

# SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



## La contingenza in Marx: il problema delle «collisioni»

Contingency in Marx: The Problem of «Collisions»

*Antonio Cerquitelli*

antonio.cerquitelli@phd.unipd.it

Università degli Studi di Padova

### ABSTRACT

Mediante il lessico delle collisioni, Marx riconosce la necessità della contingenza, attestata dalla sperimentazione politica che emerge sul livello dell'empiria. Le collisioni, secondo il modello di una totalità «articolata a dominante», già da sempre turbano la vita dell'intero, rendendo l'ordine stabilito dalla proprietà costitutivamente precario.

PAROLE CHIAVE: Collisioni; Contingenza; *Verkehr*; *Gegensatz*; *Gewalt*.

Through the lexicon of collisions, Marx recognises the necessity of the contingency, attested by the political experimentation that emerges on the level of empiricism. Collisions, according to the model of a totality «articulated in dominance», perturb the life of the whole, making the order established by property constitutively precarious.

KEYWORDS: Collisions; Contingency; *Verkehr*; *Gegensatz*; *Gewalt*.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXVII, no. 72, 2025, pp. 63-82

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/22245>

ISSN: 1825-9618



## 1. Introduzione

Nel 1843, in seguito alla svolta reazionaria dell'Imperatore Federico Guglielmo IV, Marx realizza che lo Stato prussiano è ormai paragonabile ad una nave «carica di matti» che sembra seguire inesorabilmente la propria marcia verso la catastrofe. La lotta rivoluzionaria è considerata da Marx come un «freno di emergenza» rispetto al fondo abissale che la direzione politica di Federico Guglielmo IV sembra prospettare. Nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, il filosofo tedesco valorizza le «collisioni empiriche» (*die empirische Kollisionen*), perché capaci di provocare «deviazioni» al treno in corsa guidato in maniera dispotica dall'imperatore prussiano.

Il seguente articolo mette dunque a tema il lessico delle «collisioni», che per Marx rendono possibile l'apertura di spazi emancipativi. Nella prima parte del nostro saggio, mostreremo che il lemma «collisione» ha una storia semantica ben precisa, che da Hegel giunge a Marx grazie alla mediazione di Bruno Bauer. Questo termine affonda le proprie radici nel contesto della tragedia greca in cui la contingenza viene riconosciuta come necessità (ἀνάγκη) invincibile. La storia del lemma «collisione» è anche storia della piegatura della conflittualità tra soggettività antagoniste in senso «asimmetrico».

Nella seconda parte, approfondiremo il carattere empirico che Marx assegna alle collisioni nelle pagine della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*. Le collisioni empiriche hanno immediatamente forma, dove forma è da intendersi come sinonimo di forza. Sono dunque campi di intensità capaci di indicare, come dei segnavia, configurazioni differenti del vivere associato, aprendo dinamiche politiche che non hanno nell'ordinamento statale un esito prestabilito. Tuttavia, la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* 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.

Il nostro saggio si conclude mostrando che, nell'*Ideologia tedesca*, la dominante da porre a critica è individuata da Marx nel comando del capitale sul lavoro, il rapporto fondamentale rispetto al quale devono essere ricondotti tutti gli altri rapporti. Tuttavia, anche se esso funge da principio d'ordine del sociale, ciò non implica che rappresenti un principio monistico che toglie dignità alla pluralità delle pratiche sociali. A questo proposito, risulta interessante la combinazione stabilita da Marx tra il lemma *Verkehr* e le *Kollisionen*. La nozione di *Verkehr* (traffico sociale) indica i movimenti di destrutturazione dei rapporti di potere all'interno della *bürgerliche Gesellschaft* e che si danno in corrispondenza delle collisioni, dalle quali irrompono una molteplicità di figure che agendo sperano di modificare la propria condizione. Il *Verkehr* e le collisioni colgono il carattere plurale ed eterogeneo di quei movimenti in seno al sociale che rendono precario l'ordine stabilito dalla proprietà. Si badi: né monismo, né pluralismo lasciato in uno stato di indeterminatezza. La contraddizione fondamentale tra rapporti di produzione e forze-produttive è «surdeterminata» (prendiamo in prestito tale concetto da Louis Althusser) dalle collisioni che emergono lungo le faglie aperte dal traffico sociale.

Infine, mostreremo che il lemma collisione risulta produttivo anche per approfondire il problema della *Gewalt* in Marx: mentre l'uso del termine *Gegensatz* sembra alludere ad una metafisica del conflitto in quanto declina in senso «militare» l'antagonismo tra forze in reciproca opposizione, le collisioni mettono a tema il



carattere asimmetrico del rapporto conflittuale, segnalando che la logica del proletariato è «fuori squadra» rispetto a quella borghese. Il proletariato non mira alla neutralizzazione del conflitto, ma nemmeno si tratta di valorizzare l'idea di una metafisica del conflitto. Il carattere asimmetrico delle collisioni rivela piuttosto che il proletariato tiene aperto il discorso sulla contingenza e sul conflitto non per mantenere quest'ultimo immutato, ma per cercare di scomporre e disaggregare i rapporti di forza esistenti.

## 2. La politica nella sua dimensione «tragica»

Nel marzo 1843 avviene l'ordine di chiusura della rivista di orientamento liberale *Rheinische Zeitung* diretta da un giovane Karl Marx. Lo sgretolarsi delle speranze riformatrici nei confronti dell'imperatore Federico Guglielmo IV, la disillusione nei confronti della soluzione 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 giovane filosofo non intende fare concessioni a prospettive nichilistiche e disfattiste.

