

Abstract: *Form, Function and Collective Action: Marx and Proudhon Question*

The essay examines the relationship between Marx and Proudhon, highlighting the profound theoretical and political differences between them. It focuses on Marx's distance from Proudhon's concept of a self-organizing society governed by natural laws, which is underpinned by a functionalist and fundamentally theological vision. In particular, it analyzes the complex Marxian semantics of the Träger, illustrating how individuals are reduced to functions subordinated to the abstract and impersonal domination of capital. The essay then explores its connection to the concept of form, which Marx subjects to constant historical critique to demonstrate its contingency. This critique leads to an important partial result in Marx's analysis of the Paris Commune as a political form that challenges the functionalism of capital and Proudhonian individualism.

Keywords: Association, Cooperation, Ideological Effect, Political Form, Träger

### 1. Rivoluzione come ordine

L'8 agosto 1851 Marx scrive una lunga lettera a Engels nella quale riassume dettagliatamente i contenuti del volume di Pierre-Joseph Proudhon *L'idée générale de la révolution su XIXème siècle*, pubblicato nello stesso anno<sup>1</sup>. Evidentemente quanto egli aveva scritto nel suo confronto diretto degli anni Quaranta<sup>2</sup> non aveva esaurito il suo interesse per le posizioni proudhoniane, che al contrario continuano a essere problematiche al punto da motivare l'insistenza con cui nelle lettere successive egli chiede all'amico il suo parere su quel libro<sup>3</sup>. C'è persino il progetto poi fallito di pubblicare un'analisi di quel testo, cosa che testimonia l'urgenza di un confronto politico e teorico che assume una rilevanza anche maggiore se si pensa al peso che, soprattutto in Francia, hanno le tesi proudhoniane all'interno dell'Internazionale<sup>4</sup>. Lo scontro con Proudhon non è però determinato solamente dalla contingenza politica. Siamo di fronte a un dissidio più profondo che investe la concettualizzazione stessa della società e le possibilità materiali di pensare l'azione politica al suo interno.

Già negli anni Quaranta Proudhon aveva interpretato il comunismo come negazione della società, che lui intendeva come «l'equivalenza progressiva delle funzioni e delle attitudini»<sup>5</sup>. Questo linguaggio funzionalista è una costante della semantica politica proudhoniana, ed è la conseguenza di una teologia della società che ne considera la storia come una «lunga determinazione dell'idea di Dio, una rivelazione progressiva della destinazione dell'uomo»<sup>6</sup>. La società contiene al suo interno la possibilità del suo governo perché, essendo Dio il suo presupposto necessario, essa è «governata con consiglio, premeditazione ed intelligenza»<sup>7</sup>, e questo esclude la presenza del caso e rende di

\* Alma Mater Studiorum – Università di Bologna.

<sup>1</sup> Marx, Engels (1972), pp. 322-331. In una lettera a Joseph Weydemeier del 19 dicembre 1851 Marx annuncia un suo articolo per "Die Revolution" dal titolo *Le nuovissime rivelazioni del socialismo, ovvero "L'idée générale de la révolution su XIXème siècle"* di P.-J. Proudhon di K.M.", che non verrà mai pubblicato per la cessazione della rivista, cfr. ivi, p. 607.

<sup>2</sup> Marx (1976a).

<sup>3</sup> Engels (1982), pp. 565-601.

<sup>4</sup> Musto (2018), pp. 103-113; Thomas (2010), pp. 233-245; Hayat (2018).

<sup>5</sup> Proudhon (1846) p. 247.

<sup>6</sup> Ivi, p. XVIII.

<sup>7</sup> Ivi, pp. XXVII-XVIII.

conseguenza possibile una scienza sociale. Per Proudhon è indifferente se si assume l'esistenza di un Dio trascendente oppure immanente ai traffici sociali. In entrambi i casi quell'idea consente di pensare la società nella sua continuità e di considerare di conseguenza come illegittima e contingente ogni autorità che la neghi. Allo stesso modo, la scienza sociale deve scoprire i modi in cui il lavoro «si sta organizzando dall'inizio del mondo e continuerà a farlo fino alla fine»<sup>8</sup>. Esso deve essere lasciato libero di trovare la propria «costituzione eterna»<sup>9</sup> e in nessun modo si può ostacolare quella che, rivelando il profondo influsso della fisiologia sociale di Saint-Simon, Proudhon chiama libertà industriale, che è in definitiva la possibilità di scambiare al di fuori di qualsiasi regolazione societaria.

La teologia della società ne afferma il carattere originariamente unitario ed equilibrato che solo interventi esterni possono turbare. L'ordine della società per Proudhon deve essere sempre restaurato contro l'agire di tutti i partiti politici e sociali che ne distorcono i movimenti. Che l'ordine sia il presupposto e il fine dell'anarchismo di Proudhon è d'altronde chiaro fin dal 1843 quando egli lo elegge a segno distintivo dell'organizzazione politica. L'ordine è per definizione una serialità che combina al suo interno le differenze, ma esclude ogni intelligenza [*intelligence*], perché può «apparire come il risultato non previsto di proprietà inerenti alle diverse parti di un tutto»<sup>10</sup>. Esso è dunque l'esito di una serie di azioni indipendenti dall'intenzione dei singoli, e per Proudhon anche di fronte al disordine si può supporre la presenza di una tendenza verso l'ordine ancora non evidente e conosciuta. Non sono quindi le finalità degli agenti a dimostrare l'esistenza, o piuttosto l'inesistenza, dell'ordine. Questo concetto di ordine viene assunto come presupposto di tutti i concetti sociali e politici, rideterminando profondamente la definizione del concetto stesso di azione.

Anche il lavoro, che l'economia politica e l'etica hanno da tempo affermato come l'azione sociale fondamentale, appare come un momento di quella serialità e deve essere intenso come funzione dell'ordine. «In ogni organismo, l'elemento o l'unità seriale è l'organo: nella serie sociale, che noi presumiamo debba essere una serie organizzata, l'unità organica è il lavoratore, in un linguaggio un po' più astratto, la funzione»<sup>11</sup>. Come avviene in ogni immaginario organicistico, la funzione tende a specializzarsi in maniera sempre più marcata, mostrando la capacità dell'organismo di produrre la propria organizzazione. E ciò vale anche per l'organismo sociale, all'interno del quale «ogni arte, ogni mestiere, ogni scienza, in una parola ogni funzione, è un'applicazione particolare della legge seriale, cioè una dimostrazione dell'assoluto, una riduzione dell'infinito»<sup>12</sup>. L'individualismo di Proudhon non è tanto la rivendicazione dell'unicità di ogni singolo, ma deriva dall'equivalenza che egli stabilisce tra tutte le diverse «funzioni sociali, che sono uguali tra di loro, uguali in utilità produttiva, uguali in fecondità teorica, di conseguenza uguali in merito e dignità»<sup>13</sup>. Il lavoratore utile è perciò quello che dimostra di essere un «organo utile», cioè di essere un elemento della serialità sociale con il grado massimo di conoscenza e applicazione. La società opera, dunque, una sintesi tra le diverse competenze che impedisce l'esistenza stessa di un governo della loro cooperazione, perché in questo modo si introdurrebbe un elemento gerarchico in grado di rompere l'universale equivalenza delle funzioni.

