganico”, espressione che troviamo invece nei *Manoscritti parigini* marxiani e che indica l'oggetto tecnico coinvolto nella produzione, il quale interseca l'aspetto biologico e storico-sociale della natura umana. È proprio lo strumento di lavoro come “corpo inorganico” dell'uomo che spiega il carattere di *ensemble*, innovativo e creativo, delle relazioni sociali. In Moses Hess al contrario, proprio per la mancata tematizzazione del corpo inorganico, il rapporto sociale sembra denotare un'interazione sociale olistica e compatta al proprio interno, priva di fratture.

⁶⁷⁵ Per un'ampia trattazione della polemica tra Marx e Stirner, rimandiamo al fondamentale testo di U. Pagel, *Der Einzige und die Deutsche Ideologie: Transformationen des aufklärerischen Diskurses im Vormärz*, cit., che fornisce anche un'utile ricostruzione del complesso rapporto di Marx con il mondo dei giovani hegeliani nella fase del *Vormärz*. Il testo di Pagel mette a tema anche le differenti posizioni politiche tra questi ultimi in merito agli esiti della Rivoluzione francese e l'impatto di essa in Prussia.

⁶⁷⁶ K. Marx, *DI*, MEW, Bd. 3, p. 197, trad. it., cit., p. 232.

⁶⁷⁷ Ivi, p. 21, trad. it., cit., p. 84.

e quindi appaiono nella rappresentazione come potenze ‘sacre’⁶⁷⁸. In questo modo, il traffico stabilisce condizioni indipendenti dalla volontà degli individui.

All’interno di questo rapporto complessivo di potere, devono essere riprodotte anche le condizioni tecniche e culturali che permettono ai lavoratori di svolgere la propria mansione. Queste condizioni rappresentano l’eredità del passato, che si riproducono a causa della divisione tra lavoro manuale e intellettuale; sono forme di dominio basate su una differenza discriminante nell’accesso alla cultura e alla sua trasmissione, che confermano le gerarchie sociali esistenti.⁶⁷⁹

Il tessuto relazionale messo in forma dalla divisione del lavoro produce le classi sociali, le quali sono pratiche differenziate che configurano le “condotte” individuali (*persönliche Verhalten*).

Ora, Marx sostiene che proprio in una fase storica in cui le relazioni si stanno sviluppando al massimo della loro complessità e ricchezza su scala mondiale, il *Logos* borghese rimuove il carattere “transindividuale” del *Verkehr*, rattrappisce le possibilità di sviluppo per gli individui: “secondo Destutt de Tracy la maggioranza degli uomini, i proletari, dovrebbe aver perduto da lungo tempo ogni individualità, benché oggi giorno sembra che proprio fra essi si sviluppi al massimo l’individualità.”⁶⁸⁰

Destutt de Tracy ricorre alla comunicazione verbale e alla sua funzione ordinatrice e classificatrice per mostrare l’evidenza dell’ordine sociale;⁶⁸¹ il linguaggio, inteso nella sua funzione comunicativa, è capace di ordinare e classificare il sociale mediante l’instaurazione di un rapporto biunivoco tra segno e cosa significata. Se l’economia politica deve individuare il criterio che obbliga il cittadino verso le strutture di potere vigenti, l’ideologia, pensata in termini di comunicazione, deve mostrarne la necessità.⁶⁸² Il *Logos* della borghesia tenta di armonizzare il mondo disinnescando la pluralità e la complessità di rapporti a cui il *Verkehr* fa riferimento. Opera secondo una propria specifica grammatica che consente di dire alcune cose e non altre, definendo anche il campo dei “pensieri possibili” di un individuo sulla base della grammatica adottata. È un linguaggio incosciente dei propri presupposti, ma che produce effetti reali sull’ordine sociale. Ciò che il *Logos* rimuove è precisamente il carattere ricco e complesso del *Verkehr*, esclude cioè che quest’ultimo possa avere un orizzonte di senso differente da quello determinato dall’utilizzo di lavoro umano da parte del capitale.

⁶⁷⁸ Ivi, p. 228, trad. it., cit., p. 256.

⁶⁷⁹ “Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti; cioè, la classe che è la potenza *materiale* dominante della società è in pari tempo la sua potenza *spirituale* dominante. La classe che dispone dei mezzi della produzione materiale dispone con ciò, in pari tempo, dei mezzi della produzione intellettuale, cosicché ad essa in complesso sono assoggettate le idee di coloro ai quali mancano i mezzi della produzione intellettuale. Le idee dominanti non sono altro che l’espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, sono i rapporti materiali dominanti presi come idee: sono dunque l’espressione dei rapporti che appunto fanno di una classe la classe dominante, e dunque sono le idee del suo dominio.” Ivi, p. 46, trad. it., cit., p. 105.

⁶⁸⁰ Ivi, p. 212, trad. it., cit., p. 244.

⁶⁸¹ M. Ricciardi, *L’ideologia come scienza politica del sociale*, in “Scienza e Politica”, N. 52, 2015, in part. pp. 166-171.

⁶⁸² P. Macherey, *Aux sources des rapports sociaux : Bonald, Saint-Simon, Guizot*, Genèses, N. 9, 1992.

“In Holbach ogni attività degli individui dovuta al loro reciproco commercio (*Verkehr*), per esempio il parlare, l’amare, ecc., è presentata come un rapporto di utilità e di utilizzazione. I rapporti reali che qui vengono presupposti sono dunque il parlare, l’amare, manifestazioni determinate di determinate qualità degli individui. Questi rapporti, ora, non devono avere il loro proprio significato, bensì essere espressione e rappresentazione di un terzo rapporto che ad essi viene sostituito, quello del rapporto di utilità e di utilizzazione. [...]. Il travestimento nella lingua ha un senso soltanto se è espressione incosciente (*unbewußte*) di un travestimento reale (*wirklichen Maskerade*).”⁶⁸³

La critica di Marx a Stirner si basa essenzialmente sul fatto che quest’ultimo identifica la dimensione del “proprio” (*propriety*) con quello della “proprietà” (*property*), secondo il modello lockiano.

L’Unico stirneriano equivale, secondo il giudizio di Marx, alla figura di un “egocentrico” incapace di distaccarsi realmente dalle condizioni di esistenza che gli sono toccate in sorte, rimanendo aderente in tutto e per tutto ad esse, coincidendo con i predicati che gli vengono attribuiti. Secondo Marx, Stirner fallisce proprio sulla questione che più interessa quest’ultimo nella disputa con Feuerbach: criticare le determinazioni universali che definiscono il *Gattungswesen*, affinché l’individuo possa riappropriarsi della sfera del possibile.

L’individuo stirneriano, per Marx, non è capace di esplorare nuove possibilità perché mantiene l’altro fuori di sé. Lo spazio interno dell’Unico non è mai attraversato dall’alterità, ovvero da quella trama complessa di corpi, passioni, idee, parole, che vengono invece rappresentati dall’Unico come sua rappresentazione, come suo modo di pensare.⁶⁸⁴

Di conseguenza, l’Unico non conosce “scissioni”, in ogni sua azione non “perde” mai la propria identità, e non

“vede che ‘scoperte di se stesso’, e queste ‘scoperte di se stesso’ si riducono sempre a una data situazione di coscienza. La diversità della *coscienza* dunque è qui la vita dell’individuo. La modificazione fisica e sociale che si opera negli individui e che produce una modificazione nella coscienza naturalmente non lo interessa”.⁶⁸⁵

⁶⁸³ K. Marx, *DI*, MEW, Bd. 3, p. 394, trad. it., cit., p. 392.

⁶⁸⁴ “Egli prende il mondo come la sua rappresentazione (*Vorstellung*) del mondo, e in quanto sua rappresentazione il mondo è la sua proprietà rappresentata, la proprietà della sua rappresentazione, la sua rappresentazione come proprietà, la sua proprietà come rappresentazione, la sua propria rappresentazione, o la sua rappresentazione della proprietà: e tutto ciò gli esprime nella formula incomparabile: ‘io riferisco ogni cosa a me’”. K. Marx, *DI*, MEW, Bd. 3, p. 110, trad. it., cit., p. 160.

⁶⁸⁵ K. Marx, *DI*, MEW, Bd. 3, p. 111, trad. it., cit., p. 161.

Per Marx, invece, l'individuo è capace di trasformarsi in quanto il "traffico" di parole, pensieri, desideri lo attraversa e gli impedisce di coincidere pienamente con sé, rendendolo costitutivamente aperto al cambiamento.⁶⁸⁶

Quando Stirner riflette sulla nozione di "traffico",⁶⁸⁷ considera il rapporto sociale come mero scambio tra individui proprietari, dotati di libera volontà, che scambiano le loro idee come se fossero merci. Stirner critica Feuerbach perché il *Gattungswesen* fagocita la dimensione individuale riducendo tutti gli individui ad epifenomeni del *Genere*, tuttavia l'Unico stirneriano è indistinguibile da tutte le altre individualità con le quali commercia.

"Sancio dice: 'Nessuno è uguale a me', e a p. 408 la compagnia con «i miei uguali» è rappresentata come la dissoluzione della società nel commercio: 'Il fanciullo preferisce il *commercio* (*Verkehr*) dei suoi uguali alla *società*' (*Gesellschaft*) [...] La tanto vantata 'unicità' che differiva dalla 'stessità', dall'identità della persona a tal punto che in tutti gli individui sinora esistiti Sancio quasi vedeva soltanto «esemplari» di una specie, si risolve qui nell'identità, constatata alla maniera poliziesca, di una persona con se stessa, nel fatto che un individuo non è un altro (*Ein Individuum nicht das Andre ist*)."⁶⁸⁸

Subito dopo, Marx spiega che l'altro è una singolarità assolutamente differente; risulta illuminante la citazione di un passaggio leibniziano in cui si enuncia l'impossibilità dell'assoluta identità tra monadi.

