

Potere e critica dell'economia politica in Marx

17.1

Filosofia politica e potere nel giovane Marx di Gaetano Rametta

17.1.1. Critica alla filosofia hegeliana del diritto e problema della democrazia

La critica di Marx a Hegel è centrata sulla scissione tra società civile e Stato, e investe al tempo stesso la collocazione storico-concettuale del pensiero hegeliano¹. Nella ricostruzione del giovane Marx sulla genesi della moderna separazione tra società civile e Stato, la *Rivoluzione francese* appare come il momento in cui tale scissione si compie². Da un lato, la "società" s'impadronisce del potere politico nella forma del "terzo stato", che si qualifica e afferma come "nazione"; dall'altro, tale movimento conduce alla definitiva e radicale *spoliticizzazione* della sfera "sociale", che in tal modo sorge per la prima volta come dimensione autonoma e separata. Si genera così la dicotomia tra sfera "privata" e sfera "pubblica", *bourgeois* e *citoyen*. Concentrando nello Stato le funzioni politiche, la *società* si attua per la prima volta come sfera indipendente dallo spazio pubblico, nella quale gli uomini, dissolti gli antichi vincoli cetuali, si affermano storicamente come *individui privati*.

La modernità della filosofia politica di Hegel consiste, secondo il giovane Marx, nel fatto di concepire la *scissione* come momento strut-

1. Sempre utile, sul rapporto del giovane Marx con Hegel, Cian (1977). Per un inquadramento storico-interpretativo della marxiana "critica della politica", cfr. Bongiovanni (1981).

2. Cfr. PE, pp. 381 ss.; CFH, pp. 86-8, 93 ss. Di quest'ultimo testo, cfr. anche l'edizione Finelli, Trincia (1981), con ampio commentario. Sull'interpretazione marxiana della Rivoluzione francese, nell'ampio quadro di un dibattito politico e storiografico che dura ormai da due secoli, cfr. Hobsbawm (1991).

turale dello Stato moderno, tentando in pari tempo di ricondurre tale separazione a *unificazione* dialettica. Ma il pensiero hegeliano mancherebbe il suo scopo proprio in rapporto alla *mediazione* tra società civile e Stato. Per dimostrarlo, Marx svolge una critica dettagliata della concezione hegeliana del *potere legislativo*, e in particolare della dottrina dei *ceti* e della *deputazione* cetuale³. Esse sarebbero gravate da due "collisioni"⁴: la *prima* è quella tra il legislativo e il complesso della *Verfassung*. Il legislativo, in luogo di essere attuazione compiuta dell'universale nella forma della *legge*, sarebbe nient'altro che la riproposizione, all'interno stesso della compagine dello Stato, della spaccatura e dell'opposizione tra universale e particolare, tra Stato e società. La *seconda* collisione avverrebbe invece tra i diversi momenti interni al legislativo, e si scinde a sua volta in *a)* conflitto tra governo e ceti; *b)* conflitto tra deputazione e «individui, corporazioni e cerchie» della società civile.

Poiché nel legislativo si riproducono semplicemente le contraddizioni che si sarebbero dovute "unificare" nel corso della "mediazione" dialettica, Marx giunge a diagnosticare la sostanziale *Formlosigkeit* dello Stato hegeliano⁵ e definisce la concezione dei ceti come un'espressione di «romanticismo» politico⁶. Questi ultimi, infatti, non potendo ricomporre la frattura tra società civile e Stato, indicherebbero nient'altro che un'aspirazione e una tendenza destinate a rimanere prigioniere della loro velleitaria impotenza.

La catastrofe del pensiero hegeliano conclude per Marx l'intera parabola della filosofia politica moderna, centrata sulla monopolizzazione delle funzioni della sovranità da parte dello Stato. Dalla critica della metafisica idealistica della sovranità, culminante nell'*uno* del monarca⁷, si tratta per Marx di discendere – o risalire – alla dimensione democratica della pluralità come momento irriducibile, e in pari tempo irrappresentabile, della *praxis* politica. Da questa prospettiva la democrazia, nel modo in cui viene pensata dal giovane Marx, appare come il frutto di un'operazione critica rispetto all'intero assetto della filosofia politica moderna, ivi compreso quel pensiero della *volontà generale* che, da Rousseau ai giacobini, era comunque rimasto incluso all'interno di una problematica della sovranità e del potere come forme di attuazione dell'unità politica. La posizione "democra-

3. Cfr. *CFH*, pp. 73 ss.

4. Ivi, pp. 67 ss. e pp. 71 ss.

5. Ivi, p. 77 («mancanza di forma»).

6. Ivi, p. 107.

7. Cfr. *CFH*, pp. 30 ss.

tica" del giovane Marx, infatti, non può essere identificata con quella di Rousseau e della sua "volontà generale", poiché quest'ultima, come dimostra l'esperienza giacobina che ne è il più compiuto tentativo di dispiegamento rivoluzionario, non solo non *toglie*, bensì al contrario porta a realizzazione storica effettuale la concentrazione della sovranità nello Stato inteso come suprema realizzazione dell'unità politica.

Per questo aspetto, la pratica politica democratica a cui allude il giovane Marx non è più riconducibile alla concettualità moderna della sovranità e del potere. Se per sovranità s'intende il monopolio della decisione pubblica, la rappresentazione efficace dell'unità politica, la capacità d'imporre obbedienza mediante la minaccia ed eventualmente l'uso legittimo della forza, allora la critica a Hegel del giovane Marx non è tanto, o soltanto, rilevante in rapporto a un determinato assetto di pensiero, bensì piuttosto, e soprattutto, come sintomo di un'ambizione, espressione di un movimento che aspira ad una diversa *esperienza* della dimensione politica, senza avere ancora a disposizione lo strumentario concettuale per poter fare di più che indicare una direzione di ricerca.

Ma perlomeno tale direzione è chiara: si tratta di mostrare come il potere moderno sia tutt'altro che l'estinzione del *dominio* dell'uomo sull'uomo, bensì piuttosto, nell'impossibilità di presupporre l'ordine cosmico-gerarchico all'interno del quale era possibile concepire un "governo", sia il dispositivo in grado di mantenere la disegualianza e le funzioni di comando e obbedienza, in un contesto in cui non è più possibile ricondurre queste ultime a una naturale "gerarchia" delle anime.

Il potere moderno, che si vuole legittimo perché costruito sull'eguaglianza che esclude il dominio dell'uomo sull'uomo, sarà perciò stesso privato di ogni e qualsiasi legittimità dal momento in cui venga svelato come funzione e fattore di una disegualianza che consente all'uomo di dominare sull'uomo. Ciò significa che, dall'interno della sovranità moderna, emerge la traccia di un'esperienza della politica che la sovranità ha dovuto porre alle proprie origini per costituirsi in forma legittima, ma in pari tempo occultare e distruggere per instaurarsi come *potere* dotato di forza *efficace*. Se il potere si svela come nient'altro che la forma *moderna* del dominio, allora si tratta di rivendicare l'effettualità dell'agire politico a un'istanza diversa da quella del potere.

