

FOGLI DI FILOSOFIA

Fascicolo 5, 2014

Numero monografico:

PUBBLICO, PRIVATO, COMUNE

A cura dei Dottorandi della Scuola Superiore di Studi in Filosofia

*Pubblicazione della Scuola Superiore di Studi in Filosofia
Università di Roma Tor Vergata
ISSN: 2037-920X*

DALLA RELAZIONE DIALETTICA TRA PUBBLICO
E PRIVATO IN MARX AL RAPPORTO TRA CAPITALISMO
E IMPERIALISMO SECONDO TOM KEMP.
L'INTERPRETAZIONE DEL COMUNE SECONDO
L'“ONTOLOGIA DELLA RELAZIONE”
DI ÉTIENNE BALIBAR

Daniela Romani

(Università di Roma Tor Vergata, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg)

«Feuerbach risolve l'essere religioso nell'essere umano. Ma l'essere umano non è un'astrazione immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà, esso è l'insieme dei rapporti sociali»
(Karl Marx, *Tesi su Feuerbach*, VI¹).

ABSTRACT

(Saggio ricevuto il 15/05/2014, sottoposto a *blind review*. Accettato il 28/06/2014)

In this article we intend to identify an underlying thread, which led Marx, in the *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844) and in the *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (written in 1843 and published in 1927), to the development of a theory of praxis, aiming at the overcoming of the Hegelian position, labelled as a kind of total abstraction from historical concreteness. In Lenin's *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism* (1917) as well as in T. Kemp's *Theories of Imperialism* (1969), it is apparent that the phenomenon of imperialism sets itself as an exten-

¹ K. Marx, *Thesen über Feuerbach* (1845, Brüssel; 1888, 1. Ausg.); trad. it. *Tesi su Feuerbach*, VI, in *Scritti filosofici giovanili*, a cura di S. Moravia, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 184.

sion of the scope of private property from the state's domain to an interstate one. The original stance of É. Balibar (*La philosophie de Marx*, 1993; *Citoyen Sujet*, 2011) is the completion of this process, a kind of 'deconstructive' proposal, according to which Marx would have simply transferred the categories of idealism into his materialism, having paradoxically deemed the proletariat as a historical subject within an idealistic perspective.

1. *Pubblico e privato in Marx, contro la posizione hegeliana*

Nel terzo dei *Manoscritti economico-filosofici*² Marx affronta il tema della critica alla dialettica ed in generale alla filosofia hegeliana. E-sordisce affermando che Feuerbach fu l'unico dei pensatori della sinistra hegeliana ad aver instaurato un serio rapporto critico con la dialettica hegeliana e ad aver messo in atto un'operazione di reale superamento della vecchia impostazione idealistica, attraverso la considerazione che la filosofia non è altro che

la religione ridotta in pensieri [...], e che quindi bisogna parimenti condannarla, essendo una nuova forma, un nuovo modo di presentarsi dell'estraniamento dell'essere umano.³

Secondo Marx, poi, tutto il processo dello spirito (hegelianamente inteso) che segna il movimento della storia non è che la descrizione di un divenire astratto, totalmente scollegato dalla storia reale dell'uomo, perché «la sua esistenza reale è l'astrazione».⁴ A suo avviso, Hegel ha perciò commesso due errori sostanziali: il primo che si rivela palesemente nella *Fenomenologia dello spirito*, dove l'autore concepisce il potere statale e la ricchezza come enti ideali in quanto «estraniamento del pensiero filosofico puro»,⁵ e in questo senso

Il filosofo - e dunque proprio una forma astratta dell'uomo estraniato - si pone come *misura* del mondo estraniato. Tutta intera la *storia dell'alienazione* e tutta intera la *revoca* di questa alienazione non è quindi altro che la *storia della produzione* del pensiero astratto, cioè assoluto, del pensiero logico

² K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Reclam, Leipzig 1988; edizione it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, prefaz. e trad. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 2004.

³ Ivi, p. 152. Inoltre, nella Tesi VII Marx sottolinea il carattere sociale del sentimento religioso, evidenziando il fatto che probabilmente lo stesso Feuerbach non se ne sia mai reso conto.

⁴ Ivi, p. 156.

⁵ *Ibidem*.

speculativo. L'*estraniazione* che costituisce perciò l'interesse proprio di questa alienazione e della soppressione di questa alienazione è l'opposizione, all'interno dello stesso pensiero, tra l'*in sé* e il *per sé*, tra la *coscienza* e l'*autocoscienza*, tra l'*oggetto* e il *soggetto*, cioè è l'opposizione tra il pensiero astratto e la realtà sensibile o la sensibilità reale.⁶

Dunque, già in questo esordio della filosofia hegeliana Marx rinviene il *germe* di quel *positivismo* e di quell'*idealismo acritici* che avrebbero, a suo avviso, caratterizzato anche le opere successive del filosofo di Stoccarda. Il secondo elemento discutibile sta invece nel fatto di aver voluto considerare tutte le forze umane destinate all'azione come enti meramente ideali, perché prodotti sempre dallo spirito astratto e non dalle concrete azioni dei soggetti. Nella dialettica del pensiero puro poi l'oggetto appare solo come coscienza astratta e l'uomo come autocoscienza, dove il primo si presenta come semplice momento distintivo del secondo. Inoltre, sempre nella *Fenomenologia*, Hegel concepisce l'uomo reale come quel soggetto che appartiene ad una specie la cui attuazione piena della propria essenza è possibile quando egli esplica in pieno tutte «le forze proprie della sua specie»: ciò avviene solo attraverso l'azione collettiva della specie umana, ovvero come risultato della storia dell'umanità. L'uomo vero, reale, non è che il risultato del proprio lavoro, secondo Hegel; e il lavoro è l'essenza dell'uomo, ma «il solo lavoro che Hegel conosce e riconosce è il lavoro astrattamente spirituale», a parere di Marx.⁷ Se però l'*oggetto della coscienza* non è altro che l'*autocoscienza oggettivata*, allora si può arrivare anche alla conclusione, secondo Marx, che per Hegel sia semplicemente necessario superare l'oggetto della coscienza, poiché l'oggettività in quanto tale non è altro che il rapporto umano estraniato non corrispondente all'essere umano vero e proprio, cioè all'autocoscienza: dal momento che Hegel equipara l'essere umano nel suo senso più proprio all'autocoscienza, per lui ogni forma di estraniamento dello stesso essere umano non sarà altro che estraniamento dell'autocoscienza.

E così:

La nuova appropriazione dell'essere umano oggettivo, fatto estraneo sotto la determinazione dell'estraniamento, ha dunque il significato di sop-

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ivi*, p. 159.

primere non soltanto l'estraniamento, ma anche l'oggettività; onde l'uomo vale come un essere non oggettivo, spiritualistico,⁸

e

Quindi ogni nuova appropriazione dell'essere oggettivo estraniato appare come una incorporazione nell'autocoscienza; l'uomo che s'impossessa del proprio essere è soltanto l'autocoscienza che s'impossessa dell'essere oggettivo, il ritorno dell'oggetto all'Io personale è perciò la nuova appropriazione dell'oggetto.⁹

È ancora l'alienazione dell'autocoscienza a porre la 'cosalità': in tale processo la soppressione dell'oggetto e la soppressione di sé assumono un carattere positivo, poiché la stessa autocoscienza si aliena, in quanto, in questa alienazione, essa si autopone come oggetto, appunto oggettivandosi. Dunque l'essere oggettivo (o la cosalità) corrisponde all'autocoscienza alienata. Il vero soggetto è allora l'autocoscienza, l'astrazione dell'uomo, la sua alienazione, e non l'uomo stesso, che, in quanto cosalità, è mera creazione dell'autocoscienza e quindi è privo di una sua propria consistenza, la quale invece è sempre posta dall'autocoscienza. Essa assume il carattere provvisorio e *apparente* di essere reale per sé stante, in modo tale che l'essere oggettivo operi oggettivamente, e che quindi l'oggettività si trovi ad essere nella determinazione del suo essere.

In questo contesto si pone poi la necessità della determinazione del concetto di lavoro, inteso da Hegel come l'atto con cui l'uomo produce sé stesso. Si tratta tuttavia, secondo Marx, di un atto puramente formale perché astratto e perché lo stesso essere umano soggetto operante è ritenuto un essere pensante astratto:

o in secondo luogo, perché il modo d'intenderlo è *formale e astratto*; e quindi la soppressione dell'alienazione diventa una conferma dell'alienazione, ed il movimento dell'*autoproduzione* e della *auto-oggettivazione*, intese come *autoalienazione* e *autoestraniamento*, è per Hegel la manifestazione assoluta della vita umana, e quindi definitiva, che ha per iscopo sé stessa ed in sé si acquieta, essendo pervenuta alla propria essenza.¹⁰

Il filosofo di Stoccarda ha dunque semplicemente invertito e stravolto, secondo Marx, il giusto rapporto tra soggetto e predicato: ha messo cioè al posto del primo gli enti astratti e generali e al posto del secondo quelli particolari-determinati.

⁸ Ivi, p. 160.

⁹ Ivi, p. 161.

¹⁰ Ivi, p. 171.

Una categoria logica, l'idea, è divenuta soggetto reale; e i soggetti concreti sono stati trasformati in predicati logici.

Secondo Marx, a questo processo astrattivo hegeliano va invece contrapposto il piano della semplice realtà, e riscoperto l'uomo come immediato essere naturale, il quale necessita della presenza di un mondo oggettivo esterno per l'estrinsecazione del proprio essere concreto e della propria sostanzialità umana.

