

L'INTELLETTO ASSOCIATO. ORGANIZZAZIONE, APPROPRIAZIONE E ASSOCIAZIONE IN MARX

MAURIZIO RICCIARDI

1. *La nascita dell'associazione*

Nel lessico marxiano, il significato primario del termine associazione è quello di stabilire un'alternativa alla frammentazione individuale che caratterizza la società capitalistica. Più che il termine e il campo semantico che esso informa, è però necessario ricostruire il campo discorsivo nel quale esso si inserisce per comprendere pienamente la stratificazione storica di senso del concetto di associazione. Spesso, infatti, sono altri elementi della semantica marxiana del collettivo che finiscono per dare ad associazione la sua centralità politica. In particolare, due sono i termini che, con il loro statuto concettuale, contribuiscono in maniera decisiva a stabilire quella centralità: organizzazione e appropriazione. L'uso marxiano del concetto di associazione si colloca dunque all'interno di un campo di tensione polarizzato che risponde a due domande diverse e concorrenti: come ci si associa per combattere contro la borghesia e il capitale? Quale tipo di produzione associata può arrestare e impedire la riproduzione del rapporto di capitale? La presenza di questo campo di tensione stabilisce l'originalità dell'uso marxiano del termine rispetto alla tradizione semantica nella quale pure si inserisce.

Dalla fine del Settecento, nel linguaggio pubblico e in quello delle nascenti scienze sociali, il termine associazione è praticamente onnipresente. Il saint-simonismo ne fa uno dei suoi concetti fondamentali, ma anche in altri ambiti discorsivi, come quello degli *idéologues*, esso si presenta costantemente per rispondere alla necessità di una nuova teoria dello Stato e della società. Esso ha però un significato controverso, perché mentre viene proposta come segno di un nuovo rapporto sociale e della corrispondente obbligazione politica, l'associazione rimanda anche costantemente a un terreno di scontro dominato dagli effetti della legge Le Chapelier che, insieme al successivo decreto Allard, nel 1791 proibisce le associazioni operaie e contadine, accusate di introdurre delle società parziali, dei corpi intermedi, tra gli individui e il popolo sovrano. Questa legge, che Marx definisce senza mezzi termini «un colpo di Stato borghese» che sottrae «agli operai il diritto di associazione solo da poco conquistato»¹, punta a garantire l'as-

1 K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, Hamburg 1890*, in K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Bd. II.10, Berlin, Dietz, 1991, p. 666, tr. it. di A. Macchioro - B. Maffi, Novara, DeAgostini - UTET, 2017, vol. I, p. 928. Conclude Marx: «Una coalizione

solata libertà d'impresa, di fronte alla quale diviene imperativo associarsi per evitare l'impotenza politica più assoluta. La negazione del diritto di associarsi – o, come si dirà in Germania, del *Koalitionsrecht* – sarà il massimo impedimento per le nascenti forme di sindacalizzazione sui luoghi di lavoro². L'associazione è quindi il rimedio per l'individualismo negativo e coatto che le normative di tutta Europa impongono ed è alla base della critica dell'individualismo proprietario e della sua razionalità sociale.

Come già accennato, è soprattutto Saint-Simon a stabilire il quadro duraturo di un discorso che connette in maniera indissolubile l'«organizzazione dove tutti recano la propria capacità» e «la vera associazione», nella quale «l'unica disparità esistente è quella delle diverse capacità e dei diversi apporti, entrambi necessari, cioè inevitabili, e che sarebbe assurdo, ridicolo e funesto voler far scomparire»³. La capacità è allo stesso tempo un criterio organizzativo e un principio di individuazione che si pretende universale, perché non discriminatorio e fondativo di un ordine che promuove e valorizza il merito.

Negli anni Trenta, sulla spinta di moltissime associazioni saint-simoniane composte da operai o da donne, si impone una risemantizzazione del termine che tenta di coniugare il suo originario universalismo con le antinomie concrete che caratterizzano la società capitalistica. L'associazione non è dunque solo il rimedio al governo dispotico dei signori feudali, ma deve registrare sempre più l'onnipresenza e il peso dello sfruttamento.

L'uomo ha finora sfruttato l'uomo. Padroni, schiavi; patrizi, plebei; signori, servi della gleba; proprietari, contadini; fannulloni e lavoratori, questa è la storia progressiva dell'umanità fino a oggi; *Associazione Universale*, questo è il nostro futuro; *a ciascuno secondo la sua capacità, a ciascuno secondo le sue opere*, questo è il nuovo *Diritto*, che sostituisce quello della *conquista* e della *nascita*: l'uomo non sfrutta più l'uomo; ma l'uomo associato all'uomo sfrutta il mondo consegnato alla sua potenza⁴.

Queste coppie oppositive avranno una fortuna duratura anche all'interno della retorica marxiana. In questo contesto esse nominano i fronti polemici rispetto ai quali l'associazione dovrebbe trovare la propria legittimazione separando accuratamente passato e futuro. L'evoluzione sociale dovrebbe garantire il superamento non rivoluzionario di una condizione che è stata finora caratterizzata da «una manifestazione perpetua dell'antagonismo che esiste tra governati e governanti, una lotta che a nostro avviso caratterizza l'epoca critica o della *disassociazione* [*désassociation*]»⁵. Ora non viene solo riconosciuto che lo «sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo era lo stato delle relazioni umane nel passato»⁶, ma viene anche chiaramente individuata la figura che al presente è oggetto di quello sfruttamento. «L'operaio non è, come lo schiavo, la proprietà diretta del suo padro-

contro il dispotismo degli ex padroni artigiani equivale – pensate un po' – al ristabilimento delle corporazioni abolite dalla costituzione francese». Sul processo complessivo in cui si inserisce la legge Le Chapelier, cfr. S.L. Kaplan, *La fin des corporations*, Paris, Fayard, 2001.

2 H. Stein, *Pauperismus und Assoziation. Soziale Tatsachen und Ideen auf dem westeuropäischen Kontinent vom Ende des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, unter besonderer Berücksichtigung des Rheingebiets*, «International Review for Social History» 1 (1936), pp. 1-120.

3 C.-H. de Saint-Simon, *L'organisateur août 1819-mars 1820*, in *Œuvres complètes*, Paris, Puf, 2019², vol. III, pp. 2187-2188, tr. it. di M.T. Bovetti Pichetto, in *Opere*, a cura di M.T. Bovetti Pichetto, Torino, UTET, 1975, p. 499.

4 S.-A. Bazard et al., *Doctrine de Saint-Simon: exposition*, première année, 1828-1829, Paris, Au bureau de l'Organisateur, 1831, p. 38.

5 Ivi, p. 46.

6 Ivi, p. 162.

ne; la sua condizione, sempre temporanea, è fissata da una transazione tra loro; ma questa transazione è libera da parte dell'operaio? Non lo è, poiché è obbligato ad accettarlo sotto pena della sua vita, ridotto, come è, ad aspettarsi il suo cibo quotidiano solo dal suo lavoro del giorno precedente»⁷. Non viene tuttavia colta e valorizzata la novità politica rappresentata dal lavoro salariato. La condizione operaia è contrassegnata da una sorta di ritardo evolutivo della società all'interno del suo cammino verso l'associazione universale. Agli operai dovrebbe essere quindi garantita la condizione di associati a pieno diritto in una società alla cui produzione evidentemente contribuiscono in maniera essenziale.

Pur criticandone apertamente le degenerazioni affaristiche, Marx riconosce i meriti delle posizioni dei saint-simoniani, i quali quanto meno hanno messo «l'associazione al posto della concorrenza»⁸. Allo stesso tempo, tuttavia, egli evidenzia come l'organizzazione della società non possa essere considerata come un processo separato e indipendente dalla sua riproduzione materiale. «L'organizzazione della società creata dalle fabbriche è la vera organizzazione della società»⁹. La coniugazione di organizzazione e società impedisce di considerare il *Vereinwesen*, la struttura associativa – che, in particolare in Germania, è una parte assolutamente rilevante della costituzione stessa del sociale¹⁰ – quale espressione di un'autocoscienza della società differente e autonoma dalla struttura dello Stato e dagli stessi rapporti di produzione.

Accanto alla traccia saint-simoniana per la declinazione marxiana del concetto di *Assoziation* è fondamentale l'esperienza del movimento operaio inglese. Nella sua inchiesta sulla condizione della classe operaia britannica, Friedrich Engels mostra come l'associazione sia stata l'unico mezzo per combattere il potere degli imprenditori e lo fa in maniera molto precisa a partire dalla legalizzazione dei sindacati nel 1824¹¹. La ricerca engelsiana è notoriamente di grande rilevanza per Marx, che nella *Miseria della filosofia* ne riprende quasi letteralmente i termini scrivendo che «i primi tentativi degli operai di associarsi fra loro assumono sempre la forma di coalizioni», fino al punto in cui «il mantenimento dell'associazione diviene per gli operai più necessario ancora del salario». Gli economisti, che si stupiscono della disponibilità degli operai a tassarsi per finanziare la propria associazione, non comprendono che essa diviene fondamentale per organizzare una lotta che si dà come «una vera e propria guerra civile», all'interno della quale «la coalizione assume un carattere politico» perché esprime la posizione di una classe specifica¹². L'associazione degli operai cartisti non punta più all'organizzazione di interessi universali, ma è un'espressione di parte, di una parte della società contro

7 Ivi, p. 175.

8 K. Marx, [A proposito del libro di Friedrich List «Das nationale System der politischen Ökonomie»], in K. Marx - F. Engels, *Opere complete* (d'ora in poi MEOC), vol. IV, a cura di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 603.

9 Ivi, p. 595. Sul rapporto tra Marx e il saint-simonismo cfr. comunque le diverse letture di M. Larizza Lolli, *Il sansimonismo (1825-1830). Un'ideologia per lo sviluppo industriale*, Torino, Giappichelli, 1976, che ne sottolinea i punti di distanza, e P. Dardot - C. Laval, *Marx, Prenom: Karl*, Paris, Gallimard, 2012, che tendono invece a valorizzare in maniera talvolta eccessiva le continuità: cfr. in particolare pp. 53-62 e pp. 238-241.

10 M. Ricciardi, *L'enigma del sociale. Crisi e transizione nel liberalismo tedesco del Vormärz*, «Il pensiero politico» 33 (2000), pp. 212-241.

11 F. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen*, in K. Marx - F. Engels, *Werke*, Berlin, Dietz (d'ora in poi MEW), Bd. 2, 1957, pp. 432-434, tr. it. di R. Panzieri, in MEOC, vol. IV cit., pp. 439-440.

12 K. Marx, *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons «Philosophie des Elends»*, in MEW, Bd. 4, 1959, p. 180, tr. it. di F. Codino, in MEOC, vol. VI, a cura di F. Codino, 1973, pp. 223-224.

un'altra parte. Da mezzo per ottenere un salario migliore nello scontro contro uno specifico padrone (coalizione), essa diventa per Marx lo strumento all'interno dello scontro politico di classe. Essa è la forma organizzativa corrispondente al criterio marxiano del politico, cioè alla lotta di classe.

2. *L'associazione degli egoisti*

Già negli anni Quaranta la questione dell'associazione eccede dunque l'orizzonte universalistico in cui l'avevano collocata i saint-simoniani per diventare il nome dell'organizzazione politica necessaria per contestare la modalità di appropriazione del prodotto sociale. Essa diviene così un concetto di movimento che, a differenza di quanto avviene in molte altre semantiche contemporanee, può essere utilizzato polemicamente per criticare la costituzione presente della società. Questo carattere polemico è assolutamente evidente nello scontro che contrappone Marx ed Engels a Max Stirner e che investe le forme politiche del collettivo e la posizione che al loro interno occupa l'individuo. Il confronto è tanto più rilevante e necessario perché anche per Stirner l'associazione [*Verein*] può essere solo un concetto di movimento, che egli identifica direttamente con il traffico [*Verkehr*] sociale, ovvero con le dinamiche che modificano in continuazione le posizioni individuali e collettive.