"Se Sancio immagina di aver abolito con ciò i rapporti sociali sinora esistenti, o anche soltanto le leggi naturali, questa ingenuità è troppo grande e deriva soltanto dal fatto che i filosofi non hanno rappresentato i rapporti sociali come rapporti reciproci di questi individui identici a se stessi e le leggi naturali come relazioni reciproche di questi determinati corpi. È famosa l'espressione classica che Leibniz ha dato a questo vecchio principio (che figura in prima pagina in tutti i manuali di fisica come dottrina dell'impenetrabilità dei corpi): '*Opus tamen est... ut quaelibet monas differat ab alia quacunque, neque enim unquam dantur in natura duo entia, quorum unum exasse conveniat cum altero*'. (*Principia Philos. seu Theses ecc.*)"⁶⁸⁹ L'unicità di Sancio qui è caduta al livello di una qualità che egli ha in comune con qualsiasi pidocchio e con qualsiasi granello di sabbia."⁶⁹⁰

⁶⁸⁶ A proposito della dimensione passionale, Marx scrive: "Che una passione diventi fissa o no, ossia che diventi una potenza esclusiva sopra di noi, il che per altro non esclude un progresso ulteriore, dipende dall'essere o non essere consentito, da parte delle circostanze materiali, delle «cattive» condizioni terrene, di soddisfare normalmente questa passione e di sviluppare, d'altra parte, un complesso di passioni (*Gesamtheit von Begierden*). Quest'ultimo punto a sua volta dipende dal fatto che si viva in circostanze che ci permettano un'attività senza restrizioni e quindi uno sviluppo di tutte le nostre disposizioni. Del pari dipende dalla configurazione delle condizioni reali (*Gestaltung der wirklichen Verhältnisse*) e dalla possibilità di sviluppo offerta a ciascun individuo, che da esse è condizionata, che le passioni diventino o non diventino fisse." K. Marx, *DI*, Bd. 3, p. 237, trad. it., cit., p. 203.

⁶⁸⁷ Cfr. M. Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, cit., pp. 216-310.

⁶⁸⁸ K. Marx, *DI*, MEW, Bd. 3, p. 427, trad. it., cit., pp. 418-419.

⁶⁸⁹ "Qualsiasi monade tuttavia differisce necessariamente da qualsiasi altra, né infatti vi sono mai nella natura due enti che si corrispondono del tutto".

⁶⁹⁰ K. Marx, *DI*, MEW, Bd. 3, pp. 427-428, trad. it., cit., p. 419.

L'alterità che già da sempre è innervata nell'interiorità dell'individuo, spezzando la sua presunta coincidenza immediata con se stesso, è una monade assolutamente differente rispetto all'io. L' "individuo determinato" a cui Marx fa riferimento nell'*Ideologia tedesca* è un individuo condizionato costantemente da un *héteros* che, incistato nell'*autós*, il se stesso, mantiene quest'ultimo in una posizione di distacco rispetto alla sua stessa vita. Il *Verkehr*, espressione linguistica e fisiognomica di questa alterità radicale, è uno spazio del "tra" carico di potenzialità perché capace di trasformare i soggetti che lo popolano. Solo così è possibile effettivamente per Marx difendere l'idea di una "singolarità", unica e inimitabile, dall'idea di un individuo interscambiabile, sul modello stirneriano. Una singolarità, quella marxiana, che è capace di cambiare.

Il *Verkehr* a cui Stirner fa riferimento è un "non-rapporto" nel quale gli individui rimangono sempre identici. Il *Verkehr* delineato da Marx è una trama complessa, che attraversa i soggetti ed è capace di de-soggettarli rispetto alle condizioni ideologiche che essi hanno interiorizzato sin dalla nascita. Sono capaci di *Selbstveränderung* perché il dentro è segnato dall'eterogeneità e dalla disaderenza. La mossa marxiana è quella allora di sceverare l'idea del "proprio" da quella di proprietà, contro il modello lockiano-stirneriano. "Proprio" dell'individuo è quel distacco che consente di riarticolare le prerogative salienti che compongono la vita generica della specie umana; "proprio" non coincide dunque con "proprietà", perché il possessore non è mai identico al posseduto (i suoi tratti specie-specifici). Stirner, seguendo l'antropologia lockiana, giustificherebbe il fatto che questo spazio oggettivo (segni linguistici, sfera sensibile, pensiero verbale) possa essere "espropriato", perdendo così la sua dimensione "comune": questo spazio, al contrario, è nel contempo di tutti e di nessuno, e proprio per questo aperto ad usi disparati.

La questione del *Verkehr* presenta dunque nell'argomentazione marxiana un aspetto ancipite. Esso assume le sembianze di "potenze pratiche" estranianti rispetto alla vita degli individui, che si impongono in maniera inconscia e che essi interiorizzano sotto forma di condotte personali (*persönliche Verhalten*) ritualizzate.

Tuttavia, il *Verkehr* è anche un complesso di pratiche dis-identificanti, in quanto innervato da "collisioni": "Secondo la nostra concezione, dunque, tutte le collisioni (*Kollisionen*) della storia hanno la loro origine nella contraddizione (*Widerspruch*) tra le forze produttive e la forma di relazioni (*Verkehrsform*)."⁶⁹¹ La contraddizione tra rapporti di produzione e forze-produttive rimane la contraddizione dominante; ogni collisione che emerge lungo le faglie aperte dal traffico rappresenta una particolare "traccia" o un determinato "segno" che rinvia alla principale, ovvero le collisioni sono risultanti specifiche ma non per questo pre-determinate della contraddizione principale. Marx intende

⁶⁹¹ K. Marx, *DI*, MEW, Bd. 3, p. 73, trad. it., cit., p. 118.

seguire i movimenti di destrutturazione dei rapporti di potere all'interno della *bürgerliche Gesellschaft* che si danno in corrispondenza delle "interferenze" causate dalle collisioni, dalle quali irrompono una molteplicità di figure che agendo sperano di modificare la propria condizione.

Nel contempo, il proletariato per Marx costituisce la connessione di questa molteplicità di figure che irrompono negli interstizi aperti dal traffico. L'intreccio tra contraddizione principale e "collisioni" rende aperto il proletariato ad accogliere una moltitudine di soggetti che emergono dai movimenti del sociale.

Il proletariato, che mira a liberarsi dalle condizioni opprimenti del lavoro salariato e dal regime di proprietà, unifica senza però avere lo scopo di sopprimere le differenze che lo compongono; le classi esistono al plurale ma la classe esiste al singolare, si forma nella lotta comune condotta tra differenti soggettività. L'unificazione si rende necessaria perché per Marx le lotte condotte sul piano del salario e contro il suo regime di partizione della società rivelano efficacemente l'arcano del potere. Al tempo stesso, tale unificazione avviene soltanto a rivoluzione avvenuta, nel senso che la lotta condotta dal proletariato non è predeterminabile; esso è un soggetto che non esiste in partenza, perché è il risultato del processo di dis-identificazione da parte delle individualità che ne fanno parte, in cui ognuna di esse rinuncia ad essere "quello che è" al fine di destituire le classi e quindi la società della classificazione, che cerca di assegnare a ciascuno un'identità fissa e determinata nel contesto di rapporti gerarchici di potere.

3.15 Le collisioni e il problema della *Gewalt*.

L'ordine stabilito dalla proprietà è un ordine precario. Affinché il mercato sopravviva, il potere "oggettivo" del denaro svolge un ruolo fondamentale. In tedesco, la parola *Gewalt* ha uno statuto ambivalente, indicando al tempo stesso potere e violenza; la sua area semantica comprende anche i termini *Herrschaft* e *Macht*, i quali, seppure con differenti sfumature, contrassegnano la concentrazione del potere-violenza nella sfera statale.⁶⁹²

Nell'*Ideologia Tedesca*, il denaro viene definito come una *soziale Macht*, un potere cosalizzato (*sachliche*) ed estraneo (*fremde*) che sovrasta gli individui e rende impalpabile il legame sociale. L'unica connessione sociale a cui gli individui possono accedere è quella stabilita dal denaro e che è funzionale alla sua accumulazione.

⁶⁹² L. Basso, *L'ambivalenza della Gewalt in Marx ed Engels. A partire dall'interpretazione di Balibar*, cit., p. 78.

“Il potere sociale (*die soziale Macht*), cioè la forza produttiva moltiplicata che ha origine attraverso la cooperazione dei diversi individui, determinata nella divisione del lavoro, appare a questi individui [...] non come il proprio potere unificato (*vereinte Macht*), ma come una potenza estranea (*fremde Gewalt*), [...] che essi non possono più dominare.”⁶⁹³

Il potere del denaro si basa su un meccanismo astratto e impersonale, di conseguenza la sua violenza viene costantemente mascherata e negata perché sfugge al controllo razionale della coscienza (violenza resa “estranea”). La *Gewalt* borghese, da un lato, è dunque violenza “impalpabile”. Nel contempo, tuttavia, per carattere “oggettivo” del potere del denaro si intende anche la messa a repentaglio dell’integrità fisica e psichica del “soggetto”.⁶⁹⁴ Questo sarà ancora più evidente quando Marx introdurrà nei *Manoscritti economici del 1863-1867* la nozione di “sussunzione reale”, per indicare il completo assoggettamento della vita dell’individuo nelle sue molteplici sfaccettature (componente affettiva, relazionale, cognitiva ecc.) al capitale, oltre che la violenza perpetrata sulla vita non umana, l’ambiente naturale.⁶⁹⁵

Si tratta a questo punto di capire se la *Gewalt* rivoluzionaria del proletariato segue la stessa logica della *Gewalt* borghese oppure se ne distanzia. Nel primo caso, la prospettiva è quella di un annichilimento del conflitto politico, una politica senza più disaccordo, rapporti di forza, poteri. Abbiamo già notato, analizzando la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, il fatto che Marx ricorre al lemma *Gegensatz* per descrivere l’opposizione assoluta tra Stato e moltitudine, considerate come due armate nemiche. L’antagonismo tra borghesia e proletariato, inteso come *Gegensatz*, rischia di esacerbare il conflitto in senso “militare”, come due eserciti in lotta che si fronteggiano. In questo caso, la logica del proletariato e quella della borghesia sono perfettamente simmetriche.