Quando nel 1843 si ritira in «luna di miele» a Kreuznach vive una fase di profonda solitudine. 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. La condizione di solitudine a Kreuznach costringe Marx 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<sup>1</sup>.

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<sup>2</sup>.

L'immagine della Prussia guidata da Federico Guglielmo IV è quella di una «nave carica di pazzi»<sup>3</sup> 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 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»<sup>4</sup>) e il blocco della stessa da parte dello Stato autoritario. La politica reazionaria di Federico Guglielmo IV assume tratti farseschi, il travestimento comico sostituisce la metamorfosi tragica:

<sup>1</sup> «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* (1916), Parma, Pratiche, 1994, p. 57.

<sup>2</sup> A. TOSCANO, *Politics in a Tragic Key*, «Radical Philosophy», 180/2013, pp. 25-34.

<sup>3</sup> K. MARX, *Lettera di Marx a Ruge, marzo 1843*, Mega<sup>2</sup> Abt. 1 Bd. 2, Berlin, Dietz Verlag, 1976, pp. 471-472, trad. it., *Marx Engels Opere Complete* [MEOC], Vol. 3, Roma, Editori Riuniti, 1994, pp. 147-148.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

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<sup>5</sup>.

Cercare la «fortuna» nella lotta politica significa difendere l'empiria dalla pretesa hegeliana di codificare l'universale a partire dall'idea piuttosto che dalle condizioni materiali della sua produzione, al fine di valorizzare la democrazia come «pratica» democratica, piuttosto che la democrazia intesa come «forma dello Stato».

Nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, la questione delle «collisioni empiriche» è di particolare interesse, perché esse sarebbero capaci di produrre smottamenti all'interno della compagine statale, sarebbero espressioni di un conflitto di cui gli esiti sono incerti e che non può venire neutralizzato all'interno della sfera logica del diritto<sup>6</sup>. Le tendenze democratiche 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. Marx cerca di salvare la contingenza, il dinamismo dei movimenti politici che si danno sui livelli dell'empiria, delle *empirische Kollisionen*, dai tentativi di cristallizzarli logicamente nella dimensione del diritto.

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.

### 3. Le collisioni da Hegel a 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 tragica di Antigone nascerà

<sup>5</sup> *Ibidem*. Cfr. anche G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), Bologna, Il Mulino, 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».

<sup>6</sup> Cfr. M. RICCIARDI, *Il potere temporaneo*, Milano, Meltemi, 2019, pp. 13-18.



l'esigenza di un orizzonte normativo comune in cui possa dispiegarsi l'azione di soggettività con interessi tra loro differenti<sup>7</sup>.

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»<sup>8</sup>. 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»<sup>9</sup>.

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 (*Kollision*) 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<sup>10</sup>.

Le collisioni per Hegel costituiscono una «violazione»<sup>11</sup>, una «dissonanza»<sup>12</sup> che spezza 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 (*Kollision*) 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 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<sup>13</sup>.

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<sup>14</sup>. 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*

<sup>7</sup> Cfr. A.L. SIANI, *La tragedia*, in M. FARINA - A.L. SIANI (eds), *L'estetica di Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2014, pp. 181-95.

<sup>8</sup> G.W.F. HEGEL, *La fenomenologia dello spirito* (1807), Tomo II, Firenze, La Nuova Editrice Italia, 1970, p. 27.

<sup>9</sup> G.W.F. HEGEL, *Estetica* (1835), Vol. II, Torino, Einaudi, 1976, p. 1298.

<sup>10</sup> G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, p. 23.

<sup>11</sup> G.W.F. HEGEL, *Estetica*, Vol. 1, p. 231.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 232.

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 231-232.

<sup>14</sup> J.-P. VERNANT, *Mito e tragedia nell'antica Grecia* (1977), Torino, Einaudi, 2001.

*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<sup>15</sup>.

Come abbiamo visto, per Hegel il 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<sup>16</sup>.

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<sup>17</sup>.

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 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<sup>18</sup>: «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»<sup>19</sup>.

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*<sup>20</sup>. L'Antigone «di Bauer», possiamo invece dire, sceglie consapevolmente ed autonomamente di agire rivendicando la propria libertà contro Creonte. Per Hegel, tra Antigone e Creonte c'è

<sup>15</sup> Cfr. F.W. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia* (1872), Santarcangelo di Romagna, Rusconi Libri, 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», «Moirà troneggiante al di sopra degli dei e degli uomini».

<sup>16</sup> G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1820), Roma-Bari, Editori Laterza, 1965, § 118, p. 111.

<sup>17</sup> Cfr. M. TOMBA, *Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer*, in D. MOGGACH (ed) *The New Hegelians, Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006 e G. SCHIMMENTI, *Bruno Bauer's Critical Theory of Tragedy. The Aesthetics of Collision*, «Critique», 1/2022, pp. 221-232, in part. p. 228.

<sup>18</sup> Sul concetto di «collisione» in Bauer, cfr. soprattutto G. SCHIMMENTI, *Bruno Bauer's Critical Theory of Tragedy*.

<sup>19</sup> B. BAUER, *Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkte des Glaubens aus beurteilt*, Leipzig, Otto Wigand, 1842, p. 148.

<sup>20</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, p. 29.



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<sup>21</sup>.