Al contrario, secondo Stirner, già l'etimo di società [*Gesellschaft*], che lui fa derivare da *Saal*, sala, quindi un luogo chiuso dove si rimane riuniti, segnala che a essere in primo piano non è il movimento, ma la statica confinata delle posizioni. Di conseguenza, in maniera tutt'altro che paradossale, anche la «prigione forma una società, una consociazione, una comunità (per es. la comunità del lavoro), ma non dà luogo ad alcun traffico a nessuna associazione»¹³. La differenza tra società e associazione è dunque data dalla mancanza nella prima di una comunicazione continuativa e priva di ostacoli tra gli individui che la compongono. In altri termini nella società non ci sarebbe alcun *commerce*, ma solo dei commerci, nessuna comunicazione politica, ma solo scambi mercantili. L'associazione esibisce invece il segno della sottrazione a questo stato di cose e perciò «ogni associazione nella prigione porta in sé il seme di un 'complotto' che, in circostanze favorevoli, potrebbe germogliare e dare frutti»¹⁴. L'associazione è per Stirner l'antitesi concettuale della società e quindi anche del suo Stato. Quest'ultimo è una «società di uomini non l'associazione di molti Io, ciascuno dei quali bada solo a sé». Esso impedisce la piena affermazione dell'Io, se non nella forma universale e moralistica dell'uomo, e ciò lo rende un «nemico» che dovrebbe essere sostituito dall'«associazione degli egoisti»¹⁵. Ciò che Stirner vuole combattere è l'esistenza autonoma tanto dello Stato quanto della società, che si «riuniscono senza la nostra unione [*Vereinigung*]», raggiungendo «un'esistenza propria, indipendente» che si contrappone costantemente a quella degli egoisti¹⁶. Lo Stato è dunque un «ordine della dipendenza», mentre la «dissoluzione della società è traffico o associazione»¹⁷. Di conseguenza Stirner nega che il comunismo possa essere considerato un'associazione. Esso è piuttosto uno di quei processi associativi destinati

13 M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, testo tedesco a fronte, a cura di S. Giametta, Milano - Firenze, Bompiani - Giunti, 2018, p. 540.

14 Ivi, p. 541.

15 Ivi, p. 451.

16 Ivi, p. 553.

17 Ivi, p. 750.

per i loro stessi presupposti a cristallizzarsi senza divenire un'unione, perché negano ogni spazio al movimento del *Verkehr*. Il comunismo finirebbe dunque per essere del tutto simile alla società, allo Stato, alla comunità, al popolo e al partito che sono tutti la più plateale negazione dell'associazione intesa come unione.

La critica stirneriana del comunismo ne rintraccia il fondamento nell'estensione indefinita del soggetto dei diritti la cui inviolabile esistenza era stata la dichiarazione più rilevante della Rivoluzione francese. L'idea che tutti gli uomini abbiano gli stessi diritti ha per Stirner un carattere profondamente religioso e, lungi dal contraddire la logica costitutiva della società, la conferma. «L'uomo è l'uomo in genere e intanto anche chiunque sia uomo. Ora, ognuno deve avere gli eterni diritti dell'uomo e, a parere dei comunisti, goderne nella perfetta 'democrazia' o, come meglio si dovrebbe dire – nell'antropocrazia»¹⁸. La semantica dell'uomo e dell'umanità è criticata e rifiutata perché anticipa quella del sociale e della società e, per molti versi, vi si sovrappone. La filosofia stirneriana approda così a una politica dell'egoismo che dovrebbe risolversi in un'unione senza passare per alcun rapporto sociale, senza cioè prevedere alcuna sociologia dell'egoismo¹⁹. Proprio perché i suoi individui non devono tenere conto dell'egoismo altrui, pretendere l'eguale distribuzione dei beni non significa altro che confermare il dominio dell'uomo, un essere astratto e inesistente che, non diversamente da quanto fatto dalla borghesia per il suo individuo, finisce per essere indicato come il titolare indifferente di tutti i diritti. All'uomo dei diritti corrisponde una società del sacrificio, nella quale ogni singolo deve essere pronto a rinunciare alla propria affermazione in nome dell'uguaglianza universale²⁰.

Basandosi sugli scritti di Babeuf, Proudhon, Moses Hess e Wilhelm Weitling, Stirner considera il comunismo come l'estremo compimento di una società che fa dell'uguaglianza di tutti la base per l'affermazione di pochi, o comunque dell'impossibile affermazione dell'unico. Esso non sarebbe altro che la conferma di una sempre possibile cristallizzazione dell'associazione, che finisce per negare la superiorità assoluta dell'io individuale rispetto a ogni forma associativa e che anzi impone il dominio totale del collettivo sull'individuo. La sostituzione di una comunità proprietaria al possesso individuale²¹ non risolve il problema di un'associazione che non può essere in nessun caso confusa con una comunità di beni.

3. Proprietà e individui

La risposta a queste tesi organizzata nell'*Ideologia tedesca* mette in discussione la semantica che storicamente ha connesso proprietà e individualità, facendo della prima la

18 Ivi, p. 455. Come scrive P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. 2. L'età delle rivoluzioni*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 570: «L'affermazione del soggetto non passa attraverso i diritti: la sua identità non dipende dall'appartenenza; il suo destino si gioca al presente e non coinvolge il futuro». Ma cfr. sulla posizione stirneriana B. Kast, *Max Stirners Destruktion der spekulativen Philosophie. Das Radikal des Eigners und die Auflösung der Abstrakta Mensch und Menschheit*, Freiburg - München, Karl Alber, 2016.

19 «Nell'unione tu porti tutta la tua potenza, le tue facoltà, e ti fai valere, nella società vieni adoperato con la tua forza lavoro; in quella tu vivi egoisticamente, in questa umanamente», scrive M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà* cit., p. 768.

20 Cfr. T. Hünefeldt, *Der Einzige und sein Opfer. Max Stirners «egoistische» Aufhebung des Opferbegriffs*, «Archivio di filosofia» 76 (2008), 1/2, pp. 349-358.

21 M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà* cit., p. 637.

condizione di possibilità della seconda. Marx ed Engels rilevano che mai come in quest'epoca di critica pratica della proprietà tra i proletari si sta sviluppando «al massimo l'individualità». Il presentarsi in massa degli individui all'interno della società non ne comporta dunque l'evanescenza. Lo stesso concetto di proprietà deve essere dunque storicizzato senza chiedere «asilo all'etimologia» che stabilisce un nesso inscindibile tra proprio e proprietà²². Il significato di quest'ultima non può essere ricavato separando artificiosamente i campi semantici in modo da arrivare a distinguere il «senso mercantile» dominato dai movimenti societari da quello autenticamente «individuale» caratterizzato invece da dinamiche che in realtà si riferiscono a qualità tanto commerciali quanto individuali. Il senso comune, in fondo accettato da Stirner, riserva «*propriété, Eigentum* [proprietà], *Eigentümlichkeit* [particolarità], *property, Eigenschaft* [qualità], *eigen* [proprio] al primo campo, mentre al secondo attribuisce termini come «*Valeur, value, Wert – commerce – Verkehr – échange, exchange, Austausch*»²³. Separare la costituzione dell'individualità dalla sua semantica storica è dunque la posta politica in palio nella critica a Stirner e alla sua opposizione al comunismo. Si tratta di affermare l'esistenza delle condizioni materiali di sviluppo di una individualità non direttamente legata e ipotecata dalla forma di appropriazione che caratterizza la società borghese. L'individualità non può essere considerata come una sorta di nucleo che, preesistendo a ogni rapporto sociale, deve vedere garantita la propria libertà di affermazione e di movimento. Stirner non comprenderebbe dunque la radicalità della posizione comunista, perché «crede che i comunisti vogliono 'sacrificare' 'alla società', laddove essi, se mai, vogliono sacrificare la società esistente»²⁴.

La critica marx-engelsiana dell'individualismo stirneriano si inserisce nel tentativo complessivo di risolvere filosoficamente i problemi posti dalla necessità pratica dell'associazione. In un primo momento la riformulazione della semantica del collettivo avviene sostituendo la comunità alla società e facendo ricorso ai predicati. «Nella comunità reale gli individui acquistano la loro libertà nella loro associazione e attraverso di essa»²⁵. È tuttavia evidente che, nonostante i suoi quarti di nobiltà filosofici, l'attributo reale non dice molto sui due problemi fondamentali che l'associazione deve comunque risolvere,

22 Un riferimento essenziale di questa critica della proprietà è chiaramente il padre dell'*idéologie* A.-L.-C. Destutt de Tracy, del quale Marx ha letto e annotato gli *Éléments d'Idéologie. IV et V parties, Traité de la volonté et de ses effets*, Paris 1826, in K. Marx - F. Engels *Gesamtausgabe* (MEGA), Bd. IV.2, Berlin, Dietz, 1981, pp. 489-492. Tracy sarà peraltro importante anche per la definizione dei concetti marxiani di società e di cooperazione. Egli stabilisce un nesso necessario e inviolabile tra proprietà, individualità e personalità, affermando – come riportato da Marx – che «l'idea di proprietà e di proprietà esclusiva nasce quindi necessariamente nell'essere sensibile, solo grazie a ciò [l'individuo] è suscettibile di passione e di azione, e vi sorge perché la natura lo ha dotato di una proprietà inevitabile e inalienabile, quella della sua individualità [individuo]». Qualche pagina dopo, in un passo non riportato da Marx, Tracy aggiunge: «la nostra idea di proprietà è privativa ed esclusiva; porta con sé l'idea che la cosa posseduta appartiene a un essere sensibile, e appartiene solo a lui, a esclusione di tutti gli altri». Sull'ideologia come problema in Tracy e Marx rimando a M. Ricciardi, *L'ideologia come scienza politica del sociale*, «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine» XXVII (2015), 52, pp. 165-195: <https://scienzaepolitica.unibo.it/article/view/5282/5020>.

23 K. Marx - F. Engels, *Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke*, in K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Bd. I.5, Berlin - Boston, De Gruyter, 2017, p. 286, tr. it. di F. Codino, in MEOC, vol. V, a cura di F. Codino, 1972, p. 226.

24 Ivi, p. 268, tr. it. cit., p. 206. Fondamentale per la comprensione dei testi di Marx ed Engels con particolare riguardo a Stirner è ora: U. Pagel, *Der Einzige und die Deutsche Ideologie: Transformationen des Aufklärerischen Diskurses im Vormärz*, Berlin, De Gruyter, 2021.

