

Maurizio Ricciardi, *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*, Meltemi, Milano 2019, pp. 250, € 18.00, ISBN 9788883539381

Antonio Cerquitelli, Università degli Studi di Padova

Il testo di Maurizio Ricciardi ha il merito di mettere a tema la problematica del potere nel pensiero di Karl Marx e l'opera si caratterizza quindi per una spiccata originalità, poiché la semantica marxiana del potere non è mai stata oggetto di un'indagine specifica.

Il potere politico per il filosofo di Treviri non può essere descritto una volta per tutte secondo criteri astratti e universali, ma è il risultato, sempre instabile e privo di coordinate predefinite, della compresenza di legge ed eccezione, Stato e guerra civile, diritto e violenza, lavoro salariato e schiavitù, mettendo in discussione la possibilità di un monopolio della decisione politica in grado di neutralizzare l'antagonismo.

Ricciardi esordisce nel primo capitolo presentando un enigma all'interno del pensiero politico di Marx: l'enigma democratico. Esso ne racchiude in realtà un altro, quello del proletariato, e la possibilità che una moltitudine di singolarità differenziate possa affermarsi come potere. Ricciardi ricostruisce la questione a partire dagli scritti giovanili del filosofo tedesco, quando egli si confronta con la filosofia del diritto di Hegel, in cui Marx ricerca il soggetto politico fondante la democrazia, individuandolo in un primo momento nel popolo (*der ganze demos*). Marx afferma il primato dell'empiria, inquadrando il dibattito sulle concrete condizioni materiali del popolo, il quale non ha bisogno necessariamente di essere rappresentato per esistere realmente. Con Hegel, sostiene che esso è attraversato da conflitti e linee di tensione: è interessante in questo senso l'utilizzo nel vocabolario marxiano degli anni Quaranta del termine hegeliano *Kollisionen*, "collisioni", il quale successivamente sarà sostituito da *Gegensatz*, tradotto alternativamente in italiano con "scontro, antagonismo, opposizione": "Comprendere lo statuto concettuale della 'collisione' è dunque rilevante per stabilire quale popolo Marx opponga a Hegel, ovvero se il popolo deve essere considerato parte di una struttura d'ordine o se invece i conflitti che lo attraversano ne possono fare un principio di movimento e quindi di potenziale e costante trasformazione della società e del suo Stato" (p.21).

Il ragionamento hegeliano riconosce dignità all'empirico, ma questo di per sé è una realtà informe che, insieme alle collisioni che lo attraversano, può essere dotato di senso e legittimato solo a partire dall'ordine garantito dal diritto e dalla forma Stato. In questo caso, “la collisione è una sorta di movimento di adeguamento interno al sistema” (p. 22).

Il ragionamento marxiano, invece, rompe con la dialettica ordine-disordine, forma-contenuto, cercando una legittimità diversa per l'universale, pensandolo attraverso le condizioni materiali della sua produzione e non solo a partire dall'idea. La materia di cui sono fatti gli individui, le loro “qualità sociali”, non necessariamente devono essere considerate come contenuto di una forma, ma come condizioni di possibilità della forma stessa. La democrazia diventa allora una pratica che destabilizza qualsiasi forma di potere politico istituzionalizzato.

La critica decisiva che Marx rivolge a Hegel, sottolinea Ricciardi, non si basa su un presunto ordine rovesciato del mondo, piuttosto è il discorso teologico-politico di Hegel che Marx intende corrodere: “Si tratta quindi di uscire dallo schema concettuale che il nesso tra teologia e politica finisce per imporre sul piano storico e giuridico. In definitiva, Marx accusa la teologia politica hegeliana di non identificare solamente la ‘struttura ultima, radicalmente sistematica’ di un'epoca, ma di renderla anche normativa, trapassando continuamente nel presente contenuti storici del passato” (p.37).

Il problema del tempo e dell'ipoteca che il passato esercita continuamente sul presente è un aspetto cruciale per comprendere il concetto marxiano del politico: è il fardello della tradizione e di convenzioni ed abitudini stabili e reiterate a legittimare la trascendenza del potere, rintuzzando l'agire politico basato sulla novità e destoricizzando i rapporti sociali, ridotti a teatro di una sterile ripetizione dell'identico.