La storia stessa per Bauer ha il carattere di una tragedia<sup>22</sup>: nell'analisi del dramma greco, egli lega l'idea di fato da quello della giustizia divina, presentando la storia come un campo conflittuale in cui è assente la speranza nell'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 Masse*) ha come conseguenza, oltre che un ostinato isolamento dalla scena politica, una visione della storia apocalittica e nichilistica, un agire eroico fondato sul nulla<sup>23</sup>:

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

<sup>21</sup> Cfr. G. SCHIMMENTI, *Bruno Bauer's critical theory of tragedy*, pp. 229-230.

<sup>22</sup> Cfr. B. BAUER, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, Zürich und Winterthur, Verlag des literarischen Comptoirs, 1842, p. 44.

<sup>23</sup> K. LÖWTH, *Il nichilismo europeo* (1983), Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 22 e sgg. Il nichilismo politico di Bauer è la conseguenza inevitabile del modo in cui egli declina la nozione di «critica». La *Kritik* baueriana è caratterizzata dalla predominanza dell'elemento del negativo: la critica deve lavorare alla dissoluzione delle categorie politiche e religiose attraverso le quali il Vecchio mondo continua a gettare la propria ipoteca sul presente. Per Bauer, si tratta di negare radicalmente l'esistente al fine di schiudere la possibilità del Nuovo. Il conflitto *Altes-Neues* è dunque l'elemento decisivo per comprendere la funzione della *Kritik* baueriana la quale, proprio perché intende negare l'esistente nella sua interezza in quanto contaminato dal passato, è priva di presupposti (*voraussetzungslos*). La necessità di una critica «pura» rappresenta una costante del pensiero di Bauer, rintracciabile già nei primi scritti dedicati al commento critico dell'opera *La vita di Gesù* di David F. Strauss. Il dibattito tra Bauer e Strauss riguarda il problema della verità storica dei Vangeli. Nella polemica con Strauss, Bauer sostiene che la storiografia, per essere «oggettiva», deve essere libera da presupposti, ossia libera dalla positività del fatto storico. Soltanto in questo modo è possibile evitare la rappresentazione di una storia «mitica», la quale si dispiega teleologicamente ed è priva di cesure. Secondo Bauer, il fatto storico, per essere realmente compreso, va considerato come il risultato del lavoro dello storico e non come un dato incontrovertibile: perciò i fatti storici narrati dai Vangeli sono il risultato delle creazioni letterarie degli evangelisti. Cfr. M. TOMBA, *Crisi e critica in Bruno Bauer. Il principio di esclusione come fondamento del politico*, Napoli, Bibliopolis, 2002, pp. 63-93. La ricerca di una critica «pura», applicata da Bauer alla storiografia, sarà una caratteristica anche degli scritti successivi, in particolare quelli riguardanti lo studio della Rivoluzione Francese. Da un lato, soltanto una critica priva di presupposti può distruggere le categorie del Vecchio mondo e spezzare il *continuum* storico, dall'altro lato, proprio l'assenza di presupposti che caratterizza la *Kritik* spiega il nichilismo politico di Bauer; la volontà di salvaguardare la purezza della critica lo induce a non solidarizzare con nessuna delle forze che emergono nella congiuntura politica esistente, compreso il proletariato. Quest'ultimo, infatti, così come l'esistente nella sua interezza, è inevitabilmente compromesso con le strutture categoriali del Vecchio mondo. Di conseguenza, l'analisi baueriana assume toni fatalistici, ammettendo che il Nuovo può essere determinato soltanto dalla storia, che è senza soggetto, cioè priva di un reale soggetto collettivo che possa farsi promotore di istanze emancipative. Karl Marx condivide con Bauer l'idea che la critica debba liberare il presente dal peso del passato; tuttavia, Marx radica il pensiero «nella» congiuntura esistente; la critica, come afferma nell'*Ideologia tedesca*, si basa su «presupposti reali». Pensare nella congiuntura richiede un'azione politica fondata sul realismo. Questo vuol dire passare in rassegna tanto le condizioni oggettive che limitano il mutamento, quanto quelle che lo promuovono. Marx, a differenza di Bauer, non pone un *aut aut* tra Vecchio e Nuovo, tra continuità e discontinuità. La congiuntura esistente è altamente instabile in quanto si combinano Vecchio e Nuovo, forze che riproducono il passato e forze che aprono tendenze emancipative, determinate dall'azione del proletariato.

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<sup>24</sup>.

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

#### 4. *Die empirische Kollisionen*: il carattere empirico delle collisioni in Marx

Marx aveva fatto riferimento alla questione delle *Kollisionen* già nelle *Vorarbeiten* su Epicuro. In questi appunti, 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<sup>25</sup>. 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.

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<sup>26</sup>.

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

<sup>24</sup> B. BAUER, *La Russia e il germanesimo* (1853), in K. LÖWTH (ed), *La sinistra hegeliana*, Torino, Laterza, 1982, p. 261.

<sup>25</sup> Tra il 1839 e il 1840, Marx compose sette quaderni di appunti sulla filosofia epicurea, in cui egli si mostra interessato soprattutto ad una comprensione sistematica del pensiero di Epicuro. Inoltre Marx, in questi appunti, considera le filosofie di Epicuro e Democrito sovrapponibili, contrariamente a quanto egli avrebbe sostenuto nella Dissertazione sulla *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, completata nel 1841. Cfr. M. HEINRICH, *Karl Marx and the Birth of Modern Society. The Life of Marx and the Development of His Work. Volume 1: 1818-1841* (2018), New York, Monthly Review Press, 2019, pp. 291-297. La nostra analisi ha indagato il primo quaderno di appunti, in quanto qui ricorre particolarmente il lessico delle collisioni. Tuttavia, la lettura delle *Vorarbeiten* non è di facile comprensione, dato lo studio ancora in gestazione di Marx. È possibile trovare un adeguato commento degli appunti marxiani sulla filosofia epicurea in M. CINGOLI, *Il primo Marx (1835-1841)*, Milano, Unicopli, 2003.