Questo concetto di ordine spontaneo ritorna motivando e fondando la comprensione proudhoniana della dialettica che Marx critica tanto aspramente nel 1847. Esso è anche il presupposto del modo in cui Proudhon neutralizza il carattere dirompente delle rivoluzioni, facendone degli episodi nella generale evoluzione della società. Le rivoluzioni svolgono

<sup>8</sup> Ivi, p. 14.

<sup>9</sup> Ivi, p. 176.

<sup>10</sup> Proudhon (1843), p. 1.

<sup>11</sup> Ivi, p. 593.

<sup>12</sup> Ivi, p. 414.

<sup>13</sup> Ivi, p. 415.

certamente una funzione positiva in quell'evoluzione, ma esprimono una rottura radicale dell'ordine, perché sono storicamente attivate dalle reazioni, dimostrando così che «le idee si definiscono tramite il loro contrario». Con la loro opposizione ai mutamenti sociali le reazioni finiscono per scatenare le rivoluzioni, che di fatto ristabiliscono l'ordine evolutivo. Impedire una rivoluzione è per Proudhon «una minaccia alla Provvidenza», di cui si fanno portatori in modi diversi «gli interessi stabiliti e l'orgoglio del governo». Il progresso della rivoluzione coincide così con la contraddittoria evoluzione di un ordine che, se fosse lasciato all'azione delle «forze economiche», risponderebbe a leggi che «sono loro proprie, e che non dipendono in alcun modo dal volere degli uomini»<sup>14</sup>. La loro vigenza stabilisce l'opposizione tra «forma politica e forma economica», così come la differenza tra due diversi generi di legge: il primo è necessariamente artificiale e artificioso, mentre il secondo esprime la regolarità dei processi economici. Nonostante i riferimenti continui all'industria, che tuttavia non colgono le trasformazioni del concetto all'interno del mondo saint-simoniano, per Proudhon i rapporti sociali sono mediati «dall'atto metafisico dello scambio», l'unico che può davvero esprimere la logica delle equivalenze e dare vita a una cooperazione che dovrebbe avvenire senza bisogno né di comando né di controllo, sviluppando naturalmente la «forza collettiva», un «principio che, nella sua nudità metafisica, non di meno è produttore di ricchezza»<sup>15</sup>.

In questo contesto risultano dunque improponibile pensare la società come un'associazione e, di conseguenza, non sono nemmeno politicamente accettabili le associazioni operaie. Si tratta di una posizione del tutto particolare, perché in quegli anni la semantica dell'associazione è fondamentale tanto dal punto di vista teorico quanto da quello pratico. Pensare di associarsi per modificare le condizioni sociali significa per Proudhon replicare la stessa perversa illusione del governo che pretende di intervenire per modificare la società che invece «dobbiamo considerare come un essere superiore dotato di vita propria, e che per conseguenza esclude da parte nostra qualsiasi ricostruzione arbitraria»<sup>16</sup>. L'associazione non è per Proudhon una «forza economica» né tanto meno una «forza collettiva», perché quest'ultima è «atto impersonale» e non un «impegno volontario», quindi essa è «per sua natura sterile, persino nociva, poiché costituisce un ostacolo alla libertà del lavoratore»<sup>17</sup>. Essa stabilisce una coazione alla solidarietà e obbliga nei confronti di altri uomini, mentre l'unica obbligazione che deve essere riconosciuta è nei confronti delle leggi che regolano i movimenti della società. Così come il governo essa deve essere perciò annoverata tra i movimenti controrivoluzionari. L'associazione avrebbe comunque un fondamento contrattuale che obbliga senza indicare chiaramente quali sono i suoi contenuti materiali e come essi possono svilupparsi nel tempo. Proudhon si oppone così a qualsiasi processo costituente che miri a istituzionalizzare in maniera duratura un'obbligazione. Al contrario il processo politico, che dovrebbe coincidere perfettamente con quello sociale, dovrebbe portare alla progressiva limitazione di tutti quei processi di istituzionalizzazione dell'azione collettiva che possono arrivare a rivendicare un'autorità tale da limitare la libertà basata sullo scambio tra individui contrattuali che vengono considerati per principio eguali<sup>18</sup>.

In questo contesto, più che un incidente di percorso, l'appoggio fornito da Proudhon a Napoleone III è coerente con alcune linee fondamentali della sua riflessione, che fa della politica un «mutuo contratto di garanzia», che dovrebbe regolare le relazioni tanto tra gli individui quanto tra le istituzioni locali e che dovrebbe essere revocabile in ogni momento. Nel nuovo imperatore egli vede di conseguenza la figura capace di chiudere l'epoca dei partiti, stabilendo la «fine della politica machiavelliana e personale, cioè la fine dell'autorità

<sup>14</sup> Proudhon (1851) p. 47.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 85 e 87.

<sup>16</sup> Ivi, p. 80.

<sup>17</sup> Ivi, p. 88. Cfr. anche Haubtmann (1982), pp. 348 e ss.

<sup>18</sup> Proudhon (1849), p. 64.

stessa»<sup>19</sup>. Egli sarebbe in altri termini il punto di approdo ultimo dell'*évolution gouvernementale* di cui aveva parlato l'anno precedente. Facendo tacere le divisioni parlamentari, Napoleone III sarebbe «la rappresentazione di un rapporto» tra tutti quegli «interessi che generano la libera proprietà, il lavoro libero e il libero commercio». Napoleone III dovrebbe in definitiva creare le condizioni per la società anarchica.

## 2. Dominio e funzione

Pierre Ansart ha notato come Marx sia poco interessato all'anarchismo di Proudhon<sup>20</sup>. E ciò è sostanzialmente vero, visto che tanto lui quanto Engels liquidano il suo «regime dei contratti» come una replica di quello stirnerismo che hanno già abbondantemente criticato. Difficile è anche considerare Proudhon una sorta di antidoto preventivo a certe posizioni marxiane e agli esiti novecenteschi del marxismo<sup>21</sup>. Per comprendere perché nel 1851 Marx torni a porsi il problema Proudhon può aiutare l'annotazione di Friedrich A. von Hayek, il quale scrive che «il tipo di libertà resa possibile dall'adesione a regole astratte, in contrasto con la libertà dalla restrizione, è, come disse una volta Proudhon, «la madre, non la figlia, dell'ordine»<sup>22</sup>. Per Hayek, dunque, le posizioni proudhoniane anticipano un concetto fondamentale del neoliberalismo con la sua affermazione di un ordine spontaneo basato su regole non positivamente stabilite.

La distanza teorica e politica tra Proudhon e Marx emerge proprio perché il primo è in fondo convinto che la società sia in grado di auto-organizzarsi, perché già contiene al suo interno le norme che ne permettono il movimento regolare. Marx è lontano da questo immaginario in definitiva organicistico, come d'altra parte spiazza quello che, mostrando i limiti del primo, rimanda alla necessità di una istanza esterna che sola può garantire l'ordine della società. Con la sua critica del funzionalismo societario, Marx nega la possibilità di un'auto-organizzazione della società, mentre allo stesso tempo mostra che lo Stato è tutt'altro che esterno ai suoi movimenti, ma ne è un prodotto e proprio per questo può agire per confermarli o mutarne la direzione. La distanza marxiana dal funzionalismo proudhoniano emerge già nella sua critica del testo sulla proprietà, che in precedenza aveva suscitato il suo maggiore interesse. A questo proposito egli annota che Proudhon non è riuscito a comprendere la “*funzione sociale*” del possesso, inserendo questo limite tra le antinomie che caratterizzano complessivamente la sua teoria della proprietà<sup>23</sup>. Anche Marx, tuttavia, registra l'esistenza di leggi proprie della società che gli individui non possono modificare a loro piacimento, ponendo così il problema delle possibilità e dei limiti della loro cooperazione societaria.