25 K. Marx - F. Engels, *Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke* cit., p. 96, tr. it. cit., p. 63.

e cioè come gli individui si associano e perché lo fanno. Questo problema organizzativo vale sia sul piano immediato, cioè quello dell'associazione come partito, sia sul piano complessivo, ovvero dell'appropriazione delle risorse societarie, che, come Marx ed Engels scrivono, criticando Stirner, non si può ridurre «alla solita frase borghese che ciascuno deve avere secondo le sue capacità [*Vermögen*], deve avere il diritto al libero guadagno»²⁶. La frase è effettivamente di matrice «borghese», se si considera che nella sua celebrazione della capacità Saint-Simon contrappone scienziati, finanziari e *industriels* in genere all'inutilità sociale degli oziosi. Nei suoi seguaci il riferimento alle capacità assume un significato talvolta diverso, sebbene rimanga centrale la differenza tra i *travailleurs*, ai quali per le loro capacità spetta il potere di governo, e gli *ouvriers*, che invece devono lasciarsi guidare e ubbidire²⁷. Quella frase, tuttavia, pone un problema che continua a tormentare la definizione dell'associazione negli scritti marxiani successivi. Nell'*Ideologia tedesca* essa viene dichiarata semplicemente falsa «fino a quando si riferisce al godimento in senso stretto». Viene invece affermata la necessità di trasformarla nel «principio: *A ciascuno secondo il proprio bisogno*», perché «la differenza nell'attività, nei lavori, non determina l'*ineguaglianza* né il *privilegio* nel possesso e nel godimento»²⁸. Ciò nonostante, la misura della capacità non scompare, ma finisce per stabilire un momento quasi ineliminabile nella trasformazione comunista della società, uno stadio in cui la partecipazione del singolo viene comunque commisurata al suo contributo lavorativo.

Se il riferimento alle capacità è controverso, perché ignora le differenze materiali che caratterizzano la sociologia degli individui, altrettanto inaccettabile è, per la stessa ragione, quello a un individuo inteso come centro unico e autonomo di ogni mutamento, per cui se voglio cambiare l'«io reale, non debbo mutare la realtà, ciò che posso fare solo insieme con altri, ma debbo mutare me in me stesso»²⁹. Non si tratta di negare che gli individui abbiano «sempre preso le mosse da se stessi», ma di chiarire che ciò è avvenuto muovendo dalle loro condizioni materiali e «non dal 'puro' individuo nel senso degli ideologi»³⁰. In maniera diversa in ogni epoca si stabilisce innegabilmente una differenza tra l'«individuo personale e l'individuo contingente», tra la realtà individuale e la sua immaginazione, ma tale differenza «non è una distinzione concettuale,

26 Ivi, p. 262, tr. it. cit., p. 202. Non sono peraltro solo i saint-simoniani ad attribuire una rilevanza centrale alla capacità. Con un investimento forse ancora maggiore, il liberalismo che dagli *idéologues* arriva fino ai *doctrinaires* ne fa infatti il momento fondamentale della propria idea di cittadinanza, cfr. a questo proposito P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 95-103 e pp.133-140.

27 E.B. Enfantin, *Religion saint-simonienne. Économie politique et politique. Articles extraits du Globe*, Paris, Imprimerie De Guiraudet, 1831, p. 104. Sul significato politico del saint-simonismo c'è una chiara differenza tra la lettura di K. Marx, *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie, Dritter Band. Hamburg 1894*, in K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Bd. II.15, Berlin, Akademie Verlag, 2004, p. 595, tr. it., di A. Macchioro - B. Maffi, Novara, DeAgostini - UTET, 2017, vol. III, p. 754 e F. Engels, *Anti-Dühring*, in MEOC, vol. XXV, a cura di F. Codino, 1974, pp. 248-249. Nella nota alle pagine marxiane del III libro del *Capitale* Engels arriva a sostenere che «nella revisione del manoscritto, Marx avrebbe profondamente modificato» il suo giudizio; cfr. comunque P. Hudis, *Engels über postkapitalistische Gesellschaft: Kontinuität oder Diskontinuität zu Marx' Konzeption der Alternative zum Kapitalismus?* in *Naturphilosophie, Gesellschaftstheorie, Sozialismus. Zur Aktualität von Friedrich Engels*, a cura di S. Raptic, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2022, pp. 349-368.

28 K. Marx - F. Engels, *Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke* cit., p. 599, tr. it. cit., p. 572.

29 Ivi, p. 267, tr. it. cit., p. 205.

30 Ivi, p. 96, tr. it. cit., p. 64.

ma un fatto storico»³¹. La critica a Stirner si risolve nell'accusa che la sua associazione in definitiva non fa altro che replicare l'organizzazione del lavoro della società, come dimostrerebbe la sua specifica comprensione del denaro. «Egli muove dal presupposto che è necessario in genere un mezzo di scambio, e poi non conosce altro mezzo di scambio se non il denaro», non cogliendo così l'«indipendenza assunta dal mezzo generale di scambio tanto nei confronti della società quanto nei confronti degli individui»³². Questa incomprensione dell'autonomia della mediazione monetaria gli impedisce di accedere a una radicale storicizzazione dell'individualità che ne assuma la costante e costitutiva mobilità e modificabilità. La scelta di rimanere costantemente attenti alla storia dell'individuo spiega perché Marx ed Engels neghino la possibilità di un comunismo contadino. Diversamente da quanto sostiene Stirner, infatti, per loro la piccola proprietà contadina non può essere la base per un egoismo consapevole che salti la divisione parcellare della terra. Quest'ultima non è la negazione della proprietà comune della terra, ma la condizione di possibilità affinché i contadini possano accedere al processo associativo. Se ai contadini mancano i «mezzi per realizzare la prima condizione di una associazione comunista [*kommunistische Assoziation*], l'esercizio della coltivazione in comune, è perché la divisione parcellare era piuttosto una sola delle condizioni che provocarono più tardi il bisogno di una tale associazione»³³. Emergono qui problemi di giudizio storico che torneranno a tormentare Marx quando dovrà affrontare le forme evolutive della proprietà contadina russa³⁴.

La convinta affermazione qui espressa che un movimento comunista possa nascere «sempre soltanto dalla città» è rettificata qualche anno dopo quando Marx rileva che, nonostante tutte le innovazioni tecnologiche, il capitalismo non è in grado di stabilire le basi di un'agricoltura razionale, che ha invece bisogno «o della mano del piccolo coltivatore diretto, o del controllo dei produttori associati»³⁵. Anche nella produzione agricola, dunque, possono esistere le condizioni sociali che consentono lo sviluppo di una razionalità soggettiva sottratta ai fini del profitto. L'associazione o i produttori associati devono fare i conti con le strutture storiche nelle quali sono inseriti per modificarle e ciò vale tanto per la produzione agricola quanto per le formazioni statali, che non possono essere in nessun caso considerate come gli esiti contingenti della volontà immediata dei singoli. «L'unione [*Vereinigung*] che si è avuta finora non era affatto arbitraria, come viene rappresentata ad esempio nel *Contrat social*, ma necessaria»³⁶. Come dimostra la recente formazione di Stati nell'America del Nord e del Sud, la storia dello Stato in

31 Ivi, p. 101, tr. it. cit., p. 67.

32 Ivi, p. 453, tr. it. cit., p. 409. M. Bohlender, *Zur Kritik der revolutionären Subjektivierung bei Marx und Stirner*, in M. Bohlender - A.S. Schönfelder - M. Spekker, *Wahrheit und Revolution. Studien zur Grundproblematik der Marx'schen Gesellschaftskritik*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2020, pp. 117-165 rileva che Marx ed Engels non colgono, o decidono di ignorare, gli effetti che la critica stirneriana del processo di costruzione dell'individuo potrebbe produrre sulla formazione stessa di un soggetto comunista. È però altrettanto vero che Stirner è del tutto indifferente alla situazione materiale in cui quella formazione potrebbe avvenire. Cfr. anche W. Eßbach, *Max Stirner – Geburtshelfer und böse Fee an der Wiege des Marxismus*, in K. Marx – F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, a cura di H. Bluhm, Berlin, Akademie Verlag, 2010, pp. 165-183.

33 K. Marx - F. Engels, *Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke*, cit., p. 409; tr. it. cit., p. 363.

34 L. Basso, *Dalla Comune al comunismo. Marx e la Russia*, in M. Battistini - E. Cappuccilli - M. Ricciardi (a cura di), *Global Marx. Storia e critica del movimento sociale nel mercato mondiale*, Milano, Meltemi, 2020, pp.259-275.

35 K. Marx, *Das Kapital. Dritter Band* cit., p. 124, tr. it. cit., pp. 163-164.

36 K. Marx - F. Engels, *Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke* cit., p. 100, tr. it. cit., p. 66.

quanto unione risponde a un processo storico complesso che non dipende da alcuna pianificazione, mentre è piuttosto la vita degli individui al loro interno a dipendere dalla più evidente casualità. Quindi il problema non è tanto la razionalità della fondazione dell'unione statale, ma cosa ne è degli individui, la cui vita dipende tanto dallo sviluppo delle forze produttive quanto dalle forme del traffico che con esse si affermano.

Il comunismo come associazione dovrebbe metterle in discussione entrambe in modo che esse non esistano «indipendentemente dagli individui». Tanto dal punto di vista storico quanto da quello economico lo sviluppo naturale è l'opposto di un «piano complessivo di individui liberamente associati» [*Gesamtplan frei vereinigter Individuen*]. Ciò che è davvero interessante di questa idea è che l'unificazione deve passare per una separazione, ovvero non si tratta di costruire un'universalità più ampia e comprensiva, ma fare i conti con la condizione stabilita dalla presenza universale del denaro, il quale fa sì «che tutto il traffico finora esistito sia stato solo traffico degli individui sotto determinate condizioni, non degli individui come individui». Le condizioni sono però attualmente date dall'opposizione tra lavoro accumulato, ovvero la proprietà privata, e il lavoro materialmente svolto. Ed è per questo che Marx ed Engels concludono che ormai molti economisti «contrappongono l'*association des individus* all'*association des capitaux*»³⁷. La cesura politica tra associazioni contrapposte introduce un ulteriore elemento di complicazione terminologica in un campo discorsivo in cui *Verein* e *Association* sono il più delle volte utilizzati indifferentemente come sinonimi. Tendenzialmente, tuttavia, Marx riserva il secondo per il collettivo politico e polemico, non necessariamente organizzato, la cui azione si proietta verso il futuro contestando e superando la costituzione presente della società. In questo senso, come mostra l'impiego del sintagma «produttori o individui associati», l'associazione è un'intensificazione e allo stesso tempo una negazione dei processi societari sia dal punto di vista dei rapporti produttivi sia da quello delle relazioni sociali.

4. Organizzare il collettivo

Questo uso politico del termine associazione comincia a delinarsi nella polemica contro Proudhon che finisce per trattare come sinonimi concorrenza e associazione, perché entrambe mirerebbero all'integrazione degli individui in società. Marx riconosce che, dal punto di vista terminologico, «*società, associazione*, sono denominazioni che possono darsi a tutte le società, alla società feudale, come alla società borghese, che è l'associazione fondata sulla concorrenza». Nonostante il passaggio tra le differenti forme associative sembri qui essere affidato al «corso dello sviluppo», Marx chiarisce l'importanza del contrasto che le differenzia, sostenendo che, in un futuro indefinito, «la classe lavoratrice sostituirà [...] all'antica società civile un'associazione che escluderà le classi e il loro contrasto [*Gegensatz*]»³⁸. Presupposto di questo passaggio è dunque un antagonismo che ha a che fare con il modo di produrre, con i luoghi in cui ciò avviene, con i soggetti coinvolti.