<sup>26</sup> K. MARX, *Quaderni sulla filosofia epicurea*, Mega<sup>2</sup> Abt. 4 Bd. 1, p. 19, trad. it., MEOC, Vol. 1, 1972, pp. 435-436.



genera nella presenza 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»<sup>27</sup>.

L'atomo deve essere 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»<sup>28</sup>. 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 è fatto 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»<sup>29</sup>. Invece nell'atomismo il molteplice, i «molti atomi», la contingenza degli incontri, sono ciò che è primario<sup>30</sup>.

Nello scenario delineato dalla *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, 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<sup>31</sup>), ma anche una necessità extra-logica, quella della contingenza, 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.

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

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 21, trad. it., p. 438.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Come sostiene ad esempio G. Deleuze, il quale valorizza l'atomismo di Epicuro e Lucrezio perché ammettono il pluralismo in filosofia, il fatto cioè che la natura è pensata come produzione del diverso senza totalizzare mai i propri elementi nell'Uno. Cfr. G. DELEUZE, *Logica del senso* (1969), Milano, Feltrinelli, 2007, pp. 234-236. Marx al contrario, come è emerso nelle *Vorarbeiten* sulla filosofia epicurea, segue la lezione di Hegel e il molteplice deve essere quindi ricondotto ad un principio di senso che totalizza i propri elementi. Vedremo ora invece che, nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Marx è interessato alla pluralità di «dissonanze», le collisioni, che scalfiscono e rendono precario quel principio di unità che, nella *Kritik* a Hegel, coincide con la forma-Stato.

<sup>31</sup> «La fortuna (*Glück*) è perciò la forma soggettiva, la modalità in cui la filosofia, come coscienza soggettiva, si rapporta alla realtà». K. MARX, *Quaderni sulla filosofia epicurea*, Mega<sup>2</sup> Abt. 4 Bd. 1, p.101, trad. it., p. 522.

e che richiedono di essere superate in quanto scontri meramente accidentali<sup>32</sup>. 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'intimore 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<sup>33</sup>.

Marx sottolinea il fatto che per Hegel le collisioni devono necessariamente essere ricondotte ad una struttura d'ordine, quella normata dal diritto. Marx intende sottrarsi alla dicotomia, tipica della politica moderna, tra ordine e disordine. Rivendicare il carattere empirico delle collisioni significa preservare la possibilità che a partire dalle collisioni possano irrompere soggettività politiche capaci di mostrare la contingenza dell'ordinamento giuridico al di là della dialettica fuorviante tra ordine e disordine, non per stabilire un nuovo ordine, ma al fine di contestare la sovranità della sfera statale e il diritto come forma necessaria delle dinamiche sociali<sup>34</sup>.

Hegel non parla 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<sup>35</sup>.

La critica di Marx a Hegel è la seguente: quest'ultimo non tematizza le «collisioni empiriche» perché non riesce a «vederle». Pone come punto di partenza l'idea

<sup>32</sup> L. ALTHUSSER sostiene che in Hegel «non esiste in fondo mai una vera rottura, un'effettiva fine – e neppure un inizio radicale – di una storia reale» in quanto il cumulo di contraddizioni e dissonanze che attraversano una determinata congiuntura sono considerate espressione di una contraddizione originaria che è «semplice» poiché tutte le altre contraddizioni, private di una loro specifica dignità, sono il riflesso di tale contraddizione fondamentale: «La semplicità della contraddizione hegeliana non è infatti possibile che per la semplicità del principio interno che costituisce l'essenza di ogni periodo storico». L. ALTHUSSER, *Per Marx* (1965), Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 84. Perciò, almeno secondo la lettura marxiana delle «collisioni» nella *Kritik* così come per Althusser, non c'è alcuna rottura in Hegel né all'inizio né alla fine di un processo storico, poiché le molteplici dissonanze sono destinate ad essere superate (*Aufhebung*) dallo sviluppo teleologico di un principio spirituale semplice; l'armonia dell'origine allora non è altro che la prefigurazione di un futuro conciliato. Segnaliamo tuttavia il lavoro di Béatrice Longuenesse che propone un'interpretazione della dialettica hegeliana differente tanto rispetto a quella di Marx che a quella dello stesso Althusser, segnalando che in realtà la dialettica hegeliana può essere concepita come un «tutto strutturato a dominante», cfr. B. LONGUENESSE, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 1981. Inoltre, per quanto riguarda il riconoscimento della «necessità» della contingenza nella riflessione di Hegel, cfr. N. FAZIONI, *Il problema della contingenza. Logica e politica in Hegel*, Milano, Franco Angeli, 2015.

<sup>33</sup> K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Mega2 Abt. 1 Bd. 2, pp. 5-6, trad. it., Roma, Editori Riuniti, 2016, pp. 183-184.

<sup>34</sup> M. RICCIARDI, *Il potere temporaneo*, pp. 19-27.

<sup>35</sup> K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Mega2 Abt. 1 Bd. 2, pp. 5-6, trad. it., pp. 183-184.