Il lemma *Kollision* risulta allora interessante anche rispetto alla funzione che può svolgere relativamente al problema della *Gewalt*. Nel secondo capitolo della nostra dissertazione, abbiamo dimostrato che la storia semantica della “collisione” coincide con la storia della sua piegatura in senso asimmetrico, secondo una traiettoria che da Hegel arriva a Marx grazie alla mediazione di Bruno Bauer. La collisione tra borghesia e proletariato implica dunque un rapporto asimmetrico tra soggettività antagoniste. L’asimmetria delle collisioni indica che la logica del proletariato è “fuori squadra” rispetto a quella borghese. Il proletariato infatti non è un soggetto dato, ma è il risultato di un processo di de-soggettivazione da parte di individui che non rispondono più alla “chiamata” del *Logos* borghese, si costituisce dunque nel movimento di rottura rispetto alla logica del capitale. Il

⁶⁹³ K. Marx, *DI*, MEW, Bd. 3, p. 34, trad. it., cit., p. 96.

⁶⁹⁴ Cfr. E. Balibar, *Violenza, politica, civiltà*, in “Jura Gentium”, N. 12, 2015, p. 18.

⁶⁹⁵ E. Balibar suggerisce che l’intero *Capitale* di Marx possa essere definito come una sorta di analitica della *Gewalt*. Si veda a tal proposito la sua analisi “*Reflections on Gewalt*”, in “Historical Materialism”, N. 17 2009, pp. 99-125.

carattere asimmetrico del lessico delle collisioni consente così di mettere tra parentesi la “metafisica del conflitto” a cui il *Gegensatz* sembra invece alludere.

La logica radicalmente distonica della *Gewalt* proletaria rispetto alla *Gewalt* borghese si basa innanzitutto nell’innescare movimenti di controtendenza rispetto alla tendenza della violenza borghese che minaccia l’integrità fisica e psichica del lavoratore, oltre che la possibilità stessa che si dia politica. Soltanto mediante le controtendenze del proletariato abbiamo ancora un “mondo”, soltanto mediante queste controtendenze è possibile dire che la vita (e il desiderio di vita) è preferibile alla morte (e agli impulsi mortiferi). È su questo crinale, tra il desiderio di vita e gli impulsi mortiferi, che si gioca per Marx l’asimmetria tra la *Gewalt* borghese e quella del proletariato. Se la sussunzione del lavoro al capitale fomenta il malessere dell’individuo, il movimento rivoluzionario ha invece per Marx carattere “passionale”, perché oppone il desiderio di vita a quello di morte.

“L’*inquietudine*’ (*Sorge*) non è altro che lo stato d’animo oppresso e angosciato che nel regime borghese è il necessario compagno del lavoro, dell’attività miserabile per il guadagno strettamente necessario. L’ *inquietudine*’ prospera sotto la sua forma più pura nel buon borghese tedesco, nel quale essa è cronica e ‘sempre uguale a se stessa’, miserabile e spregevole, mentre la miseria del proletariato assume una forma acuta, violenta, lo spinge alla lotta per la vita o per la morte (*ihn zum Kampf um Leben und Tod treibt*), lo rende rivoluzionario e pertanto non produce «*inquietudine*», ma passione (*Leidenschaft*). Ora, se il comunismo vuole sopprimere tanto l’«*inquietudine*» del borghese quanto la miseria del proletario, è ovvio che non può farlo senza sopprimere la causa di entrambi, il ‘lavoro’ ”.⁶⁹⁶

Secondo Marx, è impossibile che il “potere costituzionale” del denaro abbia una capacità tale da ricondurre alla completa unità gli individui, abolendo le loro differenze. Questa ipotesi può essere ammessa se si accetta il punto di vista dell’antropologia possessiva, basata sulla figura dell’individuo proprietario. Stirner è l’esempio lampante della radicale impotenza dell’individuo che vuole isolarsi dalla società, essendo così condannato ad un perenne “scacco”, in quanto la soppressione degli aspetti relazionali implica il fatto che questi poi si manifestano nell’interiorità dell’individuo “per ripercussione”, minacciando la sua integrità fisica, oltre a quella psichica.

“In un maestro di scuola o in uno scrittore berlinese localmente stabilizzato, la cui attività si limita da una parte all’aspro lavoro e dall’altra ai godimenti del pensiero, il cui mondo va da Moabit a Köpenick ed è chiuso da un tavolato dietro la porta d’Amburgo, le cui relazioni con questo mondo sono ridotte al minimo da una posizione miserabile, in un individuo di questo genere è indubbiamente inevitabile che, se sente il bisogno di pensare, il pensiero sia altrettanto astratto quanto quest’individuo e la sua stessa vita, che di fronte a lui, del tutto incapace di resistenza (*Widerstandslosen*), esso diventi una potenza fissa, una potenza la cui attività offre all’individuo la possibilità di scampare per un momento dal suo ‘mondo cattivo’, la possibilità di un godimento momentaneo. In un individuo di questo genere le poche voglie che restano e che

⁶⁹⁶ K. Marx, *DI*, MEW, Bd. 3, p. 200, trad. it., cit., p. 235.

derivano non tanto dalle relazioni col mondo quanto dalla costituzione corporea degli uomini, si manifestano soltanto per *ripercussione* (*durch Reperkussion*); ossia, nell'ambito del loro sviluppo limitato esse assumono lo stesso carattere unilaterale e brutale del pensiero, vengono alla luce soltanto a lunghi intervalli e stimolate dall'espandersi della voglia predominante (secondate da cause fisiche immediate, per esempio dalla compressione dell'addome), e si manifestano con violenza, con impeto, con la soppressione più brutale delle voglie consuete, naturali, conducendo al più esteso dominio sul pensiero."⁶⁹⁷

La *sesta tesi su Feuerbach* e il "traffico sociale" ricordano che l'individuo umano non è mai solo, anzi, per Marx l'individuo tende a fuggire la propria solitudine, perché la solitudine lo rende massimamente impotente. Infatti:

"Ciò che dà agli individui la possibilità di sbarazzarsi, in circostanze favorevoli, delle loro angustie locali, non è il fatto che essi nella loro riflessione immaginino o si propongano di dissolvere quelle angustie, ma il fatto che essi, nella loro realtà empirica e condizionati da bisogni empirici, siano arrivati a produrre delle relazioni universali (*Weltverkehr*)".⁶⁹⁸

Difendere il carattere "transindividuale" della natura umana significa allora che l'individuo non può mai essere ridotto ad una totalità semplice, non è mai soltanto un lavoratore che produce ricchezza per il capitale. È molto di più; è il risultato di una molteplicità di rapporti, di traffici, di collisioni che possono diventare "incontri" ed "occasioni" di dis-identificazione rispetto alla particolare funzione che la divisione del lavoro ha assegnato al singolo. Dunque, secondo Marx, le idee della classe dominante, che riescono a riprodursi mediante il potere oggettivo del denaro, non riusciranno mai a comprimere completamente l'individualità, perché quanto più si persegue questo scopo, tanto più si scatena la resistenza dei soggetti, i quali nella lotta, nei rapporti concreti che li legano (l' "essere in comune"⁶⁹⁹), accettano il rischio di perdere la propria identità precedentemente assunta, pur di non

⁶⁹⁷ Ivi, pp. 246-247, trad. it., cit., p. 269.

⁶⁹⁸ Ivi, p. 247, trad. it., cit., p. 270.

⁶⁹⁹ Cfr. A. Tosel, *Studi su Marx (ed Engels). Verso un comunismo della finitudine*, cit., pp. 130-136.

Nell'*Ideologia tedesca* l'essere in comune è particolarmente enfatizzato dal riferimento alla comunità reale, *wirkliche Gemeinschaft*, che connota il comunismo, in distonia con la "comunità apparente" (*scheinbare Gemeinschaft*). Tuttavia, il riferimento comunitario a proposito dell'idea di comunismo richiama la dimensione territoriale, che rischia di fagocitare l'elemento dell'alterità. Su questa problematica, cfr. L. Basso, *L'uomo come zoon politikon. Società, comunità e associazione in Marx*, cit.

Nel contesto della disputa con Stirner, è interessante che la critica marxiana si ponga l'interrogativo sul perché gli individui decidano di associarsi. L'associazione per Marx ed Engels (si veda soprattutto il fondamentale testo engelsiano *La situazione della classe operaia in Inghilterra*) svolge un ruolo cruciale nello scontro politico di classe; essa conferisce un importante potere politico ai lavoratori nei confronti delle strutture economiche e istituzionali. Marx utilizza *Verein* e *Association* come sinonimi, anche se il secondo indica un movimento collettivo non necessariamente organizzato, la cui azione si proietta verso il futuro, contestando la costituzione presente della società. Rispetto al lemma *Gemeinschaft*, i termini *Verein* e *Association* salvaguardano maggiormente la dimensione individuale difendendola da rischi organicistici, presenti invece nel riferimento alla "comunità". Sul problema dell'associazione in Marx, cfr. M. Ricciardi, *L'intelletto associato. Organizzazione, appropriazione e associazione in Marx*, in "Quaderni Materialisti", N. 21, 2023, pp. 91-114.

collassare al di sotto della soglia di quel “minimo incompressibile” che coincide con la morte, la quale corrisponde all’isolamento definitivo dagli altri.⁷⁰⁰

Il lessico delle collisioni, dunque, rileva l’asimmetria tra la logica borghese e quella del proletariato: ciò implica che borghesia e proletariato mettono in atto finalità differenti. La *Gewalt* borghese mira all’annientamento della politica, alla normalizzazione delle condotte sociali e all’isolamento degli individui. Il proletariato mobilita *logoi*, tecniche, saperi che hanno come obiettivo a breve e lungo termine una politica dell’uso: non soltanto un uso alternativo delle risorse naturali e tecnologiche, ma anche un utilizzo differente della stessa vita umana.⁷⁰¹

Le collisioni, infine, rimandano alla politica nella sua dimensione tragica: non soltanto nel senso del legame che connette indissolubilmente la politica alla violenza.⁷⁰²

Hegel e Bauer avevano assegnato un ruolo specifico alle collisioni nel contesto della tragedia greca. Quest’ultima mette a tema la lotta, il conflitto, l’incertezza, la precarietà che fanno vacillare continuamente il *principium individuationis*, cioè l’ipotesi di un individuo completamente individuato in se stesso. La storia viene concepita così come campo di battaglia nel quale è assente la speranza verso l’intervento divino che possa risolvere una volta per tutte la dimensione conflittuale della prassi umana. La politica, nei suoi tratti tragici, ammette la contingenza (l’*ἀνάγκη* greca) come necessità ineluttabile.