In una celebre lettera del 28 dicembre 1846 ad Annenkov, nella quale spiega con la massima chiarezza la sua distanza dalle formulazioni proudhoniane, Marx definisce la società, a prescindere dalla sua forma, come: «Il prodotto dell'azione reciproca degli uomini», riconoscendo che quegli stessi uomini non sono affatto liberi «di scegliersi questa o quella forma di società». Lo spostamento semantico e concettuale della forza economica proudhoniana alle forze produttive implica in primo luogo una differente valutazione della loro temporalità. Mentre la prima è caratterizzata da un movimento progressivo che dovrebbe affermarsi contro tutto ciò che la contrasta, le marxiane forze produttive sono problematicamente debitrici dell'attività passata che le ha generate. Il problema che esse pongono è quello della costellazione storica in cui si presentano, nella quale il passato continuamente ostacola ogni mutamento immediato e radicale. Marx anticipa qui quanto afferma nel *18 brumaio di Luigi Bonaparte* sul peso del passato che ipoteca le possibilità di mutamento degli uomini. Questo peso però non può essere in alcun modo riportato alla teologia della società, come fa Proudhon, perché esso è l'esito della «storia profana» degli

<sup>19</sup> Proudhon (1852), p. 265. Cfr. Castleton (2024a), (2024b).

<sup>20</sup> Ansart (1969), p. 467.

<sup>21</sup> Touboul (2004).

<sup>22</sup> Hayek (1988), p. 64.

<sup>23</sup> Marx (1972b), p. 45. Cfr. anche Xifaras (2004) e Castleton (2017).

uomini e non della «storia sacra, la storia delle loro idee». L'esito pratico di questa distinzione per Marx non è solo che «la storia sociale degli uomini non è mai la storia del loro sviluppo individuale», ma soprattutto che «le forme storiche all'interno delle quali gli uomini producono, consumano e scambiano sono *transitorie*»<sup>24</sup>.

La complessa semantica marxiana del concetto di legge non conosce l'esistenza di leggi storiche che si inverano indipendentemente dall'azione e dai conflitti dei soggetti presenti. Così come il diritto statale è l'esito dei rapporti di forza all'interno della società, quelle che pure vengono definite leggi economiche esprimono in realtà solo delle tendenze che stabiliscono sì una «muta coazione», ma non hanno il marchio dell'oggettività assoluta<sup>25</sup>. Proprio nella diversa comprensione della normatività sociale e della possibilità di ubbidire a una norma collettiva tale da consentire e regolare l'azione politica si registra la massima distanza pratica da Proudhon e dai suoi seguaci. Questa distanza è evidente quando il 9 ottobre 1866 Marx scrive a Kugelmann che essi «disdegnano ogni azione rivoluzionaria, cioè ogni azione che scaturisca dalla lotta di classe stessa, ogni movimento sociale concentrato, tale cioè che si possa attuare anche con mezzi politici (come p.es. riduzione della giornata lavorativa *per legge*), col pretesto della libertà e dell'antigovernismo o dell'individualismo antiautoritario»<sup>26</sup>.

La vigenza delle «leggi naturali del capitalismo» è costantemente minacciata dall'antagonismo che esse stesse generano, soprattutto quando quest'ultimo diviene la lotta di una classe che dimostra la capacità di utilizzare anche mezzi giuridici e politici. Ciò non toglie che esse producano quell'effetto di struttura che per Marx dà forma a un dominio esercitato su tutti gli individui anche se a vantaggio di alcuni. Questo dominio è inizialmente attribuito alla divisione del lavoro all'interno della quale «l'azione propria [*die eigne That*] dell'uomo diventa una potenza a lui estranea, che lo sovrasta, che lo soggioga, invece di essere da lui dominata»<sup>27</sup>. Gli individui si trovano di fronte una «potenza sociale» che, pur derivando dal loro agire combinato e congiunto, non è la loro «potenza unificata», ma è completamente «indipendente dal volere e dall'agire degli uomini e anzi dirige questo volere e agire». Assieme alla divisione del lavoro, si sviluppa anche il «potere del denaro, ossia il rapporto di scambio si fissa come un potere esterno ai produttori e indipendente da loro». Non è dunque sul terreno dello scambio che è possibile restaurare l'unità perduta della società, magari con un accesso regolato e mutualistico al denaro come pensa Proudhon, perché «è piuttosto lo sviluppo di queste contraddizioni e antitesi che produce il potere apparentemente trascendentale del denaro»<sup>28</sup>.

Anche Proudhon registra l'effetto della divisione del lavoro che impoverisce e frammenta il lavoro stesso, ma la sua preoccupazione è piuttosto la decomposizione del lavoro artigiano dovuta alla «corruzione tra le più grandi forze economiche»<sup>29</sup>, segno evidente della disorganizzazione causata non da ultimo dalla contrapposizione tra forma economica e forma politica, che rispondono a due diverse concezioni dell'ordine. Il governo è, di conseguenza, l'antitesi dell'equilibrio che le forze economiche altrimenti potrebbero raggiungere, perché impedisce anche qualsiasi organizzazione del lavoro. A tutti coloro che, a ridosso della rivoluzione del 1848, reclamano l'organizzazione del lavoro, Marx replica sarcasticamente che essa già esiste e si chiama rapporto di capitale. Quest'ultimo non esprime solo un antagonismo che impedisce di pensare la società come ordine, ma è soprattutto caratterizzato dalla dialettica tra i rapporti personali e la dipendenza materiale che «altro non è che l'insieme delle loro relazioni sociali che si contrappongono autonomamente agli individui apparentemente indipendenti, ossia l'insieme delle loro relazioni di produzione reciproche diventate autonome rispetto a loro». Questi stessi

<sup>24</sup> Marx (1979), pp. 70-80.

<sup>25</sup> Ricciardi (2025).

<sup>26</sup> Marx (1976b), p. 44.

<sup>27</sup> Marx, Engels (1972c), p. 33.

<sup>28</sup> Marx (1978), I, p. 83.

<sup>29</sup> Proudhon (1851), p. 49.

individui, conclude Marx, appaiono ora «dominati da astrazioni»<sup>30</sup>, invece che dipendere gli uni dagli altri come era nei rapporti di antico regime.