(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 solo 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 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 è potere legislativo soltanto nella costituzione, e la costituzione sarebbe hors de loi se fosse fuori del potere legislativo. Voilà la collisioni<sup>36</sup>.

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.

Eduard Gans, nell'aggiunta al paragrafo 298, interpreta la posizione hegeliana in questo modo:

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<sup>37</sup>.

Secondo l'interpretazione di Gans, 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.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 59, trad. it., p. 237.

<sup>37</sup> E. GANS, *Aggiunte redatte da Eduard Gans*, in G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Editori Laterza, 1999, § 298, p. 375.

Sulla base di tale considerazione, Marx replica che non si capisce però in che modo la costituzione possa 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*»<sup>38</sup>.

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»: «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»<sup>39</sup>.

Hegel non «vede» 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»<sup>40</sup>. È la vendetta dell'empirico sull'idealismo di Hegel<sup>41</sup>. Sulla questione della rivoluzione, ed in particolare sulla Rivoluzione Francese, si consuma con la massima intensità la rottura politica di Marx con Hegel. 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<sup>42</sup>. 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<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Mega<sup>2</sup> Abt. 1 Bd. 2, p. 59, trad. it., p. 237.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 60, trad. it., p. 238.

<sup>40</sup> *Ibidem*, trad. it., p. 239.

<sup>41</sup> Cfr. M. CINGOLI, *Il giovane Marx*, Milano, Unicopli, 2005, p. 103.

<sup>42</sup> Cfr. A. NEGRI, *Il potere costituente*, Carnago-Varese, SugarCo, 1992.

<sup>43</sup> Il riferimento al «popolo» nelle pagine della *Kritik* segnala un salto troppo immediato della moltitudine nella dimensione collettiva del popolo (*die ganze Volk*), il quale, se inteso come Genere Umano (*Gattungswesen*), potrebbe lasciar intendere che la «rivoluzione organica» da realizzare possa, in maniera fusionale e simbiotica, annullare le differenze individuali. Per un'interpretazione di questo tipo, rimandiamo al testo di R. FINELLI, *Un patricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, il quale segnala la subaltermità di Marx al discorso umanistico di Feuerbach nelle critiche rivolte ad Hegel. Tuttavia, riteniamo che un'eccessiva enfasi sul cosiddetto «umanesimo» del giovane Marx rischia di oscurare il proposito marxiano di voler cogliere la dimensione del conflitto, inteso come tensione verso la libertà, a partire dall'agire politico dei soggetti esclusi (in questo caso, le figure escluse dal sistema attuale), che corrodono il principio autoritario di unificazione da parte della legge del sovrano e che pretendono di realizzarsi in quanto «singoli» e non come «individui» interscambiabili ed indifferenti. Il riferimento alla democrazia esprime così il tentativo di immaginare una «comunità politica» senza la forma coercizzante dello Stato: «L'uomo non esiste per la legge, ma la legge esiste per l'uomo, è *esistenza umana*, mentre nelle altre [forme politiche] l'uomo è l'esistenza *legale*. Questa la differenza fondamentale della democrazia». K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Mega<sup>2</sup> Abt. 1 Bd. 2, p. 31, trad. it., p. 210. Cfr. anche M. ABENSOUR, *La democrazia contro lo Stato, Marx e il momento machiavelliano* (1997), Napoli, Cronopio, 2008. Inoltre segnaliamo che la problematica sottesa alla scrittura della *Kritik* è di carattere politico e non strettamente «filosofico-umanistico»: come abbiamo già fatto notare, nel 1843 crollano le speranze liberali nutrite dai giovani hegeliani nei confronti dell'Imperatore Federico Guglielmo IV, dopo l'inasprirsi della censura. Nel carteggio tra Marx e Ruge del 1843, quest'ultimo sostiene che ormai la situazione in Prussia è «disperata». Mediante le pagine della *Kritik*, Marx intende invece dimostrare che la totalità prussiana, che appare solida ed armonica, in realtà è attraversata da «dissonanze» e «violazioni», le collisioni appunto. L'ordine prussiano è precario nelle sue fondamenta. Questo vuol dire per Marx ricercare la «speranza nella disperazione». Sul carteggio tra Marx e



I tentativi di disinnescamento del carattere espansivo del potere legislativo generano una nuova collisione, quella tra «assemblée constituante e assemblée constituée»<sup>44</sup>.

Marx è particolarmente interessato alla temporalità aperta dalla Rivoluzione francese, che collide con l'orientamento teleologico dello Stato. Le collisioni 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<sup>45</sup>.

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<sup>46</sup>.

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:

Ruge, fondamentale per cogliere la problematica marxiana negli studi che egli compie nel 1843, cfr. K. MARX, *Mega<sup>2</sup> Abt.* 1 Bd. 2, pp. 471-489, trad. it., MEOC, Vol. 3, pp. 147-157.

<sup>44</sup> K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, *Mega<sup>2</sup> Abt.* 1 Bd. 2, p. 62, trad. it., 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, 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 E. BALIBAR - G. RAULET (eds) *Marx démocrate. Le manuscrit de 1843*, Paris, PUF, 2001, pp. 79-89. Dello stesso autore, si veda anche *Marx, Sieyès et le moment constituant*, «Actuel Marx», 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*, 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 AL. (eds), *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milano, Mimesis, 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. LUPORINI - A. TOSEL (eds), *Marx et sa critique de la politique*, Paris, Maspero, 1979, p. 20.

<sup>45</sup> K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, *Mega<sup>2</sup> Abt.* 1 Bd. 2, p. 37, trad. it., p. 216.