Dice infatti il filosofo di Trier:

Un essere che non abbia la propria natura fuori di sé, non è un essere naturale, non partecipa all'essere della natura. Un essere che non abbia un oggetto fuori di sé, non è un essere oggettivo [...]. Un essere non oggettivo è un non-essere [...]. Ma un essere non oggettivo è un essere irreali, non afferrabile coi sensi, soltanto pensato, cioè soltanto immaginato, un essere dell'astrazione.¹¹

A queste considerazioni critiche dei *Manoscritti* si aggiungono le acute riflessioni della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*,¹² saggio che aveva preceduto di poco i *Manoscritti*, uscito nel 1843 come articolo sugli *Annali franco-tedeschi*, e nel quale Marx delinea i tratti centrali della concezione dello Stato in Hegel e della sua critica a tale concezione, incentrata soprattutto sulla questione della priorità dell'istituzione statale rispetto alle sue 'articolazioni', quali la famiglia e la società civile. Lo Stato si pone in Hegel come il soggetto in senso ampio, e il sentimento politico come ciò che ricava il suo contenuto determinato dai differenti lati dell'organismo dello Stato quale soggetto, appunto. Marx ritiene allora che l'errore di Hegel in questo caso stia nel fatto di voler attribuire all'*Idea* (l'organismo Stato) il ruolo di soggetto in quanto prioritario rispetto alle distinzioni in cui esso si articola. In sostanza, secondo Marx, qui Hegel parte dall'idea astratta, il cui sviluppo è la costituzione politica (una sorta di astrazione all'interno dell'elemento politico), e non dall'idea poli-

¹¹ Ivi, p. 164.

¹² K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843); trad. it. *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, a cura di G. della Volpe, aggiunte di C. Pizzingrilli, pref. di A. Negri, Quodlibet, Macerata 2008. Questo saggio, pubblicato postumo nel 1927 (Mosca) a cura di D. Riazanov nel primo volume della M.E.G.A., va distinto dall'altro recante lo stesso titolo ma con l'aggiunta finale del termine *Einleitung* (introduzione), uscito l'anno successivo (1844) sui *Deutsch-Französische Jahrbücher*, e dal contenuto sostanzialmente diverso, come si vedrà alla fine di questo scritto a proposito di alcune interessanti considerazioni di Étienne Balibar.

tica *tout court*. L'idea dunque è prioritaria rispetto alle sue distinzioni secondo Hegel, mentre invece

al contrario, è dalle reali distinzioni che l'idea è stata sviluppata.

L'organico è precisamente l'idea delle distinzioni, l'ideale determinazione di queste.¹³

E ancora:

In verità Hegel non ha fatto che risolvere la “costituzione politica” nell'idea generale, astratta, di “organismo”, ma in apparenza e secondo la sua opinione egli ha sviluppato dall'idea generale il determinato. Del soggetto dell'idea fa un prodotto, un predicato dell'idea. Egli non sviluppa il suo pensiero secondo l'oggetto, bensì sviluppa l'oggetto secondo un pensiero in sé predisposto, e ch'è stato predisposto nell'astratta sfera della logica. Non si tratta perciò di sviluppare l'idea determinata di costituzione politica, ma si di mettere in rapporto la costituzione politica con l'idea astratta, di ordinarla come un anello della storia della sua vita (dell'idea): una mistificazione manifesta.¹⁴

Alla luce di ciò, è chiaro che la situazione descritta da Hegel va rovesciata, poiché è la realtà concreta ad evidenziarlo, cioè le circostanze materiali, che si presentano di contro come l'elemento prioritario. Nella concezione hegeliana, inoltre, si arriva a teorizzare la separazione tra società civile e società politica, e con ciò a legittimarne la distinzione. Se poi la società civile s'identifica con la classe privata, e la classe privata con lo stato concreto, immediato, si potrà allora dire che essa attinge significato politico solo nell'elemento del potere legislativo, quello cioè nel quale il soggetto privato si esprime sul piano decisionale direttamente nel contesto politico statale, raccordando così proprio grazie a questa funzione attiva e rappresentativa il momento privato con quello pubblico.

Se infatti lo Stato si identifica con l'universalità, e la società civile invece con l'individualità, se ne dovrà concludere che quest'ultima non abbia alcun carattere politico in senso proprio, e che lo acquisti solo in una qualche relazione con lo Stato. Di conseguenza, l'elemento particolare (la società civile) e quello generale (lo Stato *tout court*) potranno congiungersi solo nello specifico del potere legislativo, e nel particolare concreto dell'attività lavorativa, che investe al contempo particolare e universale.

¹³ K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, cit., p. 27.

¹⁴ Ivi, p. 34.

Lo stato privato, il *Privatstand*, è la condizione permanente della moltitudine (*Menge*): esso è infatti immediato, e, per ciò stesso, esprime il proprio carattere di uniformità indifferenziata, di abbruttimento, secondo Marx, che si configura come quell'elemento che porta tale moltitudine al passaggio da *ciò-che-è-già* alla condizione di «far valere una parte del proprio essere».¹⁵

La società civile arriva allora a costituirsi come una '*mera massa indivisa*'; priva di dignità politica in quanto non contestualizzata nell'astrazione dell'organismo statale e nella sua universalità ma lasciata alla propria condizione di '*privatezza*' per così dire. E ciò proprio perché società civile e Stato sono separati. Tale frattura determina un'insanabile scissione nell'individuo stesso, che, per un verso è semplice cittadino civile a sé stante, per l'altro invece '*cittadino dello Stato*', appunto. Il risultato, secondo Marx, è il seguente:

Per comportarsi, dunque, come reale cittadino dello Stato, e attingere significato e attività politici, esso è costretto a uscir fuori dalla sua realtà civile, e ad astrarsi da essa, a ritrarsi da tutta questa organizzazione nella sua individualità; ché l'unica esistenza ch'esso trova per la sua qualità di cittadino dello Stato è la sua pura, nuda, *individualità*, essendo compiuta, senza di lui, l'esistenza dello Stato come governo, ed essendo compiuta, senza lo Stato, la sua esistenza nella società civile. Solo in contraddizione con queste *uniche comunità esistenti*, solo in quanto *individuo*, esso può essere *cittadino dello Stato*. 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.¹⁶

Se dunque la società civile viene opposta allo Stato politico, sarà evidente che le divisioni interne allo stato privato (*condizioni civili*) avranno un significato privato e non politico in un contesto di rapporto con lo Stato, per il quale esse, in quanto tali, avranno ben

¹⁵ C. Pizzingrilli, *Aggiunte a K. Marx, Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, cit., p. 186. Dice ancora Pizzingrilli: «[...], qui c'è [...] un Marx che un niente separa ormai dalla scoperta del *Capitale personificato* ovvero il portatore della cosa impersonale, che lo Stato dovrebbe, vorrebbe essere. 'Privatstand' è la condizione permanente della moltitudine, e infatti è '*unmittelbar*', è immediatezza che si dà in quanto abbruttimento. [...] Più tardi, nella scrittura del *Capitale*, si dirà che la classe operaia è '*Zubehör*' [...], accessoria... » (C. Pizzingrilli, *Aggiunte a K. Marx, Critica cit.*, p. 186).

¹⁶ Ivi, p. 189.

poca importanza. Per Hegel, le classi della società civile sono le classi politiche, e si costituiscono come tali in quanto sono una sorta di «particolarizzazione dello Stato politico». Fu la Rivoluzione Francese a trasformare, secondo Marx, le classi politiche in sociali, portando a termine un lungo processo di cambiamento nel corso del quale le differenze sociali assunsero un carattere meramente privato e persero quello politico, determinando così quella frattura tra sociale e politico tipica dell'età moderna. Da allora soltanto i membri del potere governativo avrebbero visto coincidere la propria posizione politica con quella civile, a scapito, per così dire, di tutti gli altri.

Lo stato politico dunque non rappresenta il luogo comunitario dell'individuo in quanto tale e degli individui in comunità tra loro, poiché esso non è in rapporto con «l'agire sostanziale dell'individuo», con la sua realtà concreta, ma solo con il suo più ampio ruolo politico. L'uomo reale è piuttosto l'uomo privato, quello cioè che si colloca e si identifica in una classe.

Dice Marx:

La classe ha soprattutto il significato: che la differenza, la separazione, sono l'esistenza del singolo. Il modo di vivere, l'attività etc., di questi, invece di farne un membro, una funzione della società, ne fa un'eccezione della società, è il suo privilegio.¹⁷

Il diritto privato viene identificato da Hegel col «diritto astratto», nel senso che esso si configura, secondo Marx, come «l'astrazione del diritto e [...] come il diritto illusorio della personalità astratta».¹⁸ D'altra parte il noto paragrafo 36 della prima parte dei *Lineamenti* hegeliani¹⁹ sembra non lasciare spazio a fraintendimenti.

Dice infatti Hegel:

La personalità contiene in generale la capacità giuridica, e costituisce il concetto e la base, essa stessa astratta, del Diritto astratto e, perciò, formale.²⁰

Nel corso della storia occidentale si è tuttavia costituito un punto d'incontro tra pubblico e privato, tra sfera pubblica e sfera priva-

¹⁷ Ivi, pp. 200-201.