Nei decenni successivi, con approfondimenti e intenzioni politiche dissonanti, la registrazione di questo dominio astratto e impersonale diviene centrale nelle scienze sociali, presentandosi nel *pouvoir social* di Tocqueville<sup>31</sup>, nel dominio burocratico di Max Weber, nel sistema sociale di Talcott Parsons e nella teoria sistemica di Niklas Luhmann<sup>32</sup>, fino all'ordine spontaneo di F.A. von Hayek. Mentre riconosce che il dominio dell'astrazione libera gli individui dai rapporti di dipendenza personali, Marx registra anche che esso inevitabilmente determina come sue proprie funzioni tutti i movimenti e tutte le forme di agire che avvengono al suo interno. Egli, dunque, ridefinisce il problema Proudhon distinguendo tra le funzioni che producono costitutivamente un effetto d'ordine e quelle che invece possono rivelare un antagonismo che, assumendo una forma politica, rompe le apparenti simmetrie della forma economica. Proprio per questo il «regime dei contratti» e lo scambio mercantile non possono rappresentare per Marx l'ordine sistematico che si esprime nelle funzioni individuali e nella loro mutualità. La ridefinizione e la critica radicale del funzionalismo della società avvengono in Marx attraverso un lessico che assume completamente il carattere impersonale e non intenzionale dell'agire<sup>33</sup> e che ha la sua espressione più chiara nell'uso ripetuto del termine *Träger*. Quest'ultimo è di difficile traduzione in italiano e di conseguenza è stato reso a seconda dei contesti con portatore, depositario o anche con supporto o veicolo. Possiamo dire che *Träger* è l'operatore semantico che registra i movimenti interni alle diverse forme del rapporto di capitale. Esso denota qualcuno o qualcosa che ricopre una funzione che può essere pienamente compresa solo all'interno della struttura complessiva nella quale si inserisce. Il concetto di *Träger* mostra i limiti dell'agire individuale all'interno della società del capitale nonostante la sua apparente efficacia e il residuo di soggettività che sembra garantire, senza per questo giungere a dichiararne l'inutilità o la totale inefficacia. Come scrive Michel Vadée: «quando un individuo è ridotto al ruolo di supporto di un'attività che gli è estranea, egli manifesta ancora questo minimo di attività che consiste nel "portare"». Allo stesso tempo, tuttavia, «egli contribuisce con la sua attività vincolata e forzata a realizzare l'attività e il fine di un altro. Il fine della sua azione è definito da un altro»<sup>34</sup>. Nella marxiana epistemologia dell'antitesi queste necessità funzionali non sono però il presupposto e l'esito di una struttura della quale garantiscono la tendenziale integrazione e la capacità di riprodursi autonomamente. Esse stesse, infatti, sono forme antitetiche e, proprio per questo, alcune di esse sono anche la condizione di possibilità di un'azione politica non determinata esclusivamente dalle condizioni oggettive del sistema stesso. La sottrazione collettiva alla propria funzione di *Träger* può infatti mettere in discussione la tenuta della forma societaria, preludendo a un suo possibile rovesciamento.

La semantica del *Träger* attraversa tutte le opere marxiane ed essenziale per comprendere il modo in cui indaga la relazione tra le diverse forme di potere e il dominio del capitale<sup>35</sup>. Attraverso di essa Marx registra il funzionalismo necessario capitale e ne critica l'esistenza. La sua importanza è quanto mai evidente nella prefazione alla prima edizione del *Capitale*, dove Marx chiarisce di non dipingere «affatto in rosa le figure [Gestalten] del capitalista e del proprietario fondiario. Ma delle persone qui si tratta in quanto personificazioni delle categorie economiche, veicoli [*Träger*] di determinati rapporti e interessi di classe»<sup>36</sup>. Come ammette lo stesso Marx, queste personificazioni finiscono per essere indifferenti alle individualità concrete che scambiano e che producono. Ciò è ancora

<sup>30</sup> Marx (1978), I, p. 106.

<sup>31</sup> Ricciardi (2011).

<sup>32</sup> Ricciardi (2010).

<sup>33</sup> Topolsky (1983).

<sup>34</sup> Vadée (1998), p. 353.

<sup>35</sup> Ricciardi (2019).

<sup>36</sup> Marx (2017), I, p. 76.

più evidente e rilevante quando si tratta della figura del lavoratore all'interno dell'industria che si basa sulla «variazione del lavoro, la fluidità della funzione, l'assoluta mobilità dell'operaio». Quest'ultima non va intesa solo in senso spaziale, ma comprende anche la possibilità concreta che il continuo mutamento delle condizioni della produzione si traduca per ogni singolo operaio nella cancellazione della possibilità stessa di riprodurre la propria esistenza, con un esito complessivo che Marx non esita a definire come «olocausto ininterrotto della classe»<sup>37</sup>. Andare oltre il lavoro come funzione del capitale impone la dissoluzione dei vincoli che obbligano ogni individuo a compiere la sua specifica attività, per «sostituire l'individuo parziale, mero veicolo [*Träger*] di una funzione sociale di dettaglio, l'individuo integralmente sviluppato, per il quale funzioni sociali differenti sono modi di vita e d'impegno personale intercambiabili»<sup>38</sup>.

Quella dissoluzione deve comunque muovere dal fatto che ogni singolo operaio trova determinata la propria condizione economica e quindi sociale dal fatto di essere «essere portatore [*Träger*] del lavoro come tale – cioè del lavoro come valore d'uso per il capitale», e di essere dunque «operaio in contrapposizione al capitalista»<sup>39</sup>. Mentre registra il suo contenuto funzionale alle esigenze di valorizzazione del capitale, il concetto marxiano di rapporto registra una differenza fondamentale di potere, un'antitesi all'interno della quale non è il lavoro come tale a definire il lavoratore, perché proprio il suo carattere funzionale lo fa diventare la personificazione di un'«attività puramente astratta, attività puramente meccanica, e perciò indifferente, indifferente alla sua forma particolare; attività semplicemente formale, o, che è lo stesso, semplicemente materiale, attività materiale indifferente alla forma»<sup>40</sup>. Torneremo a breve sul significato politico questa indifferenza. Per ora dobbiamo rilevare che la semantica del *Träger* rimanda in maniera evidente a quella della forma e alla sua articolazione all'interno dei testi marxiani. Essa non si limita alla classica dialettica tra forma e contenuto, ma, come risulta evidente dalla precedente citazione, comprende sempre il riferimento alle qualità materiali di quello stesso contenuto. Proprio perché determinato dai suoi contenuti e dalla loro consistenza materiale, il concetto marxiano di forma è sempre colto nella sua dinamica, nella sua instabilità, senza definire una struttura continua e definitiva.

### *3. Forma e antagonismo*

Il concetto marxiano di forma ha un doppio statuto. I suoi contenuti delineano la regolarità di determinati processi capaci proprio per questo di determinare in maniera duratura i rapporti sociali<sup>41</sup>. Allo stesso tempo, tuttavia, esso è l'oggetto di una costante storicitizzazione che ne mostra le contraddizioni senza dissolverlo nella pluralità dei suoi elementi concreti, ma anche senza ridurlo alla sua costanza e identità. La centralità della semantica della forma è evidente nelle pagine dei *Grundrisse* in cui descrive le forme economiche precapitalistiche, nelle quali proprio il riferimento alla forma gli consente di emanciparsi dalla logica stadiale che emergeva nei precedenti riferimenti di matrice hegeliana ai diversi modi di produzione<sup>42</sup>. In quelle pagine emerge la distanza marxiana da ogni teleologismo, perché la storicitizzazione delle forme fa sì che esse possano essere comprese compiutamente solo definendo i differenti e contraddittori processi che le attraversano. Non esistono per Marx forme sociali in grado di imporsi autonomamente, indifferenti alle costellazioni storiche nelle quali esistono. Esse sono di conseguenza strutture complesse e opache che non possono essere interpretabili solo a partire dall'intenzione soggettiva di chi pure vi è coinvolto. La forma non è riducibile a mera apparenza e il lavoro storico per determinarne contemporaneamente contenuti e

<sup>37</sup> Ivi, p. 636.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 636-637. Cfr. Merlo (1998).