<sup>46</sup> Per un'interpretazione della decisione hegeliana alternativa a quella marxiana, cfr. G. DUSO, *Libertà e costituzione in Hegel*, Milano, Franco Angeli, 2023, 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 politico, poiché è il risultato del lavoro delle volontà particolari e svolge un'importante funzione affinché il corpo politico, segnato al proprio interno da una pluralità di istanze, non si disgregi. 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"*, Milano, Franco Angeli, 2006, pp. 80-93.

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<sup>47</sup>.

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*)<sup>48</sup>. 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»<sup>49</sup> 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 potere costituito, sulla quale in Francia «si sono rosicchiate parecchie cose»<sup>50</sup>.

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 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»<sup>51</sup>.

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 costituiscono 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'annullamento dell'individuo.

Per Marx diventa invece fondamentale valorizzare le collisioni in quanto campi di soggettivazione politica<sup>52</sup>. Contro l'idealismo della generalità, le collisioni

<sup>47</sup> G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 281, p. 248.

<sup>48</sup> Cf. C. GALLI, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 54.

<sup>49</sup> G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 303, pp. 264-265.

<sup>50</sup> K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Mega<sup>2</sup> Abt. 1 Bd. 2, p. 59, trad. it., p. 237.

<sup>51</sup> G.W.F. HEGEL, *Estetica*, Vol. II, p. 1298.

<sup>52</sup> Cf. M. RICCIARDI, *Il potere temporaneo*, 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».



rivelano una pluralità di figure che stanno emergendo dopo la dissoluzione degli *Stände* e che esigono la piena affermazione di sé<sup>53</sup>.

La critica al misticismo logico di Hegel si basa sul fatto che quest'ultimo, secondo Marx, non riconosce razionalità all'empiria, cioè alle dinamiche politiche aperte dalle masse che irrompono all'indomani della Rivoluzione Francese. Per Hegel, la moltitudine è la pura potenza del potere costituente rivoluzionario che rischia di far collassare la complessa architettura costituzionale che deve poggiare sulla funzione mediatrice degli *Stände*<sup>54</sup>. Se la moltitudine non viene integrata all'interno dei ceti, la conseguenza (catastrofica per Hegel) è il dissolversi della *Verfassung* e del «sistema per ceti» nel puro nulla della loro origine. Le collisioni empiriche devono perciò essere rese «formali», cioè costantemente riportate all'ordine nella sfera del diritto, in modo da non mettere in discussione la tenuta del sistema politico nel suo complesso. Gli apparati di mediazione, gli *Stände*, devono mediare l'universale empirico prodotto dal movimento dei «molti uno» con la volontà del sovrano. Tuttavia gli *Stände*, secondo Marx, insieme alla burocrazia, producono un' «universalità fittizia», ovvero creano soggetti funzionali alla riproduzione della legge del sovrano; gli *Stände* svolgono quindi una funzione «ideologica», gli individui rappresentano cioè sé stessi mediante la «materia statale» e proiettano il loro vissuto come senso generale del mondo. La mediazione capace di superare le collisioni e renderle «razionali» si raggiunge grazie all'esclusione delle differenze che si formano sul livello della società civile<sup>55</sup>.

Hegel deve allora necessariamente ricorrere alla figura del principe, il quale è colui che può garantire effettivamente l'ordine, perché i ceti non riescono a contenere la temporalità dinamica ed espansiva delle masse. La decisione del principe è

<sup>53</sup> «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 queste 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» (*Einzelni*)» (K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Mega<sup>2</sup> Abt. 1 Bd. 2, pp. 126-127, trad. it., p. 300). Sul carattere insorgente della moltitudine, cfr. K. MARX, *Quaderno Spinoza*, Mega<sup>2</sup>, Abt. 4 Bd. 1, p. 240, trad. it., 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». Sull'analisi del *Quaderno Spinoza*, cfr. V. MORFINO, *Marx lettore di Spinoza. Democrazia, immaginazione, rivoluzione*, «Consecutio rerum. Rivista critica della Postmodernità», 5/2013, pp. 141-167.

<sup>54</sup> Cfr. S. CHIGNOLA, *Fragile cristallo*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2004, p. 58.

<sup>55</sup> Sul problema degli *Stände*, si veda la voce «Società per ceti» di P. SCHIERA, in N. BOBBIO - N. MATTEUCCI - G. PASQUINO (eds), *Dizionario di Politica*, Torino, Utet, 1983, pp. 1090-1094, il quale sostiene che la società ripartita per «ceti» coincide storicamente con quella fase di transizione compresa tra la dissoluzione del sistema feudale e la nascita dello Stato moderno, che copre approssimativamente il periodo dal XII al XVI secolo. La società per ceti indica soprattutto un «tipo ideale» di ordinamento sociale, a causa di uno sviluppo storico assai differenziato in base al contesto territoriale di riferimento. Il «ceto» indica «l'insieme delle persone che godono, per la comune condizione in cui si trovano, della medesima posizione in ordine ai diritti e ai doveri politici; e che, per il fatto di goderne insieme, elaborano e praticano forme di gestione della loro posizione che sono appunto comunitarie o perlomeno rappresentative». La società per ceti ha una configurazione pluralistica e mette a tema il fatto che il potere si sviluppa a partire da fonti e sedi differenti, più o meno in concorrenza fra loro. Schiera mette in luce lo statuto «ambivalente» degli ordinamenti attuali, nel senso che essi possono essere intesi o come fattori di esclusione delle nuove figure sociali che irrompono sul terreno della società civile, oppure, al contrario, promuovere e stimolare la mobilità sociale. Marx, nella sua interpretazione della funzione degli *Stände* nel discorso hegeliano, valorizza la prima ipotesi. Per un'interpretazione differente del testo hegeliano e del ruolo degli *Stände*, rimandiamo a G. DUSO, *Libertà e costituzione in Hegel*. Comunque sia, la critica agli *Stände* costituisce un passaggio fondamentale nel processo di formazione marxiano, in quanto, successivamente a tale critica, Marx giungerà a tematizzare l'idea di una società ripartita in «classi sociali».