La *democrazia* sarebbe dunque da leggere alla luce di questa istanza e di questa *critica*, poiché nella torsione che ad essa fa assumere il giovane Marx si dovrebbe azzerare l'equazione tra ordine politico e produzione dell'unità politica, che proprio l'esperienza giaco-

bina aveva condotto alla sua massima esasperazione. Qui, tuttavia, l'impianto della critica democratica all'assetto filosofico-politico moderno trova il suo punto di crisi. Perché è evidente che l'assunzione della democrazia in questa accezione implica come risolto il problema dell'ordine politico, dalla cui problematicità era partita la stessa scienza politica dell'età moderna. Questo sarà il motivo per cui Marx non potrà più accontentarsi della messa in evidenza della pluralità come presupposto essenziale e rimosso della sovranità e del potere moderni, bensì dovrà indirizzarsi a una forma qualificata della pluralità, tale da istituirsi come unità non in quanto verrebbe *rappresentata*, ma perché così dovrebbe esistere nella sua costituzione reale. Tale pluralità qualificata, che non si rappresenta come unità, e tuttavia non dà luogo a un'irrelata e monadica diversità di azioni e d'interessi, è ciò che Marx tenterà di esprimere nella nozione di "classe". Quest'ultima sarà determinata nella sua unità non in quanto sia *costituita* una volta per tutte, bensì nella misura in cui si dispieghi come *processo* strutturato di unificazione.

17.1.2. Dai *Manoscritti* del 1844 al *Manifesto* del 1848

Il potere moderno s'istituisce solo a prezzo di distinguere e separare da sé una sfera, la "società", che perciò stesso appare, dal punto di vista dello Stato, priva di rilevanza "politica". Ora, per il Marx che ha attraversato la critica della filosofia del diritto hegeliana, si tratta di operare una più sottile strategia di smarcamento e riqualificazione: smarcamento dall'assetto moderno, che trova in Hegel il suo punto di massima condensazione e "compimento"; riqualificazione della propria posizione di pensiero in rapporto alla modernità e alla critica di questa.

Da questo punto di vista, Marx non si limita a invertire le relazioni tra società civile e Stato, a teorizzare, cioè, una relazione tra "struttura" e "sovrastruttura" che ne rovesci i rapporti di priorità ma mantenga inalterata la grammatica dell'opposizione; e neppure "sostituisce" al dominio "idealistico" della dimensione politica o statuale il dominio "materialistico" delle relazioni economico-produttive o "sociali". La specificità dell'operazione marxiana, piuttosto, consiste nello smantellare la struttura stessa dell'opposizione, e nello spostare così drasticamente il piano del discorso e della stessa concettualità politica.

Così facendo, del resto, egli non fa che sviluppare i risultati della critica precedente alla moderna nozione di sovranità, che non comporta solo l'espropriazione delle capacità decisionali e di azione poli-

tica che il giovane Marx attribuiva agli «individui in quanto tutti»⁸, ma produce anche un effetto di *occultamento* rispetto alla natura eminentemente *politica* di questa stessa operazione teorica. Da un lato, *la società viene concettualmente rappresentata come impolitica*, per incorporare nello Stato le funzioni connesse alla sovranità. Dall'altro, attraverso la *neutralizzazione* così *prodotta*, si ottiene il risultato di *spolitizzare* la conflittualità sempre più dirompente all'altezza dei rapporti "sociali". Criticare la distinzione tra "Stato" e "società civile" significa invece mostrare il carattere eminentemente politico, e occultante sotto il profilo conoscitivo, di quella distinzione, al tempo stesso mettendo in luce la *politicità costitutiva e strutturale* della cosiddetta "società".

Con questa mossa, Marx opera una rivoluzione che è in pari tempo politica ed epistemologica. Infatti, dal momento in cui entra in crisi la pretesa di identificare nello Stato l'organo supremo del "potere" in veste di "unità politica" e "sovranità", queste ultime vengono meno anche come categorie portanti del discorso scientifico⁹. Così, nella parabola che dalla *Introduzione* del 1844 alla *Critica della filosofia del diritto hegeliana* e dai *Manoscritti economico-filosofici del 1844* conduce alla redazione del *Manifesto*, si consuma uno spostamento dell'intero impianto concettuale, imperniato sulla distruzione dell'assetto dicotomico pubblico/privato. La politica deborda dallo Stato investendo in pieno la società, e siffatto "deragliamento" della dimensione politica investe non soltanto la "teoria" ma anche la strutturazione *reale* del nesso potere-società vigente nell'assetto costituzionale degli Stati moderni.

Entro questa cornice si dispone la critica della *proprietà* e dell'*alienazione* del lavoro operaio¹⁰. In effetti, lo Stato moderno garantisce giuridicamente l'istituto della proprietà, e con ciò stesso la possibilità di scambiare forza-lavoro con salario. Tuttavia, dal momento in cui si assuma la dimensione statuale come l'unica propriamente politica, si potrà presumere come nulla anche la rilevanza politica di siffatto

8. Cfr. *CFH*, p. 130.

9. Per una prospettiva sulle problematiche epistemologiche, che vada anche al di là dei testi che stiamo commentando, ancora utile appare il rimando ad alcuni contributi presenti nel dibattito italiano degli anni Settanta come Rovatti (1973); Curi (1975); Veca (1977). Particolare attenzione al linguaggio "giuridico" in Marx presta Guastini (1974). Per la connessione tra le nozioni di "critica" e "critica dell'economia politica", cfr. infine Rancière (1973).

10. Cfr. *MEF*, in particolare pp. 193-205 (sul "lavoro alienato") e pp. 209-35 (sulla critica della proprietà privata).

scambio, si potranno “fingere” come politicamente insignificanti il concetto e la realtà stessa del *lavoro salariato*.

Con ciò, l'intera sfera delle relazioni economico-sociali appare spoliticizzata; soprattutto, privo di rilevanza politica appare il rapporto tra capitale e lavoro salariato, nella sua concreta configurazione materiale, che trova il luogo della sua attuazione storicamente determinata nella *fabbrica* moderna. L'*economia* si potrà pretendere scienza “neutrale”, perché neutrali e spoliticizzati appaiono i rapporti che ad essa spetterebbe di “descrivere” obiettivamente. Allo stesso modo, la codificazione *giuridica*, che trova nella sovranità dello Stato la garanzia della propria vigenza, potrà apparire essa stessa luogo di neutrale regolazione dei rapporti tra organi dello Stato e diritti degli individui, visto che le istituzioni da cui essa promana sono legittime rappresentanti della sovranità, che spetta alla totalità del popolo come depositario della “volontà generale”¹¹.

Dal momento in cui la dimensione “sociale” si trovi investita dalla logica del politico, saltano invece le neutralizzazioni operate dalla filosofia politica moderna, così come s'incrina la pretesa neutralità del diritto e della scienza economica “borghesi”. Ma un pensiero che assuma fino in fondo questa scoperta deve innanzitutto riarticolare il proprio assetto logico e discorsivo; il che significa, in via preliminare, riarticolare la propria relazione con la “realtà”.

È il concetto marxiano di “ideologia”, che impone allo stesso Marx di ripensare drasticamente la «posizione del pensiero nei confronti dell'oggettività»¹². Se il pensiero è parte integrante della realtà, infatti, la realtà non potrà più essere intesa come qualcosa di indipendente dal pensiero, ma verrà modificata ogniqualvolta un pensiero tenterà di fornirne un *sapere* adeguato. Si tratta perciò di produrre una nuova forma di scienza, un nuovo orizzonte discorsivo e categoriale, che assuma fino in fondo la politicizzazione radicale che investe ormai ogni ambito dell'esistenza, dal momento in cui il politico ecceda lo Stato, e lo Stato emerga come istanza non più sufficiente né privilegiata di messa in forma del *potere* politico, e di attraversare e di approfondire la *crisi* irreversibile di siffatta complicità tra Stato, potere e rappresentazione dell'unità politica.