Non si tratta però di rovesciare i propositi kantiani di una “pace perpetua” raggiunta attraverso l’ospitalità e il commercio, valorizzando al contrario l’idea di un conflitto perpetuo. Piuttosto, viene evocata la capacità di agire nel conflitto e sul conflitto stesso, prendervi parte in maniera tale da trasformarne le condizioni e correggerne la tendenza dominante

Le collisioni producono campi di possibilità nella storia per innescare il nuovo a patto che, per dirla con Machiavelli, si è capaci di far “incontrare” la virtù con la fortuna.

⁷⁰⁰ Il “minimo incompressibile” è un riferimento spinoziano che indica l’impossibilità, innanzitutto “fisica”, di poter rendere assolutamente identiche le opinioni dei singoli. Per Spinoza sono ingiustificati i timori di un’omologazione totale dei comportamenti individuali rispetto a tendenze “massificanti”, perché il singolo esiste sempre come una molteplicità indefinita di parti, di rapporti e di fluttuazioni. Questi timori sarebbero fondati se si accettasse il modello antropologico dell’individualismo possessivo, in cui l’individuo solitario, non essendo capace di trasformarsi in quanto espelle l’alterità dal proprio spazio interno, non mette mai in dubbio la propria “coscienza” e accetta acriticamente i discorsi che ha interiorizzato. Non è un caso che Stirner e Bauer disinnescino la paura delle masse rivoluzionarie rifugiandosi nel loro spazio interno. Concepire marxianamente l’essenza umana come *ensemble* di relazioni vuol dire sostenere che il dominio non può mai essere “assoluto”, perché il carattere transindividuale delle relazioni sociali si mantiene costitutivamente aperto alla destrutturazione di rapporti di potere vigenti. Sul “minimo incompressibile” in Spinoza, si veda E. Balibar, *La paura delle masse*, cit., pp. 55-57.

⁷⁰¹ La differente politica dell’uso che Marx ha in mente può essere paragonabile alla formula spinoziana “nulla è più utile all’uomo di un altro uomo”, la quale rimanda alla possibilità di un vivere associato capace di considerare l’alterità come un’amplificazione delle proprie possibilità di realizzazione personale, piuttosto che come limite o ostacolo. Cfr. B. Spinoza, *Etica*, IV, Prop. XVIII e Prop. XXXV, Corollario 1, Utet, Milano, 2017.

⁷⁰² Cfr. E. Balibar, *Reflections on Gewalt*, cit.

Se la *Gewalt* borghese mira all'annientamento della politica, il comunismo, inteso allora come movimento "tragico" che sa intrecciare la contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione con le collisioni che si producono lungo le linee del "traffico", tiene sempre aperto il discorso sulla politica, sulla contingenza, sul conflitto, non per mantenere quest'ultimo immutato, ma per cercare di costruire le condizioni per rapporti di forza differenti. Non per opporre alla violenza borghese l'assoluta "non-violenza" del proletariato; d'altronde, l'intreccio tra politica e violenza è primordiale⁷⁰³. Ma quantomeno per disinnescare le forme di violenza estrema che mirano all'annullamento non solo della politica, ma anche dell'individuo.

Il lessico delle collisioni, aprendo alla dimensione "tragica" della politica, stimola dunque ad abbandonare tanto letture deterministiche quanto quelle messianiche-escatologiche a proposito dell'idea di comunismo.

"Entre le positivisme évolutionniste et le messianisme eschatologique [...] ou plutôt en dehors de cette alternative, une troisième possibilité existe: celle d'une pensée tragique, ou d'une pensée du tragique, telle qu'une longue tradition remontant aux Grecs en a fait le propre de l'action humaine face au destin."⁷⁰⁴

⁷⁰³ Cfr. F. Del Lucchese, *Giustizia e mostruosità nel pensiero greco*, cit., p. 114, il quale sottolinea che, nel contesto della mitologia greca, "l'ordine di Zeus sia stato penosamente costruito e raggiunto attraverso la forza e l'inganno, la violenza e l'imbroglio, utilizzando ogni strumento disponibile, inclusa la mostruosità". Sul rapporto tra violenza e dimensione sacra e sulla loro capacità di tenere insieme un ordine politico, rimandiamo al fondamentale testo di R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1992.

⁷⁰⁴ E. Balibar, *Quel communisme apres le communisme?*, in E. Kouvelakis (a cura di), *Marx 2000. Actes du Congrès Marx International II*, PUF, Paris 2000, pp. 86-87.

CONCLUSIONI

Abbiamo introdotto la nostra *Dissertazione* dichiarando di aver seguito nella nostra ricerca il “segnavia” althusseriano che indica come strada da percorrere il “materialismo aleatorio”, un segnavia utile per non perdersi in una situazione di decadenza e di corruzione. Saper agire in una situazione di decadenza è una necessità ben chiara a Marx già durante la scrittura della sua *Dissertazione su Democrito ed Epicuro*; anche Niccolò Machiavelli aveva la stessa necessità.

Ci sembra però opportuno, concludendo il nostro lavoro, individuare analogie, ma anche differenze, tra questione althusseriana dell’aleatorio e quella marxiana della “contingenza”. Essendo consapevoli, ovviamente, che il problema dell’aleatorio richiede un approfondimento rigoroso che noi però, in questa sede, non possiamo affrontare.

Abbiamo individuato due aspetti fondamentali che accomunano l’ “aleatorio” althusseriano e la “contingenza” marxiana.

Il primo aspetto: per entrambe le prospettive, essere materialisti in filosofia è una scelta di campo politica, oltre che filosofica. Il materialismo deve aprire spazi di agibilità politica, indicare cammini possibili. Deve essere capace di “fare il vuoto” rispetto ad un reale presentato dall’ideologia come pieno. Marx critica il materialismo astratto di Feuerbach perché quest’ultimo cerca quella “pienezza” nel rapporto tra il soggetto e l’oggetto che però non lascia spazio alla lotta politica, alla contingenza dei rapporti sociali.⁷⁰⁵

Il secondo aspetto: tanto per l’ “aleatorio” althusseriano, quanto per la “contingenza” marxiana, la contingenza deve essere pensata non come “resto” o eccedenza rispetto ad un sistema istituito e vittorioso, poiché è la contingenza stessa a produrre questo sistema, dunque non è pensabile a partire da quest’ultimo. Il mondo in cui si installano, *a posteriori*, il Senso, la Ragione, il Fine, in realtà, è puro effetto della contingenza. L’instabilità diventa un valore al posto della certezza finalistica.⁷⁰⁶

Studiando a Kreuznach nel ’43 materiale storico relativo alla Rivoluzione Francese, Marx apprende che il sistema teorico e politico vincitore (il Terrore, il Termidoro, fino al colpo di Stato napoleonico) è esso stesso contingente e precario, perché nato sullo sfondo di dinamiche conflittuali, in cui una particolare forza è riuscita a prevalere su un’altra, sconfitta (quella dei sanculotti). I vincitori hanno

⁷⁰⁵ In questo modo, giustifichiamo il fatto di aver preso in prestito alcune espressioni althusseriane, ad esempio “fare il vuoto” rispetto ad un reale presentato dall’ideologia come pieno, nonostante Marx non utilizzi questa terminologia. Anche se, è bene precisare, lo studente Marx, lettore degli atomisti greci, aveva ben compreso che il “vuoto, la negazione, non è il negativo della materia stessa, ma il luogo in cui essa non è.”. Quindi essa è “eterna”. Il vuoto è cioè un non-luogo, una posizione impossibile, un punto nello spazio non assegnabile a priori. Cfr. K. Marx, *EH*, Bd. 40, p. 90, trad. it., MEOC, Vol. 1, p. 466.

⁷⁰⁶ Cfr. A. Illuminati, *Storia*, in “Lessico Marxiano”, Manifesto Libri, Roma 2008, p. 138.

imposto una propria necessità, teorica e politica, ed alla critica spetta ricostruire *a posteriori* questa necessità.

Il fascino per la Rivoluzione francese risiede per Marx nella sua “incompiutezza”, nell’aver dispiegato un vettore di forze innervate negli enunciati fondatori, di cui le soggettività rivoluzionarie sempre di nuovo si riappropriano e sempre di nuovo intendono porre a verifica

Veniamo infine alla differenza che, per quanto ci riguarda, è dirimente tra la riflessione althusseriana sull’ “aleatorio” e quella marxiana sulla contingenza. Se la proposta del materialismo aleatorio è legata all’idea che tutto possa essere dominante in “ultima istanza”, cioè tutto può dominare,⁷⁰⁷ Marx non approverebbe mai tale affermazione, perché, per lui, la dominante da porre a critica rimane il governo del capitale sul lavoro; se non si ammette questo, la pratica politica e quella teorica rischiano di girare a vuoto.

Resta però il problema che interroga più in generale la congiuntura globale attuale che stiamo attraversando: come far interagire differenti forme di oppressione, differenti strategie di emancipazione, differenze antropologiche legate al “sesso”, “razza”, “cultura”,⁷⁰⁸ con l’idea squisitamente marxiana la quale sostiene che il rapporto di potere esercitato dal capitale sul lavoro è il rapporto fondamentale che ordina tutti gli altri.⁷⁰⁹

Engels, in una lettera a Joseph Bloch del 21 settembre 1890, dice che il fattore dominante “in ultima istanza” nella storia è la produzione e la riproduzione della vita reale, smarcando così la riflessione di Marx dalle accuse di economicismo. Questo vuol dire che la vita è il sostrato ontologico nel quale ogni vicenda umana si svolge.⁷¹⁰

Per Marx, come è emerso nella critica a Stirner, è sul crinale tra il desiderio di vita e quello di morte che si fonda la posta in gioco propriamente politica tra rapporti che minacciano l’integrità fisica e psichica dell’individuo e quelli che invece adottano strategie politiche per disinnescare tale pericolo, mobilitando saperi e tecniche per una differente politica dell’uso della vita umana.