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»<sup>56</sup>.

Per Marx, al di là della complessa architettura costituzionale hegeliana, non c'è il puro dileguare dei «molti», ma emerge una sperimentazione politica capace di varcare l'orizzonte giuridico dello Stato moderno ed aprire dimensioni politiche ancora «impensate». La moltitudine esprime una razionalità differente rispetto ai concetti della politica moderna, così come rispetto alla ripartizione della società per «ceti»<sup>57</sup>.

Superando la dicotomia ordine/disordine, materia/forma, Marx intende sostenere che le collisioni empiriche hanno immediatamente «forma» (qui «forma» è da intendersi come sinonimo di «forza»), poiché sono campi di intensità capaci di indicare, come dei segnavia, configurazioni differenti del vivere associato e che comunque aprono dinamiche politiche che non hanno nell'ordinamento statale un esito prestabilito. I movimenti che si danno sulla sfera materiale non rappresentano un mero «disordine» che richiede necessariamente di essere riportato ad un principio d'ordine, le collisioni empiriche non costituiscono un «nulla logico» che dovrebbe essere messo in forma dalla legge del sovrano.

Includere la moltitudine all'interno del potere legislativo significa riconoscere la necessità della contingenza 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<sup>58</sup>. Tuttavia Marx 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 *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* 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 nel 1843, dopo il ripudio della fase liberale coincisa con la direzione della «Gazzetta Renana» ed una transizione verso il comunismo che è ancora da farsi.

## 5. Le collisioni e il problema della *Gewalt*

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. La proprietà è il principio d'ordine del sociale; il governo del

<sup>56</sup> K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Mega<sup>2</sup> Abt. 1 Bd. 2, p. 36, trad. it., p. 216.

<sup>57</sup> La valorizzazione delle «collisioni empiriche» e, più in generale, la sperimentazione politica ricercata all'interno della *Kritik* spingeranno successivamente Marx a ripensare la questione dell'organizzazione. Quando la dominante da porre a critica diventerà la proprietà privata e il governo del capitale sul lavoro, non si tratterà, allora, di seguire il percorso hegeliano fondato sull'articolazione della «società per ceti», ma piuttosto di prestare attenzione al modello delle associazioni (*Vereini*) operaie, considerate come «società parziali» capaci di mettere in discussione il paradigma hobbesiano che esclude invece la possibilità di corpi particolari che possano mediare il rapporto tra gli individui e il sovrano, perché altrimenti per Hobbes sarebbe in pericolo l'unità politica. Soltanto le associazioni operaie, secondo Marx, possono realmente mettere in discussione la razionalità dell'individuo proprietario, che si reputa isolato e indipendente da tutti gli altri. Cfr. M. RICCIARDI, *L'intelletto associato. Organizzazione, appropriazione e associazione in Marx*, «Quaderni Materialisti», 21/2023, pp. 91-114.

<sup>58</sup> C. GALLI, *Necessità e contingenza*, Roma-Bari, Laterza, 2009.



capitale sul lavoro è il rapporto fondamentale rispetto al quale devono essere ricondotti tutti gli altri rapporti. C'è un vettore di senso che totalizza l'*ensemble* delle relazioni sociali<sup>59</sup>, la proprietà, rispetto alla quale la pratica teorica, come critica, e la pratica politica del proletariato, come movimento rivoluzionario, agiscono.

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, la presenza della nozione di *Verkehr* all'interno dell'*Ideologia tedesca* valorizza proprio il carattere plurale ed eterogeneo dei rapporti sociali, i quali rendono instabile la totalità, che è sempre in movimento<sup>60</sup>.

La questione del *Verkehr* presenta però nell'argomentazione marxiana un aspetto ancipite. La circolazione del denaro e la divisione del lavoro fanno apparire questo *ensemble* di pratiche come «estranianti» rispetto alla vita degli individui, ai quali si impone in maniera inconscia e che essi interiorizzano sotto forma di condotte personali (*persönliche Verhalten*) ritualizzate.

Tuttavia, il *Verkehr*, in quanto segnato da collisioni, rappresenta anche un complesso di pratiche dis-identificanti, capaci di de-soggettivare gli individui rispetto ai discorsi ideologici che hanno interiorizzato sin dalla nascita; le collisioni fungono appunto da «occasioni» per la formazione di nuove soggettività politiche: «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*)»<sup>61</sup>. 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 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.

L'intreccio tra contraddizione principale e «collisioni» implica che il proletariato accoglie 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

<sup>59</sup> Sulla questione dell'*ensemble* delle relazioni sociali, come insieme aperto e indeterminato, si faccia riferimento ad E. BALIBAR, *Dall'antropologia filosofica all'ontologia sociale e ritorno: che fare con la VI tesi di Marx su Feuerbach?*, in E. BALIBAR - V. MORFINO (eds), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano-Udine, Mimesis, 2014.