Ora, secondo Marx, vi è una *logica* ben precisa, a cui la crisi dell'assetto teorico-politico della modernità si può ricondurre. Se al-

11. Siamo evidentemente al cuore della nozione marxiana di *ideologia*, su cui il rimando obbligatorio è all'*Ideologia tedesca*.

12. Per la matrice hegeliana di tale formulazione, rimandiamo ai paragrafi 25 ss. dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*.

l'origine della crisi della statualità moderna era il debordamento della politica dall'orizzonte della statualità, diventa necessario comprendere le radici del debordamento dallo Stato dei conflitti politici. Qual è il nuovo orizzonte, all'interno del quale lo Stato stesso si trova coinvolto come parte in causa? Non tanto la "società", bensì il "motore mobile" di una nuova qualificazione della totalità delle relazioni sociali e statuali – soltanto questo potrà essere la leva archimedeica per una riarticolazione complessiva del discorso scientifico e dell'azione politica. Siffatta leva è quanto dovrebbe esprimere la nozione di "classe", di quella classe "operaia" che, da sotto le ceneri del discorso filosofico-politico della modernità, emerge come "soggetto", nel duplice senso di *a*) soggiogata al dominio statale-sociale; ma proprio perciò, anche, *b*) di essere l'unica in grado di svelare nella sua verità, cioè nella sua menzogna, l'assetto scientifico-discorsivo della filosofia e dell'economia politica moderne.

Ma prima di approfondire il discorso in questa direzione¹³, è opportuno soffermarsi sulla funzione categoriale della nozione di *classe*, per evidenziarne la valenza critica e destrutturante in rapporto al discorso della filosofia politica moderna, ma anche rispetto all'assetto *interno* del pensiero di Marx in questa fase. Anzitutto, la "classe" degli operai si darà laddove si darà lavoro salariato. Nel concetto di lavoro salariato, infatti, è già implicito il suo essere al tempo stesso origine e funzione del processo di accumulazione del capitale. Ma se la fabbrica moderna è il luogo storicamente determinato di costituzione in classe del "proletariato", tuttavia a tale primato della fabbrica non si accompagna né può concettualmente accompagnarsi la ipostatizzazione di un soggetto-sostrato metafisicamente presupposto.

Il "proletariato" non è, da questo punto di vista, il rovesciamento materiale della nozione hegeliana dello "spirito" come «sostanza che in pari tempo è soggetto»¹⁴. Se si limitasse ad essere questo, verrebbe comunque mantenuta la funzione che, nella lettura marxiana, era stata occupata dallo "spirito" hegeliano come macrosoggetto e centro d'imputazione dei processi storici. Il punto, invece, è che la critica della scienza politica moderna non si limita a sostituire il titolare di una funzione che verrebbe "conservata" in quanto tale, nel senso per cui prima (in Hegel) soggetto sarebbe stato lo "spirito", mentre ora

13. Per maggiori specificazioni sul discorso marxiano in riferimento ai concetti di "classe" e di "critica dell'economia politica", rimandiamo alla parte di questo saggio sviluppata da M. Merlo.

14. Secondo la celebre formulazione hegeliana della *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*.

(in Marx) soggetto diventerebbe il suo corrispettivo “materiale”, cioè la classe. La concentrazione degli operai nella fabbrica moderna è la condizione materiale in base alla quale si producono le pratiche di costruzione dell'identità collettiva, ma questi processi di costituzione e di unificazione del proletariato in “classe” non possono portare alla costituzione di un soggetto conforme a quello della sovranità statale moderna, poiché questo significherebbe ricadere all'interno della logica del potere e dell'unità politica.

La connotazione propria del concetto di “classe” dovrebbe dunque tenere assieme l'unità del nome collettivo e la molteplicità delle pratiche e dei “soggetti” che della classe costituiscono l'articolazione materiale. Il “partito comunista” del *Manifesto* è l'espressione e l'esito di questa tensione¹⁵. Proprio perciò, esso non può venire ricondotto alla nozione della *rappresentanza* moderna. Se costitutiva di quest'ultima è la dialettica autore-attore, in cui l'attore è colui che compie le azioni di cui non è autore, mentre l'autore (il popolo “sovrano”) è l'autore di azioni che però non compie egli stesso¹⁶, bensì fa impersonare dall'attore, è evidente che il “partito” non può essere “rappresentante” senza perdere lo specifico di ciò che Marx tenta di pensare, nella nozione di classe, come ulteriore rispetto alla scienza politica moderna.

D'altra parte, sembra difficile anche ricondurre la teorizzazione del *Manifesto* alla categoria, formulata da Voegelin nel nostro secolo, della rappresentanza “esistenziale”. Infatti, anche nella rappresentanza di tipo esistenziale il rappresentante produce una *reductio ad unum* del molteplice, ovvero costituisce in “soggetto” il molteplice che trova in esso unità d'azione e di decisione, e dunque operatività politica, nel momento stesso in cui della capacità di agire politicamente si trova spogliato¹⁷.

Infine, non è nemmeno possibile pensare il partito come organizzazione dotata di mandato “imperativo” da parte della classe, poiché il mandato “imperativo” presupporrebbe come già costituito il soggetto che dà il mandato, mentre da una lato la classe non può diventare “soggetto” senza perdere la materialità della propria costituzione; e d'altra parte, all'interno della stessa concettualità politica moderna, il concetto di mandato “imperativo” è in se stesso contraddittorio,

15. Cfr. al riguardo il CAP. II del *Manifesto del partito comunista* (dall'emblematico titolo *Proletari e comunisti*).

16. Cfr., in questo volume, l'*Introduzione* di G. Duso alla *Parte seconda*.

17. Anche su Voegelin, rimandiamo *infra*, in questo volume, al CAP. 20.

poiché o il soggetto che dà il mandato è già costituito e perciò capace di agire politicamente, e dunque non ha bisogno di essere rappresentato; oppure non è costituito, e allora non si capisce chi potrebbe dare "imperatività" al mandato dell'eventuale rappresentante.

Allo stesso modo, insufficiente appare la determinazione del rapporto politico interno alla classe qualora essa ricorra alla coppia comando-obbedienza. Questa coppia si trova strettamente connessa alla precedente, poiché soltanto il rappresentante può legittimamente pretendere obbedienza; solo chi riconosce di essere rappresentato dal rappresentante è tenuto a fornire obbedienza nei confronti dei comandi – delle *leggi* – emanati dal primo. Ma come sappiamo, proprio questa è la logica del *potere* moderno, contro il cui dispositivo di autolegittimazione già si era rivolta la critica del giovane Marx. Né dicotomia tra attore e autore, dunque, né polarità di comando e obbedienza possono descrivere adeguatamente le relazioni interne alla costituzione materiale della classe.

Tanto meno adeguato sarà il tentativo di leggere nel proletariato l'istanza di una emancipazione della società contro lo Stato: innanzitutto, perché come abbiamo più volte mostrato, ciò che Marx mina dalle fondamenta è la struttura dell'opposizione che presuppone a suoi poli la "società" da un lato, lo "Stato" dall'altro; in secondo luogo, proprio perché il proletariato emerge come concrezione, in pari tempo storico-materiale e categoriale, nella quale confla e si dissolvono tutte le principali distinzioni che sorreggevano la grammatica del discorso filosofico-politico moderno: la distinzione tra sfera pubblica e sfera privata, tra ambito del politico e ambito dell'economico, tra sfera sociale e sfera statale.