L'associazione non esibisce una tensione universalistica, ma punta a diventare il collettivo di una parte nella sua lotta contro un'altra parte. Questa intensificazione concettuale raggiunge la sua chiara determinazione nel *Manifesto del partito comunista*, che è

37 Ivi, p. 109, tr. it. cit., p. 71.

38 K. Marx, *Das Elend der Philosophie* cit., pp 161 e 182, tr. it. cit., pp. 204 e 225.

rilevante proprio perché contiene una serie di innovazioni semantiche che non sempre però raggiungono solidità concettuale. L'associazione, dal punto di vista organizzativo, prende qui il nome di partito abbandonando il riferimento fino ad allora usuale alla lega. Contro tutte le posizioni politiche presenti è quindi necessario un «manifesto del partito», per dimostrare che in realtà non siamo di fronte a un «partito di opposizione», ma alla costituzione autonoma di una specifica parte della società. Il *Manifesto* è la dichiarazione di apertura di un processo organizzativo e associativo, che però in maniera paradossale non riguarda solo i comunisti come tali, perché essi «non costituiscono un partito particolare di fronte agli altri partiti operai»³⁹. Il problema è dunque costituire un partito verso l'esterno, ma non una partizione all'interno del proletariato. Negli anni segnati dal passaggio organizzativo dalla *Lega dei giusti* alla *Lega dei comunisti*⁴⁰ maturano alcune posizioni che resteranno una costante teorica e politica negli anni successivi. L'affermazione che i comunisti non «erigono principi particolari, sui quali vogliono modellare il movimento proletario» non è semplicemente riconducibile alla convinzione che l'azione politica non può essere ridotta a una deduzione necessaria da alcune massime di giustizia. Essa rimanda piuttosto a un preciso giudizio sulle condizioni della sua praticabilità. «I comunisti sanno troppo bene che tutte le congiure sono non solo inutili, ma addirittura dannose. Essi sanno altresì che le rivoluzioni non si fanno in modo intenzionale e arbitrario, ma che sono state, sempre e ovunque, la conseguenza necessaria di circostanze che non dipendono affatto dalla volontà e dalla direzione di singoli partiti o di intere classi»⁴¹. La rinuncia alla pratica del complotto, che Stirner considerava il primo passo in ogni rivolta contro la società, nonché della *conjuratio* è il punto di partenza per l'azione politica e per la definizione ulteriore di quali siano le circostanze entro le quali essa deve avvenire. Il primo congresso della *Lega dei comunisti* afferma così che, contro ogni «astratta sistematicità», contro ogni «comunismo che sappia di caserma», la scelta è quella di tenere «i piedi su un terreno sicuro, tenendo sempre presente la situazione sociale, unica base da cui è sorto il comunismo»⁴².

L'*Associazione internazionale degli operai*, fondata nel 1864, è l'esito di questo insieme di riflessioni teoriche, politiche e organizzative. La specifica intenzione che essa annuncia – «l'emancipazione della classe operaia dev'essere opera dei lavoratori stessi» – ne fa un'organizzazione politica di classe oltre lo Stato e oltre gli Stati, così come è un partito che va oltre i partiti⁴³. Essa risponde certamente alla necessità, condivisa da Marx ed Engels, dell'organizzazione autonoma e separata della classe operaia che viene ancora ribadita nel 1872: «nella lotta contro il potere collettivo delle classi possidenti, il

39 K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, testo tedesco a fronte, Milano, Edizioni Lotta comunista, 1998, p. 41. Cfr. anche le osservazioni di M. Rubel, *Remarques sur le concept de parti prolétarien chez Marx*, «Revue française de sociologie» 2-3 (1961), pp. 166-176; nonché la puntuale ricostruzione di M. Johnstone, *Marx and Engels and the concept of the party*, «The Socialist Register» 4 (1967), pp. 121-158, ora in *Class, party, revolution: A Socialist Register reader*, a cura di G. Albo - L. Panitch - A. Zuege, Chicago, Haymarket Books, 2018.

40 W. Seidel-Höppner, *Unter falschem Namen. Der Bund der Gerechtigkeit und sein Namenswandel*, «Jahrbuch für Forschungen zur Geschichte der Arbeiterbewegung», 2013, pp. 47-57; M. Hundt, *Geschichte des Bundes der Kommunisten 1836 bis 1852*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1993.

41 F. Engels, *Grundsätze des Kommunismus*, in MEW, Bd. 4 cit., p. 372, tr. it. di F. Codino, MEOC, vol. VI cit., p. 369.

42 Resoconto del *Congresso della Lega*, 9 giugno 1847, in MEOC, vol. VI cit., p. 609.

43 M. Piccinini, *L'Inghilterra come metropoli del capitale. Marx, l'Internazionale e la classe operaia*, in M. Battistini - E. Cappuccilli - M. Ricciardi (a cura di), *Global Marx* cit., pp. 319-339.

proletariato non può agire come classe se non costituendosi esso stesso in partito politico distinto, opposto a tutti i vecchi partiti formati dalle classi possidenti»⁴⁴. I presupposti politico-organizzativi della «costituzione del proletariato in partito politico» emergono in tutta chiarezza in una lettera scritta da Marx a Johan Baptist von Schweitzer il 13 ottobre 1868. Il tema sono i dibattiti interni all'*Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein*, l'organizzazione della quale Schweitzer ha assunto la presidenza dopo la morte di Ferdinand Lassalle, il suo fondatore⁴⁵. Il problema che nuovamente si pone è la connessione tra organizzazione e movimento sociale di classe. «La setta – scrive Marx – cerca la *raison d'être* e il suo *point d'honneur* non in ciò che essa ha in comune con il movimento di classe, bensì nel *segno di riconoscimento speciale che la distingue* da tale movimento». Ritornano qui tutte le differenze politiche e organizzative sperimentate negli anni Quaranta e che avevano poi diviso l'*Internazionale* dall'organizzazione lassalliana, alla quale Marx imputa tra le altre cose di pretendere il possesso di una razionalità assoluta in grado di dare una risposta immediata a tutti i mali del presente. Proprio questa pretesa rivelerebbe però il suo «carattere religioso settario. E infatti ogni setta è religiosa»⁴⁶.

Il fondamento teologico-politico di quel modello organizzativo ha come esito inevitabile la personalizzazione che Schweitzer ha imposto nello scontro interno e, ancora di più, la centralizzazione organizzativa che la nuova associazione esibisce. Contro di essa, Marx scrive che «che l'organizzazione *centralizzata* contraddice l'essenza dei sindacati nella stessa misura in cui si addice alle società segrete e ai movimenti settari». Anche se fosse possibile, e per Marx nelle condizioni tedesche è semplicemente impraticabile, la centralizzazione non è dunque proponibile e, osservazione di altrettanto interesse, Lassalle l'avrebbe introdotta prendendo a modello la costituzione francese del 1852, ovvero una costituzione che, come Marx aveva già abbondantemente sostenuto, legittimava la centralizzazione imperiale grazie alla frammentazione plebiscitaria e populistica del corpo sociale. Questa osservazione rompe una simmetria, poi ampiamente affermata e praticata, in base alla quale a una repressione centralizzata, o alla centralizzazione delle funzioni capitalistiche, si può rispondere solo con una struttura organizzativa altrettanto centralizzata. Nelle specifiche condizioni tedesche, la centralizzazione si risolve secondo Marx in un'espropriazione dell'azione politica autonoma da parte dei proletari. In Germania, in-

44 K. Marx - F. Engels, *Resolutionen des allgemeinen Kongresses zu Haag vom 2. bis 7. September 1872*, in MEW, Bd. 16, 1962, p. 149, tr. it. di G.M. Bravo, *Scritti. Ottobre 1871 - Novembre 1873*, a cura di G.M. Bravo - M. Ceretta - G. Ragona, Milano, Pantarei, 2018, p. 227.

45 Sulla storia di quel movimento sociale e organizzativo rimane fondamentale H. Zwahr, *Zur Konstituierung des Proletariats als Klasse. Strukturuntersuchung über das Leipziger Proletariat während der industriellen Revolution*, Berlin, Akademie Verlag, 1978.

46 Marx a Schweitzer, 13 ottobre 1868, in MEW, Bd. 32, 1965, pp. 568-571, tr. it. di S. Romagnoli - E. Cantimori Mezzomonti - M. Montinari, in MEOC, vol. XLIII, a cura di M. Montinari, 1975, pp. 618-620. Ma cfr. anche la lettera del 26 settembre 1868 a Engels (MEW, Bd. 32 cit., p. 168, tr. it. di S. Romagnoli - E. Cantimori Mezzomonti - M. Montinari, in MEOC, vol. XLIII cit., p. 181) nella quale Marx scrive che l'associazione lassalliana è sempre più minacciata «dal reale movimento operaio basato sulle trade unions e che partecipando a questo movimento, l'associazione ci rimetterebbe quel suo carattere peculiare che costituisce il suo *point d'honneur* e la sua *raison d'être*». Nella successiva lettera del 10 ottobre 1868 a Engels (in MEW, Bd. 32 cit., p. 180, tr. it. di S. Romagnoli - E. Cantimori Mezzomonti - M. Montinari, in MEOC, vol. XLIII cit., p. 194) in cui annuncia l'intenzione di dire molto esplicitamente a Schweitzer che «deve scegliere tra la 'setta' e la 'classe'». Marx attribuisce al retaggio lassalliano l'idea che «due organizzazioni non possono che nuocere», e che per il fatto che egli sia arrivato prima degli altri, questi siano obbligati moralmente, se non giuridicamente, a «disciogliersi in lui».

fatti, «dove l'operaio viene trattato fin dall'infanzia con provvedimenti burocratici e crede all'autorità, ai superiori, la cosa più importante è di *insegnargli a camminare da solo*». L'associazione politica deve dunque avere un carattere strutturalmente antiburocratico, come dimostra l'ulteriore critica alla scelta di eleggere un presidente, invece di limitarsi a un *chairman* nominato di volta in volta per dirigere le riunioni. L'organizzazione intesa in questo senso, conclude Marx, rende impossibile qualsiasi «forma dittatoriale»⁴⁷.

Questo rifiuto della centralizzazione organizzativa e della personalizzazione della direzione politica non è una posizione occasionale e polemica, ma è direttamente connessa a quella che potremmo definire la teoria marxiana dell'azione, che riconosce il carattere non trasparente dell'agire individuale. Essa non prevede in nessun caso l'azione di un soggetto in grado di dare forma autonoma alla realtà al di fuori del rapporto e quindi del conflitto con altri soggetti presenti. La realtà è l'esito dell'insieme di azioni intenzionali e non intenzionali e la sua complessità opera una costante coazione sulle possibilità di azione. Comunicando a Schweitzer la sua comprensione per le difficoltà che si trova ad affrontare, Marx esprime chiaramente questa prospettiva, scrivendo: «non dimentico mai che ciascuno di noi dipende, ancor più che dalla propria volontà, dalle circostanze». Questa affermazione riprende la linea di condotta dettata ai comunisti negli anni Quaranta. Essa aveva trovato nel frattempo una veste teoricamente più raffinata nella celebre pagina del *Diciotto brumaio* nella quale Marx afferma che gli «uomini fanno la propria storia, ma non la fanno in modo arbitrario, in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze che essi trovano immediatamente davanti a sé, determinate dai fatti e dalla tradizione»⁴⁸. L'associazione dei lavoratori, secondo Marx, non può iterare il punto di vista organizzativo di una struttura sovrana come lo Stato, perché non può pretendere di avere il pieno dominio delle circostanze in cui opera, così come in ultima istanza non può assumere come suo riferimento l'individuo astratto e la sua universalizzazione che di quella sovranità è il fondamento singolare e privato.