¹⁸ Ivi, p. 252.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1821; trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad., intr. e apparati di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Lineamenti cit.*, p. 129.

ta, individuabile nell'antico istituto del maggiorasco, che viene definito da Marx come

una particolare [manifestazione di] esistenza del generale rapporto di proprietà privata e Stato politico. Il maggiorasco è il senso politico della proprietà privata, è la proprietà privata nel suo significato politico, cioè nel suo significato generale.²¹

È dunque proprio nella proprietà privata che Marx ravvisa la congiunzione di pubblico e privato, e per ciò stesso, le basi 'private' dello Stato pubblico e del suo ordinamento giuridico:

La costituzione è [...] qui costituzione della proprietà privata. Dove troviamo il maggiorasco nella sua classica formazione, presso i popoli germanici, troviamo anche la proprietà privata come costituzione. La proprietà privata è la categoria generale, il generale legame politico.²²

Commercio e industria sono proprietà privata di determinate corporazioni, le cariche politiche, le competenze giudiziarie, il servizio militare ecc. sono proprietà privata di Stati, Principati e Signorie, l'elemento della spiritualità è proprietà privata del clero, ed infine:

La mia attività conforme al dovere è proprietà privata di un altro, come il mio diritto è una speciale proprietà privata. La sovranità, qui la nazionalità, è proprietà privata dell'imperatore. Si è spesso detto che nel medioevo ogni forma di diritto, di libertà, di esistenza sociale, si manifesta come un privilegio, come un'eccezione alla regola. Non si poteva lasciare inosservato il fatto empirico che questi privilegi si presentano tutti nella forma della proprietà privata. Quale la ragione di questa coincidenza? Che la proprietà privata è l'esistenza del privilegio come genere, del diritto in quanto eccezione. Dove, come in Francia, i principi intaccarono l'indipendenza della proprietà privata, essi attentarono alla proprietà privata delle corporazioni prima di attentare alla proprietà degli individui. Ma con l'intaccare la proprietà privata delle corporazioni, intaccarono la proprietà privata come corporazione, come legame sociale. Nel governo feudale si rivela apertamente che il potere del principe è il potere della proprietà privata; e nel potere del principe è depositato il mistero di ciò ch'è il potere generale, di ciò ch'è il potere di tutte le sfere dello Stato.²³

Il principe incarna il potere dello Stato, e il principe costituzionale rappresenta lo Stato costituzionale nella sua più alta astrazione, nel senso che egli è al contempo idea e persona, ed in questa identi-

²¹ Ivi, p. 254.

²² *Ibidem*.

²³ Ivi, pp. 254-255.

ficazione totale Marx individua la più profonda contraddizione della separazione tra persona formale e persona materiale. I Romani, per primi, hanno concepito il diritto della proprietà privata,²⁴ che, ad analizzar bene, *non è un diritto*, ma «un fatto inspiegabile», dice Marx, poiché è solo attraverso la legittimazione delle istituzioni giuridiche che il possesso di fatto acquista lo statuto di possesso di diritto.

Ma qual è questo fatto inspiegabile? La società civile, pur non essendo 'politica' in senso astratto, è tuttavia società politica reale e il suo carattere propriamente politico è rappresentato dal potere legislativo, come si accennava sopra. Tale potere viene preso nel suo carattere formale e viene espresso concretamente nel momento elettorale, il quale rappresenta il rapporto immediato e diretto della società civile con lo Stato politico.

Il potere legislativo costituisce dunque la totalità, secondo Hegel, ed in esso sono attivi gli altri due momenti in qualità di suoi elementi costitutivi: quello del potere monarchico e quello del potere governativo. Al primo potere compete la decisione suprema, mentre il secondo si configura come passaggio consultivo. Poi, l'elemento di classe che si determina nel potere legislativo è

una delegazione della società civile presso lo Stato, al quale essa, in quanto è "i molti", si contrappone. I molti debbono per un momento trattare con coscienza gli affari generali come loro propri affari, come oggetti della coscienza pubblica che, secondo Hegel, non è altro che la "empirica generalità delle vedute e dei concetti dei molti."²⁵

L'elemento di classe o elemento degli stati (*ständisches Element*) acquista in via eccezionale (per così dire) lo statuto di soggetto grazie al fatto che vi si manifesta l'affare generale, e tuttavia rimane una coscienza empirica in quanto contenitore dei punti di vista dei molti.

²⁴ «I Romani veramente hanno sviluppato per primi il *diritto della proprietà privata*, il diritto astratto, il diritto privato, il diritto della persona astratta. Il *diritto privato romano* è il *diritto privato nel suo sviluppo classico*. Non troviamo mai presso i Romani che il diritto della proprietà privata sia stato, come presso i Tedeschi, mistificato. E mai diverrà diritto pubblico. Il diritto della proprietà privata è lo *jus utendi et abutendi*, il diritto di *disporre liberamente* delle cose. L'interesse principale dei Romani consiste nello sviluppare e determinare i *rapporti* che si danno come rapporti *astratti* della proprietà privata. Il vero fondamento della proprietà privata, il *possesso*, è un *fatto*, un *fatto inspiegabile*, *non un diritto*. Solo mediante le determinazioni giuridiche, che la società dà al possesso di fatto, questo riceve la qualità di possesso di diritto, di *proprietà privata*» (K. Marx, *Critica cit.*, pp. 255-256).

²⁵ Ivi, p. 142.

Esso infine rappresenta una sorta di relazione tra Stato e società civile, che tuttavia mantengono la loro permanente e strutturale contrapposizione. La separazione tra Stato politico e società civile è perciò espressa sul piano ufficiale nel meccanismo della rappresentanza incarnata dai deputati, che stanno ad indicare la partecipazione della società civile allo Stato politico, e sottolineano in modo sostanziale e strutturale l'unità dualistica tra Stato e società civile, cioè l'imprescindibilità della loro relazione pur nella differenza del loro ruolo.

Il senso di questo rapporto dialettico (e conflittuale) è dato da una spiegazione squisitamente politica, che ha costituito il fondamento sostanziale dello Stato borghese, e cioè il fatto che gli spiriti individuali e quelli delle corporazioni si convertono da subito «*nello spirito dello Stato*», secondo Marx, poiché solo lo Stato può garantire la conservazione e la tutela degli interessi e dei fini particolari. La soluzione è allora semplice e la risposta alla domanda posta sopra è presto trovata: protezione degli interessi privati in cambio di consenso politico, la forma più efficace e necessaria di riconciliazione tra Stato e società civile.

In questo senso il ruolo dello Stato ha la funzione di contenere le spinte individualiste e particolaristiche dei vari gruppi sociali o dei singoli individui, e al contempo di garantire la solidarietà tra momento politico e momento sociale, tra pubblico e privato; mentre quello della società civile consiste nell'orientare lo Stato verso una articolazione più concreta della realtà sociale. In virtù della *Aufhebung* si garantisce la possibilità di conservare il particolarismo e al contempo di superarlo al fine di evitare che la conservazione cristallizzi gli individui nel loro individualismo e nella loro fissità, e superandolo di entrare simbolicamente e rappresentativamente nell'ampia sfera dell'universale politico. D'altro canto il momento dell'*Aufhebung*, servendosi della mediatezza, permette invece allo Stato di commisurarsi con la produttività sociale, e quindi con la sua dimensione economica e con quella ricchezza che in essa viene prodotta. Così, l'analisi del concetto di sovranità²⁶ mette in evidenza la

²⁶ Lo studio di Marx della sovranità in Hegel si presenta allora come estremamente illuminante e indicativo della visione marxiana: «Per ciò che concerne la *determinazione naturale* dell'elemento *sovrano*, Hegel ha mostrato non un re patriarcale, bensì

propensione di Hegel per un sistema politico certamente non democratico, sicuramente corporativo, se non assolutistico, come sostiene Sergio Moravia, senz'altro conservatore, e quindi molto vicino a quello prussiano del suo tempo:

Non per nulla la strutturazione degli organi intermedi ricorda da vicino quella degli *Stände* prussiani. Dall' "Idea assoluta" Hegel non ha esitato a 'dedurre' perfino l'aristocrazia del sangue, i beni ereditari, ecc... Nel mentre mostrava di delineare un sistema razionale "scientifico", Hegel si andava in realtà limitando a riprendere e a giustificare l'opinabilissimo sistema politico esistente [...]. Hegel appare insomma null'altro che il sottile teorico dello Stato prussiano. [...] Ma il suo torto più subdolo e grave non è in una scelta politica piuttosto che in un'altra [...], ma perché spaccia ciò che è come l'essenza dello Stato.²⁷

L'elemento ideologico che permette poi agli individui di commisurarsi con lo Stato e col suo carattere di universalismo è il «segreto del patriottismo» (*Geheimnis des Patriotismus*), in base al quale essi sapranno accettare il fatto che la ricchezza che producono deve essere amministrata dal potere governativo. Inoltre questa ideologia del patriottismo ha a sua volta realizzato una propria discutibile '*Aufhebung*' nei confronti del '*Mutterrecht*'.²⁸

un re *moderno, costituzionale*. La sua determinazione naturale consiste in ciò: ch'esso è il *rappresentante fisico* dello Stato e ch'è nato re o che la regalità è la sua *eredità di famiglia*: ma che ha in comune ciò con la vita familiare come base della classe agricola, [...]. Se Hegel aveva fatto politica la differenza di classe da lui assunta come tale, la classe agricola era già, come tale, una parte autonoma dell'elemento costituzionale, e se essa è così un momento della mediazione col potere sovrano, che bisogno c'era della costruzione di una *nuova* mediazione! E perché staccare tale classe dal momento propriamente costituzionale, quando quest'ultimo cade in posizione 'astratta' rispetto all'elemento sovrano proprio solo con quel distacco! Ma dopo che Hegel ha sviluppato precisamente l'elemento politico-di classe come un peculiare elemento, come una *transustanziazione dello stato privato nella qualità di cittadino dello Stato*, e proprio perciò lo ha trovato bisognoso di mediazione, come può ora decomporre ancora questo organismo nella differenza dello stato privato, dunque nello stato privato, e da questo ricavare la mediazione dello Stato politico con se stesso!» (K. Marx, *Critica cit.*, pp. 226-227).

²⁷ S. Moravia, *Introduzione a K. Marx, Scritti filosofici giovanili*, Fabbri Editori, Milano 1995, pp. XXII-XXIII.

²⁸ «Lo Stato, maschile, metafisicizza soppiantando la materialità del diritto materno; è così che la '*Frauenzimmer*', il grembo materno, "*seme e luogo di generazione*" [...], viene espropriata [...] dallo Stato, il quale aliena il meros (fianco); è, in ciò, la *symmerysis*, la connessione [...], l'immanenza ontologica del corpo, che si appresta a venire» (C. Pizzingrilli, *Aggiunte a K. Marx, Critica cit.*, p. 98).