Se l’antropologia possessiva prevede che gli aspetti relazionali vengano soppressi, manifestandosi “per ripercussione” nello spazio interno dell’individuo, quella marxiana ritiene che il singolo, non

⁷⁰⁷ Cfr. F. Raimondi, *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Althusser*, cit., p. 220.

⁷⁰⁸ La proposta teorica del materialismo aleatorio ha sicuramente il merito di intercettare tali questioni che segnano la nostra contemporaneità.

⁷⁰⁹ Rimandiamo ad un interessante dibattito tra E. Balibar e A. Negri che ha avuto per oggetto proprio la questione appena sollevata: *Comune, universalismo e comunismo. Una conversazione tra Étienne Balibar e Antonio Negri*, in A. Curcio (a cura di) “Comune, comunità, comunismo. Teorie e pratiche dentro e oltre la crisi”, Ombre corte, 2011, Verona pp. 23-45. Si vedano anche le osservazioni di F. Raimondi in merito a tale discussione: *Ipotesi sul comunismo. Note per una discussione/1*, in “Scienza e Politica”, N. 45, 2011, pp. 101-117.

⁷¹⁰ Nella nostra società, la vita viene presa in cura perché il corpo vivente è il sostrato di tutte quelle facoltà, potenzialità, capacità che Marx chiamerà nel *Capitale* “forza-lavoro” e che sono risorse fondamentali affinché il capitale possa riprodursi.

essendo mai solo, accetti di “perdere” la propria identità e la funzione che la società gli ha assegnato, pur di non collassare al di sotto della soglia di quel “minimo incompressibile” che coincide con la morte e che corrisponde all’isolamento definitivo dagli altri.

BIBLIOGRAFIA

SIGLARIO DELLE OPERE DI MARX

Ho adoperato le seguenti edizioni tedesche:

MEGA 2: Karl Marx, Friedrich Engels, *Gesamtausgabe*, dal 1975 al 1989: hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin (DDR), Dietz Verlag; dal 1990 al 2012: hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin, Akademie Verlag; dal 2013: hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin-München-Boston, Walter de Gruyter Verlag.

MEW: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, hrsg. vom IML beim ZK der SED, 44 Bde., Dietz Verlag, Berlin 1962-2018.

Per quanto riguarda le opere tradotte in italiano, ho adoperato in gran parte la seguente edizione, salvo diversa precisazione:

MEOC: Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere complete*, Roma, Editori Riuniti, 1972 – in corso; dal 2008: Napoli, La Città del Sole.

- L *Literarische Versuche*, in MEGA2, pp. 477-855, *Poesie e saggi letterari giovanili*, in MEOC, Vol. 1, pp. 577-730
- BF *Brief an den Vater* • 10. November 1837, in MEW, Bd. 40, pp. 3-12, trad. it., in MEOC, Vol.1, pp. 8-17
- EH *Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie*, in MEW, Bd. 40, p. 13-256, trad. it., in MEOC, Vol. 1, pp. 28-102.
- BHL *Berliner Hefte, Exzerpte aus Leibniz' Werken, "Philosophie des Leibnitz"* in MEGA2, pp. 183-212.
- BHH *Berliner Hefte, Exzerpte aus David Hume: Über die menschliche Natur, "David Hume's Philosophie"*, in MEGA2, Abt. 4 Bd. 1, pp. 213-232.
- BHS *Berliner Hefte, Exzerpte aus Benedictus de Spinoza: Opera ed. Paulus, "Spinoza's theologisch-politischer Tractat"*, in MEGA2, Abt. 4, Bd. 1, pp. 273-276, trad. it. *Quaderno Spinoza*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.
- D *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang*, in MEW, Bd. 40, pp. 257-273, trad. it., *Differenza tra la filosofia di Democrito e quella di Epicuro*, Editori Riuniti, Roma 1990.

- A *Anmerkungen zur Doktordissertation*, in MEW, Bd. 40 pp. 310-365, trad. it., *Note alla Dissertazione di dottorato*, in MEOC, Vol. 1, pp. 70-102.
- R *Brief an Arnold Rüge, 9. Juli 1842*, in MEW, Bd. 27 pp. 405-407, trad. it. *Lettera a Arnold Ruge, 9 luglio 1842*, in MEOC, Vol. 1, pp. 408-410.
- O *Brief an Dagobert Oppenheim, 25. August 1842*, in MEW, Bd. 27 p. 409-410, trad. it., cit., pp. 411-412.
- R2 *Brief an Arnold Ruge, 30. November 1842*, in MEW, Bd. 27 pp. 411-413, trad. it., *Lettera a Arnold Ruge, 27 novembre 1842*, in MEOC, Vol. 1, pp. 413-415.
- R3 *Brief an Arnold Ruge, 13 März 1843* in MEW, Bd. 27, pp. 416-418, trad. it. *Lettera di Marx a Ruge del 13 marzo 1843* in MEOC, Vol. 1, pp. 418-422.
- R4 *Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern*, in MEW, Bd. 1, pp. 337-346, trad. it. in MEOC, Vol. 3, pp. 147-157.
- RZ *Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion*, in MEW, Bd. 1 pp. 3-27, trad. it. *Osservazioni di un cittadino renano sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia*, in MEOC, Vol. 1, pp. 105-128.
- Id. *Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags*, in MEW, Bd. 1 pp. 28-77, trad. it., *Le discussioni alla sesta dieta renana*, in MEOC, Vol. 1, pp. 129-182.
- Id. *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*, in MEW, Bd. 1 pp. 78-85, trad. it., *Il manifesto della scuola storica del diritto*, in MEOC, Vol. 1, pp. 206-215.
- Id. *Der Kommunismus und die Augsburger „Allgemeine Zeitung“* in MEW, Bd. 1 pp. 105-108, trad. it., *Il comunismo e la “Allgemeine Zeitung” di Augusta*, in MEOC, Vol. 1, pp. 215-229.
- Id. *Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags. Dritter Artikel: Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz*, in MEW, Bd. 1 pp. 109-147, trad. it., *Le discussioni alla sesta dieta renana. Terzo articolo: Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, in MEOC, Vol. 1, pp. 222-264.
- Id. *Rechtfertigung des XX, Korrespondenten von der Mosel*, in MEW, Bd. 1 pp. 172-199, *Giustificazione di XX, corrispondente dalla Mosella*, in MEOC, Vol. 1, pp. 344-376.
- B *Die Beilage zu Nr. 335 und 336 der Augsburger „Allgemeinen Zeitung“ über die ständischen*

- Ausschüsse in Preußen*, in MEW, Bd 40, pp. 405-419, trad. it., *I supplementi ai nn. 335 e 336 della "Allgemeine Zeitung" di Augusta sui comitati dei ceti in Prussia*, in MEOC, Vol. 1, pp. 298-318.
- KHS *Kritik des Hegel'schen Staatsrechts*, in MEW, Bd. 1 pp. 203-333, trad. it *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, Editori Riuniti, Roma 2016.
- KH *Kreuznacher Hefte*, in MEGA2, Abt. 4, Bd. 2, Exzerpte und Notizen 1843 bis Januar 1845
- JF *Zur Judenfrage*, in "Deutsch-Französische Jahrbücher", in MEW, Bd. 1, pp. 347-357, trad. it a cura di M. Tomba, *La questione ebraica*, in B. Bauer, K. Marx, *La questione ebraica*, Il Manifestolibri, Roma 2004, pp. 173-206.
- F *Marx an Ludwig Feuerbach, 11 August 1844* in MEW, Bd. 27, pp. 425-428, *Lettera di Marx a Feuerbach dell' 11 agosto 1844*, MEW, Bd. 27, pp. 425-428, trad. it., MEOC, Vol. 3, pp. 384-387.
- KRP *Kritische Randglossen zu Dem Artikel "Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen*, in MEW, Bd. 1, pp. 392-409, trad. it., *Glosse critiche in margine all'articolo "Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano"*, in MEOC, VOL. 3, pp. 206-224.
- M44 *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in MEW, Bd. 40, pp. 465-588, trad. it., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. di F. Andolfi e G. Sgrò, Orthotes, Napoli-Salerno, 2018
- KHR *Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in "Deutsch-Französische Jahrbücher", in MEW, Bd. 1, pp. 378-391 trad. it., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* in MEOC, Vol. 3, pp. 190-205.
- HF *Die Heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*, in MEW, Bd. 2, pp. 3-323, trad. it., *La Sacra Famiglia*, in MEOC, Vol. 4, pp. 3-234.
- TF *Thesen über Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1988, poi Moskva 1932, in MEW, Bd. 3, pp. 5-7, trad. it., *Tesi su Feuerbach*, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, V, 1845-1846, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 3-5.
- DI *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, trad.it., *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Editori Riuniti, Roma 2021.
- B42 *Briefe Februar 1842-Dezember 1851*, in MEW, 27, 1963, trad. it., *Opere, XXXVIII, Lettere 1844-1851*, Editori Riuniti, Roma 1971.

KPO *Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort* in MEW, Bd. 13, pp. 7-11, trad. it.,
“Prefazione” a *Per la critica dell’economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1979.

K *Das Kapital. Nachwort zur zweiten Auflage*, in MEW, Bd. 23, pp. 18-28, trad. it., trad. it.,
“Poscritto alla seconda edizione del *Capitale*”, Editori Riuniti, Roma 1980

ALTRE OPERE CONSULTATE

Abensour, M. *La democrazia contro lo Stato, Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio Napoli, 2008.

Agamben, G. *Che cos'è un dispositivo?* Nottetempo, Roma 2006.

Althusser, L. *Solitude de Machiavel et autres textes* (éd. par Y. Sintomer), Puf, Paris 1998.