È perciò che a Marx appare velleitario ogni tentativo di impostare l'azione politica del proletariato in chiave "riformistica", cioè come problema di allargamento della sfera dei diritti, come conquista di progressivi spazi di emancipazione "sociale", e così via. Nessuna "emancipazione" è possibile nel "sociale" poiché quest'ultimo è il prodotto, in pari tempo scientifico e politico, del discorso teorico e delle pratiche politiche che hanno istituito, attraverso i quali *si è* istituito, il *potere* moderno. Ma è perciò, anche, che la "classe" emerge come *irrepresentabile* e indisponibile alla presa dei concetti che hanno organizzato il discorso della filosofia politica moderna.

Sullo statuto del "partito" si riflette dunque il carattere problematico che investe la concettualizzazione della classe. Quest'ultima, infatti, è sempre espressa per differenza tra il concetto proprio del discorso scientifico e la sua concreta materialità, che ne inibisce qualun-

que forma di *reductio ad unum*: cosicché, allo stesso modo che il discorso scientifico non può fare a meno di siffatto concetto, eppure al tempo stesso è costretto a desostanzializzarlo e a delocalizzarlo, l'ir-rappresentabilità della classe si riflette sullo statuto politico, eppure in fondo non padroneggiabile teoricamente, del partito. Non abbiamo semplicemente aporia, perché quest'ultima è stata evidenziata come forma specifica della filosofia politica moderna e del suo esito idealistico-hegeliano; d'altro canto, la dislocazione in senso materialistico della concettualità scientifica marxiana, che intende dare conto delle modificazioni che si vanno effettivamente dispiegando all'altezza dei processi storici e categoriali, è sempre al di qua, o al di là, della presa sulla "classe", proprio perché la classe non è né può essere "oggetto".

È alla luce di questa *impasse*, cui corrisponde sul piano storico la sconfitta operaia del 1848, che andrà interpretato lo sviluppo del progetto marxiano di *critica dell'economia politica*.

17.2

Il significato politico della critica dell'economia politica

di Maurizio Merlo

17.2.1. Società borghese e spazio delle classi

Nel suo esilio londinese, seguendo da vicino il movimento cartista degli operai inglesi, Marx volge per un momento lo sguardo indietro, alle "cosiddette" rivoluzioni del 1848. La rappresentazione delle classi si è dissolta, l'antagonismo tra proletariato e borghesia si è polarizzato e concentrato in «guerra civile latente o aperta», e tuttavia tale rapporto tra classi come forze collettive personificate appare a Marx ancora essenzialmente *simmetrico*. Perciò queste rivoluzioni sono solo «miseri episodi [...] piccole rotture e lacerazioni nella crosta dura della società europea». Esse tuttavia hanno annunciato l'emancipazione del proletariato, cioè «il mistero [...] della rivoluzione di questo secolo» (Marx, 1984a). Discontinuità e asimmetria dello spazio delle classi impongono di mutare radicalmente il quadro concettuale. Inizia la lunga via che dai *Grundrisse* porta al *Capitale*: la messa a nudo della «base produttiva, reale» dell'uguaglianza e della libertà che «si mostrano come disuguaglianza e illibertà». Eguaglianza e libertà, natura contrattuale del rapporto di salario, convergenza di interessi individuali in interesse collettivo si rivelano mera illusione, che solo la silenziosa coazione, implicita e fattuale, del rapporto economi-

co alimenta. Ma non si tratta soltanto di una critica immanente allo scarto tra illusione e realtà: il progetto di critica dell'economia politica intende mostrare la base reale della rappresentazione del *pubblico* come sfera in cui gli individui, spogliatisi dell'astrazione di cui vengono investiti nei rapporti di mercato come proprietari di merci, entrano in rapporto come soggetti eguali e liberi¹⁸. È lo stesso concetto di società civile a risultare acritico. Il porsi in maniera acconcettuale dal punto di vista della società, «non significa altro che trascurare le *differenze* che appunto esprimono il *rapporto sociale* (rapporto della società borghese)» (Marx, 1969a, I, p. 242). La forma di dominazione di questa è specifica: una duplice centralità di società e Stato che è ambivalente – poiché rende conto, *duplicandola*, dell'opposizione tra pubblico e privato – ma necessaria – in quanto forma giuridica dell'appropriazione privata di lavoro altrui, mascherata dalla parvenza di contratto salariale.

Questa doppia centralità pare rivestire carattere di forma politica strutturale della società borghese, se questa si identifica con il capitale stesso, con le condizioni della sua riproduzione. Tuttavia essa non satura la determinazione *politica* del progetto di critica dell'economia politica come trasformazione radicale del quadro concettuale. In una prima, rozza accezione, l'economia è “politica” in quanto scopre nei fenomeni concorrenziali e nella costituzione delle grandezze economiche la modificazione di rapporti di dominio, nell'accumulazione del capitale e nell'equivalenza del valore la logica dello sfruttamento. La ricchezza borghese *appare* come merce – nelle forme sociali del diritto e della rappresentazione economica – agli individui, tutti egualmente costituiti come soggetti indipendenti che scambiano, mediante contratto tra proprietari eguali, valori equivalenti, cioè prodotti di lavori “privati”, indipendenti gli uni dagli altri. Ma allora la critica deve indicare innanzitutto i limiti dell'autorappresentazione della società borghese in una scienza (l'economia politica) che pare a Marx procedere “necessariamente” da una forma scientifica alla propria dissoluzione per effetto *diretto* dell'emergenza dell'antagonismo di classe¹⁹. Questa dissoluzione prende la forma dell'economia “volgare” che, limitandosi alla parvenza dei rapporti economici nella società borghese, si pretende *non politica*.

L'*incipit* concettuale marxiano si costituisce in rottura con questo impianto categoriale. Non a caso i *Grundrisse* iniziano con il denaro

18. Poggi (1973), p. 209 e pp. 216 ss. Sui *Grundrisse*, Negri (1979).

19. Marx (1987), p. 508, lettera a Weydemeyer del marzo 1852. Marx (1974), p. 80.

come forma-valore e non con l'universale lavoro, perché la sostanza della società borghese è direttamente potere sociale nella sua forma più evanescente, la *forma*-denaro, in cui la sovranità politica si aggira ora come un fantasma. Rappresentante materiale universale della ricchezza, il denaro è il sovrano delle merci, esercita un dominio assoluto. In esso prodotti e attività sono risolti in valori di scambio, dissolti «tutti i rigidi rapporti di dipendenza personali (storici) nella produzione». Il denaro costituisce l'unico "nesso sociale" tra individui reciprocamente indifferenti: è esso la comunità, né può sopportarne una superiore.