<sup>39</sup> Marx (1978), I, p. 281.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Iber (2020); Loh (1975).

<sup>42</sup> Ricciardi (2024a), (2024b).

materialità è per Marx il compito proprio della scienza, perché «ogni scienza sarebbe superflua se l'essenza delle cose e la loro forma fenomenica coincidessero»<sup>43</sup>. Dal punto di vista politico l'essenza deve essere intesa come il contenuto materiale, ovvero i rapporti societari che, con il loro movimento, definiscono le forme. Essa è il contenuto sociologico con il quale la comprensione politica deve necessariamente e inevitabilmente confrontarsi, tanto per identificare i movimenti societari quanto per criticare le forme che tendono a fissare le tendenze che essi esprimono in processi naturali e normativi. Nel 1865, riassumendo il senso complessivo della sua polemica con Proudhon, Marx scrive infatti che egli si mette «alla ricerca di una pretesa "scienza" che gli deve fornire la formula bell'e pronta per la "soluzione della cosiddetta quiescenza sociale", invece di attingere la scienza alla conoscenza critica del movimento storico, movimento che deve esso stesso produrre le *condizioni materiali dell'emancipazione sociale*»<sup>44</sup>. Appropriatamente Maximilien Rubel ha sostenuto che il confronto con Proudhon costituisce il «primo tentativo di una sociologia politica, tentativo che Marx [avrebbe ripreso] nel 1857 e nel 1864»<sup>45</sup>.

Il problema marxiano è che la «riflessione sulle forme della vita umana, dunque anche la loro analisi scientifica, segue in genere un cammino opposto allo sviluppo reale. Essa comincia *post festum*, e perciò con i risultati finali del processo di sviluppo»<sup>46</sup>. La critica delle forme è dunque necessaria perché all'interno del processo complessivo di valorizzazione del capitale le merci e il denaro appaiono come forme naturali della vita societaria, senza che gli uomini possano darsi ragione del loro carattere storico, al punto che esse finiscono per valere piuttosto come immutabili e prive di un contenuto determinante. Tuttavia, anche se «l'intelletto sociale [*der gesellschaftliche Verstand*] si fa sempre valere soltanto *post festum*, a cose fatte»<sup>47</sup>, la critica che esso può esercitare impedisce il solidificarsi delle forme consentendo la formulazione di prognosi razionali sulla loro dinamica. La possibilità di leggere il presente in vista del suo possibile futuro fa sì che le crisi non siano evidentemente solo uno squilibrio tra i fattori economici, ma un momento di autoriflessione che potenzialmente mostra l'antagonismo dei rapporti materiali che il governo esercitato dalla forma non arriva più a sussudere. Ciò vale nella maniera più chiara per la forma denaro, in quanto «forma finale del mondo delle merci [...] che vela materialmente il carattere societario dei lavori privati, e quindi i rapporti societari dei lavoratori privati invece di rivelarli»<sup>48</sup>. Il denaro è mera funzione sebbene si tratti di una funzione costitutiva che determina la possibilità stessa del rapporto sociale di capitale. In quanto mezzo di circolazione esso «compara soltanto per scomparire, o la sua sostanza consiste soltanto per presentarsi continuamente in questa veste che scompare, di portatore della mediazione [*während als dies Verschwinden erscheint, als Träger der Vermittlung*]»<sup>49</sup>.

Il denaro non media però meramente la circolazione delle merci, perché sotto questa apparenza – un termine chiave sul quale torneremo – vi sono i rapporti economici, «che sono posti come rapporti di produzione». Lo scarto semantico e concettuale è motivato dal fatto che questi ultimi non riguardano solo la produzione immediata delle merci, ma l'articolazione societaria complessiva fino al suo «riassumersi nello Stato». Al di là della sua apparente dimensione locale o nazionale, la funzione del denaro è pienamente comprensibile solamente sul piano del mercato mondiale, nel quale «tutte le contraddizioni divengono processo» e che, proprio per questo, è «il presupposto e il supporto [*Träger*] del tutto»<sup>50</sup>. Il denaro, dunque, non è solamente un mezzo di scambio, ma «come misura del valore è la necessaria forma fenomenica della misura immanente del valore delle merci: il

<sup>43</sup> Marx (2017), III, p. 1008.

<sup>44</sup> Marx, (1987), p. 30.

<sup>45</sup> Rubel (2001), p. 212.

<sup>46</sup> Marx (2017), I, pp. 153-154.

<sup>47</sup> Ivi, II, p. 384.

<sup>48</sup> Ivi, I, p. 154.

<sup>49</sup> Marx (1978), I, p. 123.

<sup>50</sup> Ivi, pp. 189-190.

tempo di lavoro»<sup>51</sup>. Esso consente alla merce di assumere la sua centralità sociale, in quanto forma della ricchezza societaria e allo stesso tempo in quanto portatrice di valore [*Wertträger*]. Le merci non sono valori d'suo destinati a soddisfare bisogni individuali o collettivi, ma prodotti societari, che assumono il significato solo all'interno del processo complessivo di cui fanno parte. «Il valore d'uso non è nella produzione di merci, l'oggetto *qu'on aime pour lui même*. Qui, in genere, i valori d'uso vengono prodotti solo perché e in quanto substrati materiali, veicoli [*Träger*], del valore di scambio»<sup>52</sup>.

Senza citarla, Marx polemizza con Proudhon, per aver scritto che la presunta semplicità del valore è un abbaglio degli economisti, concludendo che «questa pretesa semplicità nasconde un mistero profondo»<sup>53</sup>. Per lui, invece, la forma di valore, «della quale la *forma di denaro* è la figura perfetta, è poverissima di contenuto e semplicissima»<sup>54</sup>. Marx costruisce però un vero e proprio labirinto di forme, mostrando di ognuna la necessità e funzionalità alla valorizzazione del capitale. La stessa forma di valore ha la funzione politica di oscurare la presenza del lavoro vivo all'interno del processo produttivo. Determinare la grandezza di valore mediante il tempo di lavoro, infatti, è e deve rimanere «un segreto nascosto sotto i movimenti apparenti dei valori delle merci». La critica, e quindi nel linguaggio marxiano la scienza, può svelare lo sfruttamento mostrandone la necessità sistemica. Essa può mostrarne la presenza necessaria e non contingente, ma non può modificare «in alcun modo la sua forma materiale [*sachliche Form*]»<sup>55</sup>. D'altronde per Marx la società nel suo complesso è un'unità apparente caratterizzata da «forme antitetiche [...] il cui carattere antitetico non può essere mai fatto saltare attraverso una pacifica metamorfosi». Come le «*basi* del commercio privato interno o estero» non possono essere sopprese attraverso una «*riforma della borsa*», così non si può presumere che la società si sottragga al predominio del capitale solo mutando alcune delle sue forme. Si conferma così la centralità del concetto di forma, perché esso designa il movimento stesso della storicità che è alla base di tutta la critica marxiana. Ogni forma è costantemente esposta alla sua storicizzazione, che ne muta il significato politico e sociale anche nella sua apparente continuità. Le forme sono quindi esposte a processi temporalizzazione che possono adattarle pienamente alle necessità capitalistiche oppure lasciare intravedere la possibilità di una socializzazione differente di quelle stesse forme.