5. Appropriazione e circolazione

Proprio la critica dell'individuo astratto e la teoria dell'azione che ne deriva hanno come esito una razionalità provvisoria che funziona tanto nei processi organizzativi quanto nella critica politica della società. Si tratta di un'acquisizione che appare in tutta chiarezza negli interventi storici e politici di Marx, ma che emerge progressivamente anche nella critica del rapporto di capitale. Nel *Manifesto* essa affiora nella specifica idea di partito, nonché nella critica dell'individualismo proprietario all'interno del conflitto tra la

47 Sulla concezione lassalliana dello Stato cfr. R. Car, *The dictatorship of the conviction. Constitutional change and social conflict in Ferdinand Lassalle*, «Giornale di Storia Costituzionale» 21 (2011), pp. 59-84; T. Welskopp, *Der Staat als idealer Gesamtverein: Assoziation und Genossenschaft im Staatsverständnis der frühen deutschen Sozialdemokratie*, in P. Brandt - D. Lehnert, *Ferdinand Lassalle und das Staatsverständnis der Sozialdemokratie*, Baden-Baden, Nomos, 2012, pp. 90-110. Sul rapporto tra Marx e Lassalle cfr. da ultimo M. Neuhaus, *Zur Archäologie einer Hassliebe. Karl Marx und Ferdinand Lassalle*, in M. Neuhaus - K. Kinner (Hrsgg.), *Ferdinand Lassalle und der ADAV. Beiträge zum historischen Diskurs der Linken*, Leipzig, Rosa-Luxemburg-Stiftung, Sachsen, 2014, pp. 31-46.

48 K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Bd. I.11, Berlin, Dietz, 1985, pp. 96-97, tr. it. di P. Togliatti, in MEOC, vol. XI, a cura di G.M. Bravo, 1982, p. 107.

proprietà privata e la «proprietà comunitaria [*gemeinschaftliches Eigentum*] che appartiene a tutti i membri della società»⁴⁹. Risolvere l'antitesi tra le due forme di proprietà non fa del comunismo un'espropriazione generalizzata, quanto piuttosto un diverso modo di possedere. Nel 1848 lo scopo pratico e immediato è di rassicurare gli strati poveri, ma non proletari, garantendo che il comunismo non è una sorta di omogeneizzazione totale verso il basso delle condizioni sociali. La proprietà comune non è dunque l'antefatto del dominio della società sull'individuo temuto da Stirner. Non si tratta di abolire l'«appropriazione personale dei prodotti del lavoro, indispensabile alla conservazione e riproduzione della vita immediata, un'appropriazione che non residua alcun prodotto netto che possa dare il potere [*Macht*] sul lavoro altrui»⁵⁰. L'appropriazione deve invece perdere il «suo carattere di classe», conservando l'agibilità individuale del singolo, il quale tuttavia dovrebbe distaccarsi dall'identificazione con la forma societaria della sua proprietà. Il regime di appropriazione privata, che riguarda i prodotti tanto del lavoro manuale quanto di quello intellettuale, viene di fatto abolito grazie all'azione dello Stato di cui i proletari devono appropriarsi, per strappare alla borghesia il dominio sul capitale. Esso diviene così inevitabilmente la rappresentazione dell'associazione, senza che nulla di nuovo venga proposto per l'organizzazione politica complessiva dello scontro di classe. Le «infrazioni dispotiche al diritto di proprietà» sono operate dallo Stato al quale spetta la titolarità dell'azione politica, mentre l'associazione finisce per identificarsi con esso.

Negli anni successivi, approfondendo l'analisi del dominio sistemico del capitale, viene meno la fiducia che sia sufficiente impadronirsi delle leve del potere statale per modificare la forma dell'appropriazione. Si tratta dunque di mettere in discussione prima di tutto la sovranità societaria che di quel dominio garantisce la riproduzione. Marx muove dalla constatazione che la «produzione non è *immediatamente* sociale», non è quell'«*offspring of association*», che permetterebbe agli individui di non essere governati da un «fato a loro estraneo»⁵¹. Questa puntualizzazione indica così un primo carattere ascrivito all'associazione stessa, ovvero il suo essere il rimedio alla casualità dell'esistenza. Ciò non significa eliminare ogni possibile contingenza, ma impedire che il meccanismo sociale si riproduca secondo regole oggettive che gli individui non possono determinare in alcun modo, facendo delle circostanze il solo e unico criterio dell'azione. L'associazione, quindi, permette l'emersione di un elemento soggettivo, che non è arbitrario rispetto alle circostanze date, perché è comune a molti individui che condividono la stessa condizione. L'uscita dalla casualità è dunque anche la fuoruscita da una forma storicamente determinata di individualità che sorge già nello scambio mercantile, grazie al quale secondo Marx ciascuno dei due contraenti «è riflesso in sé come soggetto esclusivo e sovrano [*ausschliessliches und herrschendes Subjekt*]», perché il suo ruolo è interamente determinato dalle regole del mondo delle merci. L'individuo moderno si esaurisce «in questa funzione di servizio, come mezzo per porsi soltanto come scopo a se stesso, come sovrano ed egemone [*das Herrschende und Übergreifende*]»⁵². L'associazione si profila dunque come antitesi a questa specifica individualità sovrana, che trova nella circolazione la sua genesi e la sua affermazione. «La circolazione – infatti – è il movimento nel quale l'espropriazione generale si presenta come generale appropriazione e la generale

49 K. Marx - F. Engels, *Il manifesto del partito comunista* cit., p. 45.

50 Ivi, p. 47.

51 K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Dietz, 1974², p. 76, tr. it. di E. Grillo, Firenze, La Nuova Italia, 1978, vol. I, p. 100.

52 Ivi, p. 156, tr. it. cit., p. 214.

appropriazione come generale espropriazione». All'interno di questo doppio processo, l'agire è privo di ogni reale intenzione soggettiva o collettiva, ma è determinato dalla «individuale collisione reciproca» che produce «una potenza societaria estranea [*fremde gesellschaftliche Macht*]» che sovrasta gli individui, rendendo la loro «interazione [*Wechselwirkung*] un processo e un potere [*Gewalt*] indipendenti da loro»⁵³. È dunque la forma irrazionale e vuota dell'azione reciproca che gli individui esercitano gli uni sugli altri a produrre le circostanze che poi sfuggono alla possibilità del loro controllo.

La circolazione stabilisce le possibilità e i limiti dell'azione degli individui e anzi la «totalità del movimento societario stesso» e, nella sua specifica forma monetaria, essa è possibile perché il punto di partenza non è il «libero individuo societario». Il denaro, infatti, «nel mondo delle merci [...] vela materialmente il carattere societario del lavoro dei privati, e quindi i rapporti societari tra i lavoratori privati, invece di svelarli»⁵⁴. Il denaro è l'oggetto rappresentativo che dà forma materiale e continuità a quella potenza societaria estranea. Ciò non significa che prima del capitale gli individui si muovessero liberamente all'interno di rapporti privi di gerarchie. Come Marx scrive a proposito del pagamento della decima, «i rapporti personali fra le persone nei loro lavori appaiono quindi come loro rapporti personali, e non travestiti da rapporti societari fra cose, fra i prodotti del lavoro»⁵⁵. Quella premoderna non è una forma di lavoro associato che è possibile restaurare, così come non è un insieme di rapporti liberi e solidali che il capitale ha perversito. Anche quando si presenta come insieme di lavori fatti in comune, il lavoro associato premoderno esiste attraverso e grazie a rapporti personali di potere, al punto che, nelle attività di produzione e di riproduzione dell'esistenza, «le forze lavoro individuali operano di per sé soltanto come organi della forza lavoro collettiva della famiglia»⁵⁶. Rafforzata dal vocabolario organicistico, la cooperazione immediata di tutti i membri della famiglia si presenta come naturalizzazione del lavoro che, proprio per questo, non solo non prevede alcun dissidio o attrito tra gli individui, ma rende legittimi i rapporti di dominio esistenti.

6. Il problema Robinson

L'associazione non punta dunque a recuperare una qualche libertà perduta o un'autonomia sociale negata. Dopo aver descritto questo scenario senza ritorno, in maniera a mio parere sorprendente, Marx, nel primo libro del *Capitale*, introduce a questo proposito una sorta di esperimento mentale. «Immaginiamo infine, per cambiare, un'associazione di persone libere [*ein Verein freier Menschen*] che lavorano con mezzi di produzione comunitari [*gemeinschaftlichen Produktionsmitte*] e dispensano [*verausgaben*] consapevolmente le loro forze lavoro individuali come una forza lavoro societaria (*gesellschaftliche Arbeitskraft*)»⁵⁷. Questa condizione non è più quella di Robinson Crusoe, l'individualista sovrano, ma in fondo non è nemmeno così differente: rispetto al suo mondo, infatti, le stesse determinazioni del lavoro «si ripetono, ma *socialmente* anziché *indi-*

53 Ivi, p. 111, tr. it. cit., p. 151. Sul concetto di interazione in Marx cfr. V. Morfino, *La «Wechselwirkung» in Marx ed Engels*, «Quaderni materialisti» 17 (2018), pp. 129-157.

54 K. Marx, *Das Kapital. Erster Band* cit., p. 75, tr. it. cit., vol. I, p. 154.

55 Ivi, p. 76, tr. it. cit., p. 156.

56 Ivi, p. 77, tr. it. cit., p. 157.

57 *Ibidem*.

dualmente». Quello che cambia è il processo di appropriazione, perché per Robinson tutti i prodotti del lavoro sono «oggetti d'uso per lui». Egli si appropriava immediatamente di quello che produce, mentre ora il «prodotto complessivo dell'associazione è invece un prodotto sociale». Colpisce in questo esperimento mentale che le tanto criticate robinsonate diventino la pietra di paragone dell'associazione di uomini liberi come se le due individualità che le caratterizzano potessero essere comparate o contrapposte senza problemi. Manca intanto la mediazione costitutiva del denaro. Questi individui associati lavorano e consumano direttamente. Non hanno nemmeno il problema delle macchine e del lavoro morto in esse incorporato.

L'analogia con Robinson sembra motivata dal fatto che il *Verein*, l'associazione, dovrebbe essere la condizione di possibilità del ricongiungimento del produttore con se stesso. La sua riproduzione sarebbe mediata da uno scambio la cui ragione è solo il tempo di lavoro, che viene distribuito «secondo un piano sociale» e regola la giusta proporzione tra le diverse funzioni produttive e i diversi bisogni, mentre misura la partecipazione individuale di ogni produttore in termini sia lavorativi sia di consumo. Questo è davvero il rovescio sociale del mondo individuale di Robinson, del quale Marx poche pagine prima dice che, avendo salvato dal suo naufragio tutti gli strumenti necessari, poteva pianificare il suo tempo di lavoro in base alle sue necessità e alle difficoltà che incontrava. Non a caso, Marx scrive che in questo contesto le relazioni tra gli individui associati sono di una «semplicità cristallina sia nella produzione sia nella distribuzione». Ciò sarebbe possibile grazie un'evoluzione ideologica che consente di eliminare il «riflesso religioso» dalle relazioni sociali, facendo sì che i rapporti della «vita pratica quotidiana presentino ogni giorno all'uomo relazioni limpidamente razionali col proprio simile e con la natura»⁵⁸. Solo grazie a questa consapevolezza questi «uomini liberamente associati» raggiungerebbero una conoscenza degli effetti del loro agire individuale tale da sottoporre la vita sociale «al loro controllo cosciente e conforme a un piano».