Tali considerazioni ci riportano inevitabilmente ai *Manoscritti* per alcuni elementi fondamentali, tra cui anche quello della definitiva presa di distanza che Marx opera nei confronti del filosofo Bruno Bauer e del suo hegelismo. Ricordiamo soltanto un altro scritto apparso nel febbraio 1844 sui *Deutsch-Französische Jahrbücher* (“Annali franco-tedeschi”) e dedicato alla *Questione ebraica*, che si presenta come una risposta puntuale allo scritto di Bruno Bauer sullo stesso argomento.²⁹

Se, nel 1843, Marx aveva affermato, in polemica con Hegel, che proprio nell'istituto della proprietà privata si rinviene l'elemento di connessione strutturale tra sistema statale e società civile, e cioè tra pubblico e privato, nel 1844 il filosofo di Trier arriva invece alla critica esplicita della proprietà privata e al sistema del profitto costruito intorno ad essa, considerandoli come il prodotto reale di quel sistema del diritto 'astratto' derivato appunto dalla filosofia hegeliana.

Se, inoltre, nella *Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico* Marx aveva appunto preso in considerazione soprattutto la scienza del diritto, nei *Manoscritti* l'obiettivo centrale sarebbe stato invece quello di mettere in evidenza le contraddizioni e la fallacia delle teorie economiche classiche, e cioè dell'economia politica nel suo complesso. Tema ripreso e approfondito successivamente nei *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica)* del 1857 e nella *Critica dell'economia politica* del 1859.³⁰

La polemica contro l'astrattismo e il conservatorismo hegeliano accomuna le due opere marxiane qui considerate, e soprattutto porterà il filosofo di Trier a prendere le distanze dalla maggioranza dei pensatori della sinistra hegeliana che, a suo avviso, non avevano voluto comprendere i limiti della filosofia di Hegel, intendendo invece mantenere l'impianto sostanziale del suo pensiero.

²⁹ Lo scritto di Marx *Die Judenfrage (Sulla questione ebraica)*, pubblicato nel 1844 sugli *Annali franco-tedeschi*, è un commento vero e proprio al saggio di Bruno Bauer recante lo stesso titolo.

³⁰ La polemica con gli economisti classici (David Ricardo, Adam Smith e John Stuart Mill) è puntuale e stringente da parte di Marx proprio a partire dai *Manoscritti*. Si pensi semplicemente ai temi della ricchezza, della felicità sociale, della merce e della rendita fondiaria.

Nei *Manoscritti* la connessione con le teorie degli economisti classici è molto stretta; infatti, la decostruzione del loro pensiero inizia proprio in questa opera, soprattutto a proposito della presunta coincidenza di interesse pubblico e interesse privato nelle società progredite teorizzata ad es. da A. Smith.³¹ Nel capitolo dedicato alla rendita fondiaria del primo *Manoscritto*, Marx commenta così la posizione di Smith:

Se però ora Smith, dal fatto che il proprietario fondiario sfrutta i vantaggi della società [...], conclude [...] che l'interesse del proprietario fondiario s'identifica sempre con quello della società, dice una sciocchezza. Nell'economia politica, sotto il predominio della proprietà privata, l'interesse che un individuo ha alla società è inversamente proporzionale all'interesse che la società ha per lui, allo stesso modo che l'interesse dell'usuraio per lo sperperatore non s'identifica affatto con l'interesse dello sperperatore. Ricordiamo solo di passaggio la tendenza al monopolio da parte dei proprietari fondiari nei confronti della proprietà fondiaria di paesi stranieri, donde hanno origine per esempio le leggi sul grano.³²

Lo scopo dell'economia politica³³ è stato dunque quello di produrre non la felicità dell'umanità ma il suo contrario, poiché essa, con la sua teoria dell'arricchimento come fonte di benessere sociale,

³¹ Diceva Smith: «Nelle nazioni civili e floride, [...], sebbene una gran quantità di gente non lavori affatto, e molte di queste persone consumino il prodotto complessivo di un lavoro dieci e spesso cento volte maggiore della maggior parte di quelli che lavorano, pure il prodotto complessivo del lavoro sociale è così grande che tutti gli individui ne risultano spesso abbondantemente provvisti, sicché la parte di necessità e comodità della vita di cui può godere un operaio frugale e industriale, anche nel più umile dei ceti poveri, sarà sempre maggiore di quella che può ottenere un selvaggio» (A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1773], trad. it. *La ricchezza delle nazioni*, trad. di F. Bartoli, C. Camporesi e S. Caruso, introd. di A. Roncaglia, contrib. critici di L. Colletti, C. Napoleoni e P. Sylos Labini, Newton Compton "I Mammut", Roma 1995).

³² K. Marx, *Manoscritti cit.*, p. 55.

³³ Gli economisti classici hanno fatto l'errore di concepire le leggi economiche del proprio tempo come naturali e universali senza distinguere le diverse forme di produzione storicamente determinate. Dice infatti Petrucciani: «L'errore degli economisti borghesi sta [...] nel fatto che essi, per dimostrare la bontà e l'eternità dei rapporti di produzione vigenti, oscurano questa differenza e trattano categorie specifiche del modo di produzione borghese (come, per esempio, il capitale) facendone caratteristiche della produzione in generale [...]» (S. Petrucciani, *Marx*, Carocci, Roma 2009, p. 167). L'economia politica presuppone in pratica ciò che deve spiegare, secondo Marx, e cioè parte dall'assunto inderogabile della proprietà privata per arrivare a spiegare la necessità della proprietà privata. Scambia formule astratte con leggi. Teorizza ciò che intende legittimare.

ottiene piuttosto il risultato di portare ad arricchirsi solo quanti gestiscono il mercato e l'imprenditoria detenendo capitale e mezzi di produzione, ma anche quello di portare al contempo all'impoverimento gli operai riducendoli piuttosto al ruolo di macchine e di strumenti del sistema produttivo.

L'analisi della rendita fondiaria rappresenta, nei *Manoscritti*, il preludio allo studio della proprietà privata e alla sua critica, nonostante l'opera non sia un lavoro organico in senso classico. I proprietari fondiari diventano, nel corso delle trasformazioni economiche dei sec. XVII e XVIII,³⁴ capitalisti industriali. Di fatto queste due classi sociali, nonostante la loro storica rivalità,³⁵ ad un certo momento arrivano a fondersi in una sola: la nuova «aristocrazia del denaro».³⁶ Tale identificazione porta inevitabilmente, nel ragionamento di Marx, alla definizione dei nuovi valori economici e culturali della società capitalista.

Si arriva allora alla constatazione che l'oggetto (il prodotto) del lavoro si contrappone al lavoratore e alla sua attività lavorativa come ad un essere estraneo, e si pone come una potenza totalmente indipendente da colui che la produce. Al centro del sistema economico è infatti il prodotto del lavoro e il profitto che guadagnerà il capitalista e non l'operaio, che viene perciò annullato come figura umana,

³⁴ Nel capitolo sull'accumulazione originaria (cap. XXIV) del *Capitale*, Marx identifica il passaggio dalla rendita fondiaria al capitale nel fenomeno delle *enclosures*, sviluppatosi in Inghilterra a partire dal XVII secolo, caratterizzato appunto da recinzioni di terre comuni e da vere e proprie espropriazioni.

³⁵ Dice Marx al riguardo: «Ma in quanto il proprietario fondiario e il capitalista si ricordano della loro origine antitetica, della loro provenienza, il proprietario fondiario conosce il capitalista come il suo schiavo di ieri, presuntuoso, emancipato, arricchito e si vede da lui minacciato come *capitalista*, e il capitalista conosce il proprietario fondiario come il padrone di ieri, inoperoso, crudele, egoista, e sa di danneggiarlo come capitalista, per quanto debba all'industria tutta la sua importanza sociale di oggi, il suo avere e il suo godimento; egli vede in lui l'antitesi della libera industria e del libero capitale, del capitale indipendente da ogni determinazione naturale. Questa antitesi è molto aspra e i due termini dell'antitesi si rinfacciano reciprocamente la verità. Basta leggere gli attacchi della proprietà immobiliare a quella mobiliare e viceversa per farsi una chiara idea della bassezza dell'una e dell'altra» (K. Marx, *Manoscritti*, cit., p. 89).

³⁶ Vedi K. Marx, *Manoscritti* cit., p. 59. Inoltre Marx afferma che: «È necessario che il monopolio in istato di quiete si capovolga nel monopolio in istato di movimento e di irrequietezza, cioè nella concorrenza» (K. Marx, *Manoscritti* cit., p. 61).

come entità soggettiva, e preso in considerazione solo come forza produttiva. Egli rappresenta una tessera dell'ingranaggio del sistema economico, e viene con ciò estraniato dall'oggetto del proprio lavoro e dall'attività lavorativa stessa. Inoltre, quanti più oggetti l'operaio produce, tanto meno egli ne può possedere, a causa del basso salario. Se poi la caratteristica sostanziale dell'essere umano è quella di essere creativo e di produrre, questa forma di produzione diventa invece, in siffatto sistema, un meccanismo di annientamento della sua creatività. E allora, se il lavoro costituisce l'elemento più autentico dell'essenza umana, cioè il modo più propriamente umano di essere al mondo, il fatto che il lavoratore venga alienato dal lavoro ad opera dello stesso sistema produttivo provocherà l'alienazione del lavoratore dalla sua stessa essenza, e quindi dalla sua umanità, compromettendo con ciò anche l'autenticità delle sue relazioni con gli altri esseri umani. In pratica la rottura della relazione autentica tra essere umano e attività lavorativa porta alla scissione dell'uomo da sé stesso e alla definitiva frammentazione dell'identità umana in nome delle leggi produttive.