Solo facendo riferimento ai movimenti interni a queste forme è possibile cogliere il carattere feticistico della produzione capitalistica e l'effetto ideologico grazie al quale essa costantemente riduce ogni agire a una funzione del rapporto di capitale. Quell'effetto «trasforma i rapporti sociali, ai quali gli elementi materiali della ricchezza servono da depositari [*Träger*] nella produzione, in proprietà di queste cose stesse (merce) e ancora in modo più accentuato il rapporto di produzione stesso in una cosa (denaro)». Sebbene Marx consideri «questo travisamento [...] comune a tutte le forme di società», nel modo di produzione capitalistico, «questo mondo stregato e capovolto si sviluppa ancora di più», mostrando la capacità della forma merce e della forma denaro di determinare non solo la percezione che gli individui hanno della società, ma il loro agire materiale al suo interno. Nonostante la loro evidente irrazionalità, l'incanto delle forme, così come le mediazioni sociali che esse sono in grado di operare proprio per la loro irrazionalità, «non toccano affatto i depositari [*Träger*] pratici di tali rapporti nella loro vita di tutti i giorni; e poiché sono abituati a muoversi in mezzo, la loro mente non ci trova niente di scandaloso»<sup>56</sup>. L'ideologia stabilisce le condizioni per quella disposizione automatica all'ubbidienza che è riconosciuta come effetto tipicamente moderno da Max Weber nella sua indagine sul

<sup>51</sup> Marx (2017), I, p. 175

<sup>52</sup> Ivi, p. 283.

<sup>53</sup> Proudhon (1846), p. 38.

<sup>54</sup> Marx (2017), I, p. 74.

<sup>55</sup> Marx (2017), I, p. 153.

<sup>56</sup> Ivi, III, p. 961.

disciplinamento sociale, o da Pierre Bourdieu quando parla di violenza simbolica, cioè della legittimazione da parte del dominato delle forme stesse che lo dominano.

Per Marx l'effetto ideologico prodotto dalle forme capitalistiche legittima le gerarchie sociali che stabiliscono senza che queste ultime vengano percepire come tali dai *Träger* che così contribuiscono alla loro riproduzione. Con la celebre analogia con l'effetto ottico, Marx non intende sostenere che l'apparenza è il rovescio della verità: essa è la forma grazie alla quale il rapporto di capitale può essere comunicato e riprodotto, perché solo così la gerarchia può divenire simmetria ed equivalenza. Per Marx ciò risulta quanto mai evidente nella concorrenza, nella quale «*tutto appare capovolto*. La forma finita dei rapporti economici, così come si manifesta in superficie, nella loro reale esistenza, e quindi anche le rappresentazioni in cui i depositari [*Träger*] e gli agenti di questi rapporti cercano di venirne in chiaro, sono ben diversi dalla loro forma interna, profonda ed essenziale, ma nascosta, e dal concetto che vi corrisponde; ne sono in realtà il capovolgimento e l'antitesi»<sup>57</sup>.

Siamo dunque di fronte a un processo infinito di generazione di forme, grazie al quale il capitale stesso «dato che tutte le forze produttive sociali del lavoro appaiono come forze pertinenti ad esso anziché al lavoro in quanto tale, e sprigionantisi dal suo grembo, diventa un'entità assai mistica»<sup>58</sup>. Scompare così il lavoro come terreno di lotta perché tutto sembra svolgersi all'interno del capitale. Assume invece rilevanza la lotta sulla forma stessa del rapporto sociale. Marx scrive non a caso che «l'effettivo processo di produzione, come unità del processo di produzione e del processo di circolazione, genera nuove forme, in cui sempre più si perde il filo dei nessi interni, i processi di produzione si autonomizzano l'uno rispetto all'altro, e le parti costitutive del valore si consolidano in forme autonome l'una rispetto all'altra»<sup>59</sup>. Qui avviene quella trasfigurazione per cui il profitto non è più riferito «alla parte di capitale investita in lavoro, dalla quale essa sgorga, ma al capitale complessivo [*Gesamtkapital*]»<sup>60</sup>. Qui l'effetto ideologico si accompagna alla materialità di un rapporto che riesce a mistificare il suo fondamento. Il capitale proprio per la sua *globalità* – tanto spaziale quanto societaria – diviene la forma complessiva che determina non solo il profitto dei suoi singoli segmenti, ma anche lo spazio di libertà di tutti coloro che si trovano al suo interno, che appaiono tutti indifferentemente come *Träger* del capitale stesso. Il capitale diviene coestensivo con la società-mondo e sussume al suo interno tutte le differenze che la costituiscono. Si assiste così alla «autonomizzazione della forma del plusvalore, la solidificazione della forma rispetto alla sua sostanza, alla sua essenza»<sup>61</sup>.

#### 4. Rompere la dialettica del *Träger*

Come abbiamo già visto, l'operaio e il capitalista sono *Träger* di funzioni opposte e di fatto inconciliabili. Ciò significa che la semantica del *Träger* non prevede alcuna equivalenza funzionale tra le diverse figure di volta in volta individuate, perché sia la loro condizione di partenza sia gli effetti sociali del loro agire non sono equiparabili. La differenza sulla quale si fonda il rapporto di capitale fa sì che il capitalista sia tale in quanto «*Träger* cosciente» dei movimenti del denaro, perché la «sua persona, o meglio la sua tasca, è il punto di partenza e di arrivo e di ritorno del denaro. Il contenuto oggettivo di quella circolazione – la valorizzazione del valore – è il suo scopo soggettivo»<sup>62</sup>. La sua posizione è paradossale perché, mentre deve adeguarsi alle condizioni sistemiche di questa forma di società, egli è consapevole del fatto che esse comunque finiscono per valorizzare e remunerare la sua posizione. Diversa e opposta è la condizione del «depositario della forza lavoro», che per «rinnovare il suo processo vitale» dipende «dal valore dei mezzi di sussistenza fisicamente

<sup>57</sup> Ivi, p. 268.

<sup>58</sup> Ivi, p. 1020.

<sup>59</sup> Ivi, p. 1021.

<sup>60</sup> Ivi, p. 1022.

<sup>61</sup> Ivi, pp. 1022-1023. Cfr. Ruschig (2017).

<sup>62</sup> Marx (2017), III, p. 244.

*indispensabili*<sup>63</sup>. La sua posizione è quella in cui il funzionalismo rischia costantemente di rovesciarsi nel suo opposto, producendo allo stesso tempo l'indifferenza verso lo specifico lavoro e l'opposizione al capitalista. Attraverso la categoria di lavoro astratto Marx registra l'indifferenza rispetto allo specifico lavoro svolto. Esso è il dominio di un lavoro universalmente produttivo, che non si lascia risolvere nell'infinità dei lavori concreti. Esso sottrae il lavoro stesso all'identificazione con la fatica quotidiana che garantisce un ruolo sociale in quanto momento necessario per la riproduzione della società. Il lavoratore è consapevole del carattere meramente funzionale della sua occupazione e reagisce di conseguenza con l'indifferenza nei suoi confronti. «Il carattere economico dell'operaio quindi è dato dal fatto che egli è portatore [*Träger*] del lavoro in quanto tale – ossia del lavoro come valore d'suo per il capitale –, egli è operaio in opposizione al capitale»<sup>64</sup>. Essere mere funzioni del capitale ha effetti sulla stessa concezione marxiana della classe, che non si dà come alleanza tra occupazioni né tantomeno come loro punto medio, quanto piuttosto come qualcosa che può esistere come operaio collettivo, cioè come figura indifferente alla sua occupazione concreta e quindi a partire dal tempo che riesce a sottrarre al capitale stesso.