- *Machiavelli e noi*, Manifesto Libri, Roma 1999.

- *Sul materialismo aleatorio*, Edizioni Unicopli, Milano 2000.

- *Su Feuerbach*, Mimesis, Milano 2003.

- *Per Marx*, Mimesis, Milano 2008.

- *Filosofia per non filosofi*, Edizioni Dedalo, Bari 2015, p. 46.

Arendt, H. *Che cos'è l'autorità?* in Id., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991.

- *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2017.

Von Aretin, J. C. F., « *Was heisst liberal?* », Neue Allemannia, t. 1, Sulzbach, Seidel, 1816.

Aristotele, *Politica*, Laterza, Roma Bari, 2007.

Badiou, A. *Metapolitica*, Cronopio, Napoli 2011.

Balibar, E. - *Le frontiere della democrazia*, Manifesto Libri, Roma 1993.

- *Quel communisme apres le communisme?*, in E. Kouvelakis (a cura di), "Marx 2000. Actes du Congrès Marx International II", PUF, Paris 2000.
- *La filosofia di Marx*, Manifesto Libri, Roma 2001.
- "Postface", in *Marx démocrate. Le manuscrit de 1843*, E. Balibar, G. Raulet (a cura di), PUF, Parigi 2001.
- *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Mimesis, Milano 2001.
- *Reflections on Gewalt*, in "Historical Materialism", N. 17, 2009.
- *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Puf 2011, Paris.
- *Identity and difference. John Locke and the identity of consciousness*, Verso Books, London 2013.
- *Dall'antropologia filosofia all'ontologia sociale e ritorno: che fare con la VI tesi di Marx su Feuerbach?*, in "Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni" (a c. di E. Balibar e V. Morfino), Mimesis, Milano-Udine 2014.
- *Violenza, politica, civilté*, in "Jura Gentium", N. 12, 2015.
- *Il fantasma del corpo estraneo*, Castelvecchi, Roma 2019.

Balibar, E.-Negri, A., *Comune, universalismo e comunismo. Una conversazione tra Étienne Balibar e Antonio Negri*, in A. Curcio (a cura di) "Comune, comunità, comunismo", Ombre corte, Verona 2011.

Bardin, A. Raimondi, F. *Shall we forget human nature? Political anthropology and technics from Marx and Engels to Simondon*, in "Contemporary Political Theory", N. 22 2023.

Basso, L. *Il problema della democrazia nel giovane Marx*, in "Paradosso", 2001.

- *Individuo e comunità nella filosofia politica di G. W. Leibniz*, Rubbettino, Catanzaro 2005.
- *Inquietudine e politica in Leibniz*, in "Isonomia", 2006.
- *Socialità e isolamento. La singolarità in Marx*, Carocci, Roma 2008.
- *Quale libertà? "Quaderni materialisti"*, 7-8, 2008-2009
- *Rivoluzione francese e temporalità del soggetto collettivo: tra Sieyès e Marx*, in L. Basso (et alii), "Tempora Multa. Il governo del tempo." Mimesis, Milano 2013.
- *L'ambivalenza della Gewalt in Marx ed Engels. A partire dall'interpretazione di Balibar* in "Consecutio rerum", N. 1, 2013
- *Leibniz, Marx und der Marxismus. Theoretische Grundlagen und konkrete Beispiele einer komplexen Beziehungsgeschichte*, in „Für unser Glück oder Glück anderer. Vorträge des X Internationalen Leibniz-Kongresses“, Band VI, Georg Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 2017.

- *Al di là della contrapposizione umanismo-antiumanismo. Soggettività e marxismo fra Sartre e Althusser*, in “Sartre e il problema della soggettività. Intorno alla conferenza di Roma del 1961”, Bibrink Editori, Roma 2017.

Basso, L. Raimondi, F. “Soggettività e oggettività in Marx”, in L. Basso, (et alii) *Marx e la produzione del soggetto*, Derive Approdi, Roma 2018.

Basso, M. *In fatto di possesso. Marx, Gans e il diritto*, in M. Battistini, E. Cappuccilli, M. Ricciardi (a cura di), *Global Marx*, Meltemi, Milano 2020.

Battistini, M. ”...lo si costringerà a essere libero». *Appunti marxiani sulla Rivoluzione francese.*”, *Scienza & Politica*, 30, 2004

Bazzani, F. *Unico al mondo Studi su Stirner*, Editrice Clinamen, Firenze 2013.

Bauer, B. *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, Zuerich und Winterthur, Verlag des literarischen Comptoirs, 1842

- *Correspondenz aus der Provinz*, in “Allgemeine Literatur Zeitung“, Heft 6, 1844.

Die Gattung und die Masse: Allgemeine Literaturzeitung, Monatsschrift, hg. Bruno Bauer, Charlottenburg (Verlag v. Eckbert Bauer) September 1844 (Nr. 10); pp. 42-44. Abgedruckt in Bruno Bauer, *Feldzüge der reinen Kritik*, Nachwort von Hans-Martin Sass, Frankfurt/M, Suhrkamp Verlag, 1968, pp. 213-223. HTML-Markierung: Thomas Schmidt für Das Marxists’ Internet Archive.

- *Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpuncte des Glaubens beurteilt*, Leipzig, Otto Wigand 1842

- *Rußland und das Germanentum*, Charlottenburg 1853, trad. it. *La Russia e il germanesimo*, in K. Löwith (a cura di), *La sinistra hegeliana*, Laterza Torino.

Bensaïd, D. *Marx l’intempestivo. Grandezze e miserie di un’avventura critica*, Alegre, Roma 2007

Benveniste, E. *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1971.

Blackbourn, D.-Eley, G. *The peculiarities of German History: Bourgeois Society and History in Nineteenth-Century Germany*, Oxford University Press, Oxford 1984.

Bloch, E. *Karl Marx*, Il Mulino, Bologna 1973.

Bongiovanni, B.- Guerci, L. (a cura di), Marx, in “L’albero della rivoluzione. Le interpretazioni della Rivoluzione francese”, Einaudi , Torino 1989.

Bost, M. *Entangled exchange: Verkehr and rhetorical capitalism*, in “Review of Communication”, 16:4, pp. 334-351.

Bottigelli, E. *Genèse du Socialisme Scientifique*, Editions Sociales, Paris 1967.

Borkeneau, F. *Manifattura, società borghese, ideologia.*, Savelli, Roma 1978

Bravo, G. M. *Il rapporto di Marx al Congresso internazionale di Basilea in una traduzione italiana del 1869*, “Rivista storica del socialismo”, VII, 22/1964, pp. 311-322.

Butler, J. *Due letture del giovane Marx*, Mimesis, Milano-Udine, 2021.

Canfora, L. *Introduzione a K. Marx, Differenza tra la filosofia di Democrito e quella di Epicuro*, Laterza, Roma 2023.

Castel, R. *Les métamorphoses de la question social. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard 1995.

Cesa, C. *Il giovane Feuerbach*, Laterza Bari 1963.

Cesaroni, P. *Governo e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2006.

Chignola, *Fragile cristallo*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004.

- *Diritto vivente. Ravaison, Tarde, Hauriou*, Quodlibet, Macerata 2020.

Chomsky, N. Foucault, M. *Della Natura Umana. Invariante biologico e potere politico*, Derive Approdi, Roma 2005.

Cian, D. “L’alleanza fra politica e filosofia: l’incontro con Hegel del giovane Marx”, in U. Curi (a cura di), *Società civile e Stato fra Hegel e Marx*, CLESP, Padova 1980.

Cimatti, F. *L'individuo è l'essere sociale. Marx e Vygotskij sul transindividuale*, in V. Morfino, E. Balibar (a cura di) "Il transindividuale. Soggetto, relazioni, mutazioni"

Cingoli, M. *Il giovane Marx*, Unicopli, Milano 2005.

Clochec, P. *Le libéralisme de Marx*, in "Actuel Marx", n. 2 2014.

Cohen, G. A. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Princeton University Press, Princeton 2000.

Collins, H-Abramsky, C. *Karl Marx and the British Labour Movement: Years of the First International*, London, Macmillan & CO.; New York, St Martin's Press, 1965.

Consolati, I. *Tra il globo e lo Stato. Storia e politica del concetto di spazio in Germania tra Settecento e Ottocento*, in "Filosofia politica", N. 2, 2018.

- *Sul concetto del politico in Friedrich Ratzel. Spazio, lotta, movimento*, in "Storicamente. Laboratorio di Storia", N. 15, 2019

- *Spezzare la catena dei tempi. Marx e gli storici francesi*, in M. Battistini (et alii) "Global Marx", Meltemi, Milano 2020.

Conze, W. *Vom "Pöbel" zu „Proletariat“. Sozialgeschichtliche Voraussetzungen für den Sozialismus in Deutschland*, in *Moderne deutsche Sozialgeschichte*, H. U. Wehler, Köln 1966.

Cornu, A. *Marx e Engels. Dal liberalismo al comunismo*. Feltrinelli, Milano, 1971.

- *Marx a Paris*, Tome III, Press Univresitaires de France, Paris, 1962.

D'Abbiere, M. *Alienazione in Hegel. Usi e significati di Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970.

Del Lucchese, F. *Monstrosity and Philosophy Radical Otherness in Greek and Latin Culture*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2019.

- *Giustizia e mostruosità nel pensiero greco*, in "Rivista di filosofia del diritto", Nr. 1, 2022

Deleuze, G. *Differenza e Ripetizione*, Il Mulino Bologna 1971.

- Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 237.
- Su Leibniz*, in “Aut-Aut”, “Il soggetto in Leibniz”, a cura di R. Cristin 254-255, pp. 125-131.
- Istinti e istituzioni*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2014.
- Droz, J. *Libéralisme et bourgeoisie dans le "Vormärz" (1830-1848)*, Le Mouvement social, No. 136, La Bourgeoisie Allemande un Siècle d'Histoire (1830-1933) (Jul. - Sep., 1986).
- Duso, G. *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003.
- Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2023.
- Elster, J. *Marx et Leibniz*, in “Revue philosophique de la France”, 2, 1983.
- Engels, F. *Feuerbach, punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1976.
- *Antidürring*, Rinascita, Roma 1950.
- *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Editori Riuniti, Roma 2021.
- Farnesi Camellone, M. *Ernst Bloch e il tempo della comunità*, in L. Basso (et alii), “Tempora Multa. Il governo del tempo.” Mimesis, Milano 2013.
- Utopia e possibilità oggettivo-reale in Ernst Bloch*, in “Parole chiave”, N.2 2021.
- Fazioni, N. *Il problema della contingenza. Logica e politica in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2015.
- Federici, S. *Caliban and the witch: women, the body, and primitive accumulation*, Mimesis, Milano-Udine 2015.
- Feuerbach, L. *Per la critica della filosofia hegeliana*, in “Opere”, a cura di C. Cesa, Editori Laterza, Bari 1965.
- L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1975.
- Principi della filosofia dell'avvenire*, Einaudi, Torino 1979.
- Esposizione, sviluppo e critica della filosofia di Leibniz*, La scuola di Pitagora Editrice, Napoli 2019.
- Finelli, R. *Marx e l'intelletto hegeliano. Note sulle interpretazioni di L. Colletti e E. Severino*, in “La ragione possibile”, N. 1, 1990.
- Un parricidio mancato*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

-*I due corpi di Marx*, in Id. “Per un nuovo materialismo: presupposti antropologici ed etico-politici”, Rosenberg&Sellier, Torino 2018.

Fischbach, F. *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Vrin, Paris, 2009.

- *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Puf, Paris 2005.

- *Après la production. Travail, nature et capital*, Vrin, Paris 2019.

Foucault, M. *La governamentalità*, in “Aut Aut”, n. 167/168, 1978.

Furet, F. *Critica della rivoluzione francese*, Laterza Roma Bari, 1980.

Gabaude, J. M. *Le jeune Marx et le matérialisme antique*, Privat Subervie, Toulouse 1970.

Galli, G. *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Roma-Vari 2009.

Girard, R. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1992.

Goethe, J. W., *Faust*, in “Opere”, Sansoni Editore, Firenze 1970.

Grimm J. e W., Voce “*Verkehr*“, in “*Deutsches Wörterbuch*“. Lfg. 4 (1891), Bd. XII, I (1956), Sp. 625, Z. 43, in <https://www.dwds.de/wb/dwb/verkehr>.

Gros, F. *La vergogna è un sentimento rivoluzionario*, Nottetempo, Milano 2023.

Guastini, R. *Dalla filosofia del diritto alla scienza della società: il lessico giuridico marxiano (1842-1851)*, Il Mulino, Bologna 1974.

Guilhaumou, J. *Note sur Marx, la Révolution française et le manuscrit de Kreuznach* in “*Marx démocrate. Le manuscrit de 1843*”, E. Balibar, G. Raulet (a cura di), PUF, Parigi 2001.

Marx, Sieyès et le moment constituant, in *Actuel Marx*, No. 26, 1999.

Habermas, J. *Storia e critica dell’opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza, 1977.

Hardt, M *Il comune nel comunismo*, in “L’idea di comunismo”, Derive Approdi, Roma 2010.

Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Editori Laterza, Roma-Bari 1965.

-*Lezioni di storia della filosofia*, Vol. II, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1964.

-*La Fenomenologia dello Spirito*, Tomo II, La Nuova Editrice Italia, Firenze 1970

Heine, H. Introduzione a *Kahldorf über den Adel*, in *Briefen an den Grafen M. von Moltke* Historisch-Kritische Gesamtausgabe der Werke, Hamburg 1979, Bd. XI, s. 174.

Heller, A. *La teoria dei bisogni in Marx*, Feltrinelli, Milano 1974.

Hess, M. *Die europäische Triarchie*, in “Philosophische und sozialistische Schriften“, 1837- 1850, Akademie-Verlag, Berlin 1961.

-*Socialismo e comunismo* in “Filosofia e socialismo. Scritti 1841-1845”, a cura di B. Vaccaro, Lecce, Milella 1988.

-*L'essenza del denaro*, in “Filosofia e socialismo. Scritti 1841-1845”, a cura di B. Vaccaro, Lecce, Milella 1988.

Hobbes, T. *Elementi di legge naturale e politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

Hobsbawm, E. J. *Marx and History* in “Diogenes”, N. 32 1984.

Hyppolite, J. *Saggi su Marx e Hegel*, Bompiani, Milano 1965.

Iacono, A. M. *The History and Theory of Fetishism*, Palgrave Macmillan, Basingstoke Hampshire 2016.

Illuminati, A. *Storia*, in “Lessico Marxiano”, Manifesto Libri, Roma 2008.

Johnston, W. M., *Karl Marx's Verse of 1836-1837 as a Foreshadowing of his Early Philosophy*, in “Journal of the history of Ideas”, n. 2, 1967.

Kangal, K. *Marx's Bonn Notebooks in Context: Reconsidering the Relationship between Bruno Bauer and Karl Marx between 1839 and 1842*, in “Historical Materialism”, n. 4, 2020.

Kant, *Logik Philippi*, in “Kants gesammelte Schriften”, Bd. XXIV, Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Berlin, 1902.

-*Metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano 2006.

- *Per la pace perpetua*, RCS Libri, Milano 2010.

-*Che cos'è l'illuminismo?* Mimesis, Udine 2021.

Karatani, K. *The Structure of World History: From Modes of Production to Modes of Exchange*, Durham, Duke University Press, 2013

Koselleck, R. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino 1972.

Futuro Passato, Marietti Genova, 1986.

-*La Prussia tra riforma e rivoluzione (1791-1848)*, Il Mulino, Bologna 1988.

-*Crisi. Per un lessico della modernità*. Ombre Corte, Verona 2012.

Kosik, K. *Dialettica del concreto*, Bompiani, Milano 1965.

Kouvelakis, E. *De la dialectique*, in E. Balibar, G. Raulet, (a cura di), *Marx démocrate. Le manuscrit de 1843*, E. Balibar, G. Raulet (a cura di), PUF, Parigi 2001.

-*Filosofia e rivoluzione*, Alegre, Roma 2010.

Krader, L. *The Works of Marx and Engels in Ethnology Compared*, in “International Review of Social History”, 18(2): 1973, pp. 223-275.

Labica, G. *Marxism and the status of philosophy*, Humanities Press Inc, New Jersey 1980.

- *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, Puf, Paris 1987.

Lefort, C. *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, Casa Editrice il Ponte, Bologna 2005.

Leonhard, J. *From European Liberalism to the Languages of Liberalisms: The Semantics of “Liberalism” in European Comparison*, in “Yearbook of political thought and conceptual history” N. 8, 2004.

Leopold, D. *The young Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

- Liesegang, T. *Öffentlichkeit und öffentliche Meinung*, Knigshausen & Neumann, Würzburg 2004.
- Lifshitz, M. *The philosophy of art of Karl Marx*, Pluto Press, London 1973.
- Locke, J. *Saggio sull'intelletto umano*, Vol 2., Laterza, Roma Bari, 1988.
-*Il secondo trattato sul governo*, Rizzoli, Milano 1998.
- Longuenesse, B. *Hegel et la critique de la métaphysique*, Vrin, Paris, 1981.
- Löwith. K. *Il nichilismo europeo*, Laterza, Roma Bari, 2006.
- Löwy, M. *Il giovane Marx*, Massari Editore 2001, Bolsena.
- Löwy, M. Sayre, R. *Rivolta e malinconia. Il romanticismo contro la modernità*. Nero Pozza editore, Vicenza 2017.
- Lucrezio, *La natura delle cose*, Bur, Milano 2012.
- Lukács, G. *L'anima e le forme*, Sugar editore, Milano 1988.
-*Teoria del romanzo*, Nuove Pratiche Editrice, Parma 1994.
- Macherey, P. *Aux sources des rapports sociaux : Bonald, Saint-Simon, Guizot*, Genèses, N. 9, 1992.
-*Marx 1845: Les "thèses" sur Feuerbach*, Editions Amsterdam, Paris 2008.
- Macpherson, C. B. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, Mondadori, Milano 1982.
- Marcuse, H. *Nuove fonti per il materialismo storico*, in Id. "Marxismo e Rivoluzione," Einaudi, Torino 1975.
- Markovits, F. *Marx dans le jardin d'Epicure*, Les Editions de Minuit, Paris 1974.
- McLellan, D. *Karl Marx. La sua vita, il suo pensiero*, Rizzoli, Milano 1976.
- Mehring, F. *Vita di Marx*, Editori Riuniti, Roma 1972.

Merlo, M. *La legge e la coscienza. Il problema della libertà nella filosofia politica di John Locke*, Polimettrica, Milano 2006.

Mezzadra, S. *Immagini della cittadinanza nella crisi dell'antropologia politica moderna. Gli studi postcoloniali*, in "Politica, consenso, legittimazione. Trasformazioni e prospettive", Carocci. Roma 2002.

Molosov, V. G. *I Quaderni di Kreuznach: Gli studi storici del giovane Marx nella genesi della concezione materialistica della storia*, Critica Marxista, 11, N 2, 1973.

Momigliano, A. *Time in Ancient Historiography*, in "History and philosophy", N. 6, 1966.

Morfino, V. *Lucrezio e la corrente sotterranea del materialismo*, in F. Del Lucchese, V. Morfino, G. Mormino (a cura di), *Lucrezio e la modernità. I secoli XV-XVII*, Bibliopolis, Napoli 2011.

-*L'interpretazione marxiana di Lucrezio*, in "Rivista di Storia della Filosofia", No. 2, 2012.

- *Marx lettore di Spinoza. Democrazia, immaginazione, rivoluzione*, in "Consecutio rerum. Rivista critica della Postmodernità", N. 5, 2013.

-*Sul non contemporaneo: Marx, Bloch, Althusser*, in L. Basso (et alii) *Tempora Multa. Il governo del tempo*, Mimesis, Milano 2013.

- *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania*, OLMS, Hildesheim 2016.

- *Intersoggettività o transindividualità, Materiali per un'alternativa*, Manifesto Libri, Roma 2022.