Il lavoro alienato in sé è causa della proprietà privata,³⁷ secondo Marx, e dunque è funzionale al sistema produttivo così come è concepito dal capitalismo; successivamente, questo rapporto si converte in un'azione reciproca fino a costituire una unità inscindibile.

L'operaio è dunque un capitale, perché, in quanto strumento di lavoro, porta denaro. Allora l'economia politica, teorizzando questo sistema di produzione, non fa che presentarsi come la legittimazione ideologica e presuntivamente scientifica dell'alienazione del lavoratore. Inoltre, il salario della classe lavoratrice, invece di essere un elemento di riscatto e di riconoscimento del lavoro svolto, non è altro che la retribuzione studiata dal capitalista secondo i parametri funzionali al sistema produttivo. Si viene così a determinare un rapporto strettissimo tra salario e proprietà privata, nel senso che il sistema della retribuzione viene gestito in modo funzionale al quel meccanismo produttivo basato appunto sulla proprietà privata. Perciò, secondo Marx, aumentare o diminuire il salario non contribuirebbe ad eliminare l'alienazione del lavoratore, ma solo a far stare meno peggio l'operaio, e quindi ad illuderlo di più! L'errore di Proudhon fu dunque quello di aver maturato la convinzione sbaglia-

³⁷ Non viceversa.

ta che l'aumento dei salari potesse rappresentare una panacea contro lo sfruttamento della classe operaia.

Dice infatti Marx:

Appunto l'uguaglianza dei salari, quale è richiesta da Proudhon, non fa che trasformare il rapporto dell'operaio d'oggi col suo lavoro in un rapporto di tutti gli uomini col lavoro. La società viene concepita quindi come un astratto capitalista.³⁸

Il salario è lo strumento di ricatto del capitalista verso l'operaio, null'altro, e il lavoro l'essenza della proprietà privata. Si arriva così alla considerazione, nel *Terzo manoscritto*, per cui l'opposizione tra proprietà e mancanza di proprietà rimane indifferente finché non viene intesa come opposizione tra capitale e lavoro; solo a quel punto infatti essa approda allo statuto di contraddizione. Così, la proprietà privata diventa il paradigma del sistema economico della comunità contemporanea fino a costituirne il senso più profondo anche nella relazione reciproca delle persone e in quella di queste con le cose.

In questo senso il denaro rappresenta il vero strumento unificante dell'alleanza tra potere politico e potere economico. Esso è l'espressione simbolica per eccellenza del sistema capitalistico.

Dice al riguardo Stefano Petrucciani:

La forma più sviluppata della cooperazione sociale mediata dal denaro [...] è quella dove anche il lavoro dell'uomo è diventato una merce, che si vende sul mercato come gli altri beni,³⁹

e quindi ne consegue che

Innanzitutto, il rapporto di denaro [...] presuppone la proprietà privata, ovvero fa tutt'uno con essa: per vendere qualcosa devo esserne proprietario; niente rapporto di denaro, dunque, senza proprietà privata. Ma il punto fondamentale, per Marx, è che, nel rapporto di denaro, l'uomo subisce (a favore di questo mediatore) un processo di svuotamento, di sottrazione, o, [...] di 'alienazione'.⁴⁰

La centralità del denaro nel sistema produttivo spoglia dunque gli individui della loro socialità e della loro umanità, dimensioni che potranno essere riacquistate in senso autentico solo attraverso la

³⁸ K. Marx, *Manoscritti cit.*, p. 80.

³⁹ S. Petrucciani, *Marx*, cit., p. 70.

⁴⁰ *Ibidem*.

trasformazione radicale del sistema produttivo, e non tramite semplici riforme, poiché il tipo di cooperazione che vige sotto l'egida del profitto è la cooperazione 'alienata', che è l'opposto della cooperazione umana, quella che si attua in modo autentico tra pari. Il denaro è «la divinità visibile»; «la trasformazione di tutte le caratteristiche umane e naturali nel loro contrario»; «la meretrice universale». Esso è «il potere alienato dell'umanità».⁴¹ È chiaro poi che coloro che hanno accesso privilegiato a questo *medium* acquisiranno un ruolo sociale superiore rispetto a quelli che invece non detengono tale accesso, con i relativi privilegi che la conseguente stratificazione sociale determinerà.

Il tema della centralità del denaro e la sua trattazione in questi termini deriva a Marx da uno studio attento delle relative considerazioni di James Mill,⁴² nelle quali il denaro viene definito appunto come «mediatore dello scambio».

La necessità economica dello scambio determina poi anche la divisione del lavoro, tema su cui Marx tornerà più volte nei *Manoscritti*, decisivo per la sua analisi del sistema produttivo capitalista, analizzato anche da Balibar⁴³ soprattutto nella sua connotazione più radicale e importante, quella cioè della differenza tra lavoro intellettuale e lavoro manuale.

L'accumulazione dei capitali infatti e le attività commerciali crescono con la divisione del lavoro, e la divisione del lavoro è originata dalla tendenza umana allo scambio. All'origine dello scambio c'è, secondo Marx, l'egoismo. Il denaro infatti potrebbe rimanere una mediazione non intenzionale una volta superata la fase originaria del baratto, e invece questo *medium* è diventato nella società capitalistica il vero elemento dello scambio, il fine ultimo del processo produttivo. Per questo il lavoro si pone come una merce, e con esso anche la forza lavoro,⁴⁴ che si configurano perciò ambedue come momenti alienanti.

La vita povera e il degrado dei sobborghi urbani sembra avvicinare l'epoca di Marx alla nostra, e la descrizione che lui fa delle con-

⁴¹ K. Marx, *Manoscritti cit.*, p. 147.

⁴² J. Mill, *Éléments d'économie politique* (opera che Marx tradusse e rielaborò).

⁴³ Si veda É. Balibar, *La philosophie de Marx*, La Découverte, Paris 1993; trad. it. di A. Catone, *La filosofia di Marx*, Manifestolibri, Roma 2005, pp. 50 e sgg.

⁴⁴ Al riguardo si veda S. Petrucciani, *Marx*, cit., pp. 68-72.

dizioni e del ruolo delle bettole inglesi colpisce per la sua sconvolgente attualità:

E così, come l'industria specula sul raffinamento dei bisogni, specula altrettanto sulla loro *rozzezza*. [...] in quanto è prodotta ad arte, e di cui pertanto il vero godimento consiste nell'*autostordimento*, che è una soddisfazione del bisogno soltanto *apparente*, una forma di rozza civiltà *dentro* la rozza barbarie del bisogno. Le bettole inglesi sono perciò una rappresentazione *simbolica* della proprietà privata. Il loro *lusso* mostra il vero rapporto del lusso e della ricchezza dell'industria con l'uomo.⁴⁵

È così proprio a questo punto che sembra necessario e non più procrastinabile il progetto di una radicale trasformazione politica volta all'abolizione della proprietà privata e delle ingiustizie sociali che questa determina.

Nei *Manoscritti* troviamo un primo tentativo di fondazione del comunismo, definito qui da Marx come "umanesimo sociale", dove, in prima istanza, alla positività mediata di stampo hegeliano va sostituita, a suo avviso, una nuova positività basata sulla sensibilità e sulla solidarietà umana. Tale solidarietà comunista si artolerà poi in tre momenti.⁴⁶

⁴⁵ K. Marx, *Manoscritti cit.*, p. 128.

⁴⁶ La seconda forma è quella intermedia e ancora insufficiente del "comunismo democratico"; ed infine la terza è quella del comunismo autentico, caratteristico dell'uomo postegoistico che, grazie all'effettiva abolizione della proprietà privata, ha ritrovato la sua vera essenza sociale, la sua umanità. Questa riscoperta della socialità in senso comunista è di fatto già realizzata nelle forme di aggregazione di vario genere (sindacale, rappresentanza autonoma) realmente esistenti che gli operai e le operaie hanno cominciato a darsi dopo aver riscoperto il loro carattere sociale e aver scelto di godere del prodotto del proprio lavoro in modo collettivo, insieme agli altri. Ma quali saranno, in questa società comunista, i rapporti sociali e quelli economici? Dice Petrucciani: «Ma quello che manca del tutto, a questa riflessione marxiana sull'uomo sociale che dovrebbe soppiantare l'uomo egoistico della 'preistoria', è la problematizzazione dei nessi di interazione sociale che, nella nuova società, verrebbero a determinarsi: il denaro e lo Stato sono infatti anche dei media (inintenzionale il primo, intenzionale e autoritativo il secondo) attraverso i quali si coordinano le interazioni umane. [...] Ma come si coordinerebbero le interazioni in una società che si fosse lasciata alle spalle lo Stato e il denaro? Ovviamente ci sono forme di coordinazione, per esempio nella famiglia o fra amici, che si basano semplicemente (come direbbe Habermas) sull'intesa discorsiva: ma come si potrebbe trasporre questa forma di "micro-coordinazione" su una macroscopica scala sociale?» (S. Petrucciani, *Marx*, cit., p. 84).

2. *Capitalismo e imperialismo in Marx, secondo Tom Kemp*

All'analisi marxiana della rendita fondiaria e alla teoria della sua trasformazione in capitale industriale può essere associato il tema dell'imperialismo,⁴⁷ che non fu mai oggetto specifico di trattazione nelle opere di Marx,⁴⁸ ma che tuttavia rappresentò un tema di riferimento nelle sue analisi sul capitalismo avanzato e all'interno del contesto mondiale.

Secondo Lenin, l'imperialismo può essere rappresentato come lo stadio monopolistico del capitalismo nel suo momento di massimo sviluppo, quella fase cioè in cui alla libera concorrenza si sostituisce la concentrazione monopolistica, che tuttavia non elimina la concorrenza ma ci convive a modo suo, generando una serie articolata ed inquietante di contraddizioni.