<sup>60</sup> 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. K. MARX, *Mega*<sup>2</sup>, Abt. 3 Bd. 2, p. 72, trad. it., *Miseria della filosofia*, Roma, Editori Riuniti, 1993, p. 127. Sulla questione del *Verkehr* nell'*Ideologia Tedesca* si veda: L. BASSO, *Socialità e isolamento. La singolarità in Marx*, Roma, Carocci, 2009 p. 95 e sgg., E. BOTTIGELLI, *Genèse du Socialisme Scientifique*, Paris, Editions Sociales, 1967, p. 187, G.A. COHEN, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 142-143, G. LABICA, *Marxism and the Status of Philosophy*, New Jersey, Humanities Press Inc, 1980, pp. 277-287, V. MORFINO, *Intersoggettività o transindividualità, Materiali per un'alternativa*, Roma, Manifesto Libri, 2022, pp. 209-220, M. RICCIARDI, *Il potere temporaneo*, pp. 42-48, G. THERBON, *Science, Class, Society: On the Formation of Sociology and Historical Materialism*, London, NBL, 1976, p. 256. Segnaliamo inoltre M. YAMAN, *Roots of Social Reproduction Theory in Marx and Engels: A Total Analysis of Society and Life*, «Marxism&Sciences», 2/2022, pp. 53-82, la quale integra la nozione marxiana di *Verkehr* all'interno del dibattito sulla *Social Reproduction Theory* (SRT).

<sup>61</sup> K. MARX, *L'Ideologia tedesca*, *Mega*<sup>2</sup> Abt. 1 Bd. 5, p. 90, trad. it., Roma, Editori Riuniti, 2021, p. 118.

differenze che lo compongono; le classi esistono al plurale ma la classe esiste al singolare, si forma nella lotta comune condotta da differenti soggettività.

L'ordine stabilito dalla proprietà è un ordine precario, proprio perché la contingenza è dotata di una sua propria necessità, di cui le collisioni sono il sintomo. 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<sup>62</sup>.

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.

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<sup>63</sup>.

Il potere-violenza 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»<sup>64</sup>. 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<sup>65</sup>.

Si tratta ora 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. Nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Marx ricorre al lemma *Gegensatz* per descrivere l'opposizione assoluta tra Stato e moltitudine, considerate come due armate nemiche<sup>66</sup>. L'antagonismo tra

<sup>62</sup> L. BASSO, *L'ambivalenza della Gewalt in Marx ed Engels. A partire dall'interpretazione di Balibar*, «Consecutio rerum», 1/2016, p. 78.

<sup>63</sup> K. MARX, *L'Ideologia tedesca*, Mega<sup>2</sup> Abt. 1 Bd. 5, p. 37, trad. it., p. 96.

<sup>64</sup> Cfr. E. BALIBAR, *Violenza, politica, civiltà*, «Jura Gentium», 12/2015, p. 18.

<sup>65</sup> E. Balibar suggerisce che l'intera opera di Marx, *Il Capitale*, possa essere definita come una sorta di analitica della *Gewalt*. Si veda a tal proposito la sua analisi *Reflections on Gewalt*, «Historical Materialism», 17/2009, pp. 99-125.

<sup>66</sup> L'uso del lemma «opposizione effettuale» (*wirkliche Gegensatz*) pone dei problemi all'interno del discorso marxiano, soprattutto per il rischio di una «metafisica del conflitto», che in effetti lo stesso Marx sembra incentivare all'interno della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*: «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"». K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Mega<sup>2</sup> Abt. 1 Bd. 2, pp. 54-55, trad. it., p. 233. 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*, pp. 77-92. 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



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*. 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 carattere asimmetrico del lessico delle collisioni consente così di mettere tra parentesi la «metafisica del conflitto» a cui il *Gegensatz* sembra invece alludere.

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.

Le collisioni, infine, rimandano alla politica nella sua dimensione tragica: non soltanto nel senso del legame che connette indissolubilmente la politica alla violenza.

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 nell'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 valorizzare 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 sia capaci di far «incontrare» la virtù con la fortuna.

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

contraddizione dialettica e l'opposizione reale. Cfr. L. COLLETTI, *Intervista politico-filosofica*, Bari, Laterza, 1975, in part. p. 70. La posizione di Colletti è stata criticata da E. SEVERINO, *Discussione con Lucio Colletti e risposta semiseria a Paolo Rossi*, «Giornale critico della filosofia italiana», 57/1978, pp. 69-120 e R. FINELLI, *Marx e l'intelletto hegeliano. Note sulle interpretazioni di L. Colletti e E. Severino*, «La ragione possibile», 1/1990, pp. 26-42.

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 primordiale<sup>67</sup>. 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.

Tra il positivismo evolutivista e il messianismo escatologico [...] o piuttosto al di là di questa alternativa, esiste una terza possibilità: quella di un pensiero tragico, o di un pensiero del tragico, tanto che una lunga tradizione, risalente ai Greci, ne ha fatto il segno distintivo dell'azione umana di fronte al destino<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> Cfr. F. DEL LUCCHESI, *Giustizia e mostruosità nel pensiero greco*, «Rivista di filosofia del diritto», 1/2022, pp. 111-135, in part. 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'imbroglione, 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*, Milano, Adelphi, 1992.

<sup>68</sup> E. BALIBAR, *Quel communisme après le communisme?*, in E. KOUVELAKIS (ed), *Marx 2000. Actes du Congrès Marx International II*, Paris, PUF, 2000, pp. 86-87.