Marx rovescia un'ironia hobbesiana sulla rappresentazione borghese dell'interesse generale: esso non è che interesse dei privati elevato a determinato interesse sociale (Marx, 1969a, I, p. 96). La società non è forma unitaria né totalità composta, in equilibrio, bensì *bellum omnium contra omnes*, una *topologia* dei rapporti di forza. L'unità prodotta dagli individui-guardiani di merci appare «qualcosa di estraneo e di oggettivo [...] non come loro relazione reciproca, ma come loro subordinazione a rapporti che esistono indipendentemente da loro e nascono dall'urto degli individui reciprocamente indifferenti» (ivi, p. 98). In maniera omologa al dispositivo logico del patto, l'esteriorità del nesso sociale nella forma denaro si presenta come forma generale e astratta del *principio generale* dei rapporti di dipendenza personali sussunti in rapporti materiali. In quanto valore di scambio reificato il denaro possiede qualità sociale perché «gli individui hanno alienato, sotto forma di oggetto, la loro propria relazione sociale» (ivi, p. 102). Perciò la sovranità della forma-denaro opera la coniazione del sociale come rete di frammenti individuali meccanicamente incrociati in un'algebra monetaria che ne supporta la rappresentazione giuridica.

Nei processi di oggettivazione e spersonalizzazione del potere, la moneta tiene dunque il luogo del sovrano: essa è la forma universale, evanescente di una configurazione politica e sociale che, ben lungi dall'essere compiuta, è piuttosto «una massa di forme antitetiche», un rapporto estraniato di cui i singoli individui («dominati da astrazioni») sono meri *supporti*. Nel venir meno della sostanza dei rapporti comunitari (ma essa persiste come illusione), la moneta è forma minimale di un legame sociale che consiste nella scissione come forma del rapporto tra individui e tra questi e le strutture politico-economiche.

«Il potere che ogni individuo esercita sull'attività degli altri o sulle ricchezze sociali, egli lo possiede in quanto proprietario [...] di denaro. Il suo potere sociale, così come il suo nesso con la società,

egli lo porta con sé nella tasca [...] sotto la forma di una cosa» (ivi, pp. 97-8). La qualità di potere sociale che il denaro riveste si fa determinata quando si presentano individui «il cui semplice sussistere» è espressione di subordinazione generale astratta che si determina in lavoro salariato formalmente libero: la forza-lavoro incontra solo personificazioni di potere sociale annidate nella forma denaro (ivi, p. 107).

In quanto sintesi del dominio sociale su questi individui, la forma-denaro istituisce uno spazio asimmetrico nel quale entrano in rapporto individui apparentemente uguali: il “proprietario di denaro”, personificazione di capitale in potenza, e il “proprietario di forza-lavoro”, supporto di un’astrazione oggettiva, il lavoro, che è tutt’uno con la sua corporeità. Il registro della temporalità si scinde: al “lavoro oggettivato” – temporalità passata che si fa presenzialità spaziale – può contrapporsi soltanto il lavoro vivo, temporalmente presente. Esso può darsi solo come soggetto vivo, in cui il lavoro «esiste come capacità [...] possibilità», come *operaio* (ivi, pp. 251-2). Questa determinazione di lavoro e di individuo permette a Marx di approfondire il concetto di *classe* lavoratrice, irriducibile a gruppo sociale, a parte di una totalità unitaria. In quanto lavoro vivo, l’operaio si presenta *nella società borghese* come soggetto senza oggetto: in questa «il lavoratore [...] non ha un’esistenza oggettiva, esiste solo soggettivamente; ma la cosa che gli si contrappone è ora diventata la vera comunità, che egli cerca di far sua e dalla quale invece viene divorato» (ivi, p. 124; 1, p. 279; cfr. Toscano, 1988, pp. 62-3).

La ragione profonda delle rivoluzioni è la contraddizione tra la pretesa dello Stato di costituire comunità di individui liberi e uguali (il rapporto capitalistico riproduce in forme sempre diverse un contenuto comunitario) e la nuda soggettività del lavoratore. Marx non si limita a mostrare – come Tocqueville – la natura ancipite della democrazia moderna, la sua inarrestabile tendenza a mutarsi in dispotismo, in destino di spoliticizzazione dell’individuo. Piuttosto: la *parvenza* dei rapporti di libertà ed eguaglianza «seduce la democrazia» (ivi, 1, p. 106) al formalismo giuridico, all’apparenza e al rapporto di circolazione tra i valori di scambio delle merci. L’*esorcismo liberale* della democrazia moderna (e della sua “ombra”, il dispotismo) pretende di sopprimere per via politica l’antagonismo fondamentale che precede e determina la *produzione*, di imporre equilibrio degli interessi e divisione del potere tra forze sociali non omologhe. La critica della rappresentazione liberale dello spazio pubblico come sfera del diritto, dell’identificazione di libertà e proprietà privata, procede di pari passo con quella dei progetti socialisti di ricomposizione ope-

raio-lavoro, tentativi di compensazione *non-politica* del “completo svuotamento” borghese in *controfigure* di risarcimento sociale del lavoro.

Determinazioni oggettive del potere fondano, contraddittoriamente, relazioni proprietarie descrivibili in termini giuridici. In quanto forma di dipendenza monetaria che richiede fin da subito la presenza decisiva dello Stato a validazione del contratto, il rapporto di lavoro salariato non è in alcun modo privato bensì *costitutivo* della società borghese e della sua specifica configurazione politica. Il concetto marxiano di potere/dominio si intreccia con quello di lavoro salariato nella categoria di *formazione sociale storicamente determinata*²⁰: non una teoria generale delle formazioni sociali, bensì una teoria della formazione sociale *capitalistica*, del suo costituirsi in modo di produzione dominante fondato da contraddizioni specifiche. In questo senso la società borghese pare a Marx l'unica formazione sociale storicamente fondata sulla lotta di classe. Non si tratta di ricostruire l'intreccio storico tra forme di lavoro e di dominio, bensì di scoprire il nesso necessario tra forma e contenuto del rapporto di potere, tra realtà del rapporto e sua rappresentazione, di stabilire la *specifica determinazione formale* dell'intreccio capitalistico ricercando, mediante l'analisi dei concetti economici, della loro stratificazione storica e della loro funzione pratica, le tracce del processo sociale all'interno del quale si sono costituiti, delle contraddizioni che essi riflettono in modo mistificante²¹.

Intendendo il proprio metodo come esposizione di una “storia naturale” del capitale, Marx formula problematicamente un rapporto di determinazione tra struttura (economica) e sovrastruttura (ideologica)²². Tuttavia la sua pratica teorica eccede ogni immagine dialettica dell'esposizione dell'antagonismo fondamentale che segna la produzione di capitale, ogni schema ancora interno alla distinzione liberale tra società e Stato. Marx non riduce naturalisticamente il proprio oggetto né si limita a mostrare la storicità, bensì ne ricerca le *leggi immanenti* di sviluppo. Il dato politico essenziale è che il capitale forma un sistema storicamente determinato tra mezzi di produzione e lavoro, del rapporto sociale complessivo, *istituzionale ed economico* che, nella società borghese, comprende fin da subito la presenza dello Stato («l'ultimo scampo delle armonie economiche») come macchina di regolazione degli antagonismi specifici che precedono la produ-

20. Marx (1969²), Balibar (1976), pp. 109 ss.

21. Marx (1969a), I, pp. 296-7.

22. Su ciò Cohen (1987²), Bachmann (1988), pp. 128 ss., Elster (1987²).

zione e in questa si sviluppano. In Marx il tentativo di *ridurre*²³ la doppia centralità della società e dello Stato mostrandone il carattere transitorio o la *derivazione* dell'uno dall'altra, coincide con l'individuazione delle leggi immanenti di questa formazione sociale. A tal fine è insufficiente la ricostruzione storica del processo della *cosiddetta* accumulazione originaria, poiché il suo arcano, l'intreccio di diritto e violenza, coincide con l'impossibilità di ricostruire geneticamente il proprio oggetto, nel senso di un'origine puntuale e localizzabile nel tempo storico-politico. L'«anatomia della società borghese» comprende invece i *presupposti* del capitale «come risultati della sua esistenza».