Ma in che senso si possa parlare di collegamento tra l'analisi marxiana della rendita fondiaria e le sue riflessioni indirette sull'imperialismo ce lo spiega l'economista britannico Tom Kemp, ricorrendo anche ai risultati dello studio della società inglese fatto dallo stesso Marx.⁴⁹

Dice Kemp:

Era chiaro a Marx che il grandioso sviluppo commerciale e industriale del secolo XVIII aveva provocato mutamenti all'interno della classe dominante inglese uscita dalle rivoluzioni del secolo XVII. Le vecchie proprietà feudali si trasformarono in proprietà borghesi – con un processo nel corso del quale fu resa disponibile forza-lavoro per l'industria e per il commercio – e i proprietari terrieri svilupparono la propria attività lungo linee che “non erano antagonistiche rispetto alle condizioni di vita della borghesia, di qui la loro alleanza con essa”. Con l'ascesa dell'industria

⁴⁷ Il termine 'imperialismo' venne coniato dallo storico ed economista John A. Hobson nel suo libro più famoso, intitolato *Imperialism: a Study* (Constable, London 1902; trad. it. a cura di L. Meldolesi, *L'imperialismo*, Newton Compton, Roma 1974), che viene citato anche da Lenin, nel suo *L'imperialismo fase suprema del capitalismo. Saggio popolare* (1917). Si veda l'ediz. ital. conforme a quella delle ediz. estere di Mosca, Città del Sole ediz., Napoli 2001.

⁴⁸ Si tratta di un concetto politico mai utilizzato dal filosofo in senso moderno, ma impiegato solo ed unicamente nella sua accezione classica. Marx cioè concepì l'imperialismo come la formazione di un impero politico ad opera di uno Stato e della dominazione di questo su altri stati. È evidente qui il riferimento storico allo stampo colonialista dell'imperialismo ottocentesco. Questa concezione marxiana dell'imperialismo scaturiva inevitabilmente dal suo materialismo storico.

⁴⁹ Si veda il primo volume del *Capitale*, terza sezione.

nacque però una nuova borghesia che cercò ben presto di modificare a proprio vantaggio i termini di questa alleanza, una borghesia a sua volta divisa su particolari questioni politiche a causa del principale angolo visuale dal quale essa le vedeva. Esistevano dunque dei borghesi con interessi fondiari, “distinti dagli altri borghesi nello stesso modo in cui la rendita fondiaria si distingue dal profitto commerciale e industriale”; si trattava di borghesi conservatori, nazionalisti e anglicani, politicamente rappresentati dal partito *tory*. Ma anche gli interessi fondiari erano divisi, dato che nel corso delle rivoluzioni del secolo XVII alcuni proprietari terrieri erano diventati “gli aristocratici rappresentanti della middle class industriale e commerciale” di quel periodo; si trattava dei grandi proprietari terrieri *whig*, i garanti della gloriosa Rivoluzione. [...] L’ascesa dell’industria in Gran Bretagna mutò il rapporto tra Gran Bretagna e India: da pura e semplice fonte di materie prime e di tributi, quest’ultima divenne sempre più necessaria come mercato di sbocco per i mercati industriali. Questa transizione ebbe luogo mentre l’India si trovava ancora completamente soggetta all’East India Company, che governava con propri funzionari.⁵⁰

Kemp qui fa riferimento ai resoconti giornalistici di Marx apparsi sul “New York Daily Tribune” nei primi anni Cinquanta, nei quali Marx si dedicò allo studio dei rapporti politico-economici tra Gran Bretagna e India. Il territorio indiano era diventato per gli inglesi, nel corso del XIX secolo, il campo di battaglia tra la borghesia industriale da una parte, e l’oligarchia agraria dall’altra (che Marx definiva, nei suoi reportage, ‘plutocrazia’). Questa forma di «capitalismo coloniale» (cioè ‘imperialismo’) costituì per Marx il «vero presupposto dell’industria moderna». Negli anni successivi (1876) la corona inglese avrebbe estromesso definitivamente la East India Company instaurando la propria sovranità sul subcontinente indiano che sarebbe durata fino alla data dell’indipendenza, il 1947. In questi studi giornalistici⁵¹ Marx descrisse anche il processo di distruzione della civiltà indù, dell’industria indiana, da parte degli inglesi, e, con esso, anche il conseguente fenomeno di disgregazione e frantumazione delle comunità indigene. L’impero britannico riuscì perciò nel suo intento di annientamento della società asiatica e in quello di fonda-

⁵⁰ T. Kemp, *Theories of Imperialism*, Dobson, London 1967; trad. it. di V. Ghinelli, *Teorie dell’imperialismo*, Einaudi, Torino 1969, cap. II, pp. 34-35.

⁵¹ Dal 1852 al 1857 Marx fu costretto a dedicarsi al giornalismo per poter fronteggiare la difficile situazione economica nella quale si trovava. Poi, nel 1857 pubblicò i *Grundrisse (Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica)*.

zione della civiltà occidentale in Asia. Gli inglesi introdussero anche un nuovo sistema produttivo in India soppiantando le vecchie forme sociali ed economiche indigene.

Questo processo di spostamento delle società europee capitaliste verso altre regioni del mondo meno sviluppate fu quasi inevitabile se si considera il contesto del sistema produttivo di queste potenze occidentali, e fu inevitabile che avvenisse appunto verso paesi meno sviluppati, arretrati sul piano tecnologico e caratterizzati da un'attività industriale ancora rudimentale. Tali paesi vennero concepiti come terre da sfruttare e saccheggiare, e le loro popolazioni vennero considerate inferiori e pertanto da assoggettare. Così, come fu per l'«accumulazione primitiva»,⁵² anche in questo nuovo tipo di 'accumulazione' la coercizione era indispensabile, e con essa i fenomeni della tassazione, del protezionismo, del distacco forzato della popolazione rurale dalla terra, ecc. Marx dimostrò, nei suoi *reportages* giornalistici, che i sistemi più violenti dell'imperialismo europeo furono funzionali allo sviluppo del capitalismo occidentale, quali, ad es., l'afflusso di oro e argento dall'America latina, il saccheggio delle risorse naturali dell'Estremo Oriente, il commercio degli schiavi, ecc.

Nacque così, nel XIX secolo, il mercato mondiale, che si costituì proprio sulla base dello stesso meccanismo di scambio studiato nei *Manoscritti* quale primordiale sistema sociale e produttivo umano, e si allargò poi su scala mondiale, con gli stessi sistemi messi in atto all'interno dei singoli stati nazionali.

E infatti:

La tendenza della produzione capitalistica a sviluppare la scala della produzione costringeva i capitalisti industriali ad andare a caccia di sempre nuovi mercati: di qui la penetrazione in quelle aree che restavano principalmente fornitrici di materie prime per il mercato mondiale e il loro sviluppo in un modo squilibrato caratteristico dell'imperialismo moderno.⁵³

Le piccole tendenze monopolistiche⁵⁴ vennero soppiantate da nuove e complesse forme di tipo monopolistico. Inoltre, si attuò lo sviluppo del sistema creditizio, che arrivò a costituire, su scala mon-

⁵² "Ursprüngliche Akkumulation" (trad. in italiano anche con "accumulazione originaria"); si veda K. Marx, *Das Kapital*, cit., vol. 1 (1867).

⁵³ T. Kemp, *Teorie dell'imperialismo*, cit., p. 40.

⁵⁴ Sul monopolio si veda Lenin, *L'imperialismo cit.*, pp. VII e VIII.

diale, l'espressione più evoluta del capitalismo finanziario; e questo ruolo fu incarnato appunto da banchieri e finanzieri, possessori del capitale azionario. Il capitale era naturalmente soggetto alla divisione del lavoro: da una parte i capitalisti detentori dei mezzi di produzione e dunque possessori della proprietà, dall'altra i lavoratori esclusi dalla proprietà.

Il sistema capitalistico allargato all'interno di un contesto politico-economico di tipo coloniale (e quindi imperialista) ha a che fare in modo stretto con il meccanismo del plusvalore descritto nel primo libro del *Capitale*. La "riproduzione semplice" e quella 'allargata' sono date dalla complessa relazione tra capitale fisso, capitale variabile e plusvalore, dove per riproduzione si intende la conversione del plusvalore in capitale. Per Marx, sarebbe stato assurdo pensare allo sviluppo del capitalismo senza considerare quei fenomeni ad esso strutturali quali le interruzioni, le fluttuazioni, gli squilibri. Senza plusvalore, inoltre, non potrebbe esserci sviluppo del capitalismo, e solo con lo sviluppo è possibile pensare ad una "riproduzione allargata". Nel sistema commerciale allargato va quindi potenziato al massimo lo sviluppo capitalistico, con quella produzione di plusvalore che la riproduzione allargata appunto richiede, e che deve per questo motivo presentarsi in un contesto di continua crescita,⁵⁵ a cui tuttavia oppone resistenza il discusso fenomeno della caduta tendenziale del saggio di profitto, il vero nemico del sistema capitalistico. Questo fenomeno riguarda anche il capitalismo allargato, il quale è stato a sua volta determinato dal commercio estero praticato dagli stati capitalisti avanzati. Il capitalismo industriale, accompagnato da quello finanziario, trova dunque la sua piena realizzazione nel mercato mondiale, e quindi nel sistema imperialistico. In questo senso il capitale acquista sempre più il carattere di una potenza sociale su scala allargata, quasi universale, indipendente dal lavoro individuale dei lavoratori e dalla loro specificità, costituendosi così come una categoria generale e astratta. È dunque inevitabile arrivare alla con-

⁵⁵ In questo senso l'analisi marxiana ha dato vita a due scuole di pensiero tra i suoi epigoni. Dice infatti Kemp: «In certi passaggi del *Capitale* alcuni discepoli di Marx intravidero quindi la possibilità che il capitalismo possa espandersi indefinitamente. Altri, invece, scorsero nella sua analisi la conclusione che, poiché i rapporti sociali propri del capitalismo contengono elementi destinati a limitare la realizzazione del plusvalore, verrà un momento in cui il crollo sarà inevitabile» (T. Kemp, *Teorie dell'imperialismo*, cit., p. 49).

clusione che con la socializzazione aumenta anche l'alienazione, e che anche questa assume infine caratteri universali e connotati globali. Il saggio del profitto su scala mondiale sarà così determinato dal grado di sfruttamento del lavoro complessivo da parte del capitale complessivo, e sarà perciò altissimo: questa considerazione potrebbe essere sufficiente per comprendere il motivo dell'allargamento strutturale del sistema produttivo capitalista, e quindi la relazione stessa tra capitalismo e imperialismo.