Possiamo quindi dire che ogni funzione viene interpretata da Marx all'interno di uno specifico rapporto di potere che stabilisce la sua relazione con le altre e con il processo complessivo di produzione e riproduzione della società. La possibilità e necessità di agire esclusivamente come portatore di una funzione capitalistica presuppongono però che l'insieme del traffico sociale appaia come un insieme di funzioni all'interno di una struttura indifferente. Nella semantica del termine funzione fa quindi una notevole differenza se esso è riferito a persone che hanno un potere o ad altre che invece ne sono sprovviste. Questo potere non è però esclusivamente personale e assume una dimensione sempre più astratta perché vi sono altri *Träger*, che stabiliscono delle soglie di potere che gerarchizzano in continuazione i rapporti sociali, espropriando alcuni individui del potere di azione a vantaggio di altri. Abbiamo già visto che questa è una funzione del denaro, ma lo stesso vale per la scienza, *Träger* di un «sistema di generale sfruttamento delle qualità naturali e umane, un sistema dell'utilità generale», e per le macchine che sono dei «*Träger* del capitale». Lungi dallo svolgere una funzione neutrale e indifferente, esse infatti servono in primo luogo a ridurre il tempo di lavoro necessario e a prolungare la giornata lavorativa. Tanto la scienza quanto le macchine sono parte integrante della cooperazione societaria e ne determinano in maniera decisiva la forma. La cooperazione limita l'indipendenza del singolo lavoratore, mentre lo collega agli altri fino a formare quell'operaio sociale [*gesellschaftlicher Arbeiter*], che è una figura altamente contraddittoria: mentre mostra in continuazione le potenzialità di una cooperazione non dominata dal capitale, ridetermina ogni lavoro individuale perché «basta essere un organo dell'operaio complessivo, una qualsiasi delle sue sottofunzioni»<sup>65</sup>.

La cooperazione tra gli operai salariati rimane così un effetto del capitale nella sua forma industriale, nella quale il «legame tra le loro funzioni e la loro unità come corpo produttivo globale risiedono fuori di essi, nel capitale che li riunisce e li tiene assieme. Perciò la connessione reciproca fra le loro operazioni si erge di fronte agli operai salariati idealmente come un *piano*, praticamente come *autorità* del capitalista, potere di una volontà estranea che sottomette la loro attività ai propri fini»<sup>66</sup>. La trasformazione di ogni agire in funzione del capitale riguarda anche il capitalista, nel momento in cui egli diviene soprattutto percettore di una rendita finanziaria, cessando di essere l'immediata controparte all'interno del processo di produzione. In questa nuova condizione, le attività di sorveglianza e di organizzazione «vengono rappresentate come mere funzioni del lavoro».

<sup>63</sup> Ivi, p. 267.

<sup>64</sup> Marx (1978), I, p. 281.

<sup>65</sup> Marx (2017), I, p. 658.

<sup>66</sup> Ivi, p. 457.

Lo sfruttamento appare come parte del processo lavorativo, nel quale il «il capitalista industriale, in quanto distinto dal proprietario di capitale, non si presenta come capitale in funzione [*fungierendes Kapital*] ma come funzionario anche a prescindere dal capitale, come semplice depositario del lavoro in generale»<sup>67</sup>. Siamo così di fronte a una burocratizzazione generale del processo di lavoro, nel quale ogni agente appare niente più che un esecutore di un compito necessario all'interno del processo produttivo societario. Questa funzionalizzazione è universale e gerarchica e, proprio per questo, stabilisce la base di autorità del capitalista «in quanto personificazione del capitale nel processo di produzione immediato». I capitalisti di ogni tipo sono i titolari di «questa autorità severamente regolatrice» storicamente specifica del rapporto di capitale che diviene così la forma di sottomissione dei moderni, che si subordinano a un'autorità che «compete ai suoi depositari [*Träger*] solo in quanto personificazioni del lavoro di fronte al lavoro»<sup>68</sup>.

La contestazione di questa autorità, la sottrazione alla dialettica del *Träger*, la trasformazione in ultima istanza dell'agire sociale in azione politica comportano per Marx un processo di ridefinizione delle forme nelle quali gli individui sono storicamente collocati. Diversamente da quanto sostenuto da Proudhon, ciò può avvenire per Marx attraverso l'associazione, cioè grazie a un'azione collettiva in grado di riconfigurare i processi produzione e riproduzione della società<sup>69</sup>. In questo senso si potrebbe dire che Marx nella Comune vede alcuni elementi che possono risolvere praticamente il problema Proudhon. Essa non si incarica di portare a compimento l'evoluzione delle forme economiche, ma di rivoluzionarle sapendo però che il peso del passato sul presente non consente alcuna modifica radicale e immediata. Negli scritti marxiani sulla *Comune* di Parigi la semantica della forma viene risignificata politicamente, al punto da poterla definire come la «forma positiva» della repubblica sociale, per quale gli operai parigini avevano combattuto e perso nel 1848. Quello che allora era stato solo proclamato, ora riceve una forma pratica e istituzionale, mostrando al di là della sua effimera durata la possibilità di governo politico diverso da tutto le forme tradizionali compresa quella statale. In questo senso Marx scrive che la «grande misura sociale della Comune è stata la sua stessa esistenza operante»<sup>70</sup>. Essa ha mostrato la possibilità concreta di una «forma politica completamente espansiva, mentre le precedenti forme di governo erano state decisamente repressive»<sup>71</sup>. La Comune può essere una forma politica espansiva perché ha espresso una comprensione del sociale fondata sulla disgiunzione di individualità e proprietà, grazie alla quale non si tratta più di vedere nella libertà di ogni singolo il limite e la minaccia potenziale della libertà di ogni altro. La riconfigurazione del sociale è di conseguenza il problema politico da cui muove la Comune ed esso non può essere risolto per Marx con il federalismo rivendicato dai proudhoniani, che rimane inevitabilmente all'interno della storia di quello Stato che essi pretendono di criticare. La Comune non è stata e non poteva essere l'autogoverno della società, perché quest'ultima continua a essere caratterizzata dalla lotta di classe e quindi sarebbe comunque stata «il punto di partenza di violente reazioni e di rivoluzioni altrettanto violente». Essa non ha rappresentato dunque né il punto di arrivo né la fine della storia, ma ha aperto un campo di possibilità grazie al quale è stato possibile sospendere «l'azione spontanea delle leggi naturali del capitale e della proprietà terriera»<sup>72</sup>. La Comune è stata di conseguenza la negazione pratica di ogni ipotetico ordine spontaneo all'interno della società così come della presenza di leggi naturali che ne ipotecano l'evoluzione. Questa radicale storicitizzazione delle forme proprietarie è stata però possibile grazie all'altrettanto radicale trasformazione della forma politica, che ha consentito la sospensione e la riarticolazione della semantica del *Träger*. Essa, infatti, ha «costituito la forma politica

<sup>67</sup> Marx (2017), III, p. 482

<sup>68</sup> Ivi, p. 1086.

<sup>69</sup> Ricciardi (2022).

<sup>70</sup> Marx (2008a), p. 304.

<sup>71</sup> Ivi, p. 299.