Marx è però ben consapevole che, «presupposta la produzione comunitaria [*gemeinschaftliche Produktion*], tanto per la società quanto per l'individuo, il problema fondamentale è il tempo: «economia di tempo – in questo si risolve infine ogni economia». Se così è, non basta assumere il tempo di lavoro come neutrale unità di misura dell'attività individuale, perché la tensione di ogni individuo a partire da se stesso e a valorizzare il proprio tempo «per procurarsi conoscenze in proporzioni adeguate o per soddisfare alle svariate esigenze della sua attività» difficilmente si coniuga con il riconoscimento immediato della necessità di una «ripartizione pianificata del tempo di lavoro nei diversi rami di produzione»⁵⁹. Questa potenziale contraddizione non può essere risolta redistribuendo in maniera più equa il tempo di lavoro, rimanendo così all'interno della società presente. Si tratta piuttosto di pensare come il risparmio del tempo di lavoro possa coincidere con un aumento della produttività:

quindi in alcun modo *rinuncia al godimento*, bensì sviluppo di capacità [*Entwickeln von power*], di capacità atte alla produzione, e perciò tanto delle capacità atte al godimento. La capacità di godere è una condizione per godere, ossia il suo primo mezzo, e questa capacità è lo sviluppo di un talento individuale, è produttività. Il risparmio di tempo di lavoro equivale all'aumento del tempo libero, ossia del tempo dedicato allo sviluppo pieno dell'individuo, che a sua volta reagisce, come massima produttività, sulla produttività del lavoro⁶⁰.

58 Ivi, p. 78, tr. it. cit., p. 158.

59 K. Marx, *Grundrisse* cit., p. 89, tr. it. cit., vol. I, p. 118-119.

60 Ivi, p. 599, tr. it. cit., vol. II., p. 410. I limiti dell'esperimento mentale marxiano sono chiaramente

Proprio queste considerazioni marxiane fanno risaltare l'assenza nell'esperienza mentale robinsoniana non solo di ogni riferimento alla mediazione costitutiva del denaro, ma soprattutto alla capacità delle macchine di aumentare la produttività del lavoro. I limiti del processo associativo vengono invece completamente imputati alla religione, e specificamente a quella protestante, che impedisce agli uomini di cogliere la forma reale dei loro rapporti. Sembra anzi che il processo ideologico sia più importante di quello materiale, con il risultato che la sovversione del rapporto di capitale finisce per essere affidata alla critica della teologia politica dello stesso rapporto. L'esperienza mentale assume così più la forma del *conte philosophique* che di una prognosi razionale su un eventuale futuro. Subito dopo Marx, torna alla realtà, ribadendo il carattere costitutiva del feticismo all'interno del mondo delle merci. Esso esibisce senz'altro la sua impronta teologico-politica, ma la sua soppressione non è determinata dal superamento dell'illusione religiosa. È persino discutibile che il superamento del feticismo possa effettivamente portare gli individui liberamente associati a vivere all'interno di rapporti *durchsichtig*, cioè limpidi o trasparenti. Come Marx chiaramente registra altrove, la loro stessa razionalità si costruisce e si modifica con la loro stessa attività, non solo grazie alle azioni intenzionali, ma anche attraversando forme di agire non intenzionale che rendono improbabile l'equiparazione di razionalità e trasparenza.

7. Complessità e capitale

Già da punto di vista della critica del rapporto capitalistico di produzione la scena presentata da Marx nel terzo libro del *Capitale* è ben più complessa. Anche in questo caso l'associazione non è l'opposto sistemico del rapporto sociale di capitale, ma sorge al suo interno, a partire da alcuni suoi elementi, come il sistema creditizio, definito «una leva potente» per il passaggio al «modo di produzione del lavoro associato»⁶¹. Nella sua analisi della funzione del credito e della finanziarizzazione del capitale, Marx individua una tensione tra il capitale privato, o forse meglio, la gestione privata del capitale, e le manifestazioni fenomeniche del «capitale societario [*Gesellschaftskapital*] (capitale di individui direttamente associati)»⁶². La specifica costituzione delle imprese lascia intravedere la «soppressione del capitale come proprietà privata entro i confini del modo stesso di produzione capitalistico». Questo processo determina quello che Marx chiama il «comunismo capitalista, cioè il risultato che ogni *massa di capitale appartenente a una sfera della produzione* acciuffi una parte aliquota del plusvalore complessivo nella proporzione in cui costituisce una parte del capitale societario complessivo [*gesellschaftliches Gesamtkapital*]»⁶³. Già il 2 aprile 1858, in una celebre e programmatica lettera a Engels, Marx descrive il capitale azionario «come la forma più perfetta [di capitale M.R.]

colti anche da L. Basso, *Marx gegen die Robinsonaden. Die Frage der Vereinzelung*, in M. Bies - E. Mengaldo, *Marx konkret. Poetik und Ästhetik des Kapitals*, Göttingen, Wallstein, 2020, pp. 123-137, che scrive efficacemente che Marx finisce per porre la questione del «comunismo come una sorta di *Robinson societario*».

61 K. Marx, *Das Kapital. Dritter Band* cit., vol. III, p. 597, tr. it. cit., p. 757.

62 Ivi, p. 427, tr. it. cit., p. 552.

63 Marx a Engels, 30 aprile 1868, in MEW, Bd. 32 cit., p. 73, tr. it. di S. Romagnoli - E. Cantimori Mezzomonti - M. Montinari, in MEOC, vol. XLIII cit., p. 79.

(che trapassa nel comunismo) con tutte le sue contraddizioni»⁶⁴. L'importanza attribuita alle società per azioni non dipende dalle dimensioni che possono raggiungere, ma dalla interazione di capitale industriale e capitale finanziario, di fabbrica e borsa, che le caratterizza. Questa loro specifica costituzione rivela la loro connessione con il capitale complessivo, il capitale societario, e con le norme impersonali che esso detta a individui e imprese. Su questa scena il problema non è più la produzione immediata delle merci.

A essere centrali sono le modalità di appropriazione di quel capitale societario i cui presupposti sono visibili già all'interno dell'attuale rapporto di produzione. A dissolversi è in primo luogo la figura dell'imprenditore sostituito dal manager, dal dirigente d'azienda, con una prognosi questa sì razionale e di lungo periodo che anticipa tanto la rivoluzione manageriale di James Burnham quanto la dissoluzione dello spirito borghese colta in modi e intenzioni diverse sia da Max Weber sia da Joseph H. Schumpeter. Queste funzioni di direzione del lavoro possono essere imposte all'attività degli individui espropriandoli di ogni potere, oppure come «nell'associazione» esse possono essere «una funzione particolare del lavoro accanto alle altre», senza presentarsi come la potenza [*Macht*]» che impone la «propria unità», facendo dello sfruttamento del lavoro l'esito di una «potenza estranea»⁶⁵.

Nella società di capitale non solo la funzione di direzione è separata dalla proprietà, ma anche il «lavoro è completamente separato dalla proprietà dei mezzi di lavoro e del pluslavoro». Qui domina il lavoro come astrazione e l'indifferenza verso il lavoro diviene la caratteristica principale della stessa forza lavoro e del suo antagonismo nei confronti del capitale⁶⁶. Qui non si tratta evidentemente di ripartirsi il lavoro, così come risulta implausibile il riferimento a un qualche comunismo dei piccoli proprietari o la riabilitazione della riproduzione nelle condizioni rurali di esistenza.

Il capitale si mostra sempre più come potenza societaria di cui il capitalista è funzionario e che è ormai priva di rapporto con ciò che può creare il lavoro di un singolo individuo; ma come potenza societaria alienata, resasi autonoma, che si contrappone alla società come cosa, e come potenza del capitalista grazie a questa cosa.⁶⁷

In questo scenario Robinson non ha più alcuno spazio e quindi nemmeno il suo rovescio. La complessità raggiunta dal capitale non può essere oggetto di un'opera di mera semplificazione, perché non c'è più nessun rapporto tra proprietà, individuo e lavoro. Nel momento in cui, scrive Marx utilizzando un lessico quanto mai sfuggente, le condizioni della produzione possono diventare «generali, comunitarie, societarie»⁶⁸, si può compiere «la riconversione del capitale in proprietà dei produttori, ma non come proprietà isolata dei produttori isolati, bensì come loro proprietà in quanto produttori associati,

64 Marx a Engels, 2 aprile 1858, in MEW, Bd. 29, 1967, p. 312, tr. it. di M.A. Manacorda - M. Montinari, in MEOC, vol. XL, a cura di M. Montinari, 1973, p. 329.

65 K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863)*, in K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Bd. III.1, Berlin, Dietz, 1976, p. 236, tr. it. di L. Calabi, Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 274.

66 G. Cesarale, *Soggetto automatico vs. soggettività: il rapporto di capitale e le condizioni dell'antagonismo*, in M. Gatto (a cura di), *Marx e la critica del presente*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2020, pp. 165-175.

67 K. Marx, *Das Kapital. Dritter Band* cit., p. 260, tr. it. cit., vol. III, p. 337.

68 *Ibidem*. I tre aggettivi utilizzati da Marx sono: *allgemein, gemeinschaftlich e gesellschaftlich*.

come proprietà immediata della società [*Gesellschaftseigenthum*]⁶⁹. La complessità è tale che società di capitale, estensione e intensificazione del credito, potenza della finanza portano nelle parole di Marx alla «soppressione del modo capitalistico di produzione entro i confini del modo capitalistico»⁷⁰.

Questa situazione non è l'anticamera immediata del comunismo, non si tratta quindi di un'anticipazione che conferma l'ottimismo di una filosofia della storia, perché essa produce e riproduce «una nuova aristocrazia finanziaria, una nuova specie di parassiti sotto forma di progettisti, fondatori e dirigenti soltanto nominali». A scomparire non è l'appropriazione privata della ricchezza, ma il controllo diretto esercitato dai proprietari privati⁷¹. Suscitando l'immagine della condizione attuale di Amazon, Marx scrive che «quel che rischia il grossista che specula è proprietà sociale, non *sua*»⁷²; ciò significa che siamo di fronte all'appropriazione privata di una ricchezza che per essere prodotta ha bisogno dell'intera società in forma intensa e dispiegata. Questa situazione non è leggibile con schemi interpretativi adeguati a stadi anteriori dello sviluppo del capitale, perché essa dà luogo un'espropriazione ampia e profonda al punto da cambiare il significato del riferimento all'estraneazione che perde qualsiasi carattere individuale, diventando una componente materiale della riproduzione stessa del capitale. È vero che permane e non è cancellabile il riferimento alla componente personale sulla quale il capitale deve necessariamente sostenersi. A questa espropriazione dispiegata, infatti, corrisponde l'«appropriazione della proprietà sociale a opera di pochi». Non si tratta di un superamento della forma capitalistica di appropriazione, ma di una sua nuova forma che fa della cooperazione una sorta di terra di confine in cui sfruttamento e associazione si incontrano e si scontrano in maniera contraddittoria.

Esemplare è in questo senso il caso delle fabbriche cooperative, nelle quali gli operai divengono il proprio capitalista. Come le società di capitale anch'esse vanno considerate come «forme di trapasso dal modo di produzione capitalistico a quello associato, solo che nelle une l'antagonismo è soppresso in modo negativo nelle altre in modo positivo»⁷³. Nell'*Indirizzo inaugurale dell'Internazionale* questo giudizio risulta moderato e riarticolato. I termini sono quelli della polemica sotterranea con *The Philosophy of Manufactures* di Andrew Ure che aveva accusato di incompetenza l'economia politica della classe operaia⁷⁴. Contro questa posizione, Marx ribadisce che all'opposto della cieca vigenza

69 Ivi, p. 428, tr. it. cit., p. 553.

70 Ivi, p. 429, tr. it. cit., p. 555.

71 Il rovesciamento nel suo opposto «della legge dell'appropriazione poggiante sulla produzione e circolazione delle merci, o legge della proprietà privata» avviene nella continuità delle forme giuridiche che la garantiscono. «La forma è la costante compravendita della forza lavoro: il contenuto è che il capitalista scambia sempre una parte del lavoro altrui già oggettivato, che si appropria incessantemente senza equivalente, contro una quantità sempre maggiore di altrui lavoro vivo». Come fa anche altrove, Marx rileva la presenza di due leggi, quella dell'ordinamento giuridico e quella dell'ordine economico, entrambe vigenti e cogenti, che, nonostante la loro contraddittorietà, non si annullano reciprocamente, ma sono entrambe essenziali per la riproduzione del rapporto di capitale. «Adesso la proprietà ci appare, dal lato del capitalista, come il *diritto* di appropriarsi *lavoro altrui non retribuito*, ovvero il suo prodotto, e, dal lato dell'operaio, come impossibilità di appropriarsi il prodotto proprio. La *separazione fra proprietà e lavoro* diviene conseguenza necessaria di una legge, che in apparenza scaturiva dalla loro identità», cfr. K. Marx, *Das Kapital. Erster Band* cit., pp. 522-523, tr. it. cit., vol. I, pp. 746-747.