Marx fa una definizione di Adam Smith a proposito della rendita fondiaria, e cioè la seguente:

La rendita fondiaria considerata come prezzo che si paga per l'uso della terra è quindi [...] un prezzo di monopolio.⁵⁶

Sembra evidente, in questa affermazione, il collegamento tra il carattere monopolistico intrinseco alla rendita fondiaria e la tendenza alla creazione dei monopoli da parte del sistema capitalistico maturo. Se poi consideriamo la continuità tra rendita fondiaria e capitale, arriviamo alla conclusione che entrambi sono caratterizzati strutturalmente dalla tendenza ad allargare la proprietà e il profitto. Entrambi infatti riposano sulla proprietà privata, ed entrambi si relazionano alla stessa maniera con la forza-lavoro. Tale sistema allargato su un piano globale è facilmente identificabile con l'imperialismo. È dunque evidente quali siano le cause economiche di questo fenomeno politico-economico.

Ed è proprio sulla base di questa considerazione che Lenin riassume in cinque punti la sua definizione dell'imperialismo:

- 1) la concentrazione della produzione e del capitale, che ha raggiunto un grado talmente alto di sviluppo da creare i monopoli con funzione decisiva nella vita economica;
- 2) la fusione del capitale bancario col capitale industriale e il formarsi, sulla base di questo „capitale finanziario“, di un'oligarchia finanziaria;
- 3) la grande importanza acquistata dall'esportazione di capitale in confronto con l'esportazione di merci;
- 4) il sorgere di associazioni monopolistiche internazionali di capitalisti, che si ripartiscono il mondo;
- 5) la compiuta ripartizione della terra tra le più grandi potenze capitalistiche.

⁵⁶ Si veda A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, cit.

L'imperialismo è dunque il capitalismo giunto a quella fase di sviluppo in cui si è formato il dominio dei monopoli e del capitale finanziario, l'esportazione ha acquistato grande importanza, è cominciata la ripartizione del mondo tra i *trust* internazionali, ed è già compiuta la ripartizione dell'intera superficie terrestre tra i più grandi paesi capitalistici.⁵⁷

3. *Il marxismo di Étienne Balibar⁵⁸ e l'idea di comune come "ontologia della relazione"*

Alla luce di questa ricostruzione filosofica e storico-economica, si pone il problema della possibilità di una prospettiva contemporanea del marxismo, che, ad es., il filosofo francese, Étienne Balibar,⁵⁹ interpreta come una sfida ardua e complessa della società contemporanea, se non altro per le sue difficoltà di correlazione tra gli aspetti teorici e quelli immediatamente pratico-attuativi del progetto rivoluzionario.

Innanzitutto è necessario uscire dalla filosofia in senso stretto, a suo avviso, per ritornare alla politica propriamente detta. In seconda istanza andrebbero reinterpretati i concetti di rivoluzione e lotta di classe, soprattutto nella prospettiva di pensare ad un nuovo materialismo storico, che, secondo Balibar, dovrebbe partire dalla distinzione tra il ruolo specificamente storico svolto dalla classe operaia e il pensiero di Marx propriamente inteso. Di fatto questo pensiero marxista del rinnovamento sociale, più che essersi presentato come una filosofia in senso stretto, si sarebbe posto, secondo Balibar, come una sorta di non-filosofia, e, per certi versi, anche come un'antifilosofia costituita da un insieme complesso e articolato di dottrine.

A suo avviso, nella critica dell'idealismo, Marx, non solo avrebbe portato il pensiero occidentale a rivedere profondamente gli assunti costitutivi di questo sistema filosofico, ma avrebbe addirittura compreso le connessioni tra questo stesso e le vecchie forme del mate-

⁵⁷ Lenin, *L'imperialismo cit.*, p. 106.

⁵⁸ La posizione di Étienne Balibar sulla questione del giovane Marx viene espressa nella seconda sezione del testo citato (*La philosophie de Marx*), nella quale il filosofo francese sottolinea la sua adesione al pensiero di Althusser e alla sua teoria della "cesura epistemologica", di cui sopra.

⁵⁹ É. Balibar, *La filosofia di Marx*, cit.

rialismo. Infatti, i materialismi antichi contenevano al proprio interno forti elementi di idealismo in quanto volti a portare tutte le astrazioni intellettuali sul piano della sensibilità. D'altro canto la soggettività dell'idealismo è tuttavia caratterizzata da elementi di realismo materialista, per così dire. E infatti, alla luce di tutto ciò, Marx si era riproposto di dissociare le categorie di rappresentazione e di soggettività interne all'idealismo in modo da far scoppiare la contraddizione interna a questo sistema. L'analisi di Balibar procede tuttavia anche in senso critico e "decostruttivo" nei confronti dello stesso pensiero marxiano, il quale avrebbe commesso l'errore (inconsapevole) di aver trasferito le categorie dell'idealismo al materialismo, avendo paradossalmente pensato il proletariato come un soggetto storico di tipo idealistico. Marx ha riconosciuto per primo nel proletariato il vero soggetto pratico (e dunque storico) della modernità, dopo aver rivoluzionato il concetto di soggettività in senso concreto, orientandolo esclusivamente alla prassi. Tuttavia questo riconoscimento non sarebbe in contraddizione con quanto detto sopra a proposito dell'idealizzazione del proletariato, bensì in stretta sintonia, poiché, secondo Balibar, Marx individuerrebbe nel materialismo della prassi la forma più compiuta della tradizione idealistica.⁶⁰

Se allora si vuole superare la cesura tra idealismo e vecchio materialismo, va ripensato un nuovo materialismo quale strumento da utilizzare per l'interpretazione della contemporaneità.

Tale materialismo rinnovato dovrebbe ripartire dal tema del collettivo, del comune.

Balibar definisce il sociale di Marx con il termine di 'transindividuale', cui attribuisce proprio quella pregnanza semantica del comune, del collettivo, che doveva essere nelle intenzioni del filosofo di Trier. Questo superamento marxiano dell'individualità all'interno di una prospettiva transindividuale permetterebbe, a suo avviso, un'osmosi e una reciprocità tra il polo dei singoli individui e quello della comunità, i quali invece rimarrebbero delle semplici astrazioni se fossero presi semplicemente come a sé stanti.

⁶⁰ Si veda Balibar, *La filosofia di Marx*, cit., p. 35, e soprattutto nel punto in cui l'autore afferma che: «Si potrebbe anche giungere a suggerire, senza giocare con le parole, che ciò fa di Marx e del suo "materialismo della pratica" la forma più compiuta della tradizione idealistica, che permette di comprendere più di ogni altra la vitalità persistente dell'idealismo fino ai giorni nostri».

Egli parla dunque di “ontologia transindividuale” o “ontologia della relazione”, intendendo con questi termini quella dimensione nuova che Marx, a suo avviso, avrebbe introdotto in filosofia e in politica, e che, a partire soprattutto dalle *Tesi su Feuerbach*, gli avrebbe permesso di riscoprire il concetto della dimensione sociale come essenza autentica dell'uomo, consistente nel fatto di potersi ergere a vero soggetto della storia, in grado di attuare quel rovesciamento (*Umwälzung*) politico della società liberale-borghese in quella rinnovata, egualitaria, comunista, destinata a cambiare il corso della storia. In questo senso tutti gli individui assumono, su un piano universale, il ruolo di proletari, figura prototipo dello sfruttamento quale rappresentazione concreta della privazione di tutte le qualità umane e sociali. In questo senso l'intera umanità è proletaria, condizione dalla quale essa potrà riscattarsi solo attraverso l'autentica riproposizione dei valori di uguaglianza e libertà, che Balibar, in un suo testo più recente,⁶¹ definisce *egalibertà*.⁶² Tali valori potranno concretamente essere attuati attraverso lotte e momenti insurrezionali condivisi socialmente e necessariamente tesi al raggiungimento di un obiettivo finale, quale quello della formazione di una comunità politica condivisa e, appunto, egualitaria.

A questa determinazione si potrà tuttavia arrivare utilizzando e facendo propri alcuni elementi centrali e ineludibili della teoria marxiana, come quello del superamento della scissione tra *praxis* e *poiesis*, la prima intesa (già nella filosofia greca) come azione libera, svincolata da qualsiasi intervento di trasformazione della realtà, la seconda come azione necessaria ma servile, sottoposta alle condizioni materiali imposte dalla natura. Questa distinzione di valore dell'attività lavorativa ha determinato nella storia dell'umanità la divisione del lavoro in intellettuale e materiale, con le differenze sociali che inevitabilmente ne conseguono e che hanno determinato la nota articolazione delle classi che conosciamo.

Balibar ritiene inoltre importante la questione dei diritti umani come affrontata nel saggio marxiano dedicato alla *Questione ebraica*,⁶³

⁶¹ É. Balibar, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, P.U.F., Paris 2011; tit. it. *Cittadinanza*, trad. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

⁶² Ivi, p. 48.

⁶³ Si veda K. Marx, *La questione ebraica*, cit.

nel quale il filosofo tedesco mette in discussione il carattere borghese del concetto di uomo universale presente nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* della Rivoluzione francese, poiché essa si basa, a suo avviso, sul concetto di proprietà, che per definizione esclude il senso egualitario e cooperativo tra gli individui e prescinde dalla solidarietà sociale intesa appunto in senso marxiano.