In tal senso la *sussunzione* di un processo lavorativo al dominio del capitale mostra il potere come specifico rapporto di forza²⁴. Specifico, perché per la forza lavoro non vale la legge dei valori (la commensurabilità tra valore d'uso e valore che regola lo scambio delle merci): essa è condizione di esistenza del capitale stesso e unica forza in grado di valorizzarlo, cioè di accrescerlo in quanto valore di scambio, denaro. Ciò che distingue il capitale da altri modi di appropriazione di lavoro altrui è il fatto che la coazione esercitata sui lavoratori non è esterna ma interna al processo di produzione immediato. La forza lavoro è incorporata nel processo di produzione, i cui mezzi materiali sono già possesso del capitalista. In tale processo l'appropriazione di *pluslavoro*²⁵ prende la forma di *plusvalore*, di un incremento indefinito della grandezza di valore misurata in tempo di lavoro sociale. Il processo di appropriazione opera il dislocamento complessivo di un meccanismo economico-sociale in rapporto di potere, cioè in «funzione di sfruttamento di un processo lavorativo sociale». Il potere del capitalista è un *dominio* che è sociale in quanto esercita comando (in forma proprietaria) sulle condizioni materiali della produzione – cristallizzatesi in determinati rapporti istituzionali ed economici – e attraverso queste su lavoro formalmente libero. I rapporti materiali e giuridici di potere che costituiscono il capitale in quanto rapporto antagonistico tra lavoro “morto” e “vivo”, determinano uno spazio politico non riducibile allo Stato né ai presupposti storici di questo modo di appropriazione²⁶. Tutti i rapporti di sovranità e dipendenza derivano dallo specifico rapporto giuridico proprietario «di

23. Sulla transitorietà del dominio borghese nella doppia centralità di società e Stato Marx (1968^a), capp. 24 e 27, dove si sostiene il superamento del capitalismo all'interno delle condizioni storiche del modo di produzione capitalistico stesso.

24. Marx (1969b), pp. 51 ss.

25. Badaloni (1980), pp. 15-6.

26. Marx (1970), pp. 79 ss.

dominio e servitù» che il modo di produzione capitalistico genera²⁷. Lo Stato stesso appare come forma derivata della sussunzione del processo lavorativo, forma di un dominio sociale basato su configurazioni determinate di appropriazione di pluslavoro.

Marx è lontano sia da ogni riduzione naturalistico-economicistica di questi processi “oggettivi”, sia da ogni soluzione banalmente eticista delle loro contraddizioni. Contro la spolticizzazione dell’economia, il nesso lavoro-dominio si presenta come forma specifica della produzione sociale. Essa comporta perciò un antagonismo insopprimibile, che non è semplice effetto del modo di produzione capitalistico (come per l’economia politica, che riduce l’antagonismo a conflitti *distributivi*) bensì la sua condizione fondamentale. Nel suo sviluppo incessante, il capitale è una «contraddizione in processo», un prodotto di un antagonismo di classe che si sviluppa in contraddizioni reali, materiali e determinate.

17.2.2. Dispotismo del capitale, rivoluzione politica ed emancipazione sociale del lavoro

Il nesso lavoro-potere si dà dunque nello spazio asimmetrico delle *classi*. La “classe” è definita dall’antagonismo specifico che la costituisce: dapprima come forza-lavoro antagonistica che sola può valorizzare il capitale, poi come classe operaia *dentro* il capitale, da questo organizzata e disciplinata come sua parte, elemento variabile di una trasformazione costante e sempre rinnovata della potenza del lavoro sociale in proprietà altrui, cioè in potere che, separando astrattamente possibilità e potenza, domina l’operaio (Marx, 1974, p. 491; Tronti, 1980²). Il capitale – in quanto riproduce e incrementa il proprio valore – è valore di scambio resosi autonomo, denaro, e però “necessariamente” *in processo*. In quanto effetto e causa insieme di un antagonismo irriducibile, la “valorizzazione” di capitale è concepita da Marx come *continuo* costituirsi del dominio di una forma di temporalità – quella del comando, del valore o lavoro oggettivato – sul lavoro vivo. Valorizzazione del capitale e astrazione del lavoro indicano in Marx la forza con cui, dapprima in un lungo processo storico e poi nella continuità antagonistica del proprio costituirsi in forma di dominio, il capitale ha separato, “astratto” la potenza del lavoro cooperante dai singoli lavoratori, l’ha fatta propria, ridotta a unico “elemento” vivificante, per poi cristallizzarsi come sistema di potere.

Con l’analisi della cooperazione come qualificazione produttiva

27. Marx (1968³), pp. 902-3.

del lavoro sociale, Marx approfondisce una dimensione del potere che eccede lo statuto concettuale dell'economia politica, interessata unicamente alle *grandezze* di valore. Nella cooperazione opera una dimensione produttiva della socialità di cui il capitale si appropria, "remunerandola" secondo il metro contrattualistico del salario individuale.

La cooperazione capitalistica è un *pactum unionis et subjectionis* dal quale promana il potere dispotico del capitale in quanto forma stessa del lavoro sociale. Qui il capitalista è, di fronte ai singoli operai, «l'unità e la volontà del corpo lavorativo sociale», volontà estranea che sottomette l'attività dei lavoratori combinati ai propri fini (ivi, p. 457; Marx, 1979). Il comando del capitale sul lavoro non è più semplice conseguenza formale del fatto che l'operaio lavora non per sé stesso ma per il capitalista, ma diviene esigenza imprescindibile del processo lavorativo, condizione della produzione (ivi, p. 455). Processo lavorativo e processo di valorizzazione, organizzazione e comando, associazione e subordinazione paiono tenersi linearmente come "legge del valore". Il capitalista stesso agisce come personificazione del capitale; la sua autorità promana dalla natura stessa del processo messo in moto. Non si tratta allora, weberianamente, di potere come «possibilità [per un comando concreto] di trovare obbedienza, presso certe persone», bensì di un potere-comando mai disincarnato da una materialità temporale scissa e antagonistica, irreversibilmente costitutiva per i due termini non omologhi del rapporto.

Lo schema marxiano che contrappone "dispotismo" del capitale in fabbrica e "anarchia" della divisione del lavoro sociale risente decisamente dei limiti storici strutturali di una determinata fase del modo di produzione capitalistico. Tuttavia la definizione di dispotismo cerca di indicare una trasformazione radicale del concetto di potere che può essere colta solo nella *trasformazione complessa*, non lineare, del sistema istituzionale ed economico del lavoro sociale.

Dal dominio della cooperazione produttiva il comando del capitale esce trasformato: da mera escrescenza del lavoro salariato associato a elemento ordinatore dell'assetto costituzionale. Quando il lavoro astratto si presenta come forza produttiva sociale e la sua organizzazione si distende sulla società «trasformandola in una fabbrica» (ivi, p. 486), allora esso determina tutti i rapporti di subordinazione impliciti nella sua natura, copre tutta intera la realtà sociale e pare ripetere le articolazioni. Il *capitale sociale* è «la soppressione del capitale come proprietà privata nell'ambito del modo di produzione capitalistico stesso» (Marx, 1968⁵, p. 518). Allora il processo di valorizzazione capitalistica del lavoro produttivo cooperativo diventa modello

e fondamento di un'articolazione sociale del potere che riproduce la duplice e unitaria natura del processo di lavoro, concreto e astratto.