72 K. Marx, *Das Kapital. Dritter Band* cit., p. 430, tr. it. cit., vol. III, p. 556.

73 Ivi, p. 432, tr. it. cit., p. 558.

74 A. Ure, *The philosophy of manufactures: or, an exposition of the scientific, moral, and commercial*

della legge della domanda e dell'offerta con i suoi effetti devastanti c'è la possibilità del controllo della «produzione sociale attraverso la previsione [*Ein- und Vorsicht*] sociale che forma l'economia politica della classe operaia». Le fabbriche cooperative sono «grandi esperienze sociali» il cui valore però non «deve essere esaltato al di sopra della realtà». La loro rilevanza sembra essere soprattutto politica, perché rendono evidente che è possibile una «produzione su larga scala e in accordo con le esigenze della scienza moderna» che non sia sottoposta al comando diretto di una classe di capitalisti. Al loro interno i mezzi di lavoro non sono lo strumento «del dominio e dello sfruttamento»; esse dimostrano in definitiva «che il lavoro salariato, così come il lavoro degli schiavi, il lavoro dei servi, non è che una forma sociale transitoria e subordinata, destinata a sparire di fronte al lavoro associato»⁷⁵. Marx, quindi, non enfatizza il loro significato economico, non le indica quali forme di transizione tra opposte modalità di produzione e appropriazione del prodotto sociale, ma come spazi di sperimentazione di un'azione autonoma complessiva che non può limitarsi e definirsi solo nei luoghi di lavoro, quanto piuttosto in quello che Marx stesso definisce il «sistema repubblicano e benefico dell'*associazione dei produttori liberi e uguali*»⁷⁶.

Se le cooperative di produzione devono avere la priorità su quelle di consumo, anch'esse sono però legate al problema fondamentale che l'associazione deve comunque risolvere, riconoscendo che l'aumento della base materiale della vita non dipende tanto dall'espansione del pluslavoro, ma dalle condizioni «di produzioni più o meno ricche in cui si svolge»⁷⁷. Queste condizioni sono legate alla presenza di macchine, quindi di lavoro morto, che supplisca alla altrimenti necessaria espansione del pluslavoro. Qui alla forma ideologico-religiosa assunta in precedenza dal feticismo se ne affianca un'altra, che individua direttamente nel capitale la forma della potenza estranea ed esterna alla quale gli individui sono sottomessi. Si potrebbe dire che solo ora la religione dello scambio mercantile diviene una vera e propria teologia politica del capitale. Qui il feticismo è feticismo del capitale e della società capitalistica, nella forma della «autonomizzazione del valore nei confronti della forza creatrice del valore»⁷⁸. Non è solo la religione con l'idea di uguaglianza degli uomini e dei lavori il problema, ma l'ideologia del capitale stesso che in «questo modo stregato e capovolto si sviluppa ancora di più»⁷⁹. Il lavoro perde ogni riferimento all'individualità della prestazione. Anzi la produzione di valore apparentemente sembra non dipendere più dalle prestazioni lavorative che, sebbene in maniera indiretta e quasi evanescente, sono parte integrante e insopprimibile di quella produzione. Con un'immagine potente ed efficace, Marx parla di «uno strato di lavoro

economy of the Factory Britain of Great Britain, London, Charles Nights, 1835.

- 75 K. Marx, *Inauguraladresse der Internationalen Arbeiter-Assoziation*, in MEW, Bd. 16 cit., pp. 11-12, tr. it. di G.M. Bravo - M. Basso, in MEOC, vol. XX, p. 11.
- 76 K. Marx, *Instruktionen für die Delegierten des Provisorischen Zentralrats zu den einzelnen Fragen*, in MEW, Bd. 16 cit., p. 195, tr. it. di G.M. Bravo - M. Basso, in MEOC, vol. XX cit., p. 195.
- 77 K. Marx, *Das Kapital. Dritter Band* cit., p. 794, tr. it. cit., vol. III, p. 1011.
- 78 K. Marx, *Das Kapital, Kritik der Politischen Ökonomie. Zweiter Band. Hamburg 1885*, in K. Marx F. - Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Bd. II.13, Berlin, Akademie Verlag, 2008, p. 99, tr. it. cit., di A. Macchioro - B. Maffi, Novara, DeAgostini - UTET, 2017, vol. II, p. 137.
- 79 K. Marx, *Das Kapital. Dritter Band* cit., p. 801, tr. it. cit., vol. III, p. 1020. Sulla critica marxiana della teologia politica del capitale cfr. M. Ricciardi, *L'operatore teologico. Feticismo e critica della mediazione politica in Marx*, in *Religione e politica. Paradigmi, Alleanze, Conflitti*, a cura di G. Bissiato et al., Pisa, ETS, 2022, pp. 179-199.

dopo l'altro che si deposita sul prodotto»⁸⁰, quasi si trattasse di una sedimentazione geologica senza il coinvolgimento di alcuna intenzione soggettiva. A questo livello di complessità tutta la forza produttiva sociale del lavoro sembra essersi trasferita nel capitale, che si presenta ed è percepito come unico 'soggetto' del processo, diventando «un'entità quasi mistica». È nella sfera della circolazione, e quindi della realizzazione del profitto, che si compie il miracolo per cui il capitale produce capitale senza la mediazione del lavoro. «Se all'origine, sulla superficie della circolazione, il capitale appariva come capitale-feticcio, valore figliante valore, ora si presenta di nuovo nella forma del capitale produttivo di interesse come nella sua forma più estraniata e peculiare»⁸¹.

8. *L'intelletto associato*

Ora è a questo grado di complessità che la possibilità di affermare una condizione di libertà può «consistere unicamente in ciò che l'uomo socializzato [*der vergesellschaftete Mensch*], i produttori associati [*die assoziierten Produzenten*], regolino razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo sottopongano al loro controllo collettivo invece di esserne dominati come da una cieca potenza»⁸². L'associazione rimanda a una sempre maggiore *Vergesellschaftung*, una socializzazione che implica l'intensificazione del rapporto societario e la contemporanea negazione dei rapporti di potere e dominio che gli danno attualmente forma⁸³. I produttori associati sono la forma sociale dispiegata di quell'operaio complessivo o combinato che, in quanto figura politica, si scontra con il capitalista complessivo per la diminuzione della giornata lavorativa e per la ridefinizione costante del rapporto tra salario e profitto⁸⁴. L'associazione marxiana è un momento specifico e determinato di contestazione e transizione tanto rispetto alla cooperazione dominata dal capitale quanto all'unificazione degli individui societari che si rappresenta nello Stato. Significativamente, tuttavia, Marx non si avventura in ipotesi di politica economica su come gestire amministrativamente questo passaggio. Anzi, coerentemente con la razionalità provvisoria di cui abbiamo parlato, ammette esplicitamente che quella regolazione razionale si svolge ancora all'interno del regno della necessità. L'associazione si trova così nella condizione paradossale di non essere né l'esito garantito dell'evoluzione di alcuni elementi della produzione attuale né il risultato immediato di una cesura radicale al suo interno. Essa ha però come presupposto fondamentale la riduzione della giornata lavorativa. Siamo così passati dall'organizzazione in comune dei lavori alla diminuzione del tempo di lavoro che già nei *Grundrisse* veniva indicata come con-

80 K. Marx, *Das Kapital. Zweiter Band*, cit., p. 214, tr. it. cit., vol. II, pp. 287-288.

81 K. Marx, *Das Kapital. Dritter Band* cit., p. 804, tr. it. cit., vol. III, p. 1023.

82 Ivi, p. 795, tr. it. cit., p. 1011.

83 Sul significato della *Vergesellschaftung* in Marx cfr. M. Ricciardi, *Il potere temporaneo. La politica come critica della società*, Milano, Meltemi, 2019, pp. 180-181. In direzione opposta va la lettura di P. Sereni, *Marx, l'association et la liberté. La communauté en question 2*, Paris, L'Harmattan, 2010 che punta a individuare nell'associazione marxiana le possibilità di una comunità trasparente e meno complicata della società mercantile e capitalistica. Come nota giustamente O. Perru, *Le concept d'association et l'unité politique: étude critique chez Saint-Simon, Fourier et Marx*, in «Philosophiques» 26 (1999), 1, pp. 83-108 il riferimento alla comunità, centrale nei *Manoscritti del 1844*, scompare nel *Capitale*.

84 Cfr. anche l'ottima ricostruzione di S. Jeong, *Marx's communism as associations of free individuals. A reappraisal*, «Marx-Engels-Jahrbuch» 16 (2015), pp. 115-134.

dizione necessaria per l'aumento della produttività e del godimento. Non si tratta più di redistribuire la fatica del lavoro, in modo che a ognuno ne tocchi una quota uguale, ma di moltiplicare la ricchezza sociale e individuale.

Per approssimare la comprensione di che cosa sia il controllo collettivo o la razionalità che dovrebbe esibire l'azione dei produttori associati, Marx aveva già spostato la prospettiva dalla riproduzione semplice a quella allargata, muovendo cioè «dal punto di vista della società»⁸⁵. Da questa prospettiva, che assume la presenza dell'imprenditore e del lavoratore singolo come un'astrazione, diviene possibile cogliere quali elementi di comunismo sono presenti all'interno della società capitalistica, ma anche che cosa deve necessariamente non esserci. In una «società comunista – scrive Marx – scompare totalmente il capitale denaro, quindi spariscono anche i travestimenti che esso si trascina dietro; e la cosa si riduce semplicemente al fatto che la società deve calcolare in anticipo quanto lavoro, quanti mezzi di sussistenza possa impiegare impunemente in rami di industria», per i quali utili e costi devono essere ripartiti su un numero cospicuo di anni. Questo calcolo previsionale nel capitalismo non viene invece fatto, perché il denaro è l'unico strumento del pensiero di piano, la misura universale che stabilisce se i piani dei singoli e delle imprese hanno avuto successo⁸⁶. Proprio per questo nella «società capitalistica l'intelletto societario si fa sempre valere *post festum*, a cose fatte»⁸⁷.