Dice Balibar:

I diritti dell'uomo separati dai diritti del cittadino, vi appaiono, allora, come l'espressione speculativa della scissione dell'essenza umana, tra la realtà delle ineguaglianze e la finzione della comunità. [...] La stretta reciprocità di uguaglianza e libertà – che è ignorata dalle società antiche e negata dalle società medievali, mentre, al contrario, è vista dalle società moderne come la restaurazione della natura umana - può essere dedotta dalle condizioni nelle quali, sul mercato, ogni individuo si presenta davanti all'altro come portatore dell'universale, cioè del potere d'acquisto in quanto tale.⁶⁴

Questi pensieri ci portano ancora una volta a Marx, quando, nel *Capitale*, egli arriva a teorizzare proprio la stretta connessione tra la forma della circolazione e il sistema delle “uguaglianze” sociali, sostenendo che tale connessione è legittimata solo dallo “scambio tra equivalenti”, poiché esclusivamente in questo caso il concetto di scambio verrebbe espresso nel suo significato corretto. Sappiamo però che questa patina ideologica delle apparenti uguaglianze è servita spesso a mascherare, nel corso della storia recente, il ruolo subordinato dei lavoratori nella catena della produzione, nella quale essi si presentano come protagonisti negativi, venditori della propria forza-lavoro, ricevendo in cambio discriminazione e sfruttamento; e questo purtroppo avviene ancora oggi. L'intera costruzione ideologica del capitalismo ha la finalità di mascherare il vero senso del sistema economico capitalistico: quello della produzione del pluslavoro e del plusvalore. Si potrebbe dire che le democrazie a regime capitalista abbiano invertito il senso autentico della relazione tra individualità e comunità, e che questa frattura interna alla comunità abbia avuto come conseguenza la proiezione del rapporto sociale in un oggetto esterno, una sorta di terzo termine, una specie di rappresentazione astratta, che però ha assunto, al contempo, anche un carattere concreto, materiale, per acquisire infine lo statuto di feticcio.

⁶⁴ É. Balibar, *La filosofia di Marx*, cit., p. 88.

Il compito della politica rivoluzionaria di Marx è stato quello, secondo Balibar, di spingere la classe proletaria ad emanciparsi dalla legge dello scambio e del profitto, nella prospettiva di attuare sul piano storico il progetto comunista dell'espropriazione degli espropriatori.

Questa fase nuova, negativa negativa (“negazione della negazione”), incarnata dal proletariato che si pone come nuovo soggetto della storia attraverso il progetto di rovesciamento del sistema capitalistico, della radicale trasformazione dei rapporti sociali esistenti e della divisione delle classi, è stata recentemente interpretata da Balibar in un’ottica di tipo messianico. In un suo recentissimo contributo uscito il 22 ottobre 2013 sulla rivista telematica *Consecutio temporum*,⁶⁵ il filosofo francese argomenta questa sua interpretazione in modo suggestivo volendo rinvenire nel pensiero del primo Marx un elemento «*impolitico* nel cuore della politica stessa». Egli parte dall’analisi comparata di due scritti marxiani giovanili quali la *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* del 1843 (il cosiddetto “Manoscritto”, tradotta in italiano con il titolo *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*) analizzata sopra, e l’altra dallo stesso titolo ma con l’aggiunta dell’*Einleitung* (1844). In questa seconda opera Marx usa per la prima volta il termine di ‘proletario’ e parla, in senso metaforico, del canto del gallo francese (metafora ripresa da un testo di Heinrich Heine, nella quale l’autore esaltava la Rivoluzione di luglio in Francia) che avrebbe annunciato l’arrivo della rivoluzione anche in Germania, intendendo così il moto rivoluzionario come un fenomeno necessariamente comune ai vari paesi europei. Qui il proletariato si configurerebbe come un soggetto storico assolutamente laico e tuttavia, contraddittoriamente, portatore di una sofferenza umana e sociale di cui la religione sarebbe da sempre l’emendatrice. Inoltre, non a caso, la promessa del riscatto dalle sofferenze terrene è un tema storicamente centrale nella teologia luterana. A questo ruolo di classe da riscattare si aggiunge, allora, il paradigma storico della Rivoluzione francese: così come il terzo stato allora, il proletariato oggi è una non classe, un nulla, ma domani diventerà tutto grazie alla rivoluzione.

⁶⁵ É. Balibar, *Il momento messianico di Marx*, in “Consecutio temporum”, anno III, n. 5 (<http://www.consecutio.org/2013/10/il-momento-messianico-di-marx/>).

Nella sua interpretazione del ruolo 'messianico' del proletariato presente nella *Einleitung*, Balibar non intende solo far notare che questo soggetto collettivo si sarebbe fatto carico di un ruolo storicamente incarnato dalla religione, e cioè quello della liberazione dell'umanità dalla sofferenza e dall'umiliazione, ma vuole anche sottolineare il fatto che, a suo avviso, Marx avrebbe subito l'influenza di un certo messianismo ebraico, da sempre caratterizzato dall'idea di una nuova formazione del mondo e della vita al solo prezzo della sua distruzione, visto dunque in una tipica prospettiva catartica.

Questo messianismo della *Einleitung* sarebbe dunque in contrasto, per Balibar, con l'elemento machiavelliano presente invece nel *Manoscritto* del 1843, e rappresenterebbe di fatto la sua controparte concettuale. Nel primo infatti verrebbe descritto l'aspetto propriamente politico incarnato dal *demos* (soggetto pieno e attivo della storia), mentre nel secondo piuttosto quello impolitico, rappresentato invece dal proletariato (soggetto vuoto, destinato alla lotta).

In realtà, secondo il filosofo francese, Marx stava pensando alla Germania del suo tempo e al suo "ritardo politico" rispetto ad altri paesi europei più attivi ed emancipati, e proprio questo pensiero lo avrebbe portato forse a dare al soggetto collettivo ed eletto del proletariato un carattere "non attuale", per così dire, ma teso al futuro, volto a rendere il suo ruolo storico come una continua promessa per il domani.

Così infatti Balibar:

Lo vediamo nella maniera in cui nell'*Einleitung* si rappresenta la temporalità rivoluzionaria, elevando alla generalità di una struttura ciò che appariva innanzitutto come un'eccezione contingente: il "ritardo politico" della Germania [...], e dunque l'anacronismo che caratterizza il suo rapporto simultaneamente sfasato e necessario con l'evoluzione europea. Meglio, l'*Einleitung* fa di questa contingenza e di questa eccezione la struttura stessa della storicità, poiché è essa che permette di comprendere come una forza del passato (o venuta dal passato) vada a trovarsi nella posizione di far entrare l'umanità nell'avvenire. Siamo tentati di dire che, nella descrizione di Marx, irriducibile alla logica del processo stesso della "dialettica", come a quella per cui il proletariato "è una classe della società che non appartiene alla società", la Germania è una "nazione della storia che non appartiene alla storia", e nel caso del proletariato tedesco queste due determinazioni negative ne fanno più di una. Perché la Germania, in un certo modo, "non ha presente", ma cristallizza in maniera "aberrante" una "preistoria" e una "post-storia", essa rappresenta già l'avvenire in seno al

passato, essa non può rientrare nel movimento della storia altrimenti che facendone esplodere i "limiti" di tutte le evoluzioni precedenti, che sono i limiti della politica come tale.⁶⁶

Secondo l'intellettuale francese, il Capitale di Marx si presenta come «una risposta lungamente differita» al fallimento degli eventi rivoluzionari del 1848 e del 1871, quelli che lui definisce «il lato cattivo della storia», nel senso di momenti storici caratterizzati dai tratti negativi del potere autoritario e della distruzione. Anche Hegel e Walter Benjamin tentarono di interpretare le fasi negative della storia a modo loro, benché sotto punti di vista diametralmente opposti: il primo (*Lezioni sulla filosofia della storia*, 1840) considerando in senso positivo la distruzione delle civiltà passate perché funzionale al progresso dello spirito; il secondo (*Tesi di filosofia della storia*, 1940), invece, sottolineando il carattere illusorio della lotta di classe e dell'ideologia comunista segnata, nel corso della storia, da clamorose sconfitte, utilizzate poi dal sistema politico solo per inasprire l'ordine e imporre nuove leggi, in una prospettiva di riscatto non più dialettica e contrappositiva, ma dal semplice carattere messianico.

A queste due prospettive storiche Marx terrebbe decisamente ancora testa quanto ad attualità, secondo Balibar, con l'originalità della sua dialettica rivoluzionaria.

Così infatti:

Tutta l'originalità della dialettica marxiana si gioca, allora, nella possibilità di pensare, senza nulla concedere, che la contraddizione non è un'apparenza [...]. Non è neppure un'"astuzia" della natura, come l'insocievole socievolezza kantiana, o della ragione, come l'alienazione hegeliana. La forza-lavoro non cessa mai di trasformarsi in merce, e di entrare in tal modo nella forma del collettivo capitalistico (che, in senso forte, è il capitale stesso, come "rapporto sociale").⁶⁷

Ed è a questo punto che ci si dovrebbe infine chiedere, con Petrucciani,⁶⁸ quale potrebbe essere oggi la soluzione accettabile di relazione tra mercato e cooperazione in una possibile società più libera e davvero comune.

Balibar risponderebbe, ancora una volta con Marx, come segue:

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ É. Balibar, *La filosofia di Marx*, cit., p. 101.

⁶⁸ Si veda S. Petrucciani, *Marx*, cit., p. 78.

L'universalità negativa si rovescia in universalità positiva, lo spossamento in appropriazione, la perdita di individualità in sviluppo 'multilaterale' degli individui [...], una simile riappropriazione può [...] aver luogo per ciascuno, solo a condizione che essa sia tale simultaneamente per tutti.⁶⁹

⁶⁹ É. Balibar, *La filosofia di Marx*, cit., p. 48-49.