<sup>72</sup> Marx (2008b), pp. 490-491.

infine scoperta con cui compiere l'emancipazione economica del lavoro»<sup>73</sup> proprio perché è stata un «governo della classe operaia» che ha mostrato la possibilità di intervenire nella società per sospenderne le modalità automatiche di riproduzione.

### Bibliografia

#### Sigle

MEOC *Marx-Engels Opere Complete*, Editori Riuniti, Roma 1972 e ss. Il volume XXII ha come editore anche La Città del Sole.

Le traduzioni delle opere marxiane sono state controllate sulle corrispettive edizioni tedesche e sono state eventualmente modificate senza ulteriore indicazione.

- Ansart, P. (1969), *Marx e l'anarchismo*, trad. it. a cura di P. O'Connor, Bologna, il Mulino.
- Castleton, E. (2017), “The Origins of ‘Collectivism’: Pierre-Joseph Proudhon’s Contested Legacy and the Debate about Property in the International Workingmen’s Association and the League of Peace and Freedom”, *Global Intellectual History*, vol. 2, n. 2, pp. 169-195.
- Castleton, E. (2024a), “An Anarchist Take on Royalty: Pierre-Joseph Proudhon’s Evolving Assessment of Post-Revolutionary Monarchy, 1839-1864. Part I”, *History of European Ideas*, pp. 1-22.
- Castleton, E. (2024b), “An Anarchist Take on Royalty: Pierre-Joseph Proudhon’s Evolving Assessment of Post-Revolutionary Monarchy, 1839-1864. Part II”, *History of European Ideas*, pp. 1-24.
- Disegni, M. (2024), *Critica della questione ebraica. Karl Marx e l’antisemitismo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Engels, F. (1982), *Critica del libro di P.-J. Proudhon “Idée générale de la révolution au XIXe siècle”* (1851), in MEOC, vol. XI.
- Haubtmann, P. (1982), *Pierre-Joseph Proudhon. Sa vie et sa pensée (1809-1849)*, Beauchesne, Paris.
- Hayat, S. (2018), *The Construction of Proudhonism within the IWMA*, in F. Bensimon, Q. Deluermoz and J. Moisand (ed.), “Arise Ye Wretched of the Earth”. *The First International in a Global Perspective*, Brill, Leiden - Boston, pp. 313-331.
- Hayek, F.A. von (1988), *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, Routledge, London.
- Iber, C. (2020), “Form und Verhältnis. Zu Marx’ Rezeption der Hegelschen Wesenslogik”, *Revista Dialectus. Revista de Filosofía*, vol. 9, n. 18, pp. 124-144.
- Loh, W. (1975), “Formenanalyse bei Marx und ihr Verhältnis zur Systemwissenschaft”, *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 4, Heft 3, pp. 254-272.
- Marx, K. (1976a), *Miseria della filosofia. Risposta alla Filosofia della Miseria del signor Proudhon*, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1976b), *Lettere a Kugelmann*, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1978), *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica 1857-1858*, trad. it. a cura di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze, 2 voll.
- Marx, K. (1979), Karl Marx an Pawel Wassiljewitsch Annenkow in Paris, Brüssel, 28. Dezember 1846, *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA), Dritte Abteilung: *Briefwechsel*, Band 2, Mai 1846 bis Dezember 1848, Dietz Verlag, Berlin.
- Marx, K. (1987), *Su J.P. Proudhon (Lettera a J.B. von Schweitzer)*, in MEOC, vol. XX, 1987, pp. 27-34.

<sup>73</sup> Marx (2008a), p. 299.

- Marx, K. (2008a), *La guerra civile in Francia. Indirizzo del Consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori*, in MEOC, vol. XXII.
- Marx, K. (2008b), [Primo abbozzo de La guerra civile in Francia], in MEOC, vol. XXII.
- Marx, K. (2017), *Il Capitale*, trad. it. a cura di A. Macchioro e B. Maffi, Torino, Utet, III voll.
- Marx, K., Engels, F. (1972a), in MEOC, vol. XXXVIII (*Lettere 1844-1851*).
- Marx, K., Engels, F. (1972b), *La sacra famiglia, ovvero Critica della critica. Contro Bruno Bauer e soci*, in MEOC, vol. IV.
- Marx, K., Engels, F. (1972c), *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, in MEOC, vol. V.
- Merlo, M. (1998), "Sul residuo lavoro come forma industriale dell'attività", *Altre ragioni*, n. 7, pp. 11-26.
- Musto, M. (2018), *Karl Marx. Biografia intellettuale e politica 1857-1883*, Einaudi, Torino.
- Proudhon, P.-J. (1843), *De la création de l'ordre dans l'humanité, ou Principes d'organisation politique*, Librairie du Prévost-Besançon, Bintot, Paris.
- Proudhon, P.-J. (1846), *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*. Tome 1, Chez Guillemin et C, Paris.
- Proudhon, P.-J. (1849), *Les confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la révolution de février*, Au Bureau du Journal *La Voix du Peuple*, Paris.
- Proudhon, P.-J. (1851), *Idée générale de la révolution au XIXe siècle, choix d'études sur la pratique révolutionnaire et industrielle*, Garnier, Paris.
- Proudhon, P.-J. (1852), *La Révolution sociale démontrée par le coup d'état du 2 décembre*, Garnier, Paris.
- Ricciardi, M. (2010), *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, Eum, Macerata.
- Ricciardi, M. (2011), "La società senza fine. Storia, sociologia e potere della società contemporanea", *Sociologia. Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali*, XLV, n. 1, pp. 67-79.
- Ricciardi, M. (2019), *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*, Meltemi, Milano.
- Ricciardi, M. (2022), "L'intelletto associato. Organizzazione, appropriazione e associazione in Marx", *Quaderni materialisti*, n. 21, pp. 91-114.
- Ricciardi, M. (2024a), *Karl Korsch e il marxismo come crisi*, Prefazione a K. Korsch, *Karl Marx*, PGreco, Milano, pp. IX-LVII.
- Ricciardi, M. (2024b), *Sulla difficoltà di fare la storia al presente. Marx e il contemporaneo*, in L. Basso, M. Basso, M. Farnesi Cammellone, F. Raimondi (a cura di), *Teoria e politica della storia in Marx*, Meltemi, Milano, pp. 35-56.
- Ricciardi, M. (2025), "Il valore della legge. Semantiche del diritto e del dominio in Marx", *Etica & Politica / Ethics & Politics* (in corso di pubblicazione).
- Rubel M. (2001), *Karl Marx. Saggio di biografia intellettuale. Prolegomeni per una sociologia critica*, Milano, Cooperativa Colibrì.
- Ruschig, U. (2017), „Der Begriff der Substanz bei Marx“, *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie*, 4, 1-2, pp. 49-85.
- Thomas P. 2010, *Marx and the Anarchists*, London, Routledge and Keagan Paul.
- Topolsky, J. (1983), "Oltre il determinismo e il volontarismo. La concezione marxiana del processo storico", *Studi Storici*, 24, 3/4, pp. 347-358.
- Touboul, H. (2004), "Proudhon et Marx", *Corpus. Revue de Philosophie*, n. 47, pp. 71-96.
- Vadée M. (1998), *Marx penseur du possible*, Paris, L'Harmattan.
- Xifaras, M. (2004), "Y a-t-il une théorie de la propriété chez Pierre-Joseph Proudhon?", *Corpus. Revue de Philosophie*, n. 47, pp. 229-282.