Negri, A. *Il potere costituente*, SugarCo, Carnago, Varese 1992.

- *Pour Althusser: notes sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser*, in "Futur Antérieur", L'Harmattan, Paris 1993.

Neil, T. *Marx in motion. A new materialist marxism*, Oxford University Press, New York 2020.

Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna, 2010.

-*Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2013.

Nizan, P. *Les matérialistes de l'antiquité*, Maspero, Paris 1968.

Pagel, U. *Der Einzige und die Deutsche Ideologie: Transformationen des aufklärerischen Diskurses im Vormärz*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020.

Pankoke, E. *Soziale Politik als Problem öffentlicher Verantwortung*, in R. Schnur (a cura di), *Staat und Gesellschaft. Studien über Lorenz Von Stein*, Dunker & Humblot, Berlin 1978.

Petruciani, S. *Marx*, Carocci, Roma 2009.

Prospero, M. *Introduzione alla "Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico"*, Editori Riuniti, Roma 2016.

Raimondi, F. *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*, Ombre Corte, Verona 2011.

-*L'impensabile politica di Althusser*, in L. Althusser, "Marx nei suoi limiti", trad. it. A cura di F. Raimondi, Mimesis, Milano 2004.

-*Ipotesi sul comunismo. Note per una discussione/I*, in "Scienza e Politica", N. 45, 2011.

-*Note su natura umana, scienze e realismo politico*, in "Nei margini della politica. Scritti per Alessandro Pandolfi" (a c. di L. Cobbe e S. Visentin), "Quaderni di Scienza & Politica", N. 12, 2020.

Rametta, G. *Filosofia politica e potere nel giovane Marx*, in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 2009.

Rancière, J. *La nuit des prolétaires*, Fayard, Paris 1982.

-*Le parole della storia*, Il Saggiatore, Milano 1994.

-*Il disaccordo*, Meltemi Roma, 2007.

-*Art, temps politique*, La Fabrique Editions, Paris 2018.

Read, J. *The politics of transindividuality*, Leiden/Boston, Brill 2016.

Rehmann, J. *Theories of Ideologies. The Powers of Alienation and Subjection*, Leiden-Boston, Brill 2013.

Renault, E. *Marx e l'idea di critica*, Manifesto Libri, Roma 1999.

Riedel, M. in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historische Lexicon zur politische-sozialen Sprache in Deutschland.*, Band 1 A-G, Klett-Cotta, Stuttgart 1994.

Ricciardi, M. *Lavoro, cittadinanza, costituzione. Dottrina della società e diritti fondamentali tra movimento sociale e rivoluzione*, in “Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento”, a cura di R. Gherardi e G. Gozzi, Bologna, Il Mulino 1995.

-*L'enigma del sociale. Crisi e transizione nel liberalismo tedesco del Vormärz*, in “Il pensiero politico”, N. 33, 2000.

-*La società come ordine*, EUM, Macerata 2010.

-*L'ideologia come scienza politica del sociale*, in “Scienza e Politica”, N. 52, 2015.

-*Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*, Meltemi, Milano 2019.

-*L'operatore teologico. Feticismo e critica della mediazione politica in Marx*, in G. Bissiato (et alii) “Religione e politica. Problemi, Alleanze, Paradigmi”, Pisa, Edizioni ETS, 2022.

-*Un problema di tempi. Tradizioni, anacronismi, rivoluzioni* in G. Angelini (et alii) “Congetture politiche. Scritti in onore di Maurizio Merlo”, Padova University Press, Padova 2022.

- *L'intelletto associato. Organizzazione, appropriazione e associazione in Marx*, in” Quaderni Materialisti”, N. 21, 2023.

Rossi, M. *La scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Feltrinelli, Milano 1974.

Rossvaer, V. *First philosophy in the border zone*, in “Philosophy, Communication”, N. 2, 2016.

Ruge, A. *Prefazione agli “Annali Tedeschi” (1841-1843)*, in “Annali di Halle” e “Annali Tedeschi” (1838-1843), La Nuova Italia, Firenze 1981.

Sabot, P. *L'anthropologie comme philosophie. L'homme de la religion et la religion de l'Homme selon Ludwig Feuerbach*, Methodos, N. 5 2005.

Salem, J. *Marx et l'atomisme ancien. La dissertation de 1841*, Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, N. 4, 1995.

Santilli, P. *Marx on species-being and social essence*, in “Studies in Soviet Thought”, N. 13, 1973.

Sayre, R. *Solitude in Society. A sociological study in French Literature*, Harvard University Press, Cambridge 1978.

Schimmenti, G. *Bruno Bauer's critical theory of tragedy. The aesthetics of collision*, in "Critique", N. 1 2022.

Schiera, P. *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna 1987.

Screpanti, E. *Marx. Dalla totalità alla moltitudine*, Petite Plaisance, Pistoia 2013.

Sereni, P. *Marx. La personne et la chose*, Ouverture philosophique, L'Harmattan 2007.

Severino, E. *Discussione con Lucio Colletti e risposta semiseria a Paolo Rossi*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LVII, 1978, pp. 69-120.

Siani, A. L. *La tragedia*, in M. Farina, A.L. Siani (a cura di), *L'estetica di Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2014.

Siegel, P. *Marx's Early Development: Vocation, Rebellion and Realism*, in "The Journal of Interdisciplinary History", N.3 1973.

Sieyes, E. J. *Che cos'è il Terzo Stato?*, in "Opere e testimonianze politiche", Tomo I, Giuffrè, Milano 1993.

Simondon, G. *L'individuazione psichica e collettiva*, Derive Approdi, Roma 2001.

- *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, Orthotes, Nocera Inferiore 2020.

Société des Amis du Peuple, *Procès des quinze*, Auguste Mie, Paris 1832.

Solange, M. J. *Théorie allemande et pratique française de la liberté*, L'Harmattan, Paris 1993.

- *Entre Hegel et Marx: Points cruciaux de la philosophie hegelienne du droit*, L'Harmattan, Paris 1999.

Sperber, J. *Rhineland Radicals. The democratic Movement and The Revolution of 1848*, Princeton University Press, New Jersey 1991.

Spinoza, B. *Etica*, Utet, Milano, 2017.

Stirner, M. *Scritti minori*, Patron Editore, Bologna 1983.

- *L'unico e la sua proprietà*, Milano, Mursia 2003.

Von Stein, L., *Gegenwart und Zukunft des Rechts- und Staatswissenschaft Deutschlands*, Stuttgart, Cotta 1876.

- *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, Bd. 3, *Das Königtum, die Republik und die Souveränität der französischen Gesellschaft seit der Februarrevolution 1848*, Drei Masken Verlag, München 1921.

- *Der Socialismus und Communismus des Heutigen Frankreiches, Ein Betrag zur Zeitgeschichte. Zweite umgearbeitete und sehr vermehrte Ausgabe*, O. Wigand Leipzig 1948.

- *Proletariat und Gesellschaft. Text nach der zweiten Auflage von «Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich*, Hrsg. von M. HAHN, München 1971.

- *Opere scelte, I. Storia e società*, Giuffrè, Milano 1986.

Therbon, G. *Science, Class, Society: On the Formation of Sociology and Historical Materialism*, NBL, London 1976.

Thier, E. *Das Menschenbild des jungen Marx*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.

Thomas, P. *Die Fastnachtszeit der Philosophie: il Marx della dissertazione di laurea*, in M. Musto (a cura di), *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*, Manifesto Libri, Roma 2005.

Tocqueville, A. de *L'antico regime e la rivoluzione*, Bur Milano, 2006

Tomasello, F. *L'invenzione della classe operaia*, in "Scienza e politica", N, 55, 2016.

- *La grande Rivoluzione e il destino della politica. Marx e la Francia*, in "Global Marx", cit., pp. 178-195, p. 183.

Tomba, M. *Crisi e critica in Bruno Bauer. Il principio di esclusione come fondamento del politico*, Bibliopolis, Napoli 2002.

- *Pubblicità e terzo forum in Kant*, in "Il pensiero politico", N. 3, 2003.

-*Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer*”, in D. Moggach (a cura di), *The New Hegelians, Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge University Press, 2006.

- *Les ambiguïtés de la traduction de « Gemeinwesen » en italien*, 2008, <https://lir3s.u-bourgogne.fr/phonotheque/c-367>.

-*Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Jaca Book, Milano 2011.

Toscano, A. *Politics in a tragic key*, in “Radical Philosophy 180”, July/Aug 2013.

Tosel, A. *Studi su Marx (ed Engels). Verso un comunismo della finitudine*, Punto Rosso, Milano 2020.

-*Les critiques de la politique chez Marx*, in E. Balibar, C. Lupton, A. Tosel, *Marx et sa critique de la politique*, Maspero Paris 1979.

Touboul, H. *Marx, Engels et la question de l'individu*, PUF, Paris 2004.

-*Études sur Marx et Hegel*, Press Universitaires de France-Comté, Besançon Cedex 2020.

Tucker, R. *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, pp. 114-118.

Vaccaro, G. *Socialismo e umanesimo nel pensiero di Moses Hess*, Bibliopolis, Napoli 1981.

Vadée, M. *Marx penseur du possible*, l'Harmattan, Paris 2008.

Vernant, J. P., *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 2001.

Vilar, P. *Marx e la storia*, in “Storia del marxismo”, Einaudi, Torino 1978.

Vinci, P. *La forma filosofia in Marx. Dalla critica dell'ideologia alla critica dell'economia politica*, Manifesto Libri, Roma 2011.

Virno, P. *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

-*La logica delle passioni*, in M. Bascetta (et alii), “Le passioni della crisi”, Manifesto Libri, Roma 2010.

- *Convenzione e materialismo*, DeriveApprodi, Roma 2011.

-*L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*", Quodlibet, Macerata 2015.

-*Avere. Sulla natura dell'animale loquace*. Bollati Boringhieri, Torino 2020.

Yaman, M. *Roots of Social Reproduction Theory in Marx and Engels: A Total Analysis of Society and Life*, in "Marxism & Sciences", 1(2), pp. 53–82.