Nell'articolazione strettissima di organizzazione del lavoro e comando del capitale ²⁸ Marx ritiene di poter individuare, come aspetto essenziale della società del capitale, la necessità per questo di realizzarsi in istituzioni politiche formali, in *potere costituito*. In quanto figura che promana dal lavoro astratto assunto a contenuto della costituzione materiale, l'unità della *società capitalistica* è astratta e totalizzante. L'articolazione sociale del potere coincide ora con il sussistere del lavoro astratto come norma esclusiva di legittimazione alla quale vengono ricondotti democrazia ed egualitarismo.

Opponendosi alla forma dispotica e autocratica (Marx, 1974, pp. 457 ss.) che promana dalla cooperazione stessa in quanto dominata, il lavoro associato-salariato dà prova di cittadinanza politica. L'analisi marxiana della natura della cooperazione produttiva sociale mostra l'asimmetria specifica che sussiste tra consistenza oggettiva della forza-lavoro come parte variabile del capitale, e classe "in sé e per sé", che si costituisce innanzitutto in rottura con se stessa in quanto parte del capitale. Il discorso marxiano sulla classe operaia non si riduce pertanto a rivendicare un "riconoscimento" del lavoro sulla base della sua "utilità" sociale o il risarcimento di una millenaria esclusione. Né di un nuovo *bellum servile* si tratta: negando il carattere servile del lavoro, la classe non afferma legame sociale né identità, bensì un "soggetto" cui non corrisponde alcun "oggetto" dal lato del capitale. Questa fondamentale asimmetria del processo costitutivo di classe operaia non è risolvibile dialetticamente in semplice rovesciamento del rovesciamento: nessuna omologia è possibile.

Definita per sottrazione al meccanismo di qualificazione giuridica costituito dalla rappresentanza, la classe è soggetto asimmetrico che eccede il meccanismo economico dell'equivalenza: sia per il singolo lavoratore – irrisarcibile dalla rappresentazione sociale realizzata nella cooperazione produttiva – sia per la classe, collettivo singolare definito da un insieme di pratiche che si richiamano e restano fedeli a un'idea di eguaglianza e di giustizia non saturabile economicamente.

"Potere" non è più concetto di un rapporto, rappresentabile in chiave costituzionale, di cui si tratta di svelare la determinazione materiale, storica. In condizioni di capitale socializzato, le articolazioni istituzionali non si danno più come elementi del rapporto, ma come funzioni che promanano da un'unità dell'ordinamento che si vuole assoluta. Capitale e società appaiono perfettamente mediati, egua-

28. Cfr. Negri (1992), pp. 287-308.

gianza e democrazia le forme in cui la *parvenza* viene esaltata, l'*organicismo* nella democrazia una necessità strutturale della società capitalistica, e ciò quanto più si approfondisce la natura antagonistica del processo di produzione, né localizzabile *nella* società civile né pensabile come contraddizione *di* questa. L'antagonismo nel processo di produzione non è dislocabile "dialetticamente" nell'unità superiore dello Stato, né la società appare come autonoma macchina produttiva da sostituire allo Stato. Questa ideologia *socialista*, affatto estranea a Marx, conduce inevitabilmente, in una sorta di continuo rinvio tra i due termini, a concepire i movimenti politici di classe operaia come *prefigurazioni* o anticipazioni di un'unità finalmente ricostituita di società e Stato.

La critica dell'ideologia si fa critica delle articolazioni del potere sociale, della sua rappresentazione. In primo luogo, al livello del capitale sociale come logica di *trasformazione* dei "rapporti originari" di proprietà e dominio sul lavoro, la definizione marxiana di *potere capitalistico* coglie la natura *legittimante* di un dominio, che si vuole in forma "economica", esercitato sull'insubordinazione politica di classe operaia. Inoltre, il problema del rapporto di padronanza (l'appropriazione della produzione da parte dei produttori) muta radicalmente. È significativa la critica di Marx alla formula di Saint-Simon: sostituire il "governo delle persone" con l'"amministrazione delle cose" è rovesciare la politica in scienza della produzione industriale, ideologia di un dominio politico mascherato da necessità economica oggettiva. Tale formula, parallela alla scoperta tocquevilliana della *centralizzazione* di tutti i poteri nelle mani dell'autorità nazionale, è ancora del tutto interna alla separatezza liberale tra società e Stato, riproduce l'antinomia giuridica della circolazione capitalistica e dell'apparato statale, pretendendo che alla scomparsa dello Stato faccia da contropartita un elemento (l'amministrazione delle cose), di cui si sostiene il carattere *non politico* ²⁹.

Nella riflessione di Marx, è decisiva l'esperienza storica della Comune parigina. In quanto rivoluzione non contro una delle forme dello Stato, bensì «contro l'essenza stessa dello Stato», essa costituisce la «forma politica finalmente scoperta» nella quale si può compiere l'emancipazione sociale del lavoro (Marx, 1971, p. 137 e pp. 215-7). La Comune ha mostrato che «la classe operaia non può impossessarsi puramente e semplicemente di una macchina statale già pronta e metterla in moto per i suoi propri fini» (ivi, p. 130). Il suo primo

²⁹. La formula di Saint-Simon anche in Engels (1950), p. 305. Qui però si tratta di individui e non di classi. Balibar (1976), pp. 85 e 102; Meldolesi (1982).

atto dev'essere invece la distruzione del «potere collettivo delle classi dominanti». Marx non intende soltanto contrapporre a quello che in precedenza aveva definito il dispotismo della società del capitale la dittatura del proletariato in quanto necessaria forma dispotica che dovrebbe innescare la realizzazione materiale della democrazia «per l'immensa maggioranza», ma ripensare radicalmente, a partire da questa soglia "minima" di contrapposizione, il carattere e le forme del processo costitutivo della classe operaia come classe politica.

Tale processo si presenta come nesso tra *movimento politico* della classe operaia e *potere politico* (Marx, 1984b, p. 333). Marx non ricorda solo "lo scopo finale", la conquista del potere politico, ma sostiene che è politico ogni movimento in cui la classe operaia come classe affronta le classi dominanti e cerca di esercitare su queste una pressione dall'esterno in modo da imporre i propri interessi in una forma che posseda forza universale socialmente cogente. Alla luce della Comune, Marx ritiene necessario apportare quindi una decisiva rettifica alla formulazione del *Manifesto* (Marx, 1970, pp. 308-9; cfr. Balibar, 1976, pp. 70 ss.), riconoscendo ora che il dominio politico degli operai «non può coesistere con la perpetuazione del loro asservimento sociale» (Marx, 1971, p. 137), e che dunque non si tratta semplicemente di sostituire al dominio di classe della borghesia quello del proletariato organizzato come classe dominante. La classe sfruttata *non può*, in senso oggettivo, materiale, esercitare il proprio potere con gli stessi mezzi e nelle stesse forme in cui esso viene esercitato dalla borghesia. Infatti, di nuovo, i termini di questo processo costitutivo *non sono omologhi*. Il proletariato dovrebbe costituirsi come classe dominante in un processo aperto a forme di pratica politica affatto diverse da quelle storicamente cristallizzatesi nella macchina statale: non mettendo in opera una "comunità fusionale", ma abolendo il meccanismo di rappresentanza del "popolo", aprendo tra sociale e politico un intreccio che porti la pratica politica di emancipazione sin dentro il rapporto di produzione³⁰. Questo processo è una *repubblica sociale*³¹, l'unica possibile perché unica forma politica che tiene

30. Marx (1971), p. 267: «la classe operaia non può accontentarsi di prendere possesso della macchina dello Stato senza cambiarla, e di farla funzionare per il suo proprio conto. Lo strumento politico del suo asservimento non può servire come strumento politico per la sua emancipazione».