Quella che storicamente è poi divenuta una pianificazione centralizzata statalmente è pensata da Marx come la necessità di una programmazione collettiva che risponda alla dismisura che caratterizza il modo capitalistico di produzione. Discutibile è che essa possa mostrare la sua efficacia solo nei termini di un calcolo più preciso dei diversi fattori della produzione. La questione sembra piuttosto che gli individui dovrebbero appropriarsi delle norme che la regolano, fino a farla diventare una legge «compresa e quindi dominata dal loro intelletto associato [*associierter Verstand*]», in modo da «sottoporre il processo di produzione sotto il loro comune controllo [*gemeinsame Kontrolle*]»⁸⁸. Il problema non è dunque tanto la previsione statistica e nemmeno il calcolo monetario, quanto piuttosto l'autoriflessività degli individui associati, la loro capacità di pensare collettivamente la società come un loro prodotto e non come insieme ingovernabile di presupposti dei quali devono accettare necessariamente le conseguenze. D'altra parte, già nei *Grundrisse*, quello che Marx in un primo momento chiama *general intellect* diviene poi «intelletto societario», presupposto «della produttività del mezzo di lavoro sviluppato a processo automatico», grazie al quale «il lavoro del singolo, nella sua esistenza immediata, è posto come lavoro singolo soppresso, ossia come lavoro societario [*gesellschaftliche Arbeit*]»⁸⁹. In questo modo l'intelletto viene sottratto al suo unilaterale riferimento alla scienza e a ogni sua possibile comprensione in termini universali e astratti. D'altra parte «l'accumulazione della scienza e dell'abilità, delle forze produttive

85 K. Marx, *Das Kapital. Zweiter Band* cit., p. 159, tr. it. cit., vol. II, p. 213.

86 Sul concetto di pensiero di piano cfr. R. Ferrari, *Plan-based thought. From the new civilisation to the global system of power*, «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine» XXXII (2020), 62, pp. 5-15: <https://scienzaepolitica.unibo.it/article/view/11207/11203>; e N. Cuppini - R. Ferrari, *Il piano come strategia d'ordine del capitalismo*, in R. Baritono - M. Ricciardi (a cura di), *Strategie dell'ordine: categorie, fratture, soggetti*, «Quaderni di Scienza e politica» 8 (2020), pp. 227-258: <http://amsacta.unibo.it/6332/1/Quad%208%20ORDINE%20DEF-3.pdf>.

87 K. Marx, *Das Kapital. Zweiter Band* cit., p. 291, tr. it. cit., vol. II, p. 384.

88 K. Marx, *Das Kapital. Dritter Band* cit., p. 253, tr. it. cit., vol. III, p. 328.

89 K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 597; tr. it. cit., vol. II, p. 407.

generali del cervello societario» è pur sempre «proprietà del capitale»⁹⁰. In questa configurazione *societaria* l'intelletto si presenta come un rapporto di potere, nel quale il suo carattere materialmente collettivo non è immediatamente riconosciuto, ma è eventualmente l'esito di una lotta in grado di ridefinire il contrasto che lo produce. Esso rivela e amplifica le tensioni interne a quella «contraddizione in processo» che è il capitale. L'intelletto associato non è evidentemente né l'evoluzione delle altre configurazioni né consegue immediatamente dalla forma della produzione. Esso è l'esito politico di una forma collettiva di comunicazione che non accetta che le proprie condizioni di esistenza siano sottoposte alle norme inderogabili di un ordine spontaneo. L'intelletto associato pone necessariamente la questione del futuro e della possibilità di una prognosi razionale su di esso, ovvero il problema del rapporto tra presente e futuro e non quello dell'adeguamento del presente al passato che lo ha prodotto.

L'autoriflessività degli individui associati, il processo di costituzione del loro «intelletto associato», non è un processo intellettuale, ma politico e quindi consiste in primo luogo nella registrazione della lotta che caratterizza la società stessa. Solo attraverso questa lotta è possibile eliminare l'anacronismo di quella potenza estranea che impedisce ogni autoriflessività. Proprio per questo, Marx sostiene la necessità di cancellare il dominio politico del denaro.

Nella produzione societaria [*gesellschaftliche Produktion*] il capitale denaro scompare. La società ripartisce la forza lavoro e i mezzi della produzione fra i diversi rami di industria. I produttori possono anche ricevere buoni di carta, mediante i quali prelevano alle scorte di consumo sociali un *quantum* corrispondente al loro tempo di lavoro. Questi buoni non sono denaro. Non circolano.⁹¹

La soluzione può apparire triviale, ma bisogna ricordare che per Marx il capitale ha il suo luogo genetico nella circolazione. Bloccarla significa dunque anche impedirne la riproduzione. Nella *Critica al programma di Gotha*, parlando di una fase del comunismo ancora dominata dal principio dello scambio mercantile, nella quale persiste la forma giuridica dello scambio di equivalenti, Marx ritorna su quella proposta, che evidentemente per lui è tutt'altro che estemporanea. In questo che è ancora evidentemente un regno della necessità, il lavoro è ancora la misura del contributo di ogni individuo, che riceve

uno scontrino da cui risulta che egli ha prestato tanto e tanto lavoro [...] e con questo scontrino egli ritira dal fondo societario tanti mezzi consumo quanti equivalgono al costo del lavoro corrisposto. Lo stesso quantum di lavoro che egli ha dato alla società in una forma, lo riceve in un'altra.⁹²

90 Ivi, p. 586; tr. it. p. 392.

91 K. Marx, *Das Kapital. Zweiter Band* cit., p. 332, tr. it. cit., pp. 433-434. «Marx non sta dicendo che il lavoro dell'operaio è calcolato sulla base di una *media* sociale del tempo di lavoro. In questo caso, il tempo di lavoro si riferisce semplicemente alla quantità di ore di lavoro effettivamente svolte dall'individuo. La retribuzione si basa sul 'tempo di lavoro individuale del singolo produttore'. Ciò è completamente diverso dal capitalismo, dove la remunerazione si basa sul tempo di lavoro *socialmente necessario*», così P. Hudis, *Marx's concept of the alternative to capitalism*, Leiden - Boston, Brill, 2012, p. 194.

92 K. Marx, *Critica del Programma di Gotha (Kritik des Gothaer Programms)*, a cura di G. Sgrò, Bolsena, Massari, 2008, p. 49.

La descrizione di queste transizioni societarie rende la semantica marxiana del collettivo quanto mai complicata. Marx parla di una «società consociativa fondata sul patrimonio comune dei mezzi di produzione», nella quale «i lavori individuali esistono come parti costitutive del lavoro complessivo in modo immediato e non più in modo indiretto»⁹³. Tolta la mediazione del denaro, il lavoro diviene l'unica misura dell'apporto individuale alla produzione collettiva. Marx riconosce che si tratta di una «società comunista che non si è ancora sviluppata sulle sue proprie basi», perché «economicamente, eticamente e spiritualmente è ancora afflitta dalle impronte materne della vecchia società». Solo in una «fase superiore della società comunista», la vecchia formula saint-simoniana «a ciascuno le proprie capacità», che era stata definita borghese e quindi bollata come inaccettabile, può trovare il proprio completamento nella previsione che ciascuno in futuro riceverà «secondo i propri bisogni»⁹⁴. Marx riconosce che il tempo di lavoro come misura dell'agire sociale conserva e riproduce la forma del diritto borghese all'uguaglianza, mentre si tratterebbe di riconoscere un diritto della disuguaglianza e quindi della differenza. Anche nel momento in cui la mediazione del denaro viene tolta, il rompicapo Robinson così si ripresenta, perché il lavoro continua a essere l'unità di misura, per quanto temporanea, del presente futuro comunista.

Resta la consapevolezza che la soluzione di questo rompicapo non può avvenire semplicemente sviluppando gli elementi presenti, ma introducendo delle novità grazie a livelli di organizzazione sociale e politica in grado di contestare il presente passato della società capitalistica. Come Marx aveva scritto nell'ottava tesi su Feuerbach, tutti i misteri teorici devono essere considerati a partire dal fatto che la «vita sociale è essenzialmente pratica». Essi trovano quindi «la loro soluzione razionale nella prassi umana e nella comprensione di quella prassi»⁹⁵. Muovendo da questo presupposto, si deve ribadire che l'organizzazione politica è un carattere fondamentale dell'associazione marxiana, che non trova dunque la sua definizione negli scritti 'economici' in cui più spesso e con maggior evidenza compare. Il suo significato è in altri termini pienamente afferrabile solo coniugando quanto Marx scrive in questi testi con ciò che scrive nei suoi interventi politici. Particolarmente significativo è perciò quanto egli afferma a questo proposito sulla Comune di Parigi, il cui merito maggiore è stato appunto la sua «stessa esistenza operante»⁹⁶, «la sua stessa organizzazione»⁹⁷. Risulta così evidente che il dominio del capitale può essere interrotto solo se i produttori che puntano ad associarsi non assumono una razionalità meramente economica, ma si pongono egualmente la questione della loro razionalità politica. Quella della Comune è stata una razionalità sempre provvisoria, che ha operato «come Milton quando scrisse il *Paradiso perduto*, per poche sterline,

93 Ivi, p. 47.

94 Ivi, p. 53 L'origine della formula «a ciascuno secondo i propri bisogni» è probabilmente attribuibile a Louis Blanc. Cfr. a questo proposito M.G. Meriggi, *L'invenzione della classe operaia. Conflitti del lavoro, organizzazione del lavoro e della società in Francia intorno al 1948*, Milano, FrancoAngeli, 2002, p. 92 e S. Cingari, *Le critiche di Louis Blanc al capacitismo dei saintsimoniani*, in «Cahiers di 'Suite française'» 1 (2022), pp. 78-94.

95 K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, in MEW, Bd. 3, 1958, p. 7, tr. it. di F. Codino, K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in MEOC, vol. V cit., p. 5.

96 K. Marx, *The Civil War in France. Address of the General Council of the International Working Men's Association*, in K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Bd. I.22, Berlin, Dietz, 1978, p. 146, tr. it. di V. Morfino, in MEOC, vol. XXII, a cura di M. Vanzulli, 2008, p. 304.

97 K. Marx, *The Civil War in France. (First Draft)*, in K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Bd. I.22 cit., p. 58, tr. it. di V. Morfino, in MEOC, vol. XXII cit., p. 489.

agendo alla luce del sole, senza alcuna pretesa di infallibilità, senza nascondersi dietro circollocuzioni, senza vergognarsi di riconoscere le cantonate prese correggendole»⁹⁸. Questa razionalità provvisoria è l'unica praticabile se si riconosce il potere esercitato dalle circostanze sulle possibilità pratiche di azione, come Marx ricordava a Schweitzer. A partire da questa razionalità non sovrana e non decisionistica, la Comune si è applicata alla «liberazione del lavoro», destrutturando la macchina statale, aggredendo il carattere privato della proprietà e quindi anche dello stesso lavoro. Lo ha fatto senza pretendere di raggiungere una liberazione universale, al punto che Marx afferma che essa «non è il movimento sociale della classe operaia, e quindi di una generale rigenerazione dell'umanità, ma il mezzo organizzato d'azione».

L'organizzazione non punta di conseguenza a produrre la palingenesi dell'appropriazione, ma le condizioni in cui essa può essere modificata politicamente. Ciò avviene dentro allo scontro sociale contro soggetti concreti che altrettanto concretamente usufruiscono in maniera quasi monopolistica dei vantaggi della forma attuale dell'appropriazione, ma non avviene cancellando questo scontro. Essa stabilisce le basi affinché quest'ultimo sia combattuto in modi diversi e, dunque, «offre il mezzo razionale nel quale quella lotta delle classi può svolgersi attraverso le sue diverse fasi nel modo più razionale e umano». Razionale è sapere che le leggi naturali del capitale non possono essere cancellate per decreto, ma che possono essere sostituite dall'«azione spontanea delle leggi del lavoro libero e associato», in seguito a un lungo processo di sviluppo di condizioni nuove»⁹⁹. Torna così in primo piano la necessità di organizzare il nuovo contro il dominio delle circostanze grazie all'azione di un intelletto collettivo capace di pronosticare razionalmente sul futuro.

98 *Ibidem*.

99 *Ivi*, p. 59, tr. it. cit., p. 491.