La tensione diacronica tra passato e presente è amplificata dalle differenti posizioni di potere che gli individui hanno nella società, ponendo come snodo cruciale il problema di connettere la democrazia con il sociale: “Sia che si parli di democrazia sociale, in opposizione a quella meramente politica, sia che si utilizzi direttamente socialdemocrazia, il vero enigma democratico è in che modo rispondere alla evidente differenza di potere che gli individui hanno in società. Da questo punto di vista l'enigma democratico mostra così di non essere mai risolto” (p.38).

Gli studi di critica dell'economia politica da parte di Marx sono fondamentali perché introducono sostanziali innovazioni nella semantica del potere; Adam Smith, mostrando che la ricchezza costituisce una tecnologia sociale in grado di differenziare gli individui nella società, ha introdotto un elemento di sostanziale innovazione nella grammatica del potere, spostandone il baricentro dalla politica al traffico sociale, (*Verkehr*). Il *power of purchasing*, “il potere acquirente”, viene considerato da Marx innanzitutto come potere esercitato sulle capacità produttive del lavoro, legando il *power of purchasing* al potere di governo, che in Hegel coincide con la sussunzione del particolare nell'universale e che in Smith è invece assente.

La nozione di società perde sempre più il carattere naturale e astratto che Feuerbach aveva lasciato in eredità a Marx, non potendo più essere pensata come uno spazio omogeneo in cui si dispiega l'agire di un unico soggetto, l'Uomo o il Popolo. Lo spazio sociale, al contrario, si rivela stratificato, denso di smottamenti e conflitti, e segnato inoltre da tecnologie di potere in grado di stabilire ineguali possibilità di realizzazione personale.

Per Marx lo Stato è un anacronismo che non riesce a governare lo sviluppo complessivo dei rapporti sociali, pur sottolineando l'intreccio necessario tra Stato e società capitalistica. In una lettera ad Annenkov del 1846, il filosofo tedesco usa il termine traffico, *Verkehr*, per indicare una dinamica sociale capace di creare coordinate sempre nuove che gli individui non possono mai completamente controllare. Produce effetti sulla loro esistenza individuale e si costituisce come una potenza sociale che sovrasta il potere politico, basando il suo potere sulla riproduzione della vita degli individui. L'enigma democratico coincide ora con il problema del governo delle differenti soglie di potere tra gli stessi individui.

Nell'*Ideologia tedesca*, Marx spiega che la divisione del lavoro e la proprietà costituiscono l'economia del traffico, la sua base empirica, in cui la *soziale Macht* diventa un *fremde Gewalt*, cioè un potere/violenza che getta i singoli nella loro impotenza individuale. A questo punto, per Marx qualsiasi forma politica – monarchia, repubblica e la stessa democrazia – rappresenta solo l'esigenza di un'universalità, impossibile e illusoria, in grado di delimitare e governare il traffico sociale. L'universale, sostiene il filosofo di Treviri, si è organizzato attraverso il mercato mondiale (*Weltmarkt*) e attraverso la circolazione del denaro. La socialità,

che per Marx rappresenta l'orizzonte complessivo di senso per l'agire individuale e collettivo, si rivela essere completamente dominata dal denaro, la cui "potenza societaria" determina una scissione tra l'esistenza privata degli individui e la loro esistenza pubblica, lasciandoli nel loro reciproco isolamento.

La distanza è colmata soltanto da oggetti alienabili tramite lo scambio, le relazioni personali sono sussunte infatti nel dominio del denaro il cui potere è universale, ma non tutti sono uguali rispetto ad esso, perché provoca differenziali di potere tra gli individui: "Esso agisce secondo il più classico schema rappresentativo, ovvero producendo un'unità altrimenti assente nella 'massa di forme antitetiche dell'unità societaria'" (p.150). Tale forma di potere è, per Marx, comunque preferibile ai rapporti di dominio e servitù esercitati nel medioevo e nell'antica società per ceti, dato che non stabilisce un rapporto immediato di signoria; infatti il rapporto che si instaura tra gli individui non dipende dalla loro relazione personale e reciproca, ma ha origine, secondo un meccanismo impersonale, dall' "urto" di individui reciprocamente indifferenti. Il denaro, sottolinea Ricciardi, "trasformando l'indifferenza in indipendenza, rivela il contenuto materiale della coppia concettuale formata da uguaglianza e libertà che [...] è per Marx il vero fondamento ideologico della società borghese." (p.151)

Gli individui sono liberi ed uguali solo e soltanto nello scambio: il denaro pone il singolo in una condizione di *Zufälligkeit*, cioè di piena compenetrazione fra individualità e casualità, impedendo così la piena realizzazione del singolo in quanto tale.

Marx, tuttavia, nota che l'estensione del mercato e dei rapporti di scambio consente, come suo rovescio, l'intensificazione delle connessioni tra gli individui su un piano empirico ed universale, rompendo il carattere impersonale del legame sociale e lasciando intravedere i limiti, oltre che il possibile superamento, dei rapporti economici vigenti. D'altronde, il termine *Verkehr* è carico di tensione, in quanto mette a tema tanto l'elemento produttivo quanto l'elemento comunicativo dello scambio sociale: la posta in gioco del discorso marxiano consiste proprio nel tenere insieme entrambi gli aspetti.

Il traffico è costituito da un reticolo di poteri che muta continuamente, talmente fitto da non poter essere sciolto attraverso un evento rivoluzionario risolutivo: il potere si configura come una condizione collettiva in cui la sua

stratificazione è più importante della sua fondazione, sia essa un ipotetico patto sociale o un momento costituente.

La lotta non ha come scopo precipuo la presa del potere politico considerato ad un livello separato rispetto alla dimensione sociale; il divenire potere del proletariato “non significa semplicemente conquistare il potere esistente ma, senza tenersene a distanza, modificare le condizioni stesse della sua produzione”. (p. 97) Il modello di lotta politica preso come esempio da Marx, sotto l’influenza di Engels, è quello del Cartismo inglese, che aveva tentato di unire lotta sociale e problema del potere politico. Il Cartismo è fondamentale anche per capire la solitaria presenza del termine democrazia nel *Manifesto del partito comunista*, nel quale si dice che “il primo passo della rivoluzione operaia è l’ascesa del proletariato a classe dominante, la lotta per la conquista della democrazia”.

L’enigma democratico riguarda ora la possibilità che una moltitudine costituita da singolarità differenti possa affermarsi come potere. Il proletariato non equivale al popolo di cui Marx aveva parlato nella sua critica a Hegel, né la democrazia è intesa come forma di governo che dia forma ad un contenuto grezzo e caotico. Il proletariato ha con il potere un rapporto discontinuo e sempre revocabile, corrode il carattere politico del potere in quanto segno di oppressione di una classe sull’altra, per accettarne invece il carattere pubblico e finalmente condiviso.

Ricciardi, riportando le analisi di Marx sulle figure di Napoleone III in Francia e Lord Palmerston in Inghilterra, mette a tema la progressiva affermazione dell’esecutivo sul legislativo e la limitazione dell’autonomia della società da parte del potere burocratico, che trasfigura ogni interesse comune in interesse generale, basandosi sulla frammentazione della società a causa della quale si afferma un interesse che è generale proprio perché astratto dagli interessi particolari. Il potere non è il riflesso immediato e meccanico delle esigenze del ceto borghese, perché ad essere rappresentato è il capitalista complessivo, nel suo carattere generale e impersonale.

Ricciardi analizza la burocrazia come anacronismo politico, cioè come il residuo del nucleo feudale nella struttura del capitale, fondato su un rapporto non contrattuale, che nega la sovranità dell’individuale e si riproduce come risemantizzazione del comune e del collettivo. L’Impero costruito sulla centralità dell’esecutivo e degli apparati burocratici è il culmine politico del dispotismo del capitale, laddove espressioni quali “dittatura”,

“dispotismo”, “guerra civile” non indicano punti di tensione del politico, ma la sua routine quotidiana, la sua “normalità.”