31. Ivi, pp. 226 ss.: «la repubblica è possibile solo affermandosi come repubblica sociale» che «toglie di mezzo, sottraendolo alla classe dei capitalisti e dei grandi proprietari fondiari, l'apparato dello Stato e lo sostituisce con la Comune; che riconosce apertamente "l'emancipazione sociale" come il fine essenziale della repubblica, e

aperto il processo di emancipazione sociale dei lavoratori. Il tornante storico dal governo come «comitato d'affari della borghesia» allo Stato come continuità e riproduzione allargata del rapporto di sfruttamento si pone come problema della *rottura* politica dell'orizzonte capitalistico: esso non coincide più con quello dei *limiti* storici di un modo di produzione.

Vita e opere

Nato a Treviri il 5 maggio 1818, Marx fa subito parte a Berlino del gruppo dei "giovani hegeliani". Nel 1842 dirige la liberale "Gazzetta Renana" e nello stesso anno si trasferisce a Parigi dove pubblica con Arnold Ruge gli *Annali franco-tedeschi*. Espulso dalla Francia, si trasferisce in Belgio nel 1845. Qui partecipa alla "Lega dei giusti", poi "Lega dei comunisti", dalla quale riceve con Engels l'incarico di scrivere il *Manifesto del partito comunista*. Gli studi di economia politica, iniziati con i *Manoscritti* del 1844, sono interrotti dalla rivoluzione del 1848, alla quale dedica *Le lotte di classe in Francia e il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*. Nel 1847 critica la dottrina socialista di Proudhon (*La miseria della filosofia*). Di nuovo in Germania, dirige la "Nuova Gazzetta Renana". Dal 1849 è esule a Londra dove, in estrema indigenza, è corrispondente del "New York Daily Tribune" e di altri giornali. Partecipa attivamente ai movimenti di classe operaia e continua lo studio delle "leggi immanenti" della società capitalistica: nascono i *Grundrisse*. Del 1867 è il primo volume del *Capitale*, i cui libri secondo e terzo usciranno postumi a cura di Engels, mentre le *Teorie sul plusvalore* verranno pubblicate da Kautsky nel 1905 con rimaneggiamenti. Nel 1864 fonda la Prima Internazionale e nel 1870-71, su incarico del Consiglio generale di questa, scrive gli *Indirizzi* sulla guerra franco-prussiana, di cui il terzo tratta della Comune. Nel 1870-72 conduce una lotta a fondo contro l'anarchismo di Bakunin. Nella *Critica del programma di Gotha* (1875) critica le tendenze al compromesso di Lassalle. Muore a Londra il 14 marzo 1883.

Opere principali

- MARX C. (1961-73-79), *Teorie sul plusvalore I, II, III*, Editori Riuniti, Roma.
 ID. (1968²), *Il Capitale. Libro terzo*, Editori Riuniti, Roma.
 ID. (1969a), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, I-II, La Nuova Italia, Firenze.
 ID. (1969b), *Il Capitale: Libro I, capitolo VI inedito*, La Nuova Italia, Firenze.
 ID. (1971), 1871. *La Comune di Parigi. La guerra civile in Francia*, International Edizioni, Savona.

assicura in questo modo la trasformazione sociale per opera dell'organizzazione della Comune».

- ID. (1974), *Il Capitale. Libro primo*, UTET, Torino.
- ID. (1975a), *Il problema ebraico* (= PE), in *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Einaudi, Torino, pp. 355-93.
- ID. (1975b), *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *Scritti politici giovanili cit.*, pp. 394-412.
- ID. (1977a), *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (= CFH), in *Opere filosofiche giovanili*, trad. it. di G. Della Volpe, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1977b), *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (=MEF), in *Opere filosofiche giovanili*.
- ID. (1984a), *Rede auf der Jahresfeier des "People's Paper"* (1856), in *MEW*, 12, pp. 3-4.
- ID. (1984b), Lettera a Bolte 23 novembre 1871, in *MEW*, 33, pp. 327-33.
- ID. (1987), Lettera a Weydemeyer, in *MEW*, 28, pp. 503-9.
- MARX C., ENGELS F., *Werke*, 47 voll., Dietz Verlag, Berlin 1956-89 (= *MEW*).
- IDD. (1977), *L'ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, introd. di C. Luporini, Editori Riuniti, Roma.
- IDD. (1990), *Manifesto del partito comunista*, Einaudi, Torino.

Letteratura critica

- BACHMANN M.-L. (1988), *Geschichte und Subjekt*, Alber, Freiburg/München.
- BADALONI N. (1980), *Dialettica del capitale*, Editori Riuniti, Roma.
- BALIBAR E. (1976), *Cinque studi di materialismo storico*, De Donato, Bari.
- BONGIOVANNI B. (1981), *L'universale pregiudizio. Le interpretazioni della critica marxiana della politica*, La Salamandra, Milano.
- CIAN M. D. (1977), *Lo Stato moderno e la sfera della politica nella marxiana Kritik del '43*, in AA.VV., *Per una storia del moderno concetto di politica*, CLEUP, Padova, pp. 297-331.
- COHEN G. A. (1987⁶), *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, Clarendon Press, Oxford.
- CURI U. (1975), *Sulla "scientificità" del marxismo*, Feltrinelli, Milano.
- ELSTER J. (1987³), *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ENGELS F. (1950), *Antidübring*, Editori Riuniti, Roma.
- FINELLI R., TRINCIA F. S. (1981), *Traduzione e commentario di K. Marx, Critica del diritto statale hegeliano*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- GUASTINI R. (1974), *Marx: dalla filosofia del diritto alla scienza della società*, Il Mulino, Bologna.
- HOBSBAWM E. (1991), *Echi della marsigliese. Due secoli giudicano la Rivoluzione francese*, Rizzoli, Milano.
- MELDOLESI L. (1982), *L'utopia realmente esistente. Marx e Saint-Simon*, Laterza, Roma-Bari.

17. POTERE E CRITICA DELL'ECONOMIA POLITICA IN MARX

- NEGRI A. (1979), *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Feltrinelli, Milano.
- ID. (1992), *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, SugarCo, Varese.
- POGGI G. (1973), *Immagini della società*, Il Mulino, Bologna.
- RANCIÈRE J. (1973), *Critica e critica dell'economia politica*, Feltrinelli, Milano.
- ROVATTI P. A. (1973), *Critica e scientificità in Marx*, Feltrinelli, Milano.
- TOSCANO M. A. (1988), *Marx e Weber. Strategie della possibilità*, Guida, Napoli.
- TRONTI M. (1980²), *Operai e capitale*, Einaudi, Torino.
- VECA S. (1977), *Saggio sul programma scientifico di Marx*, Il Saggiatore, Milano.