

MARX: QUALE LIBERTÀ?

LUCA BASSO

Ai fini dell'interpretazione del concetto marxiano di libertà occorre tenere presente che l'elemento in questione deve venir inserito all'interno dello scenario moderno, capitalistico, come una sua acquisizione propulsiva, sulla base di una connessione strutturale con la dimensione della soggettività, ma anche con i problemi ad essa immanenti. Per questa ragione, come emerge dal titolo stesso dell'articolo, *Marx: quale libertà?*, la categoria di libertà non possiede una declinazione unidimensionale. Come primo stimolo all'approfondimento del problema, rimane decisiva l'affermazione di Lenin: «La libertà è una grande parola, ma sotto la bandiera della libertà dell'industria si sono fatte le guerre più brigantesche, sotto la bandiera della libertà del lavoro si sono depredati i lavoratori»¹. Non risulta sufficiente fare riferimento in modo generico alla libertà, ma occorre esaminarne la determinazione specifica. D'altronde, nella situazione odierna il concetto di libertà viene assunto acriticamente: in modo analogo a quanto avviene con la nozione di democrazia, la libertà viene considerata come un valore indiscutibile. In ogni caso, al contrario di quanto risulta da un vecchio «luogo comune», volto a negare la centralità della nozione indicata in Marx, anche sulla base di un «cortocircuito» fra marxismo e vicende storiche del socialismo reale, occorre rimarcare che il concetto di libertà riveste una funzione centrale nel percorso marxiano, dai primi scritti fino ai testi della maturità (si pensi, ad esempio, alla tematizzazione del «regno della libertà», contenuta nel terzo libro del *Capitale*)². Ma sarà necessario approfondire quale sia l'accezione di libertà delineata da Marx, e come si rapporti con la libertà moderna. L'articolo sarà incentrato in modo più analitico sui primi testi marxiani, dai primi anni '40 fino al '48, ma prenderà in esame anche la successiva critica dell'economia politica, con particolare riferimento ai *Grundrisse*.

Nelle prime opere marxiane è contenuta un'interpretazione ambivalente della libertà moderna, costitutiva di ciò che viene definito «emancipazione politica»: per un verso, quest'ultima si configura come il superamento dei vincoli feudali, che «inchiodavano» l'uomo ad una situazione staticamente, e gerarchicamente, determinata, per l'altro, ci si

1 V.I. Lenin, *Cto delat'?* *Nabolevsie voprosy nasego drizenija* (1902), Ogiz, Gosudarstvennoe izdatel'stvo političeskoj literatury, tr. it. di V. Strada, *Che fare? Problemi scottanti del nostro movimento*, Torino, Einaudi, 1971, p. 12.

2 Sulla visione marxiana come filosofia della libertà, cfr. M. Vadee, *Marx penseur du possible*, Paris, Klincksieck, 1992 p. 449: «Si tratta di una libertà concreta, di una libertà realizzata nell'azione, con l'intervento pratico degli uomini nella storia».

trova di fronte ad una libertà «monadica», fondata sull'isolamento dell'uomo dall'uomo. In ogni caso, alla base del discorso della *Questione ebraica* (1844) sta l'idea della «scissione mondana (*die weltliche Spaltung*) tra lo Stato politico e la società civile»³. In questa prospettiva *bourgeois* e *citoyen* vengono a rappresentare, rispettivamente, l'uomo reale e l'uomo vero. Da una parte si trova l'uomo della società civile, reale, in quanto portatore di interessi particolari, egoistici, ma non vero in quanto lontano dall'ente generico, dal *Gattungswesen*, dall'altra sta l'uomo dello Stato, vero, in quanto vicino all'essenza generica, ma astratto, artificiale, in quanto persona meramente allegorica. La società civile rappresenta la sfera dell'egoismo, dell'hobbesiano *bellum omnium contra omnes*, in cui non si può essere sicuri di nulla, esposti come si è al dominio «del capriccio privato, dell'arbitrio»⁴. Marx attua un processo di smascheramento degli idoli del mondo moderno, e *in primis* mette in luce la mistificazione insita nell'equivalenza tra Stato libero e uomo libero: «Il limite dell'emancipazione politica si rivela immediatamente nel fatto che lo Stato può liberarsi da un limite senza che l'uomo ne sia realmente libero, che lo Stato può essere un libero Stato senza che l'uomo sia un uomo libero»⁵. Solo un'apologia dell'esistente può far ritenere che «un libero Stato», lo Stato contraddistinto dall'emancipazione politica, garantisca la libertà del singolo uomo: quest'ultimo, al contrario, può essere schiavo anche se il suo Stato è libero. Marx opera una genealogia storica al riguardo, dal momento che il concetto in questione viene calato all'interno dello scenario moderno (prima di quest'ultimo, infatti, non si poteva parlare di libertà): tale processo è iniziato con l'assolutismo, e ha trovato il suo pieno dispiegamento con la Rivoluzione francese. Se viene riconosciuta come segno distintivo dell'epoca moderna la separazione individuale fra *bourgeois* e *citoyen*⁶, il Marx della *Judenfrage* è interessato a comprendere quando la *Trennung* in questione raggiunga la sua acme: in tale processo un ruolo decisivo è giocato dall'evento della Rivoluzione francese. Già nella *Kritik* si sottolineava che la Rivoluzione francese «completò la trasformazione degli ordini politici in ordini sociali ossia rese le differenze degli ordini della società civile differenze soltanto sociali, differenze della vita privata, che sono senza significato nella vita politica. La separazione (*die Trennung*) della vita politica e della società civile era con ciò completata»⁷. La Rivoluzione francese conduce così alle estreme conseguenze il processo di distruzione della società feudale⁸. Gli eventi successivi al 1789 scardinano la situazione precedente, innalzando gli affari dello Stato ad affari del popolo ed eliminando «tutti i ceti, le corporazioni, le arti, in privilegi». La conseguenza di questo stato di cose consiste nel fatto che, da un lato, la società civile risulta dominata dagli individui privati, dall'altro, la dimensione politica si svincola dalla società civile, trovando asilo presso la sfera statuale. Con la Rivoluzione francese si sviluppano contemporaneamente

3 K. Marx, *Zur Judenfrage* (d'ora in avanti *JF*), «Deutsch-Französische Jahrbücher», 1844, in K. Marx - F. Engels, *Werke*, hrsg. von Institut für Marxismus-Leninismus (d'ora in avanti, *MEW*), Berlin, Dietz Verlag, Band 1, 1961, pp. 347-377: 355, tr. it. di M. Tomba, in B. Bauer, K. Marx, *La questione ebraica*, Roma, manifestolibri, 2004, pp. 173-206: 184.

4 Ivi, p. 356, tr. it., p. 185.

5 Ivi, p. 353, tr. it., p. 181.

6 Sulla *Trennung* fra *bourgeois* e *citoyen*, cfr. J. Sanderson, *An Interpretation of the Political Ideas of Marx and Engels*, London and Harlow, Longmans, 1969, p. 58 sgg.; A. Gilbert, *Marx's Politics. Communists and Citizens*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1981, p. 33.

7 K. Marx, *Kritik des Hegel'schen Staatsrechts*, 1843, pubbl. post. 1927, in *MEW* 1 cit., pp. 283-284, tr. it. di R. Finelli - F.S. Trincia, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1983, pp. 159-160.

8 *JF*, pp. 367-368, tr. it., p. 196.

due processi: da una parte, la divisione della società civile in individui indipendenti, portatori di interessi particolari, dall'altra l'autonomizzazione della sfera politica rispetto alla società civile. In ogni caso, la *Spaltung* individuale tra *bourgeois* e *citoyen* presenta un carattere ambivalente, venendo sottoposta a una critica immanente, non «totale»: l'elemento in questione, infatti, si rivela il frutto dell'allontanamento da quell'unità tra vita politica e vita sociale che non permetteva lo sviluppo pieno dell'individuo, la sua possibilità, pur contraddittoria, di muoversi liberamente.

Nella *Judenfrage* Marx approfondisce ulteriormente l'analisi della Rivoluzione francese, prendendo in considerazione alcuni principi fondamentali della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, oltre che alcuni articoli delle Costituzioni del '91 e del '93. Sulla base di una lettura molto «orientata» della *Déclaration*, Marx opera una netta divaricazione tra i diritti dell'uomo e i diritti del cittadino ivi contenuti⁹. Infatti, i diritti dell'uomo, e in particolare la libertà, diritto cruciale, riguardano il bourgeois, vale a dire l'uomo come membro della società civile, l'uomo egoista, «separato dall'uomo e dalla comunità [*vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten*]»¹⁰. I diritti indicati non fanno altro che notificare e confermare la *Trennung* presente nella società civile-borghese, in cui ogni uomo è separato da ogni altro uomo, e in cui, quindi, risulta impossibile dare vita a un *Gemeinwesen*. La libertà della società civile-borghese non risponde alle esigenze di un *Gemeinwesen*, ma al contrario si radica nella ricerca del proprio interesse, il vero, per quanto dissimulato, fine del bourgeois. La libertà di quest'ultimo, così come risulta dalla *Déclaration*, possiede solo un limite, costituito dalla libertà di ogni altro: è permesso tutto ciò che non danneggia gli altri. Tale tematizzazione della libertà nasce da una visione atomistica della società civile: «Si tratta della libertà dell'uomo in quanto monade isolata e ripiegata su se stessa [...]. Ma il diritto dell'uomo alla libertà si basa non sul legame dell'uomo con l'uomo, ma piuttosto sull'isolamento [*Absonderung*] dell'uomo dall'uomo»¹¹. Al centro del ragionamento si trova l'individuo della società civile, atomo, e quindi privo di collegamento con gli altri atomi: i diritti dell'uomo, frutto degli eventi rivoluzionari, lungi dallo scardinare o comunque attutire tale stato di cose, secondo Marx ne rappresentano invece la conferma più piena e totale. Da questo punto di vista, la libertà viene a configurarsi come il diritto all'isolamento. Ci si trova di fronte, quindi, ad un riconoscimento dell'ambivalenza della Rivoluzione francese, vale a dire del suo carattere espansivo e propulsivo, ma, nello stesso tempo, del suo postulare una sostanziale dipendenza del *citoyen*, del membro dello Stato, dall'*homme*, il membro egoista della *bürgerliche Gesellschaft*¹². In questo senso la *Déclaration* costituisce un documento estremamente significativo, in quanto rispecchia pienamente l'emergere e l'acuirsi, con le vicende rivoluzionarie, della scissione dell'individuo, e in particolare della centralità di una sfera, quella della società civile, in cui la libertà presenta solamente la funzione di permettere ad arbitri diversi di convivere, senza ostacolarsi a vicenda. Ma l'arbitrio in sé, che riflette il carattere monadico di tale realtà, non viene minimamen-

9 Per un'analisi della lettura marxiana della *Déclaration*, si faccia riferimento in particolare a E. Balibar, *Le frontiere della democrazia*, tr. it. di A. Catone, Roma, manifestolibri, 1993, pp. 75-100. In merito all'interpretazione complessiva, fornita da Marx, della Rivoluzione francese, cfr. B. Bongiovanni, *Le repliche della storia. Karl Marx fra la Rivoluzione francese e la critica della politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.

10 *JF*, p. 364, tr. it., p. 193.

11 *Ibidem*.

12 *Ivi*, p. 369, tr. it., p. 198.

te messo in discussione. Così «l'utilizzazione pratica del diritto dell'uomo alla libertà è il diritto dell'uomo alla proprietà privata»¹³: la tutela di quest'ultima costituisce la necessaria conseguenza del concetto di *Freiheit* sopra delineato. La libertà, intesa come arbitrio, trova il suo sbocco naturale nell'istituto della proprietà privata. Nonostante la scomparsa dei privilegi, l'uguaglianza del *citoyen* venne ancora concepita, in gran parte, su un piano giuridico, e non su uno radicalmente sociale. Babeuf e i suoi seguaci misero in luce il fatto che l'uguaglianza giuridica poteva coesistere con l'ineguaglianza del possesso: Marx risente di questo tipo di critica¹⁴.

Così, nei testi antecedenti all'*Ideologia tedesca*, il concetto di libertà viene declinato secondo due modalità differenti. La prima è quella propria dell'epoca moderna, che trovò nella Rivoluzione francese il suo massimo dispiegamento e che può essere indicata con l'espressione «emancipazione politica»: come sottolineato in precedenza, essa presenta un carattere ambivalente, in quanto per un verso si configura come distruzione dei vincoli feudali, che bloccavano l'agire dell'individui, e quindi rendevano impossibile la sua libertà, per l'altro, costituisce l'«altra faccia» del potere, nel senso che risulta perfettamente inserita nella realtà dello Stato moderno, che trova il suo fondamento nella società civile, con il suo *bellum omnium contra omnes*, e quindi con la sua libertà puramente monadica. Accanto alla modalità indicata, rispetto a cui la prospettiva marxiana costituisce una decostruzione, o una critica immanente, esiste però un'altra modalità, «positiva», di libertà, che va al di là della libertà moderna. Tale «al di là» viene a configurarsi come un superamento della situazione presente, ma a partire dai presupposti che essa apre: nei primi scritti, per connotare l'elemento indicato, viene adoperata l'espressione «emancipazione umana». Comunque sia, nelle prime opere marxiane viene ad acquisire una funzione centrale l'elemento del *Gattungswesen*, e quindi dell'uomo come ente generico, come essere dotato di qualità, caratteristiche che gli sono proprie: la critica all'allontanamento dell'uomo dal proprio genere, apportato dal capitalismo, rappresenta un problema decisivo, dotato di un carattere di fondamento. L'insistenza sulla rilevanza cruciale del *Gattungswesen* tende proprio alla ricerca di «ricomposizione» di ciò che, nello scenario presente, appare irrimediabilmente diviso: si tratta di pervenire a un elemento di unità, in grado di superare la lacerazione sottoposta a critica. Ma la nozione di ente generico si configura come identità immediata fra l'«individuale» e il «collettivo», in direzione di un «ricompattamento» dell'individualità: in questo senso, si tratta di pervenire a una libertà vera, umana, che vada al di là della libertà moderna, e che quindi superi la separazione, contenuta in quest'ultima, fra il bourgeois e il *citoyen*. Nella *Judenfrage* tale tensione concettuale viene indicata mediante il riferimento alla categoria di emancipazione umana: «Solo quando il reale uomo individuale riassume in sé il cittadino astratto [*den abstrakten Staatsbürger*], e come uomo individuale, nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto ente generico [*Gattungswesen*], soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue forces propres come forze sociali, e perciò non separa [*trennt*] più da sé la forza sociale nella figura della forza po-

13 Ivi, p. 364, tr. it., p. 193. Cfr. J. Michel, *Marx et la société juridique*, Paris, Publisud, 1983, p. 42.

14 Sul rapporto fra rivoluzione politica e rivoluzione sociale in merito agli eventi francesi, cfr. A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Carnago (Varese), Sugarco, 1992, in particolare pp. 235-242. Sul concetto di rivoluzione, cfr. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, tr. it. di A.M. Solmi, Genova, Marietti, 1986, pp. 55-72.

litica, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta»¹⁵. L'emancipazione umana si fonda sull'unione tra il *bourgeois* (o *Bürger*), l'uomo reale, e il *citoyen* (o *Staatsbürger*), l'uomo vero ma non reale, in quanto astratto. Se il fulcro prospettico, dal punto di vista critico, è costituito dal problema dell'estraneazione umana, di converso la pars costruens del ragionamento consiste nell'individuazione del *Gattungswesen* in quanto elemento in grado di condurre al superamento della *Entfremdung*, sulla base di una rinnovata unità fra l'uomo e il proprio genere. L'indeterminatezza presente in tale impostazione può sfociare in una forma di organicismo, ma non può essere ridotta sic et simpliciter a tale elemento: ci si trova di fronte piuttosto al rischio di un'indistinzione fra «individuale» e «comune». Tale elemento del *Gattungswesen* veniva a configurarsi come un presupposto astratto, svincolato dalle condizioni concrete del suo darsi. Rispetto a tale scenario, era necessaria una riarticolazione del problema: a questa esigenza risponde la trattazione contenuta nell'*Ideologia tedesca* (1845-46).

Al centro del discorso dell'*Ideologia tedesca* di Marx ed Engels sta il continuo confronto con la «verità effettuale della cosa», per usare l'espressione machiavelliana, e quindi il riferimento allo scenario sociale e politico nella sua singolarità, nella sua irriducibilità a uno schema categoriale onnicomprensivo. Da questo punto di vista, se si vuole esaminare l'uomo e la questione della libertà, ad esso connessa, occorre partire non da uno schema astratto, come quello precedentemente delineato, incardinato sul *Gattungswesen*, ma dalla concretezza della realtà effettiva. La critica all'«anteriore coscienza filosofica» provoca un forte mutamento rispetto al passato in merito alla declinazione dell'individualità. In ogni caso, se nell'*Ideologia tedesca* vari sono gli obiettivi polemici all'interno della riflessione posthegeliana, indubbiamente il richiamo a Feuerbach appare decisivo: «Feuerbach [...] resta fermo all'astrazione 'l'uomo' [...] Fin tanto che Feuerbach è materialista, la storia per lui non appare, e fin tanto che prende in considerazione la storia, non è un materialista»¹⁶. Così la concezione dell'*Ideologia tedesca*, nel tentativo di operare una netta dislocazione della struttura stessa del pensiero, sposta il suo centro d'analisi dall'«uomo», radicato nell'elemento del *Gattungswesen*, agli «individui reali» nella loro determinatezza, nel loro inserimento in un assetto specifico, nel loro carattere contingente, in una parola, nella loro singolarità: «Il fatto è dunque il seguente: individui determinati [*bestimmte Individuen*] che svolgono un'attività produttiva secondo un modo determinato entrano in questi determinati rapporti sociali e politici [...] la coscienza non può essere qualche cosa di diverso dall'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita»¹⁷. Così Marx ed Engels marcano in modo incisivo ed icastico il fatto che il punto di partenza del ragionamento è rappresentato dal riferimento all'individualità, o meglio, agli «individui»¹⁸. Innanzitutto gli individui in questione sono «reali»: l'elemento indicato fa emergere la questione del rapporto fra

15 *JF*, p. 370, tr. it., p. 199.

16 K. Marx - F. Engels, *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (d'ora in avanti, *DI*), 1845-1846, pubbl. post. 1932, in *MEW*, 3, pp. 44-45, tr. it. di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1993⁹, pp. 17-18. Sul carattere fortemente innovativo dell'*Ideologia tedesca* rispetto alle opere precedenti rimane decisivo, nonostante la presenza di alcune unilaterali e contrapposizioni manichee, L. Althusser, *Pour Marx*, Francois Maspero, Paris 1965, tr. it. di C. Luporini, Roma, Editori Riuniti, 1974.

17 *DI*, pp. 25-26, tr. it., pp. 12-13.

18 Sulla centralità dell'elemento dell'individualità nell'intero percorso marxiano, mi permetto di fare riferimento a L. Basso, *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*, Roma, Carocci, 2008.

teoria e pratica. In questo senso, in Marx il materialismo, più che connotare la deduzione della politica e della religione dalla dimensione economica, sta ad indicare, come emerge da una lettera di Engels a Joseph Bloch, la centralità della «produzione e riproduzione della vita reale»¹⁹, prioritaria rispetto alla coscienza.

Tale nesso teoria-pratica non deve essere inteso come una derivazione della seconda dalla prima, una sua deduzione: non esiste una struttura categoriale immutabile, capace di determinare l'azione, ma, al contrario, quest'ultima ridisloca continuamente il piano del discorso. Nello stesso tempo, però, il pensiero non si configura come mera elaborazione concettuale della prassi, possedendo un'autonomia rispetto ad essa: è all'interno di questo rapporto «singolare», non definito una volta per tutte, ma estremamente mobile e dinamico, che è necessario inserire la questione dell'individualità e della libertà²⁰. Così il tema indicato non può venir affrontato astrattamente, sulla base di un'impostazione «teoreticistica», ma deve essere «giocato» nella pratica, a partire da un'indagine specifica, nella sua irriducibilità a un approccio onnicomprensivo. Ci si trova di fronte non a una visione generalizzante, ma a una logica singolare, immanente alle situazioni concrete in cui si materializza. Proprio dal momento che l'analisi del reale è «situata», circostanziata, gli «individui reali» si identificano con gli «individui determinati», che operano all'interno di un contesto e di un ambito singoli, sulla base di una serie di presupposti anch'essi specifici. I *bestimmte Individuen* sono influenzati dalle circostanze all'interno delle quali si muovono, ma anche dall'esistenza degli altri individui: la trattazione del concetto di individuo si presenta, quindi, saldamente connessa a quella determinazione che lo pone in rapporto con gli altri. Comunque sia, la *Bestimmung* è indicata in modo preciso con il richiamo all'elemento della produzione: gli individui, infatti, appartengono a un'attività produttiva e a un contesto sociale e politico storicamente condizionato. Qui viene esclusa la presenza di un influsso decisivo, da parte degli individui, sulle circostanze, e quindi viene negata alla radice ogni forma di antropocentrismo: le situazioni specifiche non determinano completamente gli individui, ma certamente li condizionano in modo consistente. Più in generale, ci si trova di fronte all'idea del carattere sempre determinato dell'azione individuale: l'individuo si rivela quindi strutturalmente contingente e singolare, essendo sempre situato in una posizione specifica.

A partire da tale logica della determinazione specifica, nell'*Ideologia tedesca* vengono esaminati i segni distintivi del sistema capitalistico. Al riguardo vengono individuate due modalità di comunità, a cui corrispondono due tipologie di libertà. Dietro la prima modalità di comunità, la «comunità apparente» [*scheinbare Gemeinschaft*], si nasconde il riferimento alla presente struttura capitalistica, che si fonda sulla sussunzione degli individui a un potere sociale materializzato nel denaro e sul dominio di una classe sull'altra²¹. Comunque sia, la *scheinbare Gemeinschaft* in questione costituisce un netto progresso rispetto alle forme sociali precapitalistiche, in quanto conduce a uno straordinario sviluppo delle forze produttive, precedentemente impensabile: la realizzazione dell'individuo, delle sue capacità e dei suoi bisogni è possibile solo a partire da questa base. La comunità apparente, che si radica nell'elemento della divisione del

19 *Engels an Joseph Bloch*, 21/09/1890, in *Briefe. Januar 1888 bis Dezember 1890*, MEW, 37, 1967, p. 463, tr. it. di F. Gerratana, in K. Marx - F. Engels, *Opere*, XLVIII, *Lettere 1888-1890*, a cura di A.A. Santucci, Roma, Editori Riuniti, 1983, p. 492.

20 Cfr. L. Althusser, *Machiavel et nous*, in *Ecrits philosophiques et politiques*. I, Paris, Stock/Imec, 1994, tr. it. di M.T. Ricci, Roma, manifestolibri, 1999.

21 Cfr. *DI*, p. 74, tr. it., p. 55.

lavoro, comporta, allo stesso tempo, l'affermazione e la negazione dell'individuo: in essa gli individui «partecipavano non come individui, ma come membri di una classe [Klassenmitglieder]»²². Ci si trova di fronte alla *Trennung*, pensabile solo all'interno della *bürgerliche Gesellschaft*, fra l'individuo personale e l'individuo contingente (o medio). Il primo è l'individuo dotato di capacità, attitudini, bisogni: il raggiungimento di tali obiettivi è reso però impossibile dal persistere della presente struttura sociale. Il secondo è l'individuo in quanto appartenente ad una classe, e quindi in tutto e per tutto sottoposto ad essa: la sua singolarità risulta così recisamente negata. Così la libertà propria del modo di produzione capitalistico si rivela anch'essa apparente, dal momento che nella realtà delle cose, non nell'immaginazione, gli individui sono sottoposti ad un potere oggettivo che ne dirige il movimento, tentando di impedire loro ogni possibilità di soggettivazione. In vari passi viene affermato con forza tale carattere apparente della libertà, consistente nel fatto che l'individualità si converte nella casualità: «Questo diritto, di poter godere indisturbati della casualità all'interno di certe condizioni, veniva finora chiamato libertà personale»²³. Ora occorre però aggiungere che all'aggettivo «apparente», con cui viene connotata la comunità indicata, non va attribuito il significato di elemento irreali, fittizio: allo stesso modo, non ci si trova di fronte a un mero feticcio di libertà, ma a una libertà vera e propria. Marx tiene aperta l'ambivalenza propria della società civile-borghese, all'interno della quale risulta impossibile separare la libertà, il presupposto individualistico del discorso, dalla sussunzione al potere oggettivo. Occorre interpretare tale «libertà apparente» sulla base di un intreccio di realtà e mistificazione. In ogni caso, rispetto alla trattazione finora condotta è necessario un elemento di «complicazione»: finora, infatti, il problema della libertà è stato interpretato *in primis* a partire dall'intreccio delle categorie di individuo e comunità.

A tal fine occorre introdurre un terzo elemento, la classe, che costringe a riarticolare il discorso. La società non consiste solo di individui, ma di individui e classi, borghesia e proletariato: anzi, l'elemento della classe risulta decisivo. Come abbiamo sottolineato in precedenza, la comunità apparente non consiste solo nella sussunzione degli individui a un potere sociale oggettivo, materializzato nel denaro, ma anche nel dominio di una classe sull'altra. Se la società si fonda su rapporti tra gli individui, più che su individui, tali rapporti non sono irenici, ma rispondono a una logica di dominio, sulla base di una radicale asimmetria. In questo senso, viene a svolgere una funzione decisiva il proletariato, il quale, pur venendo talvolta definito come uno «specchio» rovesciato della borghesia, secondo una piena simmetria, in realtà esso viene concepito in distonia rispetto alla borghesia, configurandosi come una paradossale «universalità di parte», che tende al superamento del suo stesso porsi come parte, ma sulla base di una prospettiva situata²⁴. Nello scenario moderno la figura dell'individuo è decisiva e trova, proprio nel rapporto di classe, la propria forma sociale. L'intera modernità può essere concepita proprio come la relazione fra tale figura individuale e la sua forma sociale: si tratta di un rapporto sempre molto complesso e critico. Comunque sia, il concetto di classe deve essere calato nella dimensione della pratica, dal momento che «i singoli individui formano una classe solo in quanto debbono condurre una lotta [*Kampf*] comune contro un'altra classe»²⁵. Ciò

22 Ivi, pp. 74-76, tr. it., pp. 55-57.

23 Ivi, p. 75, tr. it., p. 57.

24 Cfr. S. Žižek, *Tredici volte Lenin. Per sovvertire il fallimento del presente*, tr. it. di F. Rahola, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 119.

25 *DI*, p. 54, tr. it., p. 54.

che unisce (e divide) gli individui della società borghese non è il riferimento a un bene comune dotato di una valenza fondante o ad un ordine giuridico già costituito e regolato, ma la presenza di un elemento di strutturale conflitto: le classi esistono solo all'interno di esso, e quindi acquistano un senso determinato solo all'interno della lotta di classe²⁶. Tale considerazione appare assai rilevante, in quanto comporta il rifiuto di ogni visione sostanzialistica del proletariato, sia in senso ontologico sia in senso sociologico (sulla base di una sua ipostatizzazione rigida come gruppo sociale e di una sua acritica applicazione da un'epoca all'altra): la classe si dispiega sul terreno della pratica, e quindi non può venire determinata una volta per tutte, configurandosi invece come una nozione eminentemente politica, che però esige una radicale trasformazione della pratica politica. La classe tiene insieme l'unità del nome collettivo e la molteplicità delle pratiche e dei soggetti che ne costituiscono l'articolazione materiale: ne deriva che le situazioni conflittuali della classe non illustrano dei momenti dialettici preesistenti. In questo senso deve essere inteso il comunismo, in quanto «movimento reale che abolisce [*aufhebt*] lo stato di cose presente»²⁷: «movimento» ne indica il dinamismo, la mai completa riducibilità a un determinato assetto, «reale» ne connota il radicamento in una serie di condizioni concrete, che si inscrivono materialmente nell'agire politico. Il comunismo rappresenta un «flusso» che si inserisce nelle pieghe del presente, dispiegando le energie di cui esso è carico, non configurandosi come una sorta di 'al di là' utopico, di astratto «dover essere». Ma, rispetto ad Hegel, tale *Aufhebung* viene concepita come una destituzione dello stato di cose presente, e quindi non può configurarsi come una sorta di ricomposizione a livello più alto. Infatti, il piano è quello della pratica, in quanto la coimplicazione fra libertà e asservimento al potere oggettivo non può essere «spezzata» per via teorica. In questo scenario la libertà viene intesa come liberazione, come pratica di emancipazione dai rapporti attuali: è una libertà «agita», così come avviene nei fenomeni rivoluzionari, in cui gli individui si riappropriano della propria *praxis*. Connessa alla questione del comunismo come pratica di liberazione sta la tematizzazione della «comunità reale», in contrasto con la «comunità apparente»: se quest'ultima si fonda su «individui come membri di una classe», determinati quindi dalla logica di dominio indicata, e su una «libertà apparente», la comunità reale si fonda su «individui come individui» e su una «libertà reale». Le nozioni di individuo, classe e comunità si contraddistinguono, come molte categorie marxiane, per un'intrinseca duplicità: pur restando invariato il «nome» (individuo, classe, comunità), si attua una dislocazione decisiva fra le sue due accezioni, vale a dire fra la sua configurazione non del tutto disomogenea rispetto alla struttura sottoposta a critica e il suo carattere dirompente nei confronti di quest'ultima. Per la comprensione della comunità reale gioca una funzione rilevante l'elemento del proletariato, nella sua asimmetria rispetto alla classe borghese. Il riconoscimento della centralità dell'elemento della prassi fa emergere l'estrema mobilità della classe, nella sua continua tensione verso la realizzazione degli «individui come individui».

In ogni caso, dal momento che, per Marx, le categorie della *bürgerliche Gesellschaft* si contraddistinguono per una strutturale duplicità, ogni critica mossa ad esse non può che presentare un carattere di immanenza, e non di assoluta alterità: la comunità apparente

26 Cfr. E. Balibar-I. Wallerstein, *Razza nazione classe. Le identità ambigue*, tr. it. di F. Frosini - A. Pascale - G. Travaglini, Roma, Edizioni Associate, 1996², pp. 203-240. Sull'interpretazione di Balibar, mi permetto di fare riferimento a L. Basso, *The Ambivalence of «Gewalt» in Marx and Engels: On Balibar's Interpretation*, «Historical Materialism» 17 (2009), 2, pp. 215-236.

27 *DI*, p. 35, tr. it., p. 25.

non costituisce una mera finzione, ma, comunque, non esaurisce la realtà, dal momento che tenta di escludere ogni *conatus* di emancipazione, senza però riuscire mai a farlo fino in fondo. È importante rimarcare che, per Marx, l'esistente non si identifica con il reale, e quindi la comunità apparente, il sistema capitalistico presente, non esaurisce la realtà nel suo carattere dinamico, nella sua apertura a soluzioni non predeterminate. In questo senso, la «libertà apparente» concettualizzata dalla maggior parte dei filosofi moderni, funzionale al sistema capitalistico e alla forma-Stato, e quindi legata «a doppio filo» all'elemento del potere, risulta inadeguata per cogliere la complessità dei rapporti che innervano la «verità effettuale della cosa», per riprendere l'espressione machiavelliana. Occorre però aggiungere che la presenza stessa di una «comunità apparente» presuppone la possibilità di una «comunità reale»: il rapporto fra l'elemento «apparente» e l'elemento «reale» non può essere interpretato come una relazione fra il «falso» e il «vero», fra la mistificazione e l'effettualità. Il fatto che alla *scheinbare Gemeinschaft* sia sottesa una *scheinbare Freiheit*, e il fatto che gli individui siano sussunti ad un potere sociale oggettivo, materializzato nel denaro, non stanno a significare che la libertà non esiste, costituendo solo un nome, e che l'individualità possieda un carattere meramente fittizio. È necessario tenere in costante considerazione l'ambivalenza in questione, e quindi la duplicità della condizione individuale ad essa sottesa: per un verso, si apre la possibilità di un pieno sviluppo delle capacità e delle facoltà umane, impensabile in precedenza, per l'altro, l'individualità si converte in casualità.

In ogni caso, in contrasto con la *scheinbare Gemeinschaft*, dotata delle caratteristiche indicate, la comunità dei proletari rivoluzionari è volta al riconoscimento degli individui in quanto individui, e non in quanto asserviti ad una struttura sociale. Da tale punto di vista, la nozione di comunità viene condotta fino alle sue estreme conseguenze, e quindi svuotata dai suoi segni distintivi: essa non connota più il luogo di sussunzione degli individui ad un soggetto politico costituito, in cui però essi, in quanto liberi e uguali, risultano uniti, ma, al contrario, rappresenta un superamento di tale logica. Si tratta di concepire il singolo in modo adeguato alle circostanze determinate, ma comprendendone l'irriducibilità a ingranaggio di un meccanismo che sembra muoversi *motu proprio*, e quindi cercando di svilupparne pienamente le potenzialità. Così il fulcro del ragionamento è rappresentato dalla realizzazione individuale: non ci si trova di fronte a una sorta di ipostatizzazione della comunità, di assorbimento dell'individuo in essa, ma a un tentativo di pensare politicamente la fine della sottomissione individuale a forze sociali oggettive ed apparentemente incontrollabili. Comunque sia, l'idea della realizzazione individuale non risulta sufficiente per definire la posizione marxiana: occorre determinarne ulteriormente i segni distintivi, dal momento che non qualsiasi tipo di valorizzazione individuale conduce al medesimo esito teorico e politico. Anzi, tale assunzione può sfociare in direzioni addirittura inconciliabili; in particolare, è necessario sottolineare che la concezione marxiana si differenzia nettamente dall'individualismo liberale: il riconoscimento della rilevanza dell'individualità non sfocia, quindi, in una prospettiva sorretta dall'idea di una possibile conciliazione fra il marxismo e il liberalismo, che postula l'esistenza di individui assolutamente autonomi e in grado di muoversi senza condizionamenti²⁸. Il tentativo marxiano consiste nel valorizzare l'individuo non in contrapposizione alla *Gemeinschaft*,

28 La prospettiva delineata si rivela incompatibile con l'approccio di J. Elster, *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, esponente del marxismo analitico, che considera la posizione marxiana per molti versi conciliabile con la teoria dell'«individualismo metodologico».

ma in relazione con essa, dal momento che lo sviluppo dei singoli è possibile solo tramite la loro unione, ovviamente nel contesto delle forze produttive esistenti: «Nella comunità reale (*in der wirklichen Gemeinschaft*) gli individui acquistano la loro libertà nella loro associazione (*Assoziation*) e per mezzo di essa»²⁹. La libertà personale, e quindi la realizzazione individuale, si rivela inseparabile dalla presenza di una *Gemeinschaft* fondata sulla *Assoziation* degli individui. Occorre osservare che successivamente, negli anni '50 e '60, Marx abbandonerà in gran parte il concetto di *Gemeinschaft* (a favore di quello di *Gemeinwesen*), che esercita una funzione così significativa nell'*Ideologia tedesca*: per spiegare tale mutamento, si può affermare che, andando al di là di alcuni limiti del testo oggetto d'indagine, occorre porre in discussione non solo la «comunità apparente», ma la struttura stessa della comunità. Quest'ultima, infatti, si fonda inevitabilmente sulla delimitazione, fisica e metaforica, di un territorio, comportando quindi una forma di sussunzione individuale: nell'*Ideologia tedesca* manca la piena consapevolezza della non coincidenza fra l'essere comune e la comunità, e quindi dell'idea secondo cui qualsiasi *Gemeinschaft* non può non configurarsi come un assetto di disciplinamento. Nonostante la difficoltà esposta, l'*Ideologia tedesca* è volta a superare ogni contrapposizione fra la dimensione individuale e la presenza di un tessuto sociale e politico, dal momento che la realizzazione degli «individui come individui» è possibile solo in una «comunità reale», in un'associazione che non si configura come mera sommatoria di individui-atomi. Il passaggio dal lavoro, che intristisce la vita dell'uomo, alla possibilità di manifestazione personale, nella sua stretta connessione con il «tracciato» materiale della situazione in cui si attua, indica la dislocazione operata dalla comunità reale. In Marx si assiste, per riprendere le categorie greche, non ad un dominio della *poiesis* sulla *praxis*, ma a un continuo «scambio» fra *poiesis* e *praxis*, fra la dimensione produttiva e l'azione libera nel suo senso ampio³⁰. In ogni caso, il primo segno distintivo della comunità reale, della società comunista è rappresentato dal riferimento agli «individui come individui» (*Individuen als Individuen*), in contrapposizione alla comunità apparente, fondata sugli «individui come membri di una classe» [*Individuen als Klassenmitglieder*], e quindi a partire da un'appartenenza precostituita. Gli «individui come individui», o le singolarità, non devono essere concepiti come uomini assolutamente liberi da qualsiasi determinazione e condizionamento, pena il rischio di ricadere in quella impostazione antropocentrica, che era stata criticata per la sua incapacità di comprendere i processi senza ridurli a mero effetto dell'azione umana. L'utilizzo del concetto di singolarità, proprio del dibattito contemporaneo francese, fa emergere anche dal punto di vista terminologico la distonia rispetto all'individualità moderna sottoposta a critica³¹. Per far emergere la dimensione relazionale della singolarità può risultare utile introdurre il concetto contemporaneo di «transindividuale», indicante l'intreccio che si stabilisce tra l'«individuale» e il «collettivo», sulla base di coordinate mobili, mai definibili una volta per tutte³².

29 *DI*, p. 74, tr. it., pp. 54-55. Cfr. A. Tosei, *Etudes sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude*, Paris, Kimé, 1996, p. 13.

30 Cfr. E. Balibar, *La filosofia di Marx*, tr. it. di A. Catone, Roma, manifestolibri, 1994, p. 45.

31 Sulla nozione di singolarità si vedano in particolare, sulla base di differenti prospettive, A. Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998, tr. it. di M. Bruzzese, Napoli, Cronopio, 2001; J.-L. Nancy, *Etre singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, tr. it. di D. Tarizzo, Torino, Einaudi, 2001.

32 Sulla categoria di transindividuale, cfr. G. Simondon, *L'individuation psychique et collective. A la lumière des notions de forme, information, potentiel et métastabilité*, Paris, Aubier, 1989, tr. it. di P. Virno, Roma, DeriveApprodi, 2001. Per un'interpretazione politica della transindividualità, in relazione a Marx, cfr. E. Balibar, *La filosofia di Marx* cit., p. 36.

Tale prospettiva è sorretta da un'accezione «concreta» di libertà, nel suo radicamento in determinati contesti e presupposti da cui non si può prescindere completamente, ma che nello stesso tempo non determinano totalmente l'individuo. In ogni caso, l'azione, nel senso indicato, si differenzia nettamente dal generico, e casuale, agire individuale proprio della comunità apparente, pur inscrivendosi nella dinamica delle forze produttive, i cui presupposti «sono le condizioni del dominio di una determinata classe»³³: il superamento di tale logica si materializza nell'esistenza di una classe, il proletariato, che, a partire dal riconoscimento di una situazione comune, rende la cooperazione tra individui un movimento politicamente significativo. All'interno di questa prospettiva il conflitto non costituisce un elemento «originario», venendo concepito secondo una piena aderenza rispetto alle condizioni in cui si attua: i singoli formano una comunità reale ogniqualvolta danno vita a momenti di soggettivazione in grado di mettere in discussione l'assetto presente. Ma, proprio in quanto non ci si trova di fronte a un'assunzione «metafisica» del conflitto, ma a un'analisi circostanziata delle singole situazioni, nell'immanenza del loro dispiegarsi, una trattazione della nozione di classe non può essere svincolata dalle lotte concrete, all'interno delle quali esso viene continuamente rideterminato. Il «movimento reale» in questione non nasce certo *ex nihilo*, radicandosi piuttosto nelle esperienze operaie concrete di quegli anni: ad esempio, si faccia riferimento alla rivolta dei tessitori di Slesia del 1844, alla «Lega dei Giusti» e al Cartismo. Se la classe è una nozione intimamente politica, il tentativo è di pervenire a un'articolazione politica della classe operaia: non a caso, l'*Ideologia tedesca* è il primo testo in cui viene impiegata l'espressione «partito comunista» per designare l'organizzazione adeguata da tale punto di vista, in aderenza agli scopi complessivi del movimento operaio³⁴.

Così è necessario tenere presente come la riflessione marxiana sulla classe si sviluppi successivamente all'*Ideologia tedesca*, fino ad arrivare a quell'anno-chiave della storia europea e del movimento operaio che è il 1848³⁵. Il *Manifesto del partito comunista*, con la sua delineazione dell'elemento del partito, risponde proprio all'esigenza di trovare un elemento di connessione fra le lotte operaie, onde evitarne una dispersione in direzioni non componibili: la struttura del partito deve essere capace di conciliare la mobilità della lotta operaia con la necessità di una sua «messa in forma», che non annulli però la pluralità e la vitalità delle sue articolazioni: esso tiene insieme una molteplicità di pratiche e di soggetti a partire dalla necessità di un elemento di coordinazione. Ma in uno scritto come il *Manifesto*, incentrato sulla costituzione della forma-partito, non viene negata la rilevanza dell'elemento della libertà: al contrario, lo scopo politico è rappresentato dalla formazione di un'«associazione, in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti»³⁶. In questo senso, emerge la centralità della nozione di libertà individuale: la condizione di possibilità della «libertà di tutti» è la «libertà di ciascuno». Non può darsi «libertà di tutti» se manca il presupposto della «libertà di ciascuno»: è interessante sottolineare che, da un lato, che la realizzazione individuale costituisce

33 *DI*, p. 69, tr. it., p. 29.

34 Ivi, p. 453, tr. it., p. 460. Cfr. M. Löwy, *Il giovane Marx*, tr. it. di A. Marazzi, Bolsena, Massari, 2001, pp. 197-222.

35 Sull'interpretazione marxiana del 1848, cfr. in particolare H. Steinert-H. Treiber, *Die Revolution und ihre Theorien. Frankreich 1848: Marx, v. Stein, Tocqueville im aktuellen Vergleich*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1975.

36 K. Marx - F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, 1848, in *MEW*, 4, 1959, p. 482, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Bari, Laterza, 1994, p. 121.

il fine del discorso marxiano, contro il «luogo comune» dell'organicismo marxista e quindi della sussunzione dell'individuo alla comunità, dall'altro, tale prospettiva non è compatibile con l'individualismo liberale. Per Marx gli individui devono essere indagati a partire da una determinazione specifica: ne deriva che essi subiscono sempre dei condizionamenti, in grado di ridurre il margine d'azione. Inoltre, tale «posta in gioco» della realizzazione individuale interagisce continuamente con l'«universalità di parte» del proletariato, presentando quindi un carattere situato. Da quanto sottolineato emerge il fatto che l'«apertura» della libertà, la sua irriducibilità a soluzioni prefissate non implica l'esistenza di un'indeterminazione concettuale. Anzi, la libertà viene interpretata da Marx sempre in modo concreto, in rapporto alle situazioni specifiche in grado di mettere in discussione lo «stato di cose presente». Il problema in questione viene esaminato all'interno della contingenza di quegli anni: se pensiamo all'evento-chiave del '48 il tentativo è di superare i limiti delle associazioni operaie dei primi anni '40, tra cui quello dell'esistenza di un artigianato proletariato, più che di un vero e proprio proletariato, oltre che di un'organizzazione politica ancora embrionale. In ogni caso, l'individuazione della struttura-cardine del partito costituisce la base per un movimento operaio europeo, se non mondiale, sulla base di una vera e propria «rivoluzione permanente». In questo senso la libertà, intesa come liberazione, sembrava poter assumere un carattere così immediatamente espansivo, da poter unire le classi operaie dei vari paesi europei. Con la sconfitta lacerante del '48, esemplificata nel modo più evidente dalla situazione francese, e quindi con l'ascesa di Luigi Bonaparte, Marx mette in discussione non la prospettiva rivoluzionaria in sé, ma sicuramente l'idea della valenza immediatamente espansiva e permanente della rivoluzione, sulla base della consapevolezza, ad esempio, di dover riconsiderare il ruolo dello Stato-nazione senza ridurlo a mero epifenomeno: l'internazionalismo non andava così negato, ma declinato a partire da una rideterminazione della topografia sociale e politica. Ma, ancor di più, la sconfitta del '48 rafforza in Marx la convinzione della necessità di articolare sistematicamente la critica dell'economia politica: fino a quel momento, infatti, erano presenti alcuni elementi di economia politica, ma essi non venivano a delineare un dispositivo complessivo del discorso. Nella presente trattazione faremo riferimento soprattutto ai *Grundrisse*, ai *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (1857-1858).

In primo luogo, occorre sottolineare che, con la critica dell'economia politica, l'obiettivo di Marx è di dare vita non a una storia generale dell'umanità, ma a un'analisi del modo di produzione capitalistico nella sua singolarità, nella sua differenza specifica rispetto ai precedenti modi di produzione, nel suo carattere di *novum* rispetto al passato. In questo senso, il capitalismo si configura come una rottura dirompente nei confronti dei legami comunitari delle forme precapitalistiche, e quindi dà vita ad una «nuova umanità»³⁷. In precedenza, infatti, l'uomo era legato al proprio *Gemeinwesen* come ad un «cordone ombelicale», non possedendo alcuna autonomia rispetto ad esso, e alla terra come «grande mediatrice»: si trattava di forme produttive sostanzialmente statiche. In quel contesto, non risultava possibile parlare di libertà, in quanto possibilità di dispiegamento delle proprie forze: se esiste un rapporto stretto fra individualità e libertà, per denotare tali assetti produttivi non si può parlare in modo vero e proprio di individuo, in

37 Cfr. K.-J. Krahl, *Attualità della rivoluzione. Teoria critica e capitalismo maturo*, tr. it. di S. De Waal, Roma, manifestolibri, 1998, in part. p. 155 sgg.

quanto l'uomo risultava privo di autonomia rispetto alla propria comunità³⁸. A rigore, si può addirittura affermare che «individuo», «società» e «classe» costituiscono categorie impensabili prima del modo di produzione capitalistico. Perché si formi una società, è richiesto uno stadio molto sviluppato, in cui gli individui entrino in un contatto reciproco universale, e in cui le relazioni si autonomizzano rispetto ai produttori, diventando una sorta di seconda natura. Proprio della società è un costitutivo dinamismo, una sua continua apertura a soluzioni non predeterminate, non condizionate pienamente dalla natura. Così ci si trova di fronte alla società in senso stretto solo con il modo di produzione capitalistico, nel momento in cui la merce è diventata la forma generale di organizzazione e l'attività che produce merci è diventata quella dominante. La produzione capitalistica, in quanto produzione per la produzione e non per il consumo, richiede ai singoli individui un'astrazione dai particolari valori d'uso, bisogni e interessi. La produzione come elemento-chiave si realizza in modo vero e proprio solo con la formazione capitalistica della società, dal momento che i mezzi di produzione si sono storicizzati e si sono storicizzati e spersonalizzati i rapporti di proprietà. Inoltre, per la prima volta, con il capitalismo la coazione esercitata sui lavoratori non è esterna, ma interna al processo di produzione immediato. Il capitalismo rappresenta il primo sistema economico basato sull'esistenza di classi, secondo un antagonismo assolutamente insanabile fra di esse. Ci si trova di fronte a una struttura «duale» (classe dei capitalisti-classe degli operai): l'antagonismo rappresenta non solo un aspetto, ma la condizione di possibilità del modo di produzione capitalistico, e la classe è definita dall'antagonismo specifico che la costituisce. Così la società si configura come un assetto che riduce i singoli alla loro funzione economica, individuandoli sulla base del loro possesso di denaro, e quindi fondando la schiavitù politica sull'apparente libertà del lavoro. Nei *Grundrisse* sono presenti ambiguità al riguardo, dal momento che talvolta Marx utilizza l'espressione «lavoro libero», mentre sarebbe più corretto adoperare l'espressione «lavoro salariato». Infatti, la categoria di lavoro libero, in quanto superamento di forme servili sul piano sia economico sia giuridico, risente di un'idea di «grande narrazione» tipicamente ottocentesca, sulla base della quale il capitalismo si configurerebbe come eliminazione di ogni modalità servile. Da questo punto di vista, occorre sottolineare che tipologie di lavoro coatto non sono mai uscite di scena dall'orizzonte capitalistico. Per riprendere il tema della classe, nella critica dell'economia politica Marx mette in luce il fatto che la dimensione della classe in senso proprio non accomuna tutte le epoche storiche, costituendo un segno distintivo del sistema capitalistico. In ogni caso, anche se riconoscessimo rapporti di classe prima del capitalismo, dovremmo osservare che la presenza di un'opposizione di classe nelle forme precapitalistiche non aveva mai distrutto l'unità uomo-terra: solo con il capitalismo tale unità è stata erosa, dando vita al primo modo di produzione veramente sociale, nel senso insieme espansivo e spettrale del termine.

Comunque sia, dall'analisi dei *Grundrisse*, e, più in generale dalla critica dell'economia politica, emerge con evidenza il fatto che solo a partire dal modo di produzione capitalistico, che «crea» individuo e società, è possibile cogliere il concetto di libertà da noi generalmente adoperato, vale a dire come possibilità di dispiegare le proprie forze. È interes-

38 Sulle forme produttive precapitalistiche si vedano in particolare B. Hindess-P. Hirst, *Mode of Production and Social Formation. An Auto-Critique of «Pre-Capitalist Modes of Production»*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1977; G. Sofri, *Il modo di produzione asiatico. Storia di una controversia marxista*, Torino, Einaudi, 1979; J. Janoska (hrsg. von), *Das «Methodenkapitel» von Karl Marx. Ein historischer und systematischer Kommentar*, Basel, Schwabe & Co, 1994, pp. 215-337.

sante notare che, nella visione marxiana, la nozione di libertà presenta quell'ambivalenza costitutiva precedentemente richiamata: essa, per un verso, è legata alla dimensione della soggettività, sulla base di un estremo dinamismo, per l'altra, costituisce l'altra faccia del potere, e in particolare, marxianamente, di quel potere sociale oggettivo, materializzato nel denaro e nella sua accumulazione, il capitale. Così emerge la duplicità del capitale, in quanto perpetuazione del valore di scambio, che apre l'individuo a un tessuto sempre più ampio di relazioni, eliminando quei vincoli patriarcali, cetuali, aristocratici che ne impedivano il movimento, ma, nello stesso tempo, lo sottomette a quella *soziale Macht* più volte richiamata³⁹. All'interno del modo di produzione capitalistico si verificano, da un lato, uno straordinario impulso delle energie individuali, e, dall'altro lato, una vera e propria espropriazione dell'operaio, una sua sottomissione a un potere sociale che non riesce a controllare. Se le forme precapitalistiche erano contraddistinte dall'elemento dell'unità (unità dell'uomo con la terra, con la comunità), il capitalismo si caratterizza per la presenza di una separazione strutturale [*Trennung*] dell'individuo dai mezzi di produzione e dagli altri individui. In questo scenario libertà individuale e sussunzione ad un potere oggettivo costituiscono le due facce della stessa medaglia. Così l'individualità si rivela asservita a strutture di dominio sociali, materializzate nel denaro, «potere sociale» che ogni individuo «porta con sé nella tasca»⁴⁰. Il potere sociale è intimamente connesso alla dinamica del denaro, elemento individualizzato e isolato, che sta all'origine della coimplicazione indicata fra sviluppo del singolo e sussunzione ad un potere sociale superiore rispetto agli individui. In tale situazione, nella quale gli individui, in quanto liberi e uguali, costituiscono gli strumenti di uno scambio illimitato, il denaro riveste un ruolo di primo piano, a tal punto da rappresentare la vera comunità del sistema capitalistico: «Esso stesso, il denaro, è la comunità [*Gemeinwesen*], né può sopportarne una superiore»⁴¹. Ci si trova di fronte a una destrutturazione della dimensione sociale; se la società si fonda, in primo luogo, non su individui, ma su una rete complessa di rapporti tra individui, tale relazionalità è l'altra faccia dell'isolamento reciproco: «La mutua e generale dipendenza degli individui reciprocamente indifferenti [*gleichgültigen*] costituisce il loro nesso sociale»⁴². Così socialità e indifferenza costituiscono le due facce della stessa medaglia. Finora abbiamo sottolineato che il concetto di libertà viene sottoposto a una critica immanente, facendone emergere sia la connessione con la soggettività, sia il fatto che tale elemento si realizza contestualmente alla sussunzione a un potere sociale oggettivo, materializzato nel denaro.

Ma il discorso richiede un ulteriore approfondimento. Al riguardo occorre fare riferimento a due piani del discorso, esaminati nei *Grundrisse*: la circolazione semplice delle merci e la produzione. Anche per comprendere la questione della libertà, è importante il riferimento alla differenza fra tali livelli. Se ci si ferma alla sfera «superficiale» della circolazione semplice delle merci (rispetto a cui la produzione costituisce la sfera profonda), ci si trova di fronte a un rapporto fra due individui, A e B, che, oltre ad essere caratterizzato dall'eguaglianza, si segnala per la presenza di un elemento di reciprocità

39 Sul tema del dominio sociale nella critica dell'economia politica, cfr. M. Postone, *Time, Labor and Social Domination: a Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge-London, Cambridge University Press 1993.

40 K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (d'ora in avanti, *G*), 1857-1858 pubbl. post. 1941, in *MEW*, 42, 1983, pp. 90-91, tr. it. di E. Grillo, Firenze, La Nuova Italia, 1997, vol. I, pp. 97-98.

41 Ivi, p. 149, tr. it., p. 183.

42 Ivi, p. 90, tr. it., I, pp. 96-97. Cfr. G. Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.

e, quindi, di libertà⁴³. Nell'ambito della circolazione semplice delle merci, fa capolino il momento giuridico del contratto privato (e non sociale), concernente individui che si trovano in una relazione di scambio, e che si riconoscono come proprietari. Il piano della circolazione semplice delle merci è contraddistinto dalla dimensione della reciprocità: i soggetti si rapportano sulla base di una piena simmetria, e quindi secondo una piena libertà e uguaglianza. Tale piano presenta però un carattere apparente: riprendiamo le considerazioni precedentemente svolte sul fatto che «apparenza» non significa irrealtà, ma rappresenta un intreccio di realtà e mistificazione. Ma, se si oltrepassa la sfera della circolazione semplice delle merci, contraddistinta dalle più assolute libertà e uguaglianza, e quindi dalla reciprocità fra i soggetti operanti, e si scende nei «bassifondi» della produzione, ci si rende conto del fatto che l'elemento individuale è sussunto sotto la dimensione sociale. Si presenta destituito di senso ritenere, alla maniera di Proudhon, che lo scambio, il valore di scambio costituiscano, di per sé, dei sistemi fondati sulla libertà e sull'uguaglianza, ma che tali elementi siano stati rovinati dallo sviluppo del denaro, risultato necessario della dinamica del valore di scambio. Così Marx, mettendo in luce la coimplicazione fra sviluppo individuale e sussunzione ad un potere sociale oggettivo, demistifica l'«apparenza» di libertà e uguaglianza che «seduce la democrazia»: «nei rapporti di denaro, nel sistema di scambio sviluppato (e questa parvenza seduce la democrazia) [...] gli individui sembrano entrare in un contatto reciproco libero e indipendente (questa indipendenza che in se stessa è soltanto e andrebbe detta più esattamente indifferenza [*Gleichgültigkeit - im Sinn der Indifferenz*] e scambiare in questa libertà; ma tali essi sembrano soltanto a chi astrae dalle condizioni, dalle condizioni di esistenza nelle quali questi individui entrano in contatto»⁴⁴. Se ci si sposta dalla sfera «aurea» della circolazione semplice delle merci ai «bassifondi» della produzione, libertà e uguaglianza si convertono in illibertà e disuguaglianza: in questo modo entra in crisi la rappresentazione fornita dall'«immaginario» democratico. Al riguardo appare necessario ribadire che libertà e uguaglianza devono essere comprese sulla base di un'ambivalenza costitutiva, e quindi nel loro carattere di realtà, consistente nel superamento di assetti gerarchici che «bloccavano» il movimento degli individui, ma anche, nello stesso tempo, nella mistificazione ad esse sottesa, che risiede nell'occultamento delle dissimmetrie esistenti al loro interno. Ma occorre tenere sempre presente la politicità sottesa agli elementi indicati, se vengono intesi non solo come concetti, ma come pratiche: ad esempio, l'abbattimento di strutture autoritative di tipo feudale non costituisce solo una sorta di effetto dei meccanismi interni del capitalismo, essendo connesso a quei momenti di soggettivazione più volte richiamati: in questo senso l'uguaglianza rappresenta anche una pratica costante di emancipazione da assetti che «strangolano» il singolo. Comunque sia, la democrazia si rivela forma politica adeguata alla logica della circolazione semplice delle merci, nella quale i soggetti sembrano entrare in relazione in condizioni di piena reciprocità. Come Marx sottolineerà nel *Capitale*, il riferimento sarcastico alla presenza di un «Eden dei diritti innati dell'uomo» occulta le illibertà e disuguaglianze esistenti: «La sfera della circolazione, ossia dello scambio di merci, entro i cui limiti si muovono la compera e la vendita della forza-lavoro, era in realtà un vero Eden dei diritti innati dell'uomo. Quivi regnano soltanto Libertà, Uguaglianza, Proprietà e Bentham»⁴⁵. Così emerge la presen-

43 Cfr. G, p. 169, tr. it., p. 213.

44 Ivi, pp. 96-97, tr. it., pp. 106-107.

45 Cfr. K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals* (d'ora in avanti, K), 1867, in MEW, 23, 1962, p. 189, tr. it. di D. Can-

za di un «universale astratto», sulla base di una corrispondenza fra la sfera economica della circolazione e quella giuridica del contratto privato⁴⁶. Per tornare al passo citato, occorre rilevare che libertà e uguaglianza, elementi costitutivi del sistema capitalistico, nel momento in cui si passa dalla sfera della circolazione alla sfera della produzione, si convertono nel loro contrario, rivelando una serie di dissimmetrie. Dietro le nozioni di libertà e uguaglianza, se vengono indagate nella materialità del loro porsi, e quindi a partire dal riferimento alle concrete soggettività, si nasconde il fatto che operaio e capitalista si presentano uno di fronte all'altro non in una condizione di parità, bensì secondo un rapporto asimmetrico.

Il rapporto capitalistico si basa sulla differenza fra la forza-lavoro, con il suo carattere attivo, e il lavoro effettivo: nel momento in cui si vende qualcosa che esiste solo come possibilità, esso non può essere separato dalla singolarità «vivente» del lavoratore. Nei *Grundrisse* la capacità di lavoro di cui dispone l'*Arbeiter* viene indicata col termine *Arbeitsvermögen*, che presenta una duplicità di significato: *Vermögen* connota, da un lato, la capacità, la facoltà, dall'altro, il patrimonio, i beni. La relazione tra capacità di lavoro e lavoro può essere paragonata, aristotelicamente, al rapporto tra ciò che è in potenza e ciò che è in atto. Successivamente, nel *Capitale*, Marx sostituisce il termine *Arbeitsvermögen* con il termine *Arbeitskraft*, forza-lavoro, definito come «l'insieme delle attitudini [*Fähigkeiten*] fisiche e intellettuali che esistono nella corporeità, ossia nella personalità vivente di un uomo»⁴⁷. Da questo punto di vista, l'*Arbeitsvermögen* [o *Arbeitskraft*] è assimilabile alla *dynamis* richiamata, a causa del suo carattere di potenzialità, intesa però in modo concreto, in riferimento ai fattori materiali presenti: «Il lavoro oggettivato, ossia spazialmente presente, può essere anche contrapposto, come lavoro passato, al lavoro temporalmente presente. Nella misura in cui deve essere presente temporalmente, come lavoro vivo, esso può esserlo soltanto come soggetto vivo [*lebendiges Subjekt*], in cui esiste come capacità [*Fähigkeit*], come possibilità [*Möglichkeit*]; perciò come operaio. L'unico valore d'uso perciò che può costituire opposizione al capitale è il lavoro, o meglio il lavoro creatore di valore, ossia produttivo»⁴⁸. In questo scenario, forte è la contrapposizione fra il lavoro passato, oggettivato, vale a dire il capitale, e il lavoro presente, vivo, carico di potenzialità, *dynamis*. Il capitale, come Marx metterà in luce nel primo libro del *Capitale*, presenta come unico scopo quello di valorizzarsi, sulla base di un meccanismo che sembra svilupparsi *motu proprio*: «Il capitalista [...] trasforma valore, lavoro trapassato, oggettivato, morto, in capitale, in valore autovalorizzantesi, mostro animato che comincia a 'lavorare' come se avesse amore in corpo»⁴⁹.

Di fronte a questo scenario «mortifero» del capitale, l'operaio viene definito «soggetto vivo», «capacità», «possibilità», non risultando inserito in una maglia deterministicamente intesa, che gli impedisce ogni spazio d'azione. La «posta in gioco» teorica e politica del discorso marxiano consiste nella declinazione espansiva e rivoluzionaria del valore d'uso, dietro il quale sta la radicalità dell'opposizione operaia al capitale: il lavoro vivo, liberandosi, riacquistando il valore d'uso di se stesso, in contrasto col valore

timori, Roma, Editori Riuniti, 1991⁵, p. 208.

46 Cfr. E. B. Pasukanis, *Obsčaja teorija prava i marksizm*, Moskva, Akademija, 1927³, tr. it. di U. Cerroni, *La teoria generale del diritto e il marxismo*, Bari, De Donato, 1975.

47 *K*, I, p. 181, tr. it., p. 200.

48 *G*, pp. 197-198, tr. it., p. 251-252. Cfr. P. Virmo, *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, p. 140 sgg.

49 *G*, p. 209, tr. it., p. 229.

di scambio, apre una serie di potenzialità⁵⁰. Infatti il capitalista compra un elemento, la forza-lavoro (o capacità di lavoro), che esiste solo come possibilità, rivelandosi però indisgiungibile dalla persona vivente dell'*Arbeiter*: permane quindi un'eccedenza, rappresentata dal fatto che il corpo operaio non può mai venire «catturato» pienamente. All'interno di tale scenario, emerge la rilevanza del lavoro vivo, in quanto valore d'uso della forza-lavoro, che, per un verso, è finalizzato alla valorizzazione del capitale, per l'altro, però, si configura come opposizione radicale al capitale, in grado di «spezzare» il suo «meccanismo morto». Acutissima è tale interpretazione marxiana dell'*Arbeiter* come pura soggettività, come soggetto senza oggetto, sulla base di una dissimmetria fra le classi, provocata dalla forma-denaro con il suo carattere spettrale: «Nella società borghese il lavoratore, ad esempio, non ha un'esistenza oggettiva, esiste solo soggettivamente; ma la cosa che gli si contrappone è ora diventata la vera comunità [*das wahre Gemeinwesen*], che egli cerca di far sua e dalla quale invece viene ingoiato»⁵¹. In questo senso, l'intero percorso svolto è contrassegnato dal riconoscimento della distanza incompatibile fra la classe dei capitalisti, inevitabilmente portatrice di interessi particolari, e la classe degli operai, «universalità di parte», vera e propria materializzazione del torto, dell'ingiustizia subita, la quale tende al superamento dell'orizzonte classista della società, e quindi anche del proprio stesso porsi come classe a partire però da un punto di vista singolare, politicamente circostanziato: qui l'elemento indicato, già presente nei primi testi marxiani, viene riarticolato a partire dall'individuazione delle potenzialità del lavoro vivo. Così ci si trova di fronte alla delineazione della contraddizione, che origina le rivoluzioni, fra l'«apparenza» di libertà e uguaglianza, con l'ambivalenza di tali nozioni, e la «nuda vita», la soggettività senza oggetto dell'*Arbeiter* di fronte alla «vera comunità» del denaro. In questo discorso l'operaio si rivela come «soggetto vivo», in cui esiste come capacità, come possibilità. All'*Arbeiter*, nello stesso tempo libero ed espropriato, è sotteso un elemento di potenzialità, rispetto a cui sono separati gli atti ad essa connessi: la forza-lavoro, infatti, non viene posseduta, ma venduta come disposizione temporale da un soggetto, l'operaio, che risulta privato dei mezzi di produzione. I rapporti materiali e giuridici di potere che costituiscono il capitale in quanto rapporto antagonistico fra lavoro «morto» e «vivo», determinano uno spazio politico non riducibile alla dimensione dello Stato. Emerge una struttura «duale», materializzata nella spaccatura della società in due classi, sulla base però di una dissimmetria essenziale, all'interno della quale il proletariato si configura come una paradossale «universalità di parte», come la «nominazione» del torto, come la «parte dei senza-parte»⁵². La classe, vero e proprio «singolare collettivo» dotato di una mobilità costitutiva, svolge un ruolo fondamentale ai fini della delineazione del problema indicato. Tale *conatus* verso un «essere comune» non omologo rispetto a quello «spettrale» del denaro possiede infatti una carica destrutturante nei confronti di tutto ciò che esiste: al centro del discorso sta il tentativo di far entrare in crisi lo «stato di cose presente», attraverso un movimento capace di scompaginare la distinzione fra il «sociale» e il «politico» sulla base di coordinate che non possono mai venire preventivate fino in fondo. All'interno di tale prospettiva l'individuo viene concepito a partire non da un'astratta natura umana, ma dalle pratiche materializzate in esso: la «po-

50 Cfr. M. Tronti, *Operai e capitale*, Torino, Einaudi, 1966; A. Negri, *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui «Grundrisse»*, Roma, manifestolibri, 1998² [1979].

51 G, p. 404, tr. it., II, pp. 123-124.

52 Il riferimento è a J. Rancière, *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée 1995, tr. it. di B. Magni, Roma, Meltemi, 2007.

sta in gioco» del discorso marxiano consiste nel pensare politicamente la valorizzazione delle singolarità nel loro essere accomunate da un'azione.

In termini conclusivi, occorre sottolineare che in Marx esistono varie modalità di declinare «positivamente» la libertà, in relazione al concetto (e alla pratica) di comunismo: tra di esse, due ricorrono con particolare frequenza nel percorso in questione. Per quanto concerne la prima, in Marx, dai primi scritti fino al *Capitale* (si pensi alla tematizzazione, contenuta nel terzo libro del *Capitale*, del «regno della libertà» che va al di là del «regno della necessità»⁵³), è presente la tentazione di concepire il comunismo all'insegna di un completo disvelamento, sulla base di una perfetta trasparenza nei rapporti sociali, diventati assolutamente semplici: in questo modo viene delineata una società aliena da contraddizioni e conflitti. Anche se Marx aveva proclamato di rifiutarsi di «dare ricette per l'avvenire», talvolta tratteggia uno scenario utopico, intendendo quest'ultimo nel suo senso più riduttivo di postulare un astratto «dover essere», svincolato dalle condizioni materiali del suo darsi. Ma concepire il comunismo nei termini indicati, come l'eliminazione dei conflitti, e quindi come il trionfo, alieno da contraddizioni, della libertà costituisce un vicolo cieco del discorso. Si rivela però possibile declinare la questione della libertà in altri termini, a partire dal riconoscimento del nesso strutturale libertà-azione, nel tentativo di andare al di là della libertà soggettiva moderna, ma a partire dai presupposti che essa apre. Se si parte dalla «verità effettuale della cosa», si può affermare che effettivamente ad agire sono in primo luogo gli individui, a partire dai contesti e presupposti in cui concretamente si muovono. Inoltre (e qui si inserisce la critica marxiana alle *Robinsonaden* dell'economia politica classica e del contrattualismo) gli individui agiscono sempre all'interno di determinati rapporti, e quindi non possono essere concepiti al di fuori di quei rapporti che li costituiscono e li trasformano continuamente: essi sono reali all'interno di quelle relazioni che dispiegano le potenzialità, ma anche che costituiscono una limitazione degli individui. In questo senso, non potrà mai esistere una società dotata di una libertà priva di vincoli e determinazioni. Così il discorso marxiano sulla libertà si fonda sulla logica della determinazione specifica, resa possibile dall'idea secondo cui non esiste una libertà assoluta, svincolata dalle condizioni, dai presupposti del suo darsi; nello stesso tempo, Marx rifiuta una posizione deterministica, che «piega» completamente l'individuo alla situazione in cui si trova. Tale libertà non può essere definita una volta per tutte, risultando appunto legata alla singolarità della situazione in cui si iscrive: non si tratta di dar vita a «ricette per l'avvenire», ma di pensare il cambiamento delle istituzioni storiche a partire dai rapporti a loro immanenti. Da questo punto di vista, la libertà risulta connessa al «movimento reale che abolisce lo stato di cose presente».

Il concetto di libertà deve essere però fatto interagire con il concetto di uguaglianza, intendendo quest'ultima né in chiave immediatamente economica né in chiave puramente giuridica, ma come elemento in grado di scardinare ogni appartenenza predeterminata che possa bloccarne il dinamismo. In ogni caso, per cogliere l'intreccio delle nozioni indicate, occorre tener presente non solo che la libertà possiede un'ambivalenza costitutiva, e quindi non viene declinata da Marx in modo compatibile con l'interpretazione liberale, ma anche che la stessa uguaglianza non viene *sic et simpliciter* esaltata. Nella *Critica al programma di Gotha*, in modo sorprendente (se si pensa all'immagine tradizionale

53 K, *Dritter Band. Buch III: Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion*, in MEW 25, 1964, p. 828, tr. it. di M.L. Boggeri, Roma, Editori Riuniti, 1989⁴, p. 933: «Di fatto, il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi oltre la sfera della produzione materiale vera e propria».

del Marx «filosofo dell'uguaglianza»), è presente una critica immanente alla richiesta di «diritto uguale» avanzata da Lassalle. Infatti, esso, pur costituendo un progresso rispetto ai privilegi medievali, «è un diritto disuguale [*ungleiches Recht*] per lavoro disuguale [...] Esso è perciò, pel suo contenuto, un diritto della disuguaglianza, come ogni diritto. Il diritto può consistere soltanto, per sua natura, nell'applicazione di una uguale misura; ma gli individui disuguali (e non sarebbero individui diversi (se non fossero disuguali) sono misurabili con uguale misura solo in quanto vengono sottomessi a un uguale punto di vista, in quanto vengono considerati soltanto secondo un lato determinato: per esempio, nel caso dato, soltanto come operai, e si vede in loro soltanto questo, prescindendo da ogni altra cosa»⁵⁴. Da questo punto di vista, la *bürgerliche Gesellschaft* si presenta contraddistinta dall'elemento dell'uguaglianza: in quest'ultima si nasconde, però, una forte mistificazione, consistente nel fatto che viene presupposta una misura uguale per soggetti che uguali non lo sono affatto. In polemica con tale modello, la prospettiva marxiana tende alla valorizzazione delle singolarità nella loro estrema differenziazione, nella loro irriducibilità a uno schema unico, rigidamente definito e inevitabilmente sottoposto a «geometrie» di potere, con le loro asimmetrie. Così, dell'intreccio di libertà e uguaglianza occorre cogliere l'ambivalenza di entrambi gli elementi. Comunque sia, l'impostazione delineata si radica nell'idea secondo cui la società non costituisce un insieme di individui, tutti posti sullo stesso piano, in quanto perfettamente liberi e uguali, ma presenta alla propria base una topologia di dominio. Di converso, la ricerca marxiana di articolare pratiche di libertà e uguaglianza, in polemica nei confronti dell'«apparenza» di tali elementi all'interno dello scenario capitalistico, non può possedere un carattere neutrale, socialmente indistinto, risultando connesso alla questione dell'azione politica della classe operaia. Alla base del discorso sta la ricerca di una forma politica espansiva, di un governo della classe operaia, in grado di far entrare la libertà nei «bassifondi» della produzione. Così ci si trova di fronte non al dominio della *poiesis* sulla *praxis*, sulla base di un produttivismo moderno, ma al continuo «scambio» fra *praxis* e *poiesis*, fra azione libera e produzione, fra libertà effettiva e trasformazione materiale, da parte delle singolarità operaie che si fanno carico del proprio agire, non individualmente ma collettivamente, esercitando una forza vincolante sull'esterno.

54 K. Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, 1875, in *MEW*, 19, 1962, p. 21, tr. it. di P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1990², pp